



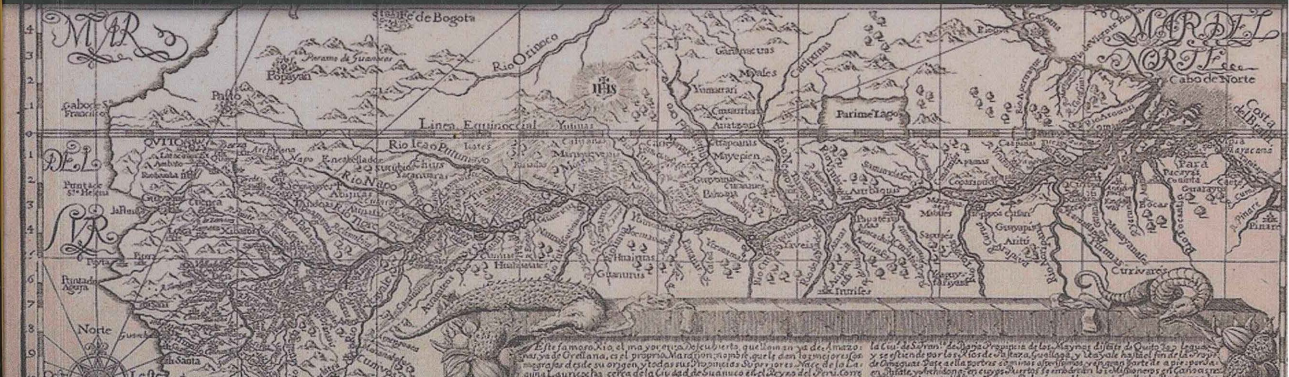
Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &

Capítulo 8

actes



Por donde hay
soplo



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: <http://www.vjf.cnrs.fr/erea/>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pío Aza

Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

¿Un sustrato arawak en los Andes centrales?

La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha

Richard Chase Smith

Introducción

La primera vez que los yánesha, un pueblo indígena cuyo idioma pertenece a la familia Arawak, me llevaron al santuario de Nuestro Padre *Yomperé* y su esposa, Nuestra Madre *Maamas*, a unos siete kilómetros de Oxapampa, encontramos las dos *huancas*¹ grandes, más una media docena de *huancas* medianas y chicas, echadas por la tierra, resultado de las acciones de un colono buscador de tesoros. Luego de tres años, en compañía de unos 80 yánesha de todas las edades, y con algunos ancianos, practicando libaciones, plegarias y bailes que no se habían ejecutados en décadas, se logró levantar las piedras y devolverlas a su sitio. Esa noche, durante la celebración tradicional por la recuperación de estas figuras ancestrales, la música y el baile se detuvieron mientras todos, maravillados, observaron destellos de luz que emanaban del santuario. «¡No ves!» me afirmó la abuela Rosario, «¡Es el regocijo de Nuestro Padre y Nuestra Madre!».



¹ *Huanca*, palabra quechua que se refiere a una figura ancestral convertido en piedra.

Para los yánesha, y especialmente los de Oxapampa, estos ancestros, convertidos en piedra por el Sol cuando aún andaba por la tierra, son poderosos protectores que les ayudan a soportar el sufrimiento cotidiano de la vida humana y a multiplicarse y, así, asegurar la sobrevivencia de su pueblo. El mundo Yánesha está poblado de figuras ancestrales, como Nuestro Padre *Yompere*², que dieron origen a una descendencia y que dan aún protección, fertilidad y sanación a sus descendientes (Smith, 2006). La gran mayoría está ordenada según su rango dentro de un sistema jerárquico de clasificación. Algunos fueron convertidos en *huanacas* y otros desaparecieron dentro de algún elemento geográfico como peña, cueva o cerro, cuando Nuestro Padre El Poderoso, subió al cielo a alumbrar el mundo.

Cuando leí la historia oral de Huarochirí en quechua mientras era estudiante de posgrado en la Universidad de Cornell, noté mucha similitud entre estos textos, recopilados a principios del siglo XVII entre los pueblos yunca y yauyos en la serranía de Lima, con las historias contadas en el siglo XX por el pueblo yánesha, ubicado en la montaña al este de Lima. Cuando mencionaba estas similitudes a mis profesores, como John V. Murra, la respuesta siempre fue algo como «Olvídate de esa línea de investigación. Los yánesha son amazónicos mientras los otros son andinos!».

La clasificación de los yánesha como pueblo amazónico fue consagrada por Julian Steward en su introducción a la sección «Tribus de la Montaña» en el *Handbook of South American Indians* publicado por el Smithsonian Institution en 1948. Steward caracterizó a estas sociedades como «los residuos culturales²» de «una serie de olas migratorias que se debilitaron al chocarse contra los Andes y luego desaparecieron en un aislamiento relativo³» (Steward, 1948: 507).

Esta visión de los flancos orientales andinos y sus sociedades está construida sobre una historiografía producida en el siglo XVII por los Franciscanos para convencer a la corona española de mantener las subvenciones para sus misiones y luego reproducida por ellos hasta el XX (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]; Izaguirre Ispizua, 1922-1929). En ella nos afirman que existe una barrera física y cultural tan imponente entre los Andes civilizados y la Amazonía salvaje que cruzarla era tarea solo de titanes (como los Franciscanos).

² Original: *cultural backwash*.

³ Original: *A series of migratory waves that had spent their force against the barrier of the Andes, and then subsided into relative isolation*.

Pero la evidencia de un fuerte contenido andino en la cosmología, idioma, música y otros aspectos de la vida de los yánesha iba acumulándose al punto que me atreví a escribir un artículo en 1982 sugiriendo que la cultura y sociedad Yánesha tenía un fuerte sustrato andino (Smith, 1983; 2004). Hoy, con mucha evidencia nueva, sobre todo una comprensión mucho más completa de la historia oral yánesha, combinado con un mapeo de la ubicación precisa de miles de lugares relacionados con personajes ancestrales yánesha, me atrevo a sugerir como hipótesis la existencia de un sustrato arawak en los orígenes de la civilización en los Andes centrales del Perú (Smith, 2006). Ese sustrato incluiría a los antepasados de los yánesha, yunca, asháninka y otros pueblos quienes ocupaban una franja transversal desde la costa de Lima y Pachacamac hasta la selva del Pachitea, Perené y Alto Ucayali. En este artículo, voy a presentar algunos de los indicios que permiten lanzar esta hipótesis.

1. Lo que sabemos sobre los yánesha

1. 1. Una mirada desde la etnología

La vida social, política y cosmológica de los yánesha está ordenada por una ideología de jerarquía que afirma que algunos integrantes son superiores y otros inferiores (Smith, 1983). Esta ideología se expresa mediante la interacción de dos sistemas de clasificación, de tal manera que todos los elementos del mundo y su jerarquización están fusionados en un solo proceso. El primer sistema utiliza el contraste entre lo de «adentro» y lo de «afuera», lo que constituye la base para la lógica concéntrica utilizada para clasificar todos los objetos culturales y naturales. Encontramos esta lógica en la división de los parientes entre los consanguíneos como los de adentro y los afines como los de afuera, o en la clasificación de la música/baile sagrada o en la organización del espacio horizontal del templo y de la unidad doméstica. Desde la perspectiva de esta lógica clasificatoria, el integrante asignado como «adentro» es considerado superior al de «afuera».

El segundo sistema clasificatorio se basa en el contraste entre tres niveles de jerarquía. A menudo se utiliza una metáfora tomada de las relaciones de parentesco para expresarla en términos de tres generaciones: abuelo como superior, hermano del papa (padre clasificatorio) en posición medio y nieto clasificatorio en posición inferior (ver fig. 1). Todos los personajes ancestrales que descienden de nuestro abuelo Yos (el que anima y protege a todos los yánesha y otros pueblos conocidos) están organizados bajo este sistema:

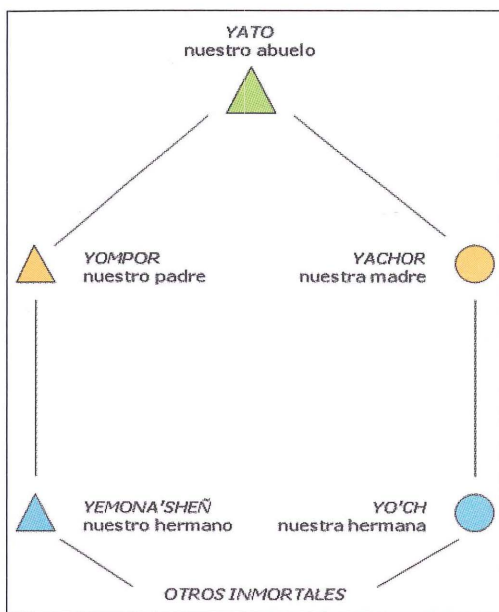


Figura 1 – Modelo de jerarquía para el mundo de los ancestros yánesha

los ancestros más poderosos, los que merecen mayor respeto reciben el título de «nuestro abuelo»; los del segundo nivel de poder llevan el nombre de «nuestro padre» y «nuestra madre»; y los menos poderosos son «nuestro hermano clasificatorio» y «nuestra hermana clasificatoria» (Smith, 1983: 25).

En este subsistema, la relación entre dos rangos contiguos es expresada como la relación entre el padre clasificatorio (hermano del padre) y el hijo clasificatorio (hijo del hermano). Este es el modelo utilizado para ordenar las relaciones jerárquicas entre, por ejemplo, el sacerdote (*cornehsa'* quien recibe el trato de «nuestro padre» de parte de sus servidores) y sus

servidores o discípulos (*pueyochrehsha'* quienes son tratados como «hijo de mi hermano» por el sacerdote) (Smith, 1983: 39). La relación entre el sacerdote y sus discípulos, según el diccionario Yánesha-Español, compilado por el misionero franciscano Salas a principio del siglo XX, es como la relación entre un señor y sus vasallos en tanto que el rango de ambos está definido formalmente en términos de una concepción jerárquica del orden social y cosmológico. En ambos casos se utilizan títulos formales para marcar la diferencia y la distancia social entre superior e inferior.

Este modelo de jerarquía en tres rangos también es reflejado en la organización vertical del espacio dentro del templo donde el sacerdote, con la ayuda de sus discípulos, lleva a cabo los ritos hacia los ancestros. El templo, de una construcción circular con techo cónico, tiene tres pisos; cada uno en orden ascendente es más exclusivo y concentra mayor poder. Sólo el sacerdote puede acceder al tercer piso.

En contraste con las relaciones asimétricas que caracterizan las esferas sociales, políticas y cosmológicas, la simetría de las relaciones económicas es muy pronunciada. Todos los yánesha tienen más o menos el mismo acceso a la tierra, al bosque y a los recursos acuáticos, como también a la tecnología

para su explotación. Los excedentes en la producción, y hasta los recursos tradicionalmente más escasos como la sal, fueron redistribuidos de manera equitativa entre parientes, según las reglas de la economía del don.

La jerarquía y la igualdad se complementan en un sistema yánesha mayor. En este sistema, es reconocido que las necesidades físicas y de acceso a los recursos que sostienen la vida deben ser iguales para todos. Por el otro lado, se reconoce un orden jerárquico con una necesaria falta de igualdad en el acceso al poder espiritual de los ancestros y grados de exclusividad en las relaciones sociales y cosmológicas.

1. 2. Una mirada desde la etnohistoria

En 1586 Fray Diego de Porres, sacerdote de la orden de La Merced, escribió una carta al rey de España en la que detalló sus años de servicio en el Nuevo Mundo (Barriga, 1949; Porres, 1919).

Por su carta sabemos que, por un espacio de cuatro años durante la sexta década del siglo 16, Porres era doctrinero en la encomienda de Chinchaycocha. Esta encomienda, conferida originalmente en 1534 al licenciado Alonso Riquelme, tesorero de la Corona, y luego transferida a su yerno, Juan de Sotomayor y su descendencia, fue una de las más grandes y ricas en el virreynato del Perú (Smith, 1999). Comprendía prácticamente todo el lago Chinchaycocha y los territorios al este del lago hasta la montaña entre Chanchamayo y Huancabamba que, en aquel tiempo, fue un espacio ocupado por los yánesha y algunos otros pueblos de habla Arawak.

Hacia el final de su carta Porres contó cómo, mientras estuvo en Chinchaycocha, entró a «dos prouincias de guerra que se dicen oxamarcas y pilcozones» al este de su doctrina donde sometió a la Corona y a la Iglesia

«seis caziques señores de duo o tiana con mucha gente los quales poble en el valle de guancabamba veinte leguas de chinchacocho» (Porres, 1919: 397).

Es la entrada documentada más temprana que he hallado hasta el momento para la Selva Central del Perú⁴.



⁴ Chinchaycocha fue la segunda doctrina a cargo de Porres. Él dice que estuvo cuatro años en la primera y en la segunda. Haciendo un cálculo de fechas, estimo que debe haber estado en Chinchaycocha entre 1555 y 1560.

Es probable que por *oxamarca* se refiera al valle hoy conocido como Oxapampa en pleno territorio yánesha; no he hallado ninguna otra referencia a Oxamarca/Oxapampa en la literatura colonial. Son algo más comunes las referencias a *pilcozones*, por ejemplo en la documentación sobre los intentos de los jesuitas alrededor de 1595 (entre ellos de Font y Mastrilla) de establecerse en la región de la Selva Central (Varese, 1968: 109-126). Según la historia oral Yánesha, este término se refiere a una parcialidad de su pueblo llamada *pelcohsonehsha*⁵ que ocupaba las tierras de la quebrada *Pelcohs*, afluente de la margen izquierda del río Tarma. Desde allí, cuidaban la entrada al valle de Chanchamayo.

El valle de *guancabamba* (hoy Huancabamba), ubicado a unos 20 km al norte de Oxapampa, como veremos más abajo, fue conectado a Pumpu, centro administrativo Inca sobre la margen noroeste del lago Chinchaycocha, vía un importante camino transversal, parte de la gran red vial establecida por el estado Inca (Smith, 2004). Porres escribe que los señores que él asentó en Huancabamba eran «de duo o tiana». El término ‘duo’, o más apropiadamente ‘duho’, fue introducido al mundo andino desde Centroamérica por los españoles. Significa un asiento de un personaje de alto rango (M. Rostworowski, comunicación personal). ‘Tiana’, palabra quechua, también significa un asiento o banca de autoridad y alto rango (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1600-1616]: ff. 756-770).

Es imposible saber con la documentación que tenemos si estos eran señores yánesha o chinchaycocha; una tercera posibilidad es que fueron administradores del aparato estatal inca huidos a la montaña (Smith, 2004; Smith, 1999).

Entre 1635 y 1742 la orden franciscana encabezó un esfuerzo importante por convertir a los yánesha al cristianismo y en súbditos de la corona española. Se atribuye a Fray Jerónimo Jiménez ser el primero de la orden en cruzar el área central de los yánesha, entrando por Chinchaycocha hacia Huancabamba en el norte y saliendo por Chanchamayo y Tarma en el sur, en 1635. En el camino, él estableció misiones entre los yánesha y los asháninka en Cerro de la Sal y Quimiri (Cordoba y Salinas, 1957 [1651]).

Durante el siglo siguiente las misiones franciscanas pasaron por periodos de florecimiento y de decadencia. En la parte sur de este territorio se establecieron cinco misiones entre los yánesha: en Quimiri, Nijandarís, Cerro de la Sal,

Eneno y Metraro. Al norte, la doctrina de Huancabamba, donde fueron registrados 20 familias yánesha en 1689, estaba en continua disputa entre los Franciscanos y la Iglesia metropolitana de Lima. Durante la primera parte del siglo XVIII, el celebrado Fray Francisco de San José fundó dos nuevas misiones en la cuenca baja del río Huancabamba, una en Pozuzo y otra en Tilingo, también entre los yánesha.

Para cuando el líder mesiánico Juan Santos Atahualpa apareció en 1742, tanto el valle de Chanchamayo como el de Huancabamba estaban bajo control español. A partir de los informes franciscanos, las ocho misiones entre los yánesha parecen haber sido estables y florecientes en esa época, con poblaciones de más de 500 personas tanto en Cerro de la Sal como en Eneno. Tanto la misión de Quimiri como la de Huancabamba reportaron un número relativamente grande de indígenas andinos dentro de su jurisdicción.

Esta historia de las misiones franciscanas ubica a la población yánesha a fines del XVII y principios del XVIII dentro de una estrecha cadena de valles interconectados entre el mundo alto andino y el mundo de la selva baja. Este territorio se extiende desde la parte baja del río Tarma y el valle de Chanchamayo al sur, hasta el valle del actual pueblo de Pozuzo al norte, en la confluencia de los ríos Huancabamba y Pozuzo. Estas fuentes no mencionan ninguna población yánesha más allá de este corredor, ni siquiera en la cuenca del Pachitea donde la mayoría de la población vive hoy.

1. 3. Una mirada desde la arqueología

El único estudio arqueológico en el ámbito yánesha fue llevado a cabo en 1967 por William Allen, un alumno de Donald Lathrap, en varios sitios el valle del río Pichis, cabecera del río Pachitea. Allen pudo identificar tres secuencias de cerámica: lo que él llama Cobichanique con fechas de carbono 14 que varían entre 1700 y 1450 a. C.; Pangotsi con fechas alrededor de 1300 a. C.; y Nazaratequi con fechas entre 600 a. C. y 400 d. C. (Allen, 1968). Tanto la secuencia Pangotsi como la Nazaratequi tienen similitudes con el anterior lo que lleva al autor a sugerir que se trata de la ocupación de una sola tradición cultural durante casi 2500 años; Allen bautiza esta tradición Nazaratequi.

Por los escasos restos encontrados de la secuencia Cobichanique, es muy difícil saber cómo vivía la población, salvo que hace 4000 años atrás, ya había una población con una tradición de cerámica bastante desarrollada viviendo en el Alto Pachitea. En cambio los sitios de excavación para la secuencia

Nazaratequi mostraron abundante material, lo que sugiere la existencia de asentamientos de por lo menos 200 habitantes, y de larga duración. También la secuencia Nazaratequi demuestra la existencia tanto de la yuca amarga (sartenes para cocinar casabe hecho exclusivamente con yuca amarga) como también de la yuca dulce (grandes vasijas para la fermentación del masato, hecho exclusivamente con yuca dulce).

Esta larga tradición de cerámica es reemplazada alrededor de 500 d. C. por otra secuencia de cerámica de estilo Pano, lo que sugiere la invasión de una población panohablante que desplazó a la población de la tradición Nazaratequi. Pueden haber sido integrantes del pueblo Cacataibo o Shipibo-Conibo quienes subieron desde el Ucayali por el río Pachitea. Es probable que, frente al avance Pano, los de la tradición Nazaratequi huyeron río arriba hacia los valles más altos de Oxapampa y Chanchamayo.

El lingüista Noble, en base a la aplicación de las técnicas de glotocronología a los idiomas de la gran familia Arawak, concluyó que hubo dos grandes olas de migraciones de arawakhablantes en el pasado desde un punto de origen en el medio Amazonas: una hace 4000 años que incluía a los hablantes de proto-yánesha, y otra hace 2000 años que incluía a los de la rama Maipuran (proto-ashaninka, proto-matsiguenga, proto-nomatsiguenga, etc.) (Noble, 1965). En base a estas conclusiones y a las similitudes encontradas entre la cerámica de la tradición Nazaratequi y las distintas tradiciones de cerámica conocidas en la literatura como saladoide del Orinoco y Caribe, Lathrap propuso que hayan nacido de una sola tradición de cerámica proto-arawak hace aproximadamente 4500 años en un lugar cerca a la confluencia de los ríos Negro y Madeira con el Amazonas (Lathrap, 1970). Tanto Allen como Lathrap proponen que la tradición Nazaratequi fue llevada al Alto Pachitea por los hablantes de proto-yánesha como parte de la primera ola migratoria arawak hacia los Andes.

Es una lástima que ni Allen ni ningún otro arqueólogo ha continuado investigando el tema de la ocupación temprana del espacio yánesha en la Selva Central del Perú. Aparte de Lathrap, ningún otro arqueólogo comparó los restos tan tempranos de cerámica encontrados en el Alto Pachitea por Allen con otras secuencias y tradiciones de cerámica en otras partes de la Amazonía o área andina. Tanto la investigación arqueológica sistemática de la Selva Central como la comparación de sus resultados con otras áreas adyacentes sería fundamental para constatar o desechar la hipótesis que presento aquí en este artículo. Algunos, como Lathrap, Hastings y yo, hemos realizado reconocimientos superficiales de

ciertas partes de la Selva Central, lo que ha ofrecido importante información sobre todo de las épocas Intermedio Tardío, Inca y Colonial.

1. 4. Una mirada desde la red vial prehispánica

Cuando leí por primera vez la carta que mandó Porres al rey de España, me llamó la atención el hecho de que, apenas 20 años después que Pizarro pernoctó en el centro administrativo Inca de Pumpu durante su marcha hacia el sur para conquistar Cuzco, un doctrinero mercedario asignado a la encomienda de Chinchaycocha pudiera caminar los veinte leguas entre la Pampa de Chinchaycocha y la montaña de Huancabamba y, desde allí, continuar hasta Oxapampa y Chanchamayo. Me preguntaba qué fue de la gran barrera que, según los cronistas franciscanos (y Steward), hacía casi imposible la comunicación entre la zona alto andina y la montaña? Está claro que Porres tiene que haber andado por caminos principales que conectaban las alturas de Chinchaycocha con la montaña de Huancabamba, Oxapampa y Chanchamayo desde antes de la llegada de Pizarro (ver fig. 2).

Por otro documento, sabemos que entre 1594 y 1599 los indígenas de las reducciones de Ninacaca, Carhuamayo y Los Reyes (hoy Junín), pertenecientes a la encomienda/provincia de Chinchaycocha, mantenían una causa ante un escribano de la Audiencia Real acusando al Gobernador provincial/*Coraca* principal de Chinchaycocha de abuso de autoridad al obligar a sus súbditos a prestarle servicios personales (Arellano Hauffmann, 1594-1599). En testimonio, estos indígenas contaron cómo el *Coraca*, entre otros abusos, les había enviado a la montaña para sembrar, cultivar, cosechar y transportar maíz con sus animales, detallando las distancias, las rutas, el tiempo empleado en estas tareas y desde hace cuánto tiempo venían prestando este tipo de servicio sin recibir ninguna recompensa. Los sitios mencionados con mayor frecuencia son *guancabamba*, *vito(c)*, *gualca* y *picoy*⁶.

En 1603, Fr. Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima, escribió un informe al rey de España sobre su visita a las doctrinas de Chinchaycocha, Tarama, Jauja y Yauyos el año anterior. Dijo que había demorado en visitar a Yauyos:

●
⁶ *Guancabamba* es el mismo Huancabamba donde llegó Porres; *vito(c)* se ubica en la parte baja del río Tulumayo, lo que significa que para llegar allí desde Chinchaycocha, se tuvo que cruzar el valle de Chanchamayo por la zona de la ciudad moderna de San Ramón; *gualca* está ubicado en el valle del río Paucartambo y *picoy* en el valle del río Ulcumayo.

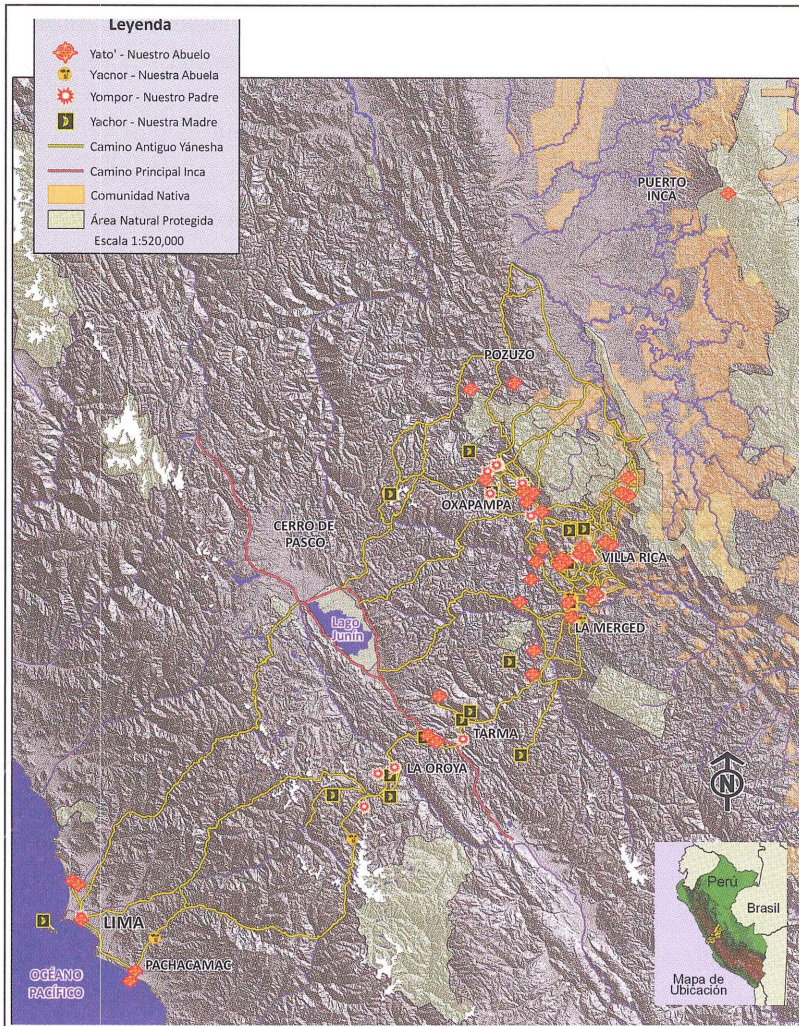


Figura 2 – El espacio histórico cultural del pueblo yánesha

Definido por la ubicación de importantes personajes ancestrales y de redes de camino antiguos, de acuerdo a la historia oral yánesha y al reconocimiento en el terreno

«en razon de tener otras partes remotas a que acudir y en especial al Valle asiento de guancabamba que abrá un año fui a él donde ningun prelado ni visitador ni corregidor jamás auia entrado por los asperos caminos y Rios que hay—y auiendome determinado de entrar dentro por no auerlo podido hacer antes...» (Mogrovejo 1946 [1603]: 488).

Varios de los que acompañaron al Arzobispo en este viaje testificaron años después en las Audiencias de Beatificación que él efectivamente hizo la entrada a la *tierra de guerra* más allá de Huancabamba. León Pinelo, quien escribió la biografía oficial de Santo Toribio cuarenta años después de su muerte, utilizó estas fuentes para agregar mayores detalles sobre su visita a Huancabamba. Escribió:

«Bernardo de Alcocer, que fue por Notario de una visita (entiendo que de la segunda) dize que... Entro [el arzobispo] en los montes de Abancay, Provincia de los Guamalies i en los montes, i Andes de Chinchacocha, i en el ingenio de Guancabamba, a pie, i descalzo, i visito mas adentro los pueblos de Carapina, Aroquilca, Chilcas, y Guane; a donde todos los Indios andavan con arcos, i flechas, aunque (Inf. F. 193) era bautizados, i veneraron al Santo Prelado por la humildad, i caricia con que los trataba» (León Pinelo, 1906: 247-248)

Durante una década, a partir de 1997, me puse a explorar y documentar esta red vial antigua. Pude constatar la existencia de 3 caminos troncales que partían hacia la montaña desde el ramal del camino principal Inca (Cuzco-Cajamarca) que pasaba por la margen oriental del lago Chinchaycocha. Desde el sur, el primer camino troncal partía de la reducción colonial Los Reyes (hoy Junín) y después de subdividirse en la puna, un ramal continuaba por la margen derecha del río Ulcumayo/Ocsabamba a Chanchamayo y la otra hacia la Qda. Huasahuasi; luego, bajando por la margen izquierda del río Tarma, llegaba hasta Chanchamayo. La segunda troncal partía de la reducción colonial de Carhuamayo; también se subdividía en la puna: un ramal pasaba por el pueblo y obraje de Paucartambo y continuaba hasta el valle de Oxapampa y el otro ramal bajaba por la margen izquierda del río Ulcumayo hacia el valle de Chanchamayo. La tercera troncal entraba por Ninacaca, y al llegar al río Huachon al pie de la Cordillera Huagurunchu, se subdividía con un ramal rodeando el flanco norte de la Cordillera y continuaba hacia Pozuzo; el otro ramal pasaba por el flanco sureño y continuaba hacia Huancabamba. En otra publicación, he sugerido que este camino, con obras incas, fue la ruta principal hacia el antisuyo desde Pumpu (Smith, 2004).

Tanto la documentación colonial como el trabajo de campo demuestran que la provincia de Chinchaycocha, por donde cruzaban los caminos principales Inca hacia Cajamarca, Cuzco y la costa de Lima, estaba muy bien comunicada con la montaña entre Chanchamayo y Huancabamba por una red de caminos que permitían un tráfico permanente de animales, productos y gente desde mucho antes de la llegada de los españoles.

1. 5. Una mirada a los vecinos andinos de los yánesha

La realidad étnica en la región alrededor del lago Chinchaycocha fue compleja y aparentemente sin fronteras claramente establecidas (Bird, 1967 [1562]; Hastings, 1986; Matos Mendieta, 1994; de la Puente Brunke, 1992). Al sureste de la provincia de Chinchaycocha, en la cuenca del río Tarma, existía lo que Arellano llama el Señorío de Tarma, con 9 ayllus de originarios y 2 ayllus de orejones introducidos por el Inca (Arellano Hoffman, 1989). Sin embargo, no está claro cuál sería el origen étnico de este señorío; solo sabemos que durante la época colonial la mayoría de la población parece haber sido hablantes de la variedad yaro de quechua 1. En la zona al norte del lago, en el entorno de Vicco y Villa de Pasco, vivía un grupo llamado yanamates, y al norte de ellos, alrededor del cerro sagrado de Raco en la meseta de Bombón, vivían los yaros o yarush (Duviols, 1974-1976).

Gran parte de la documentación colonial y moderna habla de «los chinchaycochas» como si fueran un solo grupo étnico que ocupaban las zonas aledañas, al oriente del lago del mismo nombre. He demostrado en otro artículo que los límites de la encomienda de Chinchaycocha en el siglo XVI coincidían con los asentamientos, luego reducciones/doctrinas, de la población llamada «chinchaycochas» (Smith, 1999). De la misma manera, he sugerido que la encomienda de Chinchaycocha coincidía con la provincia inca de Antisuyo, visto desde Pumpu; también con la provincia colonial de Chinchaycocha, luego combinada con la de Tarma.

Históricamente esta denominación étnica incluía dos poblaciones muy diferentes. En el altiplano alrededor del lago, conocido hoy como la Pampa de Junín, vivían pastores con grandes rebaños de llamas y alpacas, y desde la época colonial, de ganado vacuno y ovino. En contraste con ellos, los valles al este de la Pampa estaban habitados por cultivadores de papa y maíz. Hasta hace poco, muchos ganaderos eran, a la vez, arrieros y comerciantes, trasladándose por ambas vertientes de los Andes con grandes recuas de llamas e intercambiando tejidos de lana, charqui, chuño y cerámica por maíz, papas, coca y otros productos.

Matos, por ejemplo, en su estudio sobre el centro administrativo inca de Pumpu, habla de los «chinchaycocha» como un solo grupo étnico, pero describe sólo los pastores del altiplano (Matos Mendieta, 1994). Hastings, mediante un análisis de la tradición de cerámica llamada San Blas que comparten ambos, concluye que los pastores de la puna y los agricultores de los valles en la región de Tarma constituían un solo grupo étnico durante el

período Intermedio Tardío (Hastings, 1986). De hecho, Hastings va más allá al sugerir que, dado que compartieron la misma tradición de cerámica y fueron parte de la misma gran provincia colonial, los «tarama» y los «chinchaycocha» pueden haber constituido un solo grupo étnico. Me pregunto hasta qué punto se puede afirmar la afiliación étnica en base a la tradición San Blas, en parte por lo sencillo del estilo y la decoración y porque tanto la materia prima como la cerámica cocida parecen haber sido parte importante del comercio entre el altiplano y los valles conducido por los arrieros chinchaycochas.

Sin embargo, la pregunta de fondo es muy importante: ¿los ganaderos de la zona altiplánica y los agricultores de los valles más cálidos tienen un mismo origen étnico?

Duviols buscó una respuesta a esa pregunta en la documentación eclesiástica de los siglos XVI y XVII sobre la campaña de extirpación de las idolatrías en esta misma región (Duviols, 1973; Duviols, 1974-1976). Demostró que existía una distinción fundamental entre dos «tipos» de poblaciones, con diferencias sociales muy marcadas. Los del primer grupo, llamados los *huari*, eran agricultores asociados al cultivo de la papa y el maíz, a los valles interandinos y a la figura del Sol como protector ancestral principal. Los del segundo grupo, los *llacuaz*, eran pastores de camélidos, asociados al cultivo de la *maca*, a zonas de la puna altiplánica y a *liviac*, el relámpago, como ancestro de origen. La información analizada por Duviols da a entender que, por lo menos en los pueblos y reducciones donde se recolectaba la información, los *huari* se consideraban originarios o indígenas de la zona, mientras los *llacuaz* eran los venideros y/o invasores.

Duviols sugiere que las poblaciones *huari* pueden haber sido remanentes de la ola expansiva de la civilización Wari que, desde Huamanga, introdujo a todo su área de influencia, nueva tecnología agrícola, especialmente la construcción de andenes⁷. También sugiere que los *llacuaz* pueden haber sido descendientes del misterioso reino de los yarovilca, también asociado a actividades pastoriles y de comercio. Yo sugiero que se trata de dos poblaciones de origen étnico diferente. El primero, los *huari*, que pueden haber sido un conjunto de pueblos diferentes pero emparentados lingüísticamente, invadidos por la segunda población, los pastores, de otra tradición lingüística, quienes

7 Sin embargo, según Hastings, no se ha encontrado hasta el momento en la zona de Tarma-Chinchaycocha ninguna evidencia física de ocupación Wari (comunicación personal).

dominaban desde las alturas. Esta visión es totalmente consistente con la gran historia oral presentada en el manuscrito de Huarochirí, de la dominación de los yunca por los pastores, hijos de Pariacaca. Es también consistente con la hipótesis que presento en este artículo. Los testimonios recolectados por los doctrineros dan a entender que en algunos casos, los *llacuz* borrarón los asentamientos *huari*, y en otros, establecieron una relación de coexistencia y complementariedad étnica.

1. 6. Una mirada desde la lingüística histórica

Desde la clasificación genética que hizo Mason de las lenguas de la América del Sur, se han expresado pocas dudas con respecto a la afinidad de la lengua yánesha con la familia arawak (Mason, 1950). Según Wise y Adelaar, existen paralelos claros entre la gramática del idioma yánesha y la de otros idiomas arawak, algunos de los cuales se hablan a una gran distancia (Adelaar, 2006; Wise, 1976). La herencia arawak en el yánesha está bastante intacta. El problema es aclarar las relaciones genéticas dentro de aquella familia. Payne (1991) clasificó el idioma yánesha dentro de la división occidental de la rama pre-andina de la familia. Por otro lado, Aikhenvald considera el idioma yánesha como una de las 10 principales subfamilias que ella ubica en el conjunto sudoccidental del macrogrupo arawak (Aikhenvald, 1999).

En algunos aspectos, la lengua yánesha parece típicamente arawak, pero las diferencias también son llamativas. En parte estas diferencias tienen que ver con la influencia quechua, que ha sido reconocida desde hace décadas (Smith, 1977; Wise, 1976). La cantidad de préstamos léxicos quechuas incorporados al yánesha es extraordinaria. Una revisión sistemática de esta situación demuestra que fue un proceso en dos etapas. La primera fue mucho más extensiva y más temprana, y consistía en préstamos del grupo de dialectos de quechua I llamado yaru, que fue hablado desde los flancos costeros hasta los flancos amazónicos de los Andes en las regiones de Lima, Pasco y Junín. Desde por lo menos el siglo XVII, los hablantes del yaru se limitaban con la zona yánesha en las regiones Pasco y Junín. La otra etapa en la cual el yánesha recibía léxicos del quechua fue más reciente y de menos peso; en esta etapa fueron préstamos del quechua II, claramente asociados con la dominación del Estado Inca sufrida por el pueblo yánesha entre 1470 y 1532. Según Adelaar (Adelaar, 2006) el yánesha:

«es especial por lo que los préstamos Quechua que contiene fueron tomados del dialecto vecino del Quechua, por lo que sepamos, nunca ha sido utilizado como lengua franca ni tampoco como lengua de los evangelizadores».

Pero Adelaar nos señala otra característica de esta situación lingüística que es aún más sorprendente y, a la vez, muy rara en el mundo de los idiomas. Las raíces de los verbos en quechua nunca aparecen aisladas, es decir sin un tratamiento morfológico con varias clases de sufijos. Sin embargo, no fueron incorporadas a la lengua yánesha como palabras completas con sus sufijos, sino fueron tomadas las raíces solas para luego ser tratadas con sufijos yánesha. Resulta entonces que tanto los prestamos de verbos como de nombres han sido tratados como si fueran raíces yánesha (Adelaar, 2006: 10; 2008: 8). Según Adelaar (2008: 4), es como si hubieran sido metidos en una licuadora morfológica yánesha que debe haber estado funcionando desde hace mucho tiempo. Él compara esta situación de convergencia lingüística con la del quechua con el aymara y afirma que aparte del aymara, él no conoce otra lengua que haya sido tan influenciada por el quechua como el yánesha (Adelaar, 2008: 8). Esta situación sugiere que, durante muchos siglos, el quechua yaru y el yánesha deben haber estado en un duelo por el dominio que fue resuelto finalmente a favor del quechua.

2. El espacio histórico cultural yánesha

Para el pueblo yánesha, el paisaje natural y el territorio geográfico son aspectos esenciales de su historia e identidad. El paisaje natural les provee el diario sostén; el territorio geográfico es el lugar de sus ancestros, y el escenario de su historia. Los dos juntos, paisaje natural y territorio geográfico, constituyen su espacio histórico cultural. Las generaciones mayores que he conocido desde los años 1960 resguardan un cuerpo de textos orales sobre el pasado sumamente extenso que relatan muchos detalles sobre sus ancestros y la relación de ellos con este espacio histórico cultural. Estos textos incluyen historia oral, canciones y el mismo paisaje lleno de códigos enraizados en los accidentes geográficos. Desafortunadamente la continuidad de la transmisión oral de estos textos a la actual generación joven está en peligro.

Existe aún en la memoria colectiva una decena de narrativas épicas que, a pesar de su fragmentación, aún pueden ser reconstruidas desde los capítulos y episodios sueltos contados por los abuelos. Cada narrativa está enfocada en

una o en un par de figuras ancestrales poderosas, como por ejemplo Nuestros Abuelos Yos y Coros, quienes en competencia entre sí, crearon la base para el mundo actual y lo animaron con su aliento. Existen indicios que, en el pasado, el relato de las narrativas épicas más sagradas fue la especialización de los sacerdotes, conocidos como *cornesha'*, que las repetían durante los ritos llevados a cabo en sus templos (*puerahua*).

La ubicación de los acontecimientos en el tiempo y el espacio en estas narrativas no está siempre clara. En parte es porque los acontecimientos narrados se llevaron a cabo tanto en el paisaje cósmico como en el paisaje terrenal; a la vez el tiempo en dichas épicas pasa de lo sagrado a lo cronológico y viceversa. Sin embargo, cuando preguntamos al relator dónde pasó tal cosa, a menudo nos puede decir con bastante precisión el lugar exacto, y con frecuencia, el topónimo también delata su vínculo con la historia. De la misma manera nos puede indicar el tiempo relativo, por ejemplo que tal evento pasó después que el sol subió al cielo, o durante la época cuando Rreth alumbró la tierra.

Por el otro lado, existen más de 120 personajes ancestrales, organizados en la misma jerarquía de tres niveles según un modelo de parentesco simple que presentamos anteriormente. Muchos de estos ancestros, sobre todo los de la misma época, también eran emparentados entre sí, formando de alguna manera una gran familia. Estos aparecen, desaparecen y reaparecen a través de los capítulos de una narrativa o, en algunos casos, en varias de las narrativas.

En los años 1970, con los jóvenes de la Casa Cultural Yánesha, empecé a documentar los elementos geográficos conocidos por los yánesha. La idea era producir y usar mapas para afirmar la historia del pueblo y respaldar sus reclamos territoriales. Durante este mismo periodo, grabé una colección de unas 70 horas de textos orales. Luego, en el año 2000, reiniciamos este trabajo de mapeo gracias a una serie de circunstancias que me permitieron trabajar de nuevo con Espíritu Bautista, con quien yo había trabajado durante los 1970. Desde esa época, Bautista también había juntado una colección de más de 80 horas de grabaciones de textos orales de un amplio número de ancianos, muchos ya fallecidos. Además, en el mismo intervalo, yo había aprendido a manejar la nueva tecnología computarizada de Sistemas de Información Geográfica (SIG), que ha sido muy útil para organizar y manejar el amplio cuerpo de información recolectado.

Decidimos empezar el trabajo en la zona que, según los Franciscanos, habían habitado los yánesha durante la época colonial (ver fig. 3). Hoy son pocos los que aún viven allí, y quisimos recuperar el conocimiento existente sobre estas

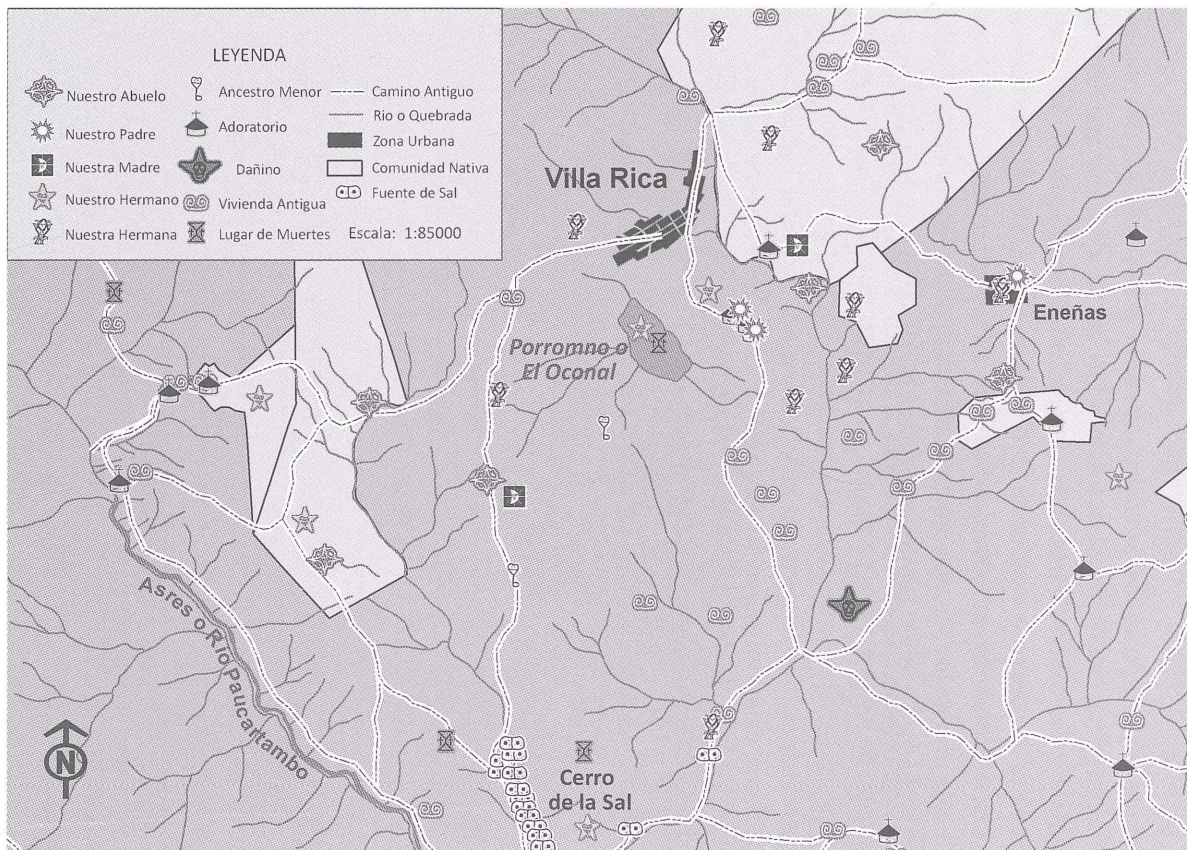


Figura 3 – Cerro de la Sal-EI Oconal (Villa Rica, Pasco)

zonas antes de su pérdida definitiva. Para recolectar datos del campo, se hicieron visitas de una a dos semanas por sectores, acompañados por algunos mayores seleccionados por su conocimiento del área. Durante la visita, se entrevistaron a los yánesha locales que tenían memoria sobre topónimos e historia.

Utilizamos hojas topográficas oficiales así como grandes mapas borradores con la hidrografía, caminos y curvas de nivel, sobre los cuales se marcaron la ubicación y los nombres de los lugares y elementos identificados (cuadro 1). Aparte, en un cuaderno se apuntaron las coordenadas geográficas tomadas con GPS, descripciones de los lugares y nombres de los informantes. Luego, en caso de que uno de los acompañantes conociera una historia asociada al sitio, ésta era grabada. Después, la información era ingresada en una base de datos, y la ubicación de los elementos y caminos en un programa SIG. Posteriormente, los puntos geográficos se unieron a la base de datos. Hasta el momento, ya se encuentra mapeado gran parte del espacio histórico cultural Yánesha: en la base de datos, existe información sobre casi 5 000 elementos mapeados.

Cuadro 1 – Categorización de elementos mapeados

	Número de subtipos
A. Elementos geográficos	
A1. Elementos terrestres	6
A2. Elementos acuáticos	8
B. Elementos de recursos naturales	
B1. Lugar donde abundan animales	4
B2. Lugar donde abundan plantas	3
B3. Lugar donde abundan minerales	4
C. Caminos antiguos y lugares históricos	
C1. Lugares asociados a caminos antiguos	3
C2. Lugares históricos	7
D. Elementos culturales/de los ancestros	
D1. Inmortales enviados por Yos	7
D2. Inmortales no enviados por Yos	3
D3. Dañinos enviados por Coros	4
D4. Almas de los muertos	2
D5. Acontecimiento sacro espiritual	3
TOTAL Categorías Mapeadas	54

2. 1. Mapeando hitos yánesha en la sierra y costa

Cuando se terminó de mapear la parte sur del valle de Chanchamayo, los ancianos insistieron en subir a la sierra de Tarma y La Oroya para continuar mapeando. Para nuestra sorpresa, una visita a La Oroya terminó en la cordillera de Ticlio, divisoria de aguas entre el Pacífico y la Amazonía. Allí identificaron una docena de lagos, otra docena de cerros, incluyendo los dos picos de Ticlio, identificados como los antiguos templos de los ancestros poderosos *Carhuathqesh-Entateqesh*. A partir de estas visitas, algunos ancianos empezaron a revelar su conocimiento de lugares en la costa de los valles de Chillón, Rimac y Lurín (ver fig. 4).

Como podemos ver en el cuadro 2, el grueso de los elementos mapeados está ubicado en el espacio que incluye el territorio yánesha colonial y actual. Sin embargo, es sorprendente que hasta el momento hemos ubicado casi 350

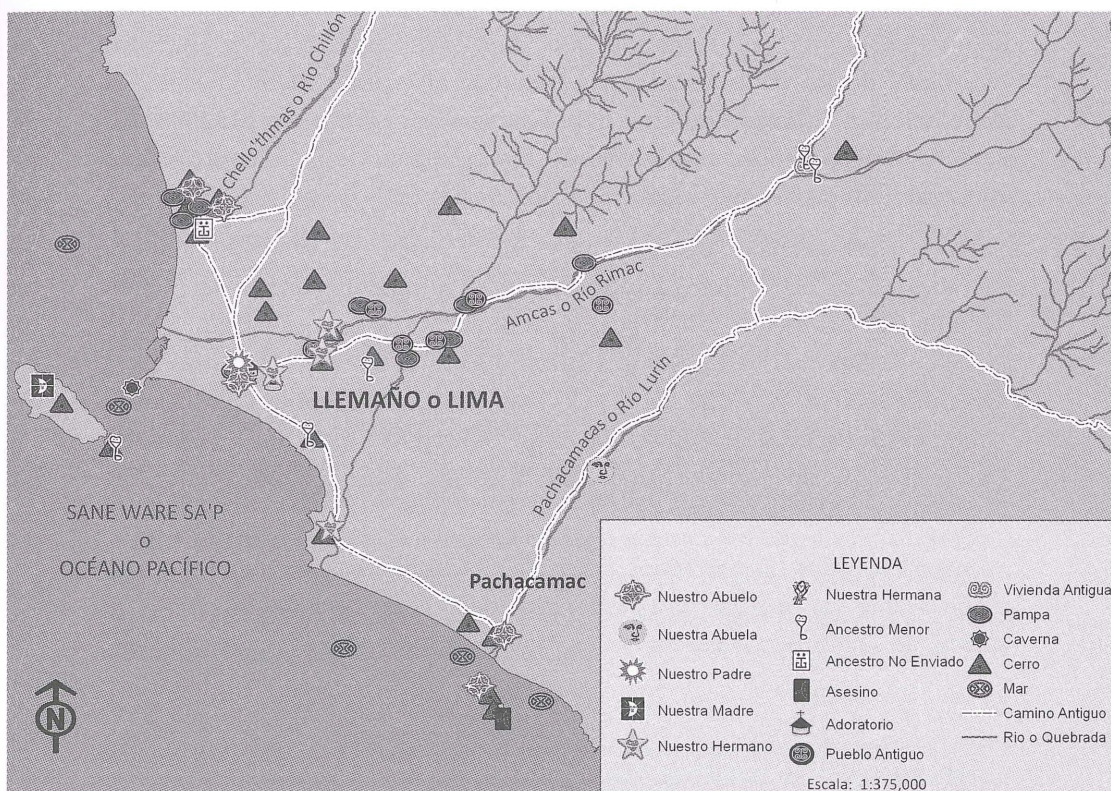


Figura 4 – Costa de Lurín, Rímac y Chillón (Lima)

Cuadro 2 – Zonas de Mapeo

	No. elementos mapeados
- Montaña de Chanchamayo, Oxapampa, Villa Rica, Pozuzo y Perené (Espacio durante la Colonia)	Aprox. 3700
- Selva Baja de Palcazu, Pichis y Pachitea (Espacio Actual)	Aprox. 700
- Montaña de Tarma, Tulumayo, Ulcumayo y Huancabamba; Sierra del Mantaro, La Oroya, Yauli, Ticlio y Pampa de Junfín	250
- Costa del Chillón, Rímac, Lurín y Chilca	110
TOTAL	Aprox. 4760

elementos, entre ellos lugares vinculados con 35 personajes ancestrales, con sus descripciones e historias, en la zona alto andina y costa de Lima. Este hallazgo nos da indicios que la historia de los yánesha se llevaba a cabo dentro de un espacio mucho más amplio de lo imaginado: estos datos combinados con datos de las otras miradas sugieren que el espacio histórico cultural Yánesha es una franja transversal que se extiende por ambas vertientes de los Andes, desde la llanura amazónica (Pachitea-Alto Ucayali) hasta el Océano Pacífico (Chillón, Rímac, Lurín y Chilca) (ver fig. 2).

Varias narrativas épicas afirman esta visión. Existen dos versiones sobre la morada de *Yato' Yos* (Nuestro Abuelo Yos), gran animador primario del pueblo yánesha. Ambas versiones lo ubican *tepo*, es decir, por la boca del río: una lo ubica en la Isla San Pedro, frente a Pachacamac y la boca del río Lurín en el Océano Pacífico⁸, y la otra en el pico más alto de la Cordillera El Sira por donde el río Pachitea desemboca en el río Ucayali (Smith, 1977). Pensamos en este caso que no es una contradicción, sino una forma simbólica de marcar los confines del mundo yánesha.

La narrativa sobre los hermanos *Entataquesh-Carhuathquesh* cuenta que *Yos*, desde su morada en la Isla San Pedro, les ordenó llevar agua del mar hasta las alturas de Ticlio para almacenarla en lagunas y hielo (Smith *et al.*, 2006d).

⁸ El Océano Pacífico, que alberga la morada de nuestro abuelo *Yos*, se llama en Yánesha *sane ware sa'p*. El significado exacto de esta expresión es todavía motivo de investigación, pero es evidente que *ware sa'p* (*ware* laguna o mar) es muy similar a «huira cocha», término andino de difícil interpretación. También se puede señalar una similitud con el término andino «wari», igualmente difícil de interpretar.

Allí establecieron sus adoratorios. Pero luego, viajaron hacia la Selva Central donde eliminaron a los jaguares malos para luego crear lagunas desde Villa Rica (lago *porromno*) hasta cerca a la morada de *Yos* en la Cordillera El Sira (lago *seno*).

Según la gran narrativa sobre el origen y la vida del sol (Nuestro Padre El Poderoso) y la luna (Nuestra Madre *Arrorr*), ellos nacieron en el bajo Río Tarma y subieron juntos al cielo desde el Cerro «adoratorio» en la zona de Oxapampa (Smith *et al.*, 2006c). Luego el Poderoso regresó a la tierra para transformarla para su futuro «reino». Caminó por el Pachitea creando el llano amazónico, luego por el Ucayali y Perené transformando personajes amenazantes en especies de peces y animales, y finalmente por la costa donde visitó a su padre, *Yos*, y después prendió candela al bosque costero dejándolo como desierto. Él volvió a subir al cielo por otro cerro en el valle de Huancabamba (Oxapampa). En un episodio complementario se narra cómo la luna perdió su fuerte resplandor cuando el «padre del perro», *Arosh* o *O'sewo*, saltó desde la isla San Lorenzo, frente al Callao, hasta la luna tapándola parcialmente.

Un episodio curioso de esta narrativa es el de *Matar*, un mercante de bienes de lujo, que, según narran, estaba retornando de un viaje de intercambio a la selva baja con una comitiva de hombres cargados de los bienes acumulados (Smith *et al.*, 2006c). Cuando cruzaban el río Paucartambo (Pasco), *Matar* se topó con el Poderoso, quien se disfrazaba de indigente mugriento. Este le pidió varios de sus productos, como una liana usada para masticar la coca, loros vivos, plumas de guacamayo, pero el mercante le negó con aire de desdén. Con gran indignación, el Poderoso convirtió a *Matar* y su comitiva en una peña rocosa. Durante el mapeo aprendimos que *Matar* estaba regresando a su hogar y adoratorio ubicado al lado del río Mantaro, frente al pueblo moderno de Paccha. Narraron que el poder transformativo del Poderoso alcanzó a miembros de la comitiva en todo el largo del camino, incluyendo a algunos que ya habían pasado La Oroya, camino a Lima. El hogar de *Matar* es conocido como *Mataro*, y el río al lado *Matares*, palabras que pueden haber dado origen al nombre del río Mantaro.

2. 2. Los yánesha y los yunca

Existen otra serie de historias orales que revelan que, en el pasado, existía una relación de mucha cercanía entre el pueblo yánesha y otro pueblo de la

costa de Lima que ellos llaman *yoncanesha*⁹ (Smith *et al.*, 2006d). Narran que antiguamente miembros de los dos pueblos se visitaban anualmente en el mes de enero, durante la luna de *yoncayonquëm*. Un relato habla de un lugar en Pozuzo donde se daban el encuentro para emprender la caminata hacia la costa, bajo la protección del águila harpía que los vigilaba durante todo el recorrido. Otro relato menciona una zona entre San Ramón y Tarma como otro lugar de encuentros. Una vez en la costa, cuentan cómo los *yoncanesha* invitaban a sus antepasados a comer un tipo de ceviche de pescado con yuca cocida bajo la arena.

Sabemos en términos generales, que durante la Colonia, el término *yunca* fue utilizado en dos sentidos en quechua (Lengua General):

1. Como nombre de la zona templada en la costa y ceja de costa;
2. Como nombre generalizado de los indígenas de esta zona¹⁰.

En el manuscrito de Huarochirí el término es usado extensivamente ya que una parte del documento narra la conquista del territorio de los «yunca», hijos del ancestro tutelar Huallallo Carhuincho, por invasores del altiplano, los hijos de Pariacaca. En este texto, «yunca» es usado para referirse a la población de comunidades y ayllus específicos en los valles y quebradas de los ríos Chillón, Rímac, Lurín y la cuenca alta del Mala. Pero, refiriéndose al enunciado 8 del capítulo 1 que dice «Todas estas comunidades estaban pobladas por yuncas», Taylor nos dice que Avila, a lo menos en referencia a este pasaje, «no se refiere al grupo étnico yunca sino a las condiciones climáticas de la época»¹¹.

Sin embargo, el uso del término en otras partes del texto a menudo sugiere que su referente es un pueblo étnico cuyos miembros son descendientes de un ancestro común, residen en comunidades específicas y son diferentes a sus invasores. La siguiente cita sirve de ejemplo:

⁹ Yonca + -nesha' [colectivo humano], es decir, el pueblo indígena yonca.

¹⁰ En el diccionario de Holguin, encontramos las siguientes entradas: 1. Yunca o yuncaquinray. Los llanos o valles; 2. Yunca. Los Indios naturales de allí (Holguin, 1989 [1608]: 371).

¹¹ A continuación, Taylor cita una nota de Avila en su *Tratado*: «y que todas estas tres provincias y sitio/era entonces tierra muy caliente, q(ue) los yn(di)os llama(n)/yunca <o andes>». Sugiero que exista la posibilidad que el nombre de un grupo étnico que ocupaba dicha zona fuera incorporado al idioma quechua 1 con el doble sentido de marcador étnico y término de referencia a una zona con condiciones climáticas específicas donde originalmente habitaba dicho grupo étnico. Con el uso luego en la Lengua General, el significado puede haberse transformado a algo más genérico. Este tema merece una investigación más profunda.

«Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo, de Ruricancho, de Lati(m), de Huanchohuaylla, de Pariacha, de Yañac, de Chichita y de Mama, todos los yuncas de ese río, ... todos los yuncas de dichos ríos venían al (santuario) mismo de pariacaca con ticti, coca y todas las demas ofrendas rituales» (Taylor, 1999: 143).

Este y muchos otros pasajes del Manuscrito de Huarochirí nos hacen suponer que los *yoncansha'* de la tradición oral yánesha son los mismos «yunca» que, según el manuscrito de Huarochirí, poblaban comunidades específicas en los valles de Chillón, Rímac y Lurín.

2. 3. Figuras ancestrales compartidas entre los yunka y los yánesha

El proceso de mapeo ha logrado ubicar una serie de personajes ancestrales que, según los testimonios, fueron compartidos por los yánesha y los *yoncansha'*. En primer lugar, varias fuentes coinciden en que Nuestro Abuelo *Yós* también animaba a los *yoncansha'* quienes también reconocían su morada en la isla San Pedro y la honraban desde su adoratorio en Pachacamac. Al decir esto, se entiende que los yánesha incluyen a los *yoncansha'* dentro de su noción de «nosotros»¹², es decir dentro del grupo de gente cercana y emparentada, y con el mismo origen.

Una comparación entre la narrativa épica yánesha sobre los hermanos *Carhuathquesh Entatequesh* y la historia de Huallallo Carhuincho del manuscrito de Huarochirí nos da muchas razones para suponer que se trata de la misma figura ancestral. En ambos casos, esta figura tiene una identidad dual, o tal vez más exacto, son dos figuras en una, de la misma manera que Pariacaca, su rival, fue cinco figuras en una. En ambas narrativas, este personaje dual está asociado fuertemente a los yunka como ancestro tutelar. Por ejemplo, el manuscrito de Huarochirí dice:

«La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha. /Se dice que/en esa época, toda [esta] tierra estaba densamente poblada por yuncas [en el territorio donde] residía(n)*, abundaban las grandes serpientes, los caquis y todo género de animales. Nota al pie 9: No está claro si se trata de Huallallo o de los yuncas. Sin embargo, el sitio paradisíaco evocado, situado en

¹² Yánesha': ya- [nosotros] y -nesha' [colectividad humana] – un término bastante elástico (Smith, 1985).

las alturas del cerro de Pariacaca, anteriormente cubierto por las aguas de Mullococha, era un importante centro yunga dedicado al culto de Huallallo Carhuincho» (Taylor, 1999: 103).

Sabemos también que ambos exigían el sacrificio de niños para quedarse contentos. En el caso del manuscrito de Huarochirí, nos dice:

«Después de haberlos vencido, [era Huallallo quien] animaba a los hombres, no consintiendo que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía» (Taylor, 1999: 5).

En otra parte dice:

«Entonces llegó un hombre llorando. Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo» (Taylor, 1999: 105).

En el caso de la narrativa yánesha, cuentan que después de esconderse dentro de la laguna Parromno, Entataquesh regresó a exigirles que le entreguen a un niño, a quien él iba a enseñar. El niño nunca regresó (Smith *et al.*, 2006d).

En ambos casos, la figura ancestral también terminó internándose en la montaña al este de la Cordillera de Ticlio. El manuscrito narra:

«Pariacaca seguía arrojando sus rayos sin darle tregua [a su enemigo]. Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección de los anti» (Taylor, 1999: 111).

Y en otro pasaje:

«Cuando más tarde apareció otro huaca llamado Pariacaca, esos [pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras [de Huallallo Carhuincho], hacia [la región de] los antis» (Taylor, 1999: 7).

Una lectura del manuscrito, desde esta perspectiva, da a entender que después de ser vencidos por los invasores de la sierra sur, bajo la protección de Pariacaca, los yunca tomaron tres caminos distintos: algunos huyeron hacia la montaña acompañando a la momia o imagen de Huallallo Carhuincho, otros se quedaron en sus comunidades como ayllus separados y bajo el dominio de los invasores y un tercer grupo bajó hacia la costa donde fundaron los pueblos de Collique, Carabaylo, Ate, entre otros.

La narrativa yánesha no habla de una huída, sino de un traslado voluntario de parte de Entataquesh-Carhuathquesh a pedido de un gran chamán, quien había ido a Pachacamac para pedir a Yos el apoyo de los dos hermanos. Es probable que esta versión refleje la necesidad de los vencidos de reescribir

su historia. En todo caso, cuentan que los dos hermanos se quedaron en la Selva Central, sin regresar a Ticlio. Hasta el momento, no hemos encontrado ningún relato sobre la presencia permanente en la selva central de los yunca, quienes acompañaron a su ancestro tutelar. Este hecho nos sugiere, o que en aquel tiempo los yunca y los yánesha eran partes de un mismo pueblo, o que los yunca venideros se habían integrado completamente con los yánesha.

Otra coincidencia es la asociación de ambas figuras con la cordillera de Ticlio. Si bien, el manuscrito de Huarochirí deja en claro que la residencia de Huallallo Carhuincho fue un lugar hoy llamado Mullucocha, cerca al nevado Pariacaca, también narra cómo uno de los cinco hermanos Pariacaca se quedó como guardián en la entrada hacia los Anti para asegurar que no retornara; se ha ligado este lugar con la Abra Anticona al pie de Ticlio. Los yánesha han identificado los dos picos de Ticlio como los antiguos templos y morada de Entataquesh Carhuathquesh.

Asimismo, se ha identificado una pareja de ancestros en común, la Abuela *Corarya* (renacuajo) y el Abuelo *Amcañ* (agorero), ubicándolos en el encuentro de los ríos Santa Eulalia y Rímac, lugar conocido antiguamente como San Pedro de Mamas. Dicen que los dos personajes son *yunca*, pero que entendían igualmente a los yánesha. Para los yánesha, el río Santa Eulalia lleva el nombre de la abuela (*coraryas*), y el río Rímac lleva el del abuelo (*amcas*). Es importante notar que en el mismo lugar estuvo ubicado el adoratorio y residencia de Manañamca; sobre ella el manuscrito de Huarochirí dice:

«Después de la victoria [de Pariacaca, apareció] Manañamca, la mujer-demonio que había sido compañera de Huallallo Carhuincho. Esta mujer residía por la parte baja de Mama»¹³ (Taylor, 1999: 111)

Luego de desterrarla, la esposa de Pariacaca tomó su residencia en el mismo lugar. Es imposible saber en este momento qué relación puede haber habido entre la figura de Corarya y las esposas de Huallallo y de Pariacaca.

En la misma pampa donde hoy está la ciudad de Lima en la margen derecha del río Rímac, los narradores yánesha dicen que estuvo ubicado el adoratorio de nuestro padre Yompuer, descrito como mitad piedra y mitad humano, el principal de una familia de ancestros relacionados con los más importantes cultivos, especialmente el maíz. Hasta hoy, los yánesha siembran una variedad

¹³ Ver la nota al pie 49 del capítulo 8 del manuscrito para una descripción interesante del templo ubicado en San Pedro de Mama escrito por Dávila Brizeño (Taylor, 1999: 27).

de maíz llamado *Yompuer* que suele producir mazorcas de dos colores. En un momento del pasado (¿cuando Huallallo fue vencido? ¿con la invasión Wari?), *Yompuer* tuvo que huir a Tarma donde levantó un nuevo adoratorio en el valle donde hoy está la ciudad moderna. A poca distancia río abajo están ubicados frente a frente su hermana *Chequehuanc*, madre de varias plantas cultivadas, y su hijastro, *Huante'*, también progenitor de una variedad de maíz. En el idioma yánesha, el río Tarma lleva el nombre de *Yompuer* (*Yompueres*).

Los narradores también nos hablan de nuestro hermano *Yonc* o *Huayonc*, el progenitor de una variedad importante de maíz fuertemente asociada a los yunca. Algunos dicen que él fue el animador ancestral del pueblo Yunca quien lleva su nombre. Su adoratorio se ubica a poca distancia del de *Yompuer*. No nos dicen si tuvo que huir en el pasado o no.

Junto a *Yompuer*, estuvo también nuestro abuelo *Pap*, gran chamán-jaguar, animador del sistema chamánico de los yánesha y los asháninca, como también aparentemente de los costeños. Es considerado el progenitor del tabaco, elemento central en los ritos y el poder chamánicos. *Pap* también tuvo que huir hacia la selva central donde, junto a sus cuatro lugartenientes, también poderosos chamanes-jaguas, quienes transformaron el paisaje y mantuvieron guardia sobre los cuatro puntos cardinales en la Selva Central (Smith *et al.*, 2006b). Nos parece probable que *Yompuer* y *Pap*, ambos figuras ancestrales muy poderosas, estuvieran asociadas con pirámides dentro de Maranga, el gran centro urbano de la Cultura Lima y luego de los ischma. *Yonc* posiblemente estuvo asociado al centro ceremonial conocido hoy como Mateo Salado.

Del resto de las figuras ancestrales identificados por los yánesha en Lima, vale la pena mencionar a dos, una femenina y el otro masculino, ambos asociados al mar y otros cuerpos de agua. La femenina, *Pocyena*¹⁴, es la que tiene a su cargo el cuidado del mar y otros cuerpos de agua y toda la vida animal que contienen. Está asociada a algunas enfermedades, especialmente las asociadas con algunas especies de sapos y pescados que habitan los ojos de agua. Dicen que *Pocyena* vive en un lugar alto desde donde se puede ver el mar: tentativamente se ha identificado la Huaca Pucllana como posible morada¹⁵.

¹⁴ Esta palabra es la personificación de *pocoy*, un conjunto de enfermedades causadas por espíritus que habitan los cuerpos de agua. Está relacionada al término quechua *puquio*, manantial.

¹⁵ Según los hallazgos del Proyecto arqueológico Huaca Pucllana, dirigido por la Dra. Isabel Flores, la pirámide definitivamente está asociada con aspectos femeninos del cosmos y con enfermedades durante la ocupación Lima (200-700 d. C.), tiempo en el que también prevalecen

El personaje masculino es nuestro hermano *Carashtawall* (Cristobal), el padre del mar y de todas las lagunas. También tiene ciertos poderes sobre la vida animal que contienen. Los yánesha han identificado el Cerro San Cristóbal como la morada de *Carashtawall*; no identifican la ubicación de su adoratorio.

3. Conclusiones a manera de hipótesis

El pueblo Yánesha moderno desciende de un grupo humano que hablaba una versión de proto-arawak que podemos llamar proto-yánesha. Ellos habrían llegado a los Andes centrales desde el bajo amazonas hace unos 4000 años, dejando su huella en la forma de cerámica del estilo Cobichanique en varios lugares del río Pichis, cabecera del río Pachitea. La evidencia arqueológica permite saber que los proto-yánesha tuvieron un largo y estable desarrollo en esa zona que duró casi 2500 años. A través de varias narrativas épicas que son parte de la memoria colectiva, los yánesha de hoy expresan la importancia de la Cordillera El Sira para las primeras épocas de su historia, sobre todo los altos picos cerca a la confluencia entre los ríos Pachitea y Ucayali.

Luego, fueron expulsados del río Pichis alrededor de 500 d. C. por invasores de la familia lingüística pano. Los pano deberían haber entrado subiendo por el río Pachitea, y de esa manera habrían empujado a los proto-yánesha hacia las cabeceras de la cuenca (las zonas de Villa Rica y Oxapampa) y al Alto Perené y Chanchamayo. De hecho, la historia oral yánesha cuenta que tuvieron batallas cruentas con los pano en la misma época cuando *Entataquesh Carhuathquesh* transformó el paisaje en la Selva Central (Smith *et al.*, 2006d). Afirma que en una ocasión los invasores habían llegado hasta una pampa cerca al pueblo moderno de Villa Rica, donde se produjo una gran matanza entre ambos pueblos. Esta batalla es conmemorada en el topónimo asignado al «Oconal» de Villa Rica, el cual se llama en yánesha, *Porromno* (lugar de la gran muerte) (Smith *et al.*, 2006d). También afirman que los tres grandes guerreros de esa batalla eran hijastros de nuestro abuelo *Ray*, animador de todos los guerreros, quien tenía su adoratorio en la costa de Chillón.

●
las representaciones de seres marinos (peces, tiburones, lobos marinos, anguilas, etc.). Durante la ocupación Ychsma, la pirámide no cumplió funciones ceremoniales como en la época Lima, pero hay una curiosa presencia de ofrendas de sapos colocados en vasijas de cerámica y también sueltos enterrados en los pisos abandonados.

Es difícil imaginar que estos proto-yánesha, después de la difícil migración desde el Bajo Amazonas, se quedaran en el Pichis durante 2500 años sin explorar y ocupar otros territorios. Lo más probable es que, desde muy temprano, esta población también estableció asentamientos en las partes altas de la selva central y en los valles interandinos de Tarma, Paucartambo y Huachón. Pero, dadas las distancias relativamente cortas entre la selva central y la costa, propongo que una parte de esta población habría pasado la zona alta andina y llegado a la costa. Me parece más que suficiente tiempo como para que adaptasen su estilo de vida y su tecnología productiva a los valles templados interandinos de ambos flancos de los Andes. Sugiero que estas poblaciones cultivaban maíz, yuca, maní, ciertos tipos de frejoles y algunos otros tubérculos, más no la papa o granos andinos. Los camélidos tampoco aparecen en la historia oral yánesha.

Entonces, ¿desde qué época habrían estado los proto-yánesha en los flancos occidentales y la costa central? Evidentemente se requiere más investigación arqueológica en la Selva Central y los valles interandinos para confirmar la presencia temprana y el desarrollo de poblaciones humanas con un estilo y secuencia de cerámica similar al que encontró Allen en el Pichis. También se tienen que hacer las comparaciones necesarias entre lo de Allen y las colecciones de cerámica formativa y temprana de los flancos occidentales y la costa. A primera vista, las evidencias existentes y las comparaciones hechas hasta el momento sugieren que la cultura Lima (200-700 d. C.), responsable por la construcción de los sitios ceremoniales tales como Maranga, Pucllana, Pachacamac (fase Lima), Cerro Culebras, etc. puede haber sido un desarrollo de las poblaciones de habla proto-yánesha (arawak) que traspasaron los Andes.

Sin embargo, el autor es consciente desde hace décadas que existen coincidencias iconográficas sugerentes entre algunos iconos centrales para el horizonte temprano con los de la historia oral y cosmos yánesha. Estos incluyen el jaguar (figura central para el poder chamánico entre los yánesha y para algunas transformaciones del paisaje natural muy temprano), el águila harpía (padre y animador de todos los animales silvestres comestibles, y como tal, figura clave para el éxito en la caza) y el lagarto/lagartija. Dejo abierto por ahora el tema de una relación directa entre las poblaciones proto-yánesha con los grandes centros ceremoniales en forma de U, como por ejemplo Garagay, El Paraiso, Cardal, Mina Perdida y Las Salinas, que abundan en la costa de los valles del Chillón, Rímac y Lurín.

descendientes de los mismos ancestros tutelares que entendían indistintamente la lengua de uno y el otro¹⁶. De hecho, no se sabe qué idioma hablaban los yunca, pues no se ha descubierto ningún documento colonial que dé testimonio a los idiomas locales prehispánicos en los valles de la costa de Lima y Pachacamac. Según Taylor, debe haber existido:

«un polilectismo impresionante, lo que se puede inferir también de los escritos de los primeros misioneros jesuitas» (Taylor, 1999: XIX).

Él propone que:

«podía haber sido el quechua el idioma de los autóctonos yuncas que se distinguían también lingüísticamente de los invasores —“hijos de Tutayquire”— hablantes de dialectos aru» (Taylor, 1999: XIX)

Sabemos que la lengua yánesha y el quechua yaru interactuaron intensivamente durante un largo tiempo en lo que parece haber sido una situación de expansión del quechua frente a una retirada del proto-yánesha. Según Adelaar (2006: 13; traducción del autor):

«El hecho que la despalatización del [l] en Quechua Yaru no se refleja en los préstamos de Quechua [a yánesha] indica lo antiguo que son estos préstamos, que deben haberse prestado antes del cambio».

En el caso de los antepasados de los yánesha modernos, el quechua no llegó a reemplazar a su dialecto de proto-yánesha, pero sí lo influenció fuertemente. Pero en el caso de hablantes de otros dialectos de proto-yánesha, como los grupos que ocuparon los valles interandinos, es probable que se hayan sometido a la presión lingüística y cambiaron al quechua. Sugiero que esto puede haber sido el caso de los yunca: hablaban en el pasado una variedad de proto-yánesha y frente al mismo proceso de expansión y presión lingüística del quechua yaru, y luego variedades del quechua II, eventualmente cambiaron al idioma dominante. En este caso, es posible que los yunca, aunque nunca perdieron su diferenciación étnica, ya estaban hablando el quechua yaru cuando Avila recopilaba su historia oral.

Entonces, nos quedamos con otra interrogación importante: ¿en qué época se dio la expansión del quechua I yaru y su interacción con el proto-yánesha? El tema de la expansión y contracción de «culturas» definidas por secuencias de

¹⁶ Un estudio detallado de los topónimos de los valles del Chillón, Rímac y Lurín podría ayudar a comprobar este supuesto.

cerámica, con nombres como Chavín y Huari, ha sido una parte primordial de la arqueología andina desde su inicio. Pero cruzar este tipo de datos con los de la lingüística histórica, la etnología, la etnohistoria y el análisis de la historia oral de un pueblo es poco común. La larga investigación interdisciplinaria de Anne Marie Hocquenghem y su equipo en Piura y Tumbes demuestra que resulta ser mucho más productivo; ha sido una inspiración para mi trabajo con los yánasha (Hocquenghem, 1998). El lingüista Alfredo Torero combinaba abordajes durante toda su carrera para sugerir un modelo de expansión, contacto y diferenciación de idiomas andinos y sus dialectos, dándonos resultados muy interesantes (Torero, 2002). Su trabajo sobre la lengua puquina han sido pionero, e intuyo que puede ser un caso similar al de yánasha que describo aquí.

Está claro que la historia central del manuscrito de Huarochirí es la de la invasión de parte de indígenas alto andinos, hijos de Pariacaca, y posterior dominación de los espacios en los valles interandinos de los yunca, hijos de Huallallo Carhuincho, y dispersión y huida de éstos a otras tierras. Taylor supone que los invasores hablaban un idioma Aru, pero me parece difícil que sea así, ya que no dejaron huella de su idioma en la región conquistada. Se supone que los habitantes de estos valles hablaban una variante del quechua yaru cuando Avila andaba por allí. Tendría más lógica que hayan sido quechuahablantes los invasores y que impusieron su idioma a través del largo proceso de invasión, ocupación y asimilación de la población originaria, y no vice versa. Esto nos hace recordar la situación descrita por Duviols entre los Huari, originarios, agricultores, protegidos por el Sol y los Llacuaz, invasores, pastores, protegidos por el Relámpago.

Según Torero y Adelaar, el dialecto Wankay o Yaru del Quechua I ocupa hoy la serranía de Lima, la Pampa de Junín y las provincias de Junín, Yauli y Tarma del departamento de Junín. Según Torero:

«El territorio que cubrió la primera expansión del quechua nos parece haber sido aproximadamente el mismo que ocupa hoy el Q. I [quechua 1], más la franja costera adyacente» (Torero, 2002: 86)

Torero destaca el probable rol de la altiplanicie de Pasco para la expansión de quechua 1:

«... fue el escenario privilegiado para la domesticación y crianza de los indispensables camélidos, la llama y la alpaca... configurada como múltiple cabecera de ríos, fue por ello una excelente plataforma para tomar desde allí todos los rumbos. Los rasgos mismos que tipifican al

quechua Wáywash [quechua I] se difundieron sin duda a través de esta meseta» (Torero, 2002: 87).

Al aplicar el método de glotocronología lexico estadística al proceso de dialectización del quechua, arroja un máximo de 10,8 siglos de divergencia mínima, lo que sugiere que el proceso de diversificación se inició entre 800-900 d. C. Dice Torero:

«El foco emisor más vigoroso se fue desplazando por la costa de Norte a Sur: ... valle de Lima-Pachacámac entre los años 500 y 1000» (Torero, 2002: 88).

Si es así, la expansión del quechua coincidiría con la invasión y ocupación Wari de los valles del Chillón, Rímac y Lurín a partir de 600-700 d. C. El periodo de presión fuerte sobre los idiomas proto-yánasha hubiera empezado más o menos en el mismo tiempo.

Suponiendo que tenga razón en los supuestos que presento aquí, se puede reconstruir a groso modo el escenario que ofrezco aquí; sin lugar a dudas requiere mucho afinamiento. A través de un movimiento de larga duración, una población, hablantes de varios dialectos de proto-yánasha, que llamaremos los yánasha-yunca, llegaron a ocupar y dominar una franja transversal de los Andes entre la selva central y la costa del Chillón, Rímac, Lurín y Chilca. En este proceso se iban diversificando los dialectos de proto-yánasha que se hablaban. Esta población practicaba la agricultura en base a yuca, maíz y maní, entre otros cultivos adaptados a la selva alta y los valles andinos templados. Nunca llegaron a adaptarse o a ocupar las zonas alto andinas, a pesar que varias de sus figuras ancestrales tomaron residencia en los nevados más imponentes.

Desarrollaron una sociedad (o sociedades) marcada por sus fuertes vínculos a sus ancestros, que creó con el tiempo un complejo sistema religioso en torno a estos ancestros, cuyo pilar central fue el gran creador-animador cuya doble morada en la isla de San Pedro y en la cordillera de El Sira, marcaba los confines del espacio de su historia ancestral. Su culto principal se llevaba a cabo desde la orilla del mar, frente a la isla y cerca a la boca del río Lurín, es decir, desde el gran centro ceremonial que después de la expansión quechua se llamará Pachacamac. Esta sociedad desarrolló fuertes rasgos de jerarquía de tres niveles, sobre todo en lo religioso y eventualmente en la guerra. Esto se reflejaba en estructuras religiosas circulares y rectangulares de tres pisos. El chamanismo basado en el tabaco y las figuras del jaguar y el picaflor tuvo

momentos de gran ascendencia. El águila harpía era otro icono importante relacionado con el mundo animal.

Compartieron esta franja con otras poblaciones, entre ellas pastores de las alturas, hablantes de proto-quechua yaru. Algunos de estos pastores se convirtieron en comerciantes y viajaron largas distancias. Tal vez fue por estos medios que estas poblaciones quechuahablantes iban acumulando fuerza y empezaron a expandirse, presionando a sus vecinos yánesha-yunca de manera que iban debilitando su dominio. Eventualmente impusieron su dominio sobre los valles altos y bajos de la costa y tal vez en los flancos orientales. La unidad Yánesha-Yunca se rompió, y cada subgrupo empezó una larga retirada, los yánesha hacia la montaña y selva baja, algunos yunca hacia la selva y otros hacia la parte baja de la costa. La población yunca de la costa fue diezmada por la invasión española; los pocos sobrevivientes se asimilaron a las otras poblaciones que iban llenando sus espacios, perdiendo en el proceso todo rastro de su idioma de origen arawak. Los yánesha continuaron su retirada durante la Colonia y era republicana, abandonando Tarma, Chanchamayo y Oxapampa a favor de la selva baja del Pachitea.

En caso que tuviera algo de realidad histórica este escenario, y yo creo que sí, tenemos que revisar las teorías de Tello, Lathrap y otros que vienen insistiendo en el rol fundamental que jugaron poblaciones oriundas de la Amazonía en la construcción de las civilizaciones andino amazónicas de los Andes Centrales.

Referencias citadas

- ADELAAR, W. F. H., 2006 – The Quechua impact in Amuesha, an Arawak language of the Peruvian Amazon. *In: Grammars in Contact. A Cross-Linguistic Typology* (A. Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon, eds.): 290-312; Oxford: Oxford University Press.
- ADELAAR, W. F. H., 2008 – *Reconstruyendo el contacto pre-colonial entre Andes y Amazonía por medio de datos lingüísticos: El caso de los Amuesha de la montaña centroperuana*; Leiden: University of Leiden.
- AIKHENVALD, A. Y., 1999 – Arawak. *In: The Amazonian Languages* (R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald, eds.): 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.

- ALLEN, W. L., 1968 – *A Ceramic Sequence from the Alto Pachitea*, Peru; Urbana, Ill: University of Illinois. Tesis de Doctorado.
- ARELLANO HOFFMANN, C. (transcripción), 1594-1599 – *Causa seguida por los indios de los pueblos de la provincia de Chinchaycocha contra su gobernador don Cristobal Luna Atoc por lo que le debe de servicios hechos a su persona y familiares*; Sevilla, España: Sección Biblioteca Nacional del Perú A-249, Archivo de Indias.
- ARELLANO HOFFMANN, C., 1989 – *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú. El kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*, 245 pp.; Bonn: Bonner Amerikanistischen Studien/Estudios Americanistas de Bonn, n.º 15.
- BARRIGA, V., 1949 – El Padre Fray Diego de Porres; Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. In: *Mercedarios Ilustres en el Perú Tomo 2* (V. Barriga, ed.); Arequipa: Talleres Gráficos La Colmena.
- BIRD, R. McK., 1967 [1562] – Map: La Sierra de Huanuco. Estudio de la Vida Provincial Incaica (Grupos Étnicos). In: *Visita a la provincia de Leon de Huánuco en 1562, by Iñigo Ortiz de Zúñiga*, Tomo I; Huánuco: Universidad Nacional H. Valdizan.
- CORDOBA Y SALINAS, D. de, 1957 (1651) – *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, xciii-1195 pp.; Washington D.C.: Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscan History.
- DUVIOLS, P., 1973 – Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, 39: 153-191.
- DUVIOLS, P., 1974-1976 – Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603). *Journal de la Société des Américanistes*, Vol 63: 275-297.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 [1600-1616] – *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 tomos; México, D.F.: Eds. Siglo Veintiuno Editores. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.
- HASTINGS, C., 1986 – Herders in the Jungle: Ethnic Continuity Across Ecological Boundaries in Central Peru. New Orleans: ponencia presentada en el 5th Annual Meeting of the Society for American Archeology.
- HASTINGS, C., 1987 – Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins. In: *The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, T. Pozorski & S. Pozorski, eds.): 145-157; Cambridge: Cambridge University Press.

- ALLEN, W. L., 1968 – *A Ceramic Sequence from the Alto Pachitea, Peru*; Urbana, Ill: University of Illinois. Tesis de Doctorado.
- ARELLANO HOFFMANN, C. (transcripción), 1594-1599 – *Causa seguida por los indios de los pueblos de la provincia del Chinchaycocha contra su goberador don Cristobal Luna Atoc por lo que le debe de servicios hechos a su persona y familiares*; Sevilla, España: Sección Biblioteca Nacional del Perú A-249, Archivo de Indias.
- ARELLANO HOFFMANN, C., 1989 – *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú. El kuraka y los ayllus bajo la dominación colonial española, siglos XVI-XVIII*, 245 pp.; Bonn: Bonner Amerikanistischen Studien/Estudios Americanistas de Bonn, n.º 15.
- BARRIGA, V., 1949 – El Padre Fray Diego de Porres; Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. In: *Mercedarios Ilustres en el Perú Tomo 2* (V. Barriga, ed.); Arequipa: Talleres Gráficos La Colmena.
- BIRD, R. McK., 1967 [1562] – Map: La Sierra de Huanuco. Estudio de la Vida Provincial Incaica (Grupos Étnicos). In: *Visita a la provincia de Leon de Huánuco en 1562, by Iñigo Ortiz de Zúñiga*, Tomo I; Huánuco: Universidad Nacional H. Valdizan.
- CORDOBA Y SALINAS, D. de, 1957 (1651) – *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, xciii-1195 pp.; Washington D.C.: Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscan History.
- DUVIOLS, P., 1973 – Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, **39**: 153-191.
- DUVIOLS, P., 1974-1976 – Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603). *Journal de la Société des Américanistes*, **Vol 63**: 275-297.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 [1600-1616] – *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 tomos; México, D.F.: Eds. Siglo Veintiuno Editores. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.
- HASTINGS, C., 1986 – Herders in the Jungle: Ethnic Continuity Across Ecological Boundaries in Central Peru. New Orleans: ponencia presentada en el 5th Annual Meeting of the Society for American Archeology.
- HASTINGS, C., 1987 – Implications of Andean verticality in the evolution of political complexity: a view from the margins. In: *The Origins and Development of the Andean State* (J. Haas, T. Pozorski & S. Pozorski, eds.): 145-157; Cambridge: Cambridge University Press.

- HOCQUENGHEM, A. M., 1998 – *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*, 445 pp.; Lima: Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de la Naturaleza y el Conocimiento Ambiental Humano (INCANH).
- HOLGUÍN, D. G., 1989 [1608] – *Vocabulario de la lengua egeneral ed todo del peru llamada lengua Qquichua o Del Inca*, 707 pp.; Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Edición Facsímilar].
- IZAGUIRRE ISPIZUA, B., 1922-1929 – *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú* (14 tomos); Lima: Talleres Tipograficos de la Penitenciaria.
- LATHRAP, D. W., 1970 – *The Upper Amazon*, 206 pp.; New York: Praeger Publishers, Inc.
- LEÓN PINELO, A. De, 1906 [1653] – *Vida del Ilustrisimo y Reverendisimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de los Reyes (Madrid, 1653)*; Lima.
- MASON, J. A., 1950 - The Languages of South America. In: *Handbook of South American Indian*, 6 (J. H. Steward, ed.): 157-317; Washington, D.C.: Government Printing Office.
- MATOS MENDIETA, R., 1994 – *Pumpu: Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*, 327 pp.; Lima: Editorial Horizonte, Banco Central de Reserva del Perú, Taraxacum.
- MOGROVEJO, T. A. de, 1946 – Carta a Felipe III; Santa Ines, 18 abril 1603 (AGI Patronato 248, R° 34). In: *La Iglesia de España en el Perú* (E. Lissón Chaves, Ed.): 488. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, IV.
- NOBLE, G. K., 1965 – *Proto-Arawakan and its descendants*, 129 pp.; Bloomington: Indiana University Publication in Anthropology and Linguistics, n.º 38.
- PAYNE, D. L., 1991 – Maipuran (Arawakan). In: *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3 (D. C. Derbyshire & G. K. Pullum, eds.): 355-499; Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- PORRES, Fr. Diego de, 1919 – Memorial de Fr. Diego de Porres de la Orden de Nuestra Señora de la Merced a SM en el que expone sus meritos y servicios en los reinos del Peru (1586). In: *Organización de la Iglesia y Ordenes Religiosos en el Virreinato del Perú*, Tomo 1 (R. Levillier, ed.); Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S.A.

- PUENTE BRUNKE, J. de la, 1992 – *Encomienda y encomenderos en el Perú*, v+536 pp.; Sevilla: Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial.
- SMITH, R. C., 1977 – Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music; Ithaca N.Y.: Cornell University. Tesis de Doctorado.
- SMITH, R. C., 1983 – Hierarchy and Equality in the Peruvian Lowlands: Some Aspects of the Social and Religious Organization of the Amuesha, 77 pp; Cambridge, MA: Ms.
- SMITH, R. C., 1985 – Política oficial y realidad indígena: Conceptos Amuesha de integración social y territorialidad. *Amazonía Indígena*, Año 5, n.º 10: 11-16; Iquitos.
- SMITH, R. C., 1999 – Huancabamba on the Eastern Frontier of Chinchaycocha; Regional Connections between the Andes of Chinchaycocha and the Selva Central of Sixteenth and Seventeenth Century Peru; Lima: Ms.
- SMITH, R. C., 2004 – Caciques chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes Amueshas: Los caminos antiguos de chinchaycocha hacia la selva central. *Cultura Andina*, Año 1, n.º 3: 59-76; Cerro de Pasco: Universidad Daniel Alcides Carrión.
- SMITH, R. C., 2006 – Where Our Ancestors Once Tread: Amuesha Territoriality and Sacred Landscape in the Andean Amazon of Central Peru. In: *Être Indien dans les Amériques* (C. Gros & M.-C. Strigler, eds.): 69-84; París: Éditions de l'Institut des Amériques, Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine.
- SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006a – RROMAPATSRO: Mapeando el espacio histórico-cultural de los Yanasha. In: *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 1); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.
- SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006b – YATAÑNESHAN: Recordando a nuestros ancestros. In: *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 2); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.
- SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006c – YOMPOR PARTSESHA: Compasión y transformación en el mundo yánesha. In: *Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 3); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.

- SMITH, R. C., MARTÍNEZ, W. & BAUTISTA, E., 2006d – PORROMNO: Agua, vida y muerte en el mundo yánesha. *In: Por Donde Andaban Nuestros Ancestros*. Colección de cuatro videos (Video 4); Lima: DVD: Edición Bilingüe Yánesha/Español.
- STEWART, J. H., 1948 – Tribes of the Montaña: An Introduction. *In: Handbook of South American Indians*, Vol. 3 (J. H. Stewart, ed.); Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- TAYLOR, G., 1999 – *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*, 502 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma.
- TORERO, A., 2002 – *Idiomas de los Andes: Lingüística e Historia*, 565 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Editorial Horizonte.
- VARESE, S., 1968 – *La Sal de los Cerros: Notas Etnográficas e Históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, 161 pp.; Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- WISE, M. R., 1976 – Apuntes sobre la influencia inca entre los amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma. *Revista del Museo Nacional*, 42: 355-66.