

La función pragmática de las narrativas conversacionales como enunciados performativos en Cañaris (Lambayeque)¹

The pragmatic function of conversational narratives as performative statement in Cañaris (Lambayeque)

Gherson Eduardo Linares Peña²

Resumen

Este trabajo aporta evidencias que confirman la idea de que el *mito* no existe como generalmente ha sido concebido en la literatura antropológica, sino que más bien puede ser entendido como un *enunciado performativo* construido sobre la base del diálogo, como parte del proceso permanente de actuación y transformación de la realidad de las sociedades tradicionales. Para ello, utilizando los principales conceptos de la teoría de la función pragmática del lenguaje, se analiza un corpus conformado por diálogos sobre tradición oral con pobladores del distrito de Cañaris (provincia de Ferreñafe, en la sierra del departamento de Lambayeque) para estudiar los contextos y usos de módulos narrativos sobre temas míticos que tienen un carácter principalmente performativo.

Palabras clave: actos de habla, Cañaris, mitos, narrativa, enunciado performativo

1 Recibido: julio 14 de 2016. Aceptado: setiembre 17 de 2016.

2 Economista, ha cursado estudios de Antropología en el Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente está realizando una investigación sobre la tradición oral del distrito de Cañaris (Lambayeque). Trabaja como especialista en gestión del conocimiento de iniciativas de desarrollo rural en el Fondo de Cooperación para el Desarrollo (FONCODES) y el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA). Email: linares.ge@pucp.edu.pe

Abstract

This article provides evidence that confirms the idea that myth does not exist as has generally been conceived in anthropological literature, but, rather can be understood as a performative statement built on the basis of dialogue, as part of the ongoing process of acting and transforming the reality of traditional societies. To do this, using the main concepts of the theory of pragmatic function of language, a body composed of dialogues on oral tradition with residents of the district of Cañaris (province of Ferreñafe, in the highlands of the department of Lambayeque) is analyzed to study the contexts and uses of narrative modules on mythic themes that have a primarily performative character.

Keywords: oral traditi, Cañaris, myths, performative statements, speech acts.

Introducción

Uno de los cambios más importantes en la teoría y método del estudio de la mitología, proviene de la influencia, que desde la lingüística, aportó el análisis de la función pragmática del lenguaje. Los trabajos de lingüistas fundamentales como Ludwig Wittgenstein (1958) y J.L. Austin (1955), que desde la década de 1950 cambiaron las principales nociones en el estudio del lenguaje, lograron trascender los temas de esta disciplina, e influenciaron el estudio de la forma de entender y sobre todo recopilar la tradición oral. Esta renovación se construye sobre la base de tres conceptos, que constituyen los elementos clave de los avances de la antropología lingüística actual: los actos del lenguaje (la identificación de los llamados enunciados performativos con los que el habla permanentemente produce hechos concretos que modifican la realidad); los juegos del lenguaje (es decir la comprensión del uso social de la palabra incluyendo acciones, contextos y situaciones en que los que se habla, con lo que se busca formar significados que van más allá de lo estrictamente gramatical); y, la emergencia dialógica de la cultura (los hechos culturales son producidos a través del diálogo entre interlocutores diversos).

Usando una metodología construida sobre la base de este marco teórico, en este artículo realizamos un análisis de diálogos recogidos en el distrito de Cañaris (provincia de Ferreñafe, en la sierra del departamento de Lambayeque), en los cuales se trata de describir algunos elementos básicos del uso de módulos narrativos sobre motivos míticos, que los cañarenses estarían utilizando sobre la base de su función pragmática en sus diálogos cotidianos.

1. La función pragmática del lenguaje

El punto fundamental del debate que queremos presentar, se desprende de la comprensión del lenguaje más allá de su función declarativa –es decir, lo que se dice- para atender a su función práctica –es decir, los hechos que se pueden producir al decir lo que se dice-. En este sentido, el fin práctico del lenguaje -y por ello, del uso de motivos míticos en diálogos como veremos posteriormente- es la razón real de su ejercicio, lo cual constituye finalmente su significado. El desarrollo de la teoría de la visión pragmática del lenguaje ha sido construido sobre la base de las investigaciones de Ludwig Wittgenstein (1958) y J.L. Austin (1955), que serán los fundamentos del posterior desarrollo de la antropología lingüística, como alternativa a la antropología de Levi Strauss que está enraizada más bien en el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure.

Los actos de habla

Austin (1955) señala que existen cierto tipo de expresiones lingüísticas que al ser dichas producen hechos concretos que modifican la realidad, que logran “hacer cosas”, ya que el hecho de ser dichas constituye un acto en sí mismo. Al revisar los avances de la gramática de su tiempo, el autor repara en que estas expresiones no han sido lo suficientemente estudiadas, ni distinguidas de las expresiones más comunes, que claramente describen algo, registran un hecho que ha ocurrido o informan sobre algo que va a suceder, por ejemplo. Si pensamos en una oración del tipo: “el cielo es azul”, o “mañana deberé levantarme temprano”, podemos advertir que se trata de enunciados que bien describen algo, o anuncian que algo sucederá próximamente. Otras como “me estoy portando amablemente”, describen lo que digo que estoy haciendo. Estas expresiones tienen valor de verdad o falsedad, ya que pueden contrastarse con lo que está ocurriendo u ocurrirá realmente. Todas estas son los denominados enunciados constataivos.

Sin embargo, el autor destaca que existe un tipo de expresiones que no tienen estas características. Pensemos por ejemplo en enunciados como: “te apuesto a que va a llover” o “prometo que volveré”. En estos casos, lo que se está diciendo no puede contrastarse con la realidad, ya que el hecho de que efectivamente llueva o no llueva, no hace verdadera la apuesta, pues la frase no describe la apuesta sino la hace, pues al ser dicha podemos decir que efectivamente ha ocurrido una apuesta. En el otro caso, aunque el sujeto que refiere la promesa jamás vuelva en efecto, es claro que la frase fue dicha para hacer una promesa, cosa que efectivamente ocurrió cuando la frase fue dicha.

Austin llama performativas a este tipo de expresiones, e identifica que tienen las siguientes características básicas: no describen ni registran nada en absoluto, no registran ni cuentan hechos pasados, futuros o probables, tampoco pueden ser verdaderas o falsas.

Alessandro Duranti (2000) describe el aparato analítico de Austin para entender por el cual los enunciados pueden convertirse en actos sociales. Cuando hablamos realizamos tres tipos de actos. En primer lugar, el acto locutivo se refiere al hecho concreto de hablar. El significado del acto locutivo es entendible según el contenido de la proposición que es dicha. Por su parte, el acto ilocutivo se refiere a los hechos que ocurren por el acto de haberse pronunciado la oración. Finalmente los actos perlocutivos, se refieren a aquellos que ocurren fuera o más allá de los actos que conciernen directamente a lo que dice el acto locutivo.

Los juegos del lenguaje

Así como J.L. Austin desarrolla un modelo analítico para estudiar las acciones sociales que el lenguaje puede desencadenar, las ideas del filósofo alemán Ludwig Wittgenstein definen el lenguaje como un complejo de estrategias para actuar en sociedad. En ambos casos, es decir el lenguaje como *acción social* y el lenguaje como *uso social*, la forma de abordar su estudio se aleja, y hasta rompe, con el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure que enfoca su análisis en “la naturaleza simbólica de las lenguas y destaca, fundamentalmente, la función representacional de estas, a través de los signos o la estructuración sistemática de estos” (Micolich, 2005, p. 1).

El concepto de “juegos del lenguaje” es introducido por Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* y supone una renovación del estudio de la lengua y el habla en general. Para ello, Wittgenstein debe hacer una ruptura con los principales postulados de su propia obra anterior. El primer Wittgenstein es el del *Tractatus Logico – Philosophicus* que contiene claramente un esfuerzo por descubrir la estructura lógica del lenguaje, a través del estudio de los signos del que está compuesto (la lengua), desatendiendo el soporte que es usado para referir cosas (el habla). Si revisamos las tesis básicas que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, nos encontramos con una teoría del lenguaje que solo alcanza su nivel declarativo.

Sin embargo, al hacer una revisión de sus propios descubrimientos, Wittgenstein quiere escapar rápidamente del nivel declarativo del lenguaje para ahondar en su nivel performativo. ¿Cómo ocurre esta progresión de ideas hacia lo

que la literatura llama el segundo Wittgenstein.³ La clave de este debate que ocurre al interior de la misma obra del autor es la introducción de la diferencia entre significado y referente de una proposición, lo cual abrirá el análisis del sentido pragmático del lenguaje:

En el *Tractatus*, el filósofo austriaco expuso que el significado de los términos consiste en sus referencias, en los objetos por ellos representados; en las *Investigaciones* explicó que no es lo mismo significado y referente (48): el referente es el objeto del significado, y más bien el significado de un término depende del uso que tenga en un determinado lenguaje [...]. A partir de este supuesto, presenta el autor su teoría de los juegos lingüísticos, que se refiere a las diferentes maneras de emplear los términos; esos juegos son los determinantes del significado de aquellos (López, 2012, p. 127).

Wittgenstein observa un hecho que supondrá una contradicción radical con su propia obra anterior: las diferentes maneras de emplear los términos que ocurren en el habla cotidiana, es decir, que un mismo término puede tener diversos significados, según condiciones externas al sentido literal de la proposición en cuestión. En *investigaciones*, el autor desarrolla el **criterio referencial del significado** -lo que un término quiere realmente decir según las intenciones del hablador- y “desvincula el lenguaje de las condiciones de verdad, para anclarlo a condiciones de justificación. Las palabras y las oraciones formadas con ellas no deben ya enunciar hechos o tener estrecha correspondencia con los objetos; más bien estas palabras, enunciados o argumentos son parte de un armazón lingüístico, en el que **el uso**⁴ se constituye como el criterio de validez para su significatividad” (López, 2012, pp. 120-130). Tenemos entonces que los hablantes, lejos de utilizar las palabras y oraciones como representaciones fijas de partes de la realidad, realizan permanentemente cambios de significado de las palabras de acuerdo a contextos muy específicos, usándolas con nuevas reglas cada vez, como especie de herramientas cuyas funciones pueden cambiar rápidamente. Las personas crean nuevos significados, “ya que el lenguaje es más bien un conjunto de procedimientos para hacer uso de las palabras en vinculación con diversas actividades. Es a esto precisamente a lo que llamó ‘juegos del lenguaje’” (ibíd., p. 130).

3 En la literatura, el denominado primer Wittgenstein corresponde a lo que este autor sostiene en el *Tractatus Logicus Philosophicus*, mientras que el Segundo Wittgenstein a los desarrollos de *Investigaciones Filosóficas*. Ambas obras significan dos etapas muy distintas en la evolución del pensamiento de este autor fundamental.

4 El destacado es nuestro.

La emergencia dialógica de la cultura

La crítica dialógica a las ciencias sociales, parte de la evidencia de que los hechos culturales se desarrollan sobre la base de diálogos, no de monólogos. Como puede entenderse, esta crítica trata del enfrentamiento entre el individuo (que sería incapaz de generar el habla por sí mismo –o consigo mismo-) y la interlocución (que es el espacio real de producción de habla y cultura en general); en este sentido “Jakobson argumentaba que el diálogo es una forma mucho más fundamental de discurso que el monólogo, descentrando de este modo el foco del modelo saussuriano que consideraba al actor individual como fuente del habla” (Mannheim y Tedlock, 1995, p. 1). De la misma forma que Wittgenstein y Austin, Mannheim basa sus ideas en la crítica a la lingüística de Saussure y del primer Wittgenstein, que postulaban el lenguaje con una propiedad lógica y ontológica en sí mismo, quedando los elementos del soporte de lo hablado –como la entonación, el volumen de voz, o la construcción de una anécdota para hablar en un debate por ejemplo– como una especie de accesorios que incluso podrían depurarse para encontrar la versión perfecta que todo lenguaje debería tener.

La antropología desarrolló algunos de sus métodos heredando de la lingüística la separación entre lengua y cultura. Sin embargo, la observación de que la cultura es un producto de los diálogos entre los miembros que usan una lengua, termina por definir la lengua como un proceso cultural que produce cultura. Algunos autores han sostenido la necesidad de condensar lengua y cultura como parte de una sola entidad conceptual: “muchos sonidos y significados de lo que llamamos 'lenguaje y cultura' pertenecen a un único universo de cosas. Universo único de análisis y de discursos y acciones de participantes” (Attinasi y Friedrich, 1995, p. 33). Para superar este frente entre lenguaje y cultura, Attinasi y Friedrich introducen el concepto “linguaculture” (Ibíd). Con esto, por ejemplo en lugar de hablar de la cultura andina o de la lengua andina, los autores proponen tratar sobre *linguacultura andina*.

La teoría de la función pragmática del lenguaje ha influido en la antropología lingüística, desarrollándose formas alternativas de estudiar la tradición oral. Usando todos estos conceptos, en las secciones siguientes realizamos un breve análisis de diálogos sobre temas míticos, realizados con pobladores de Cañaris, que constituyen aportes hacia la confirmación de la hipótesis de la función pragmática y uso social que tienen estas narraciones cuando son usadas en diálogos cotidianos.

2. Cañaris

El distrito de Cañaris fue creado el 17 de febrero de 1951 y actualmente cuenta con una población total de 13,038 habitantes asentados en 38 caseríos⁵, de los cuales 6,609 (51%) son varones y 6,429 (49%) son mujeres (Instituto Nacional de Estadística e Informática: 2007). Esta población predominantemente joven (solo el 11% supera los 50 años) está asentada mayormente en los anexos y caseríos del distrito. Está ubicado a una altitud de 2,262 m.s.n.m., pero las tierras de sus caseríos y anexos abarcan altitudes que van de los 1,000 a los 4,000 m.s.n.m., por lo que cuenta con diversas zonas climáticas que permiten cultivos tanto tropicales, como los propios del clima altoandino: café, frutas, caña de azúcar, maíz, habas, cebada, papas, trigo, coca, olluco, quinua, entre otros.

A pesar de la amplia historia de esfuerzos de la población de Cañaris por vincularse con la sociedad regional y hasta nacional, esta población pudo experimentar solo recientemente, un proceso de real acercamiento con el Estado y con la sociedad nacional de alguna forma- sin precedentes, por lo menos en el marco de nuestra historia republicana, pero que lamentablemente ocurrió a partir de un conflicto en el que la población de Cañaris tuvo que defender y luchar por su derecho a la toma de decisiones propias, en contra justamente del Estado y otros actores de la sociedad nacional.

Desde 2012, la CC de San Juan de Cañaris vive un conflicto por la actividad minera que pretende desarrollar la empresa Candente Copper Perú S.A. De hecho, el conflicto con la minería parece ser uno de los principales hitos en la historia reciente de Cañaris, y que involucra además a otros distritos y centros poblados de esta región andina. Hacia julio de 2012, la empresa inicia los trabajos de exploración del proyecto minero Cañariaco, que pronto determina el rechazo de la población local. A pesar de los esfuerzos de la Dirección Regional de Energía y Minas, que demanda al gobierno central la organización de charlas informativas en 46 localidades del distrito, la oposición de la población fue en aumento durante todo 2012, desembocando en un paro indefinido que empezó el 20 de enero de 2013 iniciado por 500 comuneros y que los pobladores decidieron mantener por más de un año (El Comercio 2014).

5 En la actualidad Cañaris cuenta con 38 caseríos incluyendo la capital distrital los cuales son: Illambe, Mollepampa, Atupampa, Mitobamba, Sigues, Quirichina, Shin shin, Alcanfor, Quinoa, Tute, Pamaca, Mamagpampa, Taurimarca, Huacapamapa, Pandachí., Chillasqui, Suchco, Saucepampa, Congona, Casa quemada, Sauce, Huallabamba, Naranjo, Machucará, Espinal, San Cristobal, Pozuzo, Rodeopampa, Palo Blanco, Santa Lucía, La Sucha, Hualte, T. P. Verde, Hierba Buena, Corralpampa y Cangrejera.

El conflicto también incitó el esfuerzo de los propios líderes comunales por hallar pruebas de su “indigeneidad”, y se vieron en la necesidad de demostrar que conformaban efectivamente una comunidad campesina. En un artículo publicado en la revista *Avances*, el antropólogo Pedro Alva Mariñas (2013) redactó una síntesis de sus pesquisas respecto a justamente los documentos coloniales de los Cañaris, es decir, de aquellos legajos que darían cuenta de la autenticidad indígena de este pueblo. Es notable que en esta oportunidad, el autor haya subtitulado su trabajo con la frase “un resumen para los Cañaris”, lo cual en el contexto del año 2013, en que las protestas y acciones de rechazo a la minería resultaron en hechos de violencia, se entiende claramente como un aporte para los Cañaris, para ayudarlos en su debate con el Estado peruano. Alva (2013, 3) hace una relación de documentos que datan la fundación de Cañaris hacia el último tercio del siglo XVI, apareciendo como distrito en 1951 y como comunidad campesina en 1956, año en que obtiene el reconocimiento oficial de este título. El autor señala que el régimen colonial le otorgó el título de “Común de Indígenas del Pueblo San Juan de Cañaris” a la actual comunidad campesina, con el que pudo actuar en los tribunales coloniales en la defensa de sus derechos. Paradójicamente, es la República independiente la que le negó este reconocimiento desde 1824, manteniéndola al margen de la legalidad durante todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX; es solo en 1956, que el Estado la reconoce como “Comunidad de Indígenas San Juan de Cañaris” mediante Resolución Suprema N° 54 expedida por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Finalmente, el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas decretado por el Gobierno de Velasco Alvarado, obliga a la comunidad a cambiar la denominación de “indígenas” por el de “campesina”.

Como bien anota Alva Mariñas (2013, p. 4), este mismo Estado que le confirió dos títulos, ya sea como comunidad de indígenas o como comunidad campesina, es el que recientemente le niega esta naturaleza jurídica con el objetivo de que no le sean aplicables normas nacionales e internacionales como la consulta previa, que permita a los pobladores de Cañaris estudiar y decidir sobre las opciones de su propio desarrollo. A mediados de 2010, Candente Cooper Corp. pudo iniciar la exploración para el futuro arranque del proyecto Cañariaco Norte sin consultar a la población local, ya que Cañaris no se encuentra en la base de datos del Viceministerio de Interculturalidad, que consigna los centros poblados reconocidos como comunidades indígenas y que por lo tanto acceden a la protección de la consulta previa para este tipo de actividades.

Igualmente en 2010 y 2011, el Gobierno Regional de Lambayeque promulgó dos resoluciones ejecutivas (Nro. 555-2010-GR.LAMB/PR y Nro. 270-2011-GR.LAMB/PR) que señalan la extinción jurídica de la comunidad campesina de Túpac Amaru, una de las dos que comprende el distrito de Cañaris. En un artículo que recoge una serie de testimonios de pobladores y líderes cañarenses, López y Agurto (2014) anotan que a pesar de que “funcionarios pro minería y sus voceros acólitos arguyen que Cañaris ha desaparecido como pueblo indígena y como muchos otros pueblos se han vuelto “mestizos” por el sincretismo cultural que se gesta en el Perú desde la época colonial”, los documentos existen y por lo tanto ellos existen, en clara referencia al trabajo de Alva Mariñas reseñado líneas arriba.

Como podemos ver, la pugna de Cañaris para impedir la explotación minera, se tornó rápidamente en una lucha por no desaparecer como comunidad campesina.

3. Revisión de algunos estudios sobre la tradición oral de Cañaris

En general, el estudio de la mitología en esta región andina⁶, no es tan profuso como el que ha sido dedicado a otras áreas rurales en el país. A continuación hacemos un repaso de los principales temas y personajes míticos, que algunos autores han explicitado en diversas publicaciones.

Un trabajo pionero en la recopilación de mitos de Cañaris, ha sido realizado por Joaquín Huamán Rinza (2008), donde reúne una serie de 37 cuentos, leyendas y otras formas de la tradición oral de este distrito. Este autor cañareño ha logrado una trayectoria literaria reconocida en el departamento de Lambayeque. Inició su vida literaria con la publicación de sus primeros poemas en la revista “Fastos” en Lima. Luego forma el círculo literario “Argos”, con el que publica la revista literaria “ArdientExilio” que él mismo dirige (Culturakaypinaki, 2013). Por estas y otras actividades, en 2004 recibe el Diploma a la Cultura, del Instituto Nacional de Cultura.

En su ya conocida obra de 2008, Huamán Rinza presenta su versión de autor de las historias que le fueron referidas, y constituye un referente importante del repertorio de motivos de esta etno y socioliteratura, para utilizar el esquema de

6 Para introducirse en el conocimiento de esta área, es muy útil el trabajo de Rivera Andía (2014), que presenta una bibliografía exhaustiva de estudios sobre la sociedad de la sierra de Lambayeque, respecto a manifestaciones culturales, patrimonio material e inmaterial, historia, iniciativas de desarrollo, política, lenguaje, etc. Además, referencias a materiales audiovisuales sobre música, folklore y hasta medio ambiente.

Enrique Ballón (2006). La introducción redactada de Julio César Sevilla Exebio, nos muestra una buena síntesis de los principales temas que contiene el libro. En primer lugar, la triada de dioses cañarenses: Pachacamac, Ninamasha y Jottapetej y sus luchas y desenfrenos personales, que en las reflexiones de esta introducción aparecen como la triada histórica de dioses con defectos humanos que los cañarenses recuerdan (Sevilla 2008, p. 5). Otros temas míticos refieren “la vida que bulle al interior de los cerros, donde los nativos se esconden después de la conquista”; “el surgimiento del Qasay Rumi como padre de la lluvia y del verano”; o “el conflicto étnico con los pueblos de Cajamarca, quienes convertidos en forma de cerros robaban a las crianderas, a los árboles y los llevaban a sus territorios” (Ibíd., p. 6).

Ulises Gamonal Guevara (2010) ha realizado una amplia recopilación de mitos, leyendas, cuentos y otras formas de la tradición oral de la región del Alto Marañón⁷, cuya área de influencia comprende al distrito de Cañaris. El autor presenta su versión de más de 200 narraciones, organizadas en seis secciones: origen de los santos, imágenes y milagros, historia de los pueblos y lugares mágicos, plantas y animales encantados, seres fantásticos, cerros poderosos y fábulas. En este caso, el autor nos comenta que utiliza el recuerdo de conversaciones con destacados *narradores orales*, cuyas referencias ha logrado configurar en textos con los elementos de una producción literaria, en la que el autor incorpora recursos propios como estilo, estructura, etc.

Un aspecto que ha sido abordado por casi todos los autores que han tratado la tradición oral de la sierra de Lambayeque, es el de la presencia de personajes foráneos que llegaron a esta región, pero que son asumidos como parte de algunas de las identidades de los Cañaris. Son los casos de la presencia del Inca (desde Cusco) y de Pachacamac (desde la costa) en el territorio cañareño (aludiendo en este caso, a Cañaris como área cultural, es decir la región que conforman Incahuasi, Cañaris mismo y Penachí). Sevilla (1998, pp. 76-82), presenta una serie de testimonios de pobladores de caseríos de Incahuasi, que transforman la memoria histórica del Inca en un personaje mítico, que tiene el rol de fundador cultural, padre o dueño de la Iglesia (adopción de la religión cristiana) y las Campanas (poder, abundancia). Esta especie de “tradición elaborada” considera que fue el Inca quien fundó Incahuasi, y que el nombre de este pueblo -que justamente significa en quechua “Casa del Inka”- señala explícitamente que el

7 El Alto Marañón es una región del noroeste del Perú, que comprende el área de influencia de la naciente de este río, desde aproximadamente los 3,800 m.s.n.m. hasta los 1,000 m.s.n.m. en su llegada a la amazonía. Incluye áreas de por lo menos 5 departamentos: Huánuco, Ancash, La Libertad, Cajamarca y Amazonas.

señor fundador había considerado tener aquí su hogar, su casa. Otras de las figuras de esta misma elaboración establecen el “paso del Inca por Incahuasi”, donde podía descansar, y donde esparció su lengua el quechua que los incahuasinos hasta el día de hoy orgullosamente conservan.

Es interesante el testimonio de don Mariano de La Cruz Flores, natural del caserío de Canchachalá, que el autor de este mismo repaso de la presencia del Inca en la sierra de Lambayeque, recogiera en 1988. Aquí la población sugiere que “la capital del Tahuantinsuyo iba a ser cambiada de sede y fundada en el caserío de Marayhuaca, donde existen las bases de un amplio palacio” (Ibíd.: 85). Pero el mito del cual se deduce esta afirmación, cuenta la historia de tres hermanos reyes: Kolka (rey negro), Shulka (rey blanco) e Indio (rey Inca). Kolka y Shulka luchan y persiguen al rey Inca, apresándolo en Cajamarca donde es decapitado. Se trata evidentemente de una versión del conocido mito de Inca Rey o Incarri (Ibíd, p. 87), pero con elementos relacionados con el territorio del actual distrito de Incahuasi. Sevilla encuentra incluso la referencia a una solución alternativa al hecho histórico de la lucha entre Huáscar (Cusco) y Atahualpa (Tumibamba), que finalmente establecería la preeminencia de los territorios de la sierra norte; considera que esta versión del mito “plantea una nueva visión de la historia del Tawantinsuyo que tiene como eje el norte. El mito del inca se reestructura en el norte y busca establecer una nueva utopía” (Ibíd., p. 88).

Por otro lado, cabe mencionar la alusión al Rey Inca de Cañaris que Sevilla también recoge de conversaciones con pobladores esta vez del mismo Cañaris. En su entrevista a don Víctor Huamán Reyes, en 1995, escucha una nueva versión del personaje que venimos reseñando: “El Rey Inca de Cañaris era analfabeto y como no sabía escribir manda respuesta en una madeja de hilo, el rey español no sabía lo que decía la madeja de hilo y manda tropa para que lo lleven bonito para reconocerlo y le llevaron su cabecita” (1998, p. 92). En este caso, el autor interpreta la versión del mito como una reivindicación del derecho a la escuela y del proceso de castellanización, ya que encuentra una clara referencia al analfabetismo del Rey Inca.

Finalmente, Pedro Alva Mariñas reflexiona sobre la importancia del registro de Pachacamac -una de las divinidades más importantes del panteón andino, en particular de la costa y sierra central- en un lugar muy distante de su original hallazgo y difusión: la sierra de Lambayeque, específicamente en Cañaris. De la misma forma que la figura mítica del Inca resuelve cuestiones históricas y de la identidad de los incahuasinos, la presencia de Pachacamac -en la tradición oral que lo encuentra luchando y venciendo a Ninamascha- representa para el autor de

este registro, una prueba de la “probable relación entre las culturas Wari y/o Pachacamac (tal vez otras) de la región central con la región norte, en este caso Lambayeque, en épocas anteriores a la conquista de los incas” (Alva, 1995, p. 235).

4. Análisis de narraciones sobre temas míticos recogidos en Cañaris

Una serie de visitas al distrito de Cañaris, realizadas entre mayo y junio de 2016, nos ha permitido recoger una serie de diálogos sobre motivos mitológicos -narrativas conversacionales de acuerdo con Mannheim (1999)- que hemos sostenido con pobladores locales. Las ideas de la teoría de la función pragmática del lenguaje definieron los lineamientos metodológicos de este trabajo de campo.

Debido a que, como venimos exponiendo, lo hablado adquiere un significado real no desde lo que contiene el texto de lo enunciado, sino desde los hechos concretos que el hablador desea producir al decir el texto de lo enunciado, la pregunta de campo esencial deja de ser: *¿Qué fue contado?* Para ser más bien *¿Para qué algo fue contado?* Al considerar un mito como un gran enunciado performativo, la pregunta fundamental entonces no debiera ser: *¿Qué se dijo?* Sino *¿Para qué se dijo?* Por ello, el método no debería tratar la recopilación de mitos o relatos estrictamente desde su argumento, sino que habría que investigar sobre los elementos que caracterizaron los propósitos -en el sentido de hechos que el hablante desea producir en la realidad- por las que esas historias fueron contadas. Esto genera una inquietud -y tarea- relacionada con el *propósito* deseado del hablante, que pueden ser abordados en investigaciones posteriores: observar los requisitos para que este propósito deseado finalmente se cumpla, es decir, determinar y evaluar las *condiciones de fortuna* del enunciado.

a. El Ashkay: una advertencia para no maltratar a los pequeños canes

El Achkay es definitivamente uno de los personajes míticos más difundidos en la sierra peruana. Se trata básicamente de una mujer vieja y tuerta, que vive entre los cerros y rapta a dos pequeños niños, uno de los cuales devora, persiguiendo al otro que es ayudado por una serie de animales benévolos, y finalmente por Dios que logra salvarlo. Las diversas versiones recogidas en los más diversos pueblos del Perú, muestran una serie de cambios, tanto en la trama como en el nombre mismo del personaje. Es conocida como “Achikay, Achakay, Achkay en la región de Conchucos; y como Achikee, Achkee en el Callejón de Huaylas” (Carranza, 2008, p. 13). Una de las primeras versiones de esta narración, aparece en la recopilación de José María Arguedas (2008, p. 70), con el título de “Achiqeeé” proveniente de Ancash. Alejandro Ortiz (1973), la recupera al lado de

otras versiones que él mismo recogiera en 1965, en la provincia de Carhuaz, también en Ancash. En su análisis de este popular mito, Ortiz señala que el hambre -al igual que en el caso de otro personaje célebre en la tradición oral andina, el Wa-Qon- es el hilo conductor de las acciones, tema principal del que está tratando esta mitología. En síntesis, el Achikeé sería una representación de la infertilidad que empobrece la tierra y establece la oscuridad; por lo cual, los frutos, es decir los niños desafortunados padecen hambre, y San Jerónimo, que en estas versiones salva a los niños y mata a la bruja Achikeé, es quien por fin torna la tierra otra vez fértil, en una secuencia cíclica de día -noche o fertilidad- infertilidad (Ibíd.: 56-57). Pero, el autor encuentra relaciones que explicarían elementos todavía más trascendentales del pensamiento andino. Al igual que otros grandes mitos como El Roal (recogido en Q'ero, Cusco), Adaneva (Vicos, Callejón de Huaylas) o la extendida creencia en los antepasados Gentiles, el grupo Achikeé - Wa Qon refieren a una categoría más trascendental: la noche, que es el tiempo de una humanidad antigua, del pasado y del hombre no civilizado, que en cada mito debe ser opuesto al día, es decir el tiempo de la nueva humanidad civilizada y culta (Ibíd.: 58).

Weber y Meier (2008) presentan una recopilación de doce versiones del mito del Achkay, cuyas transcripciones, debido a la procedencia de cada relator, abarcan las cuatro ramas de la familia lingüística quechua: norteña (versiones en quechua de Cajamarca y Lambayeque), nor peruana (versiones en quechua del Callejón de Conchucos y Callejón de Huaylas en Ancash), central (versiones en quechua de Huánuco) y sureña (versiones en quechua de La Unión en Arequipa). Luis Mujica ha realizado un estudio de todas estas versiones y se pregunta: ¿A quién o qué representa la mujer que aparece en estos relatos? Considerando los actos de maldad que comete -relacionados con el padecimiento del hambre, dar de comer piedras, devorar un niño- y una revisión de los sentidos posibles que el término *achkay* tiene en quechua, el autor concluye que “la mujer puede representar la naturaleza y su complejidad en tiempos difíciles o del *sasachakuy pacha*. La mujer como naturaleza queda debilitada y no responde a su tarea principal de cuidar a las criaturas y más bien se convierte en una realidad que ataca y puede maltratar al ser humano, el que para salir del *sasachakuy pacha* necesita valerse de un conjunto de acciones complementarias a la ayuda que brindan los animales y 'lo alto'” (Mujica, 2016, p. 163).

Tenemos hasta aquí un breve repaso de algunas de las interpretaciones que se han hecho de este popular motivo mítico. Pasamos ahora a analizar los diálogos

que tuvimos con pobladores de Cañaris, para presentar luego una interpretación del significado desde la visión del uso pragmático del lenguaje.

Una de las personas que nos abrió las puertas de su hogar y nos brindó su tiempo para dialogar es el Sr. Jorge Barrios Reyes, quien nos habló de lo que su abuelo le contó sobre el Ashkay. Es importante diferenciar que estamos enfrentando dos juegos de lenguaje: JL1 (correspondiendo a la conversación que tuvo Jorge con su abuelo cuando era aún un niño) y JL2 (correspondiendo al diálogo actual de Jorge con el investigador). Jorge trató de recordar aquello que le contó su abuelo, cómo lo hizo, y algunos otros elementos de aquella conversación. Si bien no es posible recuperar el JL1 en sus detalles menores, si podemos hacer una aproximación de lo que le dijo el abuelo.

Como hemos visto, de acuerdo a Austin (1955) cuando una persona dialoga siempre usa enunciados performativos. Ya que el abuelo de Jorge contó esto en un diálogo con él, hacemos una aproximación de las frases equivalentes, pero en su versión performativa:

- ABUELO: - [Te digo que] dos niños perdieron su oveja y fueron a buscarla al bosque.
- ABUELO: - [Te digo que] en el bosque se encontraron con una vieja.
- ABUELO: - [Te digo que] la vieja llevó a los niños a un cerro que tenía una casa de lujo.
- ABUELO: - [Te digo que] en la casa, la vieja les quiso hacer comer piedras como si fueran papas.
- ABUELO: - [Te digo que] la mujer se comió a la niña, pero su hermanito escondió su corazón que había dejado en la mesa.
- ABUELO: - [Te digo que] el niño huyó engañado a la vieja ayudado por el toyo.
- ABUELO: - [Te digo que] la vieja desesperada salió a perseguir al niño.
- ABUELO: - [Te digo que] el niño fue ayudado por animales como el venado, el añash y el cóndor.
- ABUELO: - [Te digo que] finalmente el niño llegó hasta Dios a quien entregó el corazón de su hermanita.
- ABUELO: - [Te digo que] Dios ordenó reunir a los familiares de la vieja con el engaño que comerán un gallo.
- ABUELO: - [Te digo que] Dios mató a todos los familiares, pero la vieja logró escapar.
- ABUELO: - [Te digo que] Dios hizo del corazón de la niña dos perritos a quienes llamó: Toterés y Volveres.

- ABUELO: - [Te aseguro que] ese perrito que anda por acá es nuestro corazón.
ABUELO: - [Te digo que] de regreso el niño se encontró con la vieja y le soltó los perritos para que la asusten.
ABUELO: - [Te digo que] cuando llegó a la casa, la madrastra le pegó a su perrito.
ABUELO: - [Te digo que] el niño lloró y le rogó a la madrastra que no le pegue porque son sus hermanitos.
ABUELO: - [Te advierto que] por eso no le pegues al perro porque es nuestro corazón.
JORGE: - [Acepto que] está bien lo que dices abuelo.
JORGE: - [Te prometo que] no volveré a patear a los perritos.

Esta sería un retrato simple del JL1 al que no tenemos acceso. Como podemos ver, es como un bosquejo que hacen los dibujantes de las personas, cuyos detalles reales por ahora no importan siempre que no perdamos de vista conservar el acto ilocutivo real que estamos buscando. Al pensar en la escena de este diálogo y lo que nos cuenta Jorge en nuestra charla actual, podemos suponer que los niños acataban la prohibición de no patear a los animales, o que olvidaban la historia y seguían haciéndolo en sus juegos. El abuelo, para seguir en su misión de convencerlos, o les volvía a contar la historia de la niña y su corazón transformado en dos canes, o reducía todo eso en unas cuantas frases. Poco a poco, el módulo narrativo pasaba a ser parte de la conversación cotidiana entre el abuelo y sus nietos cuando se trataba del tema de los pequeños perros. Así, podía referirse a todo el módulo narrativo con frases como: ¡No patees a los perritos! ¿No sabes que son del corazón de un niña?

Justamente en el diálogo que tuvimos con otro poblador de Cañaris, el Sr. Juan Lino Huamán, nos enteramos que en su caso era la abuela quien les hablaba con esta historia y reducía la narración a una sola frase, a modo de refrán. Nos dice: "Desde ese refrán, viene eso pe, cuiden a los animales porque es el hígado de la mujer, de la niña que lo comió el Ashkay". Podemos ver que en realidad, Juan encuentra el origen del refrán en aquella historia, y reflexiona sobre eso en la conversación que tuvo con el investigador actual. Pero de la misma forma que Jorge, Juan cuando era niño no fue quien preguntó por la historia del Ashkay, sino que fue la abuela que usaba esta historia para detener sus juegos en los que pateaba a los canes. Entonces podemos estar seguros que en el acto de dialogar, el módulo narrativo era reducido a una sola frase, que jugaba el rol de una sentencia con un gran contenido que los niños ya conocían, y que no era necesario reproducir. Aquella frase bien podría ser:

- (I) No patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios del corazón de una niña.

Esta frase constituye claramente una prohibición. De hecho, tenemos aquí un enunciado performativo cuyo acto ilocutivo es prohibir que los niños pateen a los perros. Construimos entonces su forma performativa:

- (IA) [Te prohíbo] que no patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios del corazón de una niña.

Este enunciado es una jugada de aquellos juegos de lenguaje. Manteniendo la referencia a la metáfora de juego de Wittgenstein, consideramos que algunas jugadas pueden resultar mejores que otras y determinan al ganador de una competencia. De la misma forma, este tipo de enunciados -que son las jugadas de los que dialogan- constituyen una especie de “jugadas maestras” a los que las personas mayores recurrían para ser convincentes. Aparentemente, con este tipo de sustento -la historia- hacían que los niños obedezcan y acaten la prohibición. El enunciado performativo con que las personas mayores referían el módulo narrativo, naturalmente podía variar e implicar acciones también diferentes según el verbo performativo -y el acto ilocutivo en cuestión-. Por ejemplo, enunciados equivalentes a (IA), que significaban lo mismo serían:

- (IB) [Te advierto que] no patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios con el corazón de una niña.
(IC) [Te juro que] los perros fueron creados del corazón de una niña, no debes patearlos.
(ID) [Te recuerdo que] los perros fueron creados del corazón de una niña, no debes patearlos.
(IE) [Te aviso que] si vuelves a patear a los perros, Dios se enojará porque él los hizo del corazón de una niña.

Incluso podría variar en el detalle del órgano del que se cuenta que Dios hizo a los dos canes; en el caso de Juan Lino Huamán, el niño logra robar el hígado de su hermanita, no el corazón:

- (IF) [Te advierto que] no patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios con el hígado de una niña.

O generar reflexiones con otro tipo de elaboración como la del mismo Juan Lino:

Cuando yo tuve [...] adulto todavía me contaba mi abuelita, desde ahí mi abuelita que en vida fue, que en paz descanse también nos enseñaba eso, no golpee al animalito, cuídalo,

porque muchos en ves veo al animal le pegan, o con palo, no sé, pucha a mí me [...] algo que me, lo siento bastante que [...] como si me doliera o como si me pegaran” o la del profesor Justo Huamán: fijate cómo Dios creó al perrito para defensa de uno, prácticamente el perrito es nuestro cuerpo, nuestro hígado, entonces [...].

En estos casos, los enunciados podrían comparar el cuerpo y la vida de un pequeño animal con la de un ser humano:

(IG) [Te advierto que] patear a los perros es como maltratar a uno mismo.

Tenemos diferentes actos ilocutivos: una advertencia, un juramento, un recuerdo, un aviso, otra advertencia. La lista de formas del enunciado performativo puede ser muy amplia. Pero debemos señalar que si bien todas estas frases tienen diversos actos ilocutivos, todas tienen una misma misión: lograr que los niños no pateen a los animales, que en gran medida es el conjunto de actos perlocutivos en cuestión. Por otra parte, es esta misión la que constituye el uso social de estas frases, y por lo tanto, el significado real de este lenguaje.

Es esta equivalencia de actos que se buscan realizar con el lenguaje, lo que nos lleva a sostener de que las narraciones de mitos, o de partes de ellos, son en realidad enunciados performativos complejos, es decir, actos de lenguaje para influir la realidad. De hecho, la serie de hechos que se desencadenan pueden quedar fuera de control de quien las dice, lo cual concuerda con la definición de actos perlocutivos, pero el fin último de estos actos, lo que estamos llamando misión, es el mismo; todos los enunciados dichos de diferentes formas y en diferentes diálogos contribuyen a aquella misión: cuidar a los animales. Primero, en los diálogos familiares, se trata de transformar la realidad familiar o producir actos dentro del ámbito de ella; en este caso el abuelo de Jorge ha querido que los perros de su chacra vivan tranquilos y cuiden las ovejas. Luego, fuera de la casa de Jorge, por ejemplo en el hogar de Juan Lino, la abuela está hablando para lograr el mismo objetivo en su casa. Si el módulo narrativo, o mejor dicho la frase que lo refiere, se disemina en la comunidad -como de hecho ha ocurrido por nuestras conversaciones- entonces existiría un consenso en la sociedad local de Cañarís sobre no patear a los canes que cuidan la chacra, sino más bien cuidarlos porque ayudan en las tareas del campo.

a. **Lalucho: una madera que hace trabajar por demás**

El tema de Lalucho aparentemente no ha sido registrado por los autores que han escrito versiones o estudios de mitos de la sierra de Lambayeque. En este caso se trata de un hombre que cae del cielo y ya en la tierra se convierte en un

madero. Luego es encontrado por una mujer que lo lleva a casa, pero el Lalucho es un personaje sumamente pícaro, pues ya en el camino a casa, fastidia a la mujer, tocándole indebidamente, y más aún cuando quieren usarlo para prender el fogón causa demasiada dificultad llenando de humo la casa. Tal como fue recogido en las visitas de campo, el módulo narrativo tiene dos etapas bien diferenciadas, la segunda parece una digresión de la primera. En realidad, la historia empieza con la caída de una estrella del cielo en una quebrada, la cual es una mujer que un hombre toma por esposa. La mujer muere y va de regreso al cielo; el hombre viudo inicia la travesía para ir a buscarla. En el cielo, fracasa en esta búsqueda y es enviado de regreso a la Tierra. Como vemos la conversión en un madero pícaro que fastidia a las mujeres parece como una segunda parte o un segundo bloque narrativo.

Este módulo narrativo fue notificado primero por Jorge Barrios. Luego de varias preguntas, Jorge menciona: “dice que lalucho más antes, mis abuelos, dice que no vale pa cortar pa la leña, es malo decían, y no lo utilizaban, pero ahora nosotros lo utilizamos ya, por motivo que falta leña, jajaja”. De hecho Jorge nos asegura que actualmente consideran que esta madera no tiene tales dificultades para prender. Cuando conversamos con el profesor Justo Huamán, nos decía que naturalmente conocía el arbusto, pero que no conocía su historia, ni que había sido en realidad un hombre pícaro que cayó del cielo; tampoco consideraba en un primer momento que sea malo como leña. Sin embargo, fue interrumpido por su esposa que participaba muy pasivamente en la conversación. Hablaron en quechua y el resultado fue que a ella sí le habían contado toda esta historia de Lalucho, que efectivamente se trataba de un hombre que estaba tirado en camino en forma de madero, y que fue cargado por una mujer. Luego, Justo empezó a recordar todas las molestias que en la vida cotidiana causaba esta especie de arbusto:

Ah, fastidia, por eso eh, eh yo he visto a las mujeres, a mi mamá esa madera [...] no cuadra, no, no escogían para leña; “solamente la Lalucho no más es un poco medio fastidioso, fastidioso, hasta en el roce, no se quema rápido sus hojas.

Más aún, la dificultad que supone este arbusto cuando se trata de las labores culturales para preparar un terreno para sembrar:

Si es por ejemplo en una chacra, quiere ser chacra que pue de repente es puro Lalucho, muy difícil para que se queme; Ah, sí hay dos, tres matas de árboles de Lalucho que han tumbado, eso no se seca que casi, aunque lo quema ahí está normal.

Podemos suponer aquí, que el personaje que cae del cielo, que es un hombre viudo que buscaba a su mujer, es aprovechado para convertirlo en el

terrible pícaro que fastidia a las mujeres, que no sirve para prender leña y que causa demasiadas dificultades a los que trabajan el chaleo. Todo esto no sería otra cosa que una referencia a la peculiar propiedad húmeda de este arbusto, por lo que nunca acaba de secar. En este caso, entonces el módulo narrativo puede ser enunciado como:

(2A) [Te advierto que] no uses lalucho para leña porque es el hombre que se convirtió en madero que demora en secar.

Sin embargo, podemos pensar también que el uso social de este enunciado no consistía siempre en una advertencia, o en cualquier clase de imperativo. Podría ser usado también para el acto básico de conversar, de participar en una charla. Por ello, otras formas serían:

(2B) [Te digo que] es un lalucho que fastidia a las cocineras.

(2C) [Te digo que] ese lalucho que hace llorar a las mujeres.

(2B) [Te digo que] ese lalucho es una madera que hace trabajar por demás.

5. Conclusiones

Entender el lenguaje como "acto" ha significado la consolidación de una nueva forma de entender el "significado" de lo que es dicho. Es posible pensar que el significado de un producto cultural no debe buscarse en lo que dice, sino en lo que hace, en lo que es capaz de hacer, o en todo caso en lo que sus productores desean hacer con él. El significado de un mito no corresponde al texto del mito - ya sea que este texto lo encontremos transcrito, nos lo contado en una visita de campo, o lo leamos en la producción literaria de un autor individual- sino que está más bien escrito en la acción de decirlo en determinadas circunstancias, a determinadas personas y con determinadas palabras. Esta acción, este acto del habla, se produce como reacción a otros actos similares, producidos por una serie de interlocutores con quienes permanentemente el primer interlocutor desea realmente dialogar, por lo que su propio acto de habla tiene una misión, un fin, y con ello, tiene un uso, que se define estrictamente en la cotidianidad de la vida social de estos mismos dialogantes. Con ello, el significado corresponde al uso social, más aún, el significado es exactamente este uso social. O de otra forma, lo que significa un mito es lo que se quiere hacer con decirlo.

Cuando las personas dicen un mito, básicamente no están contando una historia, sino que esencialmente están actuando. Una de estas actuaciones puede ser el hecho simple de hablar, en otras oportunidades se habla para convencer, pero también para advertir, amenazar, mentir u odiar, etc. Pero en todos los casos,

se habla para cambiar el estado de los hechos en la realidad, en último término, para producir la realidad. Desde esta visión, los mitos no existen como estructuras narrativas que tienen un título y una trama donde a cada elemento le corresponde un significado más o menos fijo, según la estructura de un supuesto “pensamiento mítico”. Una misma palabra, un mismo motivo mítico, un mismo héroe, puede significar varias cosas, si es que tiene en el acto narrativo, varios actos ilocutivos, es decir varias funciones. Estas funciones generalmente son asignadas por la necesidad de actuar en el también complejo escenario de la vida cotidiana, y no por temas trascendentales del mundo moral o del universo complejo de concepciones ontológicas de la comunidad.

Para ello, las sociedades van seleccionando bloques de narraciones: recuperan algunos, recrean otros. Estos trozos de narraciones superviven por su utilidad o eficacia para actuar en la cotidianidad, y de allí, es de donde obtienen trascendencia para la comunidad y la supervivencia como parte de sus juegos de lenguaje. Los bloques son juntados con una especie de bricolaje verbal, que permite construir módulos narrativos que logran formar parte del diccionario públicamente comprendido por la comunidad. Toda esta intensa operación solo puede ser realizada mediante el ejercicio del diálogo, la acción humana que por excelencia crea significado, y de la cual finalmente emerge la cultura.

La lingüística que define el lenguaje a partir de su función social en el diálogo, ha influenciado en los estudios etnográficos de la tradición oral, consolidando finalmente el reconocimiento de la función pragmática de las narraciones sobre temas míticos. Las conversaciones con pobladores de San Juan de Cañarís realizadas en el contexto de esta investigación, nos animan a confirmar la idea de que los mitos no existen como generalmente han sido concebidos en la literatura antropológica. Gutiérrez Estévez (2003), los considera exactamente como uno de los tipos de juegos del lenguaje de Wittgenstein; Bruce Mannheim (1999) propone estudiarlos como “narrativas conversacionales” usados dentro de diálogos; pero podemos retroceder a los fundamentos de la lingüística de la función pragmática del lenguaje, para sostener que se trata de un conjunto de enunciados performativos que forman módulos narrativos y que al tener éxito debido a su eficacia en la acción de los diálogos, obtienen una función consolidada, que puede ser referida después con una sola frase que contiene toda la fuerza ilocutiva del entramado de narración inicial. Este enunciado último, que es referido como una máxima o un refrán, pasa a ser parte del repertorio de enunciados performativos que la comunidad ha diseñado y producido en el desempeño de los participantes de sus distintos diálogos para tratar temas

cotidianos, y son finalmente las unidades básicas de significado fundamentales del habla local.

Referencias bibliográficas

- Alva Mariñas, Pedro (2013). Los Cañaris de Lambayeque. Sus Títulos Coloniales. *Avances. Aportes a la investigación regional* 6. Recuperado de https://ia600804.us.archive.org/13/items/InderSobreLaIdentidadDelPuebloCaaris/Inder_Los_canaris_resumen.pdf
- Alva Mariñas, Pedro (1995). Pachacamac en la serranía de Lambayeque. *Utopía Norteña* 2, 231-235.
- Arguedas, José María (2008). *Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos*. Lima: Siruela Biblioteca de Cuentos Populares.
- Atinasi, John y Paul Friedrich (1995) Dialogic Breakthrough: Catalysis and Synthesis in Life-Changing Dialogue. En: D. Tedlock y B. Mannheim (eds.) *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Austin, John Langshaw (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía – Universidad ARCIS.
- Ballón Aguirre, Enrique (2006). *Tradición Oral Peruana. Literaturas Ancestrales y Populares I*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Carranza Romero, Francisco (2008). Achicay: Un Relato Andino Vigente. En D. Weber y E. Meier (eds.), *Achikay Mito Vigente en el Mundo Quechua* (pp.13-19). Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Culturakaypikani (2013). V Edición del Festival de Poesía 'Fiesta del Diantre'. Invitados 2013”. Recuperado de <https://vfiestadeldiantreinvitados.wordpress.com/author/culturakaypikani/>
- Duranti, Alessandro (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- El Comercio (2014). Cañaris: Cronología de un conflicto que sigue sin resolverse. *El Comercio*. Lima, 22 de febrero de 2014. Recuperado de <http://elcomercio.pe/peru/lambayeque/canaris-cronologia-conflicto-que-sigue-sin-resolverse-noticia-1711496>
- Gamonal Guevara, Ulises (2010). *Tupay Tupana y otros relatos del Alto Marañón*.

Jaén: Editorial Filito.

Gutiérrez Estévez, Manuel (2003). Mitos y Juegos del lenguaje. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. extraordinario, 27-34.

Huamán Rinza, Joaquín (2008). *Mitos y leyendas de Cañaris*. Chiclayo: Ediciones Prometeo Desencadenado.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2007). *Censos Nacionales 2007. XI de Población y VI de Vivienda*. Sistema de Consulta de Resultados Censales.

López, Milton y Jorge Agurto (2014). Cañaris, un pueblo al que se le insiste en desconocer su condición originaria. Lamula. Lima, 27 de febrero. Recuperado de <https://servindi.lamula.pe/2014/02/27/canaris-un-pueblo-al-que-se-le-insiste-en-desconocer-su-condicion-originaria/Servindi/>

López, Andrés Felipe (2012). Del Tractatus Logico-Philosophicus a las Investigaciones Filosóficas y la teoría de los juegos lingüísticos de Ludwig Wittgenstein. *Escritos*, 20(44), 212-135. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v20n44/v20n44a06.pdf>

Mannheim, Bruce y Dennis Tedlock (1995). Introducción. En: M. Bruce y D. Tedlock (eds.). *The Dialogic Emergence of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.

Mannheim, Bruce (1999). Hacia una mitografía andina. En: J.C. Godenzzi (compilador). *Tradición Oral Andina y Amazónica*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Recuperado de https://www.academia.edu/508319/Hacia_una_mitograf%C3%ADa_andina

Micolich, Graciela Rosana (2005). El uso social del lenguaje: Saussure y Wittgenstein. Encuentros y divergencias. *Revista Estudios en Ciencias Humanas*. Recuperado de http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/14_micolich.pdf

Mujica Bermúdez, Luis (2016). *Pachamama Kawsan: Aproximaciones a la Naturaleza y sus Cambios en Andabuyilas y Chincheros, Apurímac*. (Tesis de doctorado en Antropología). Lima: PUCP.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarrí. Una Visión Indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.

- Sevilla, Julio César (2008). Introducción. En: Huaman Rinza, Joaquín. *Mitos y Leyendas de Kañaris*. Chiclayo: Ediciones Prometeo Desencadenado.
- Sevilla, Julio César (1998). La Presencia del Inca en Lambayeque. *Utopía Norteña*, 4, 65-107.
- Weber David y Elke Meier (ed.) 2008). *Achkaay Mito Vigente en el Mundo Quechua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Wittgenstein, Ludwig (s/f). *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Recuperado de http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein_Tractatus_logico_philosophicus.pdf
- Wittgenstein, Ludwig [1958] (1999). *Investigaciones filosóficas*. Ediciones Atalaya. Recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/765.pdf>