DONDE NUESTROS ANCESTROS ALGUNA VEZ CAMINARON TERRITORIALIDAD Y LUGARES SAGRADOS AMUESHA EN LA AMAZONÍA ANDINA DEL PERU CENTRAL

Richard Chase Smith, Ph.D, Antropólogo
Instituto del Bien Común
Lima, Perú

Presentado en
Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance - Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme: una perspective comparative.
Coloquio internacional de la Universidad de Paris III - Nueva Sorbona,
Organizado por IHEAL-CREDAL, CEC, OPEA y CERVEPAS
2 y 3 de diciembre, 2004

Desde principios de los años 80 el movimiento indígena amazónico ha desarrollado un discurso político respecto a los pueblos indígenas y sus derechos territoriales en base a conceptos tomados de la ley internacional. Dicha comprensión de la territorialidad, incluye la idea de un polígono de tierra con límites fijados en el tiempo y en el espacio, usado y ocupado "tradicionalmente" por un pueblo indígena específico. Una de las debilidades de esta definición es la dificultad para demostrar qué significa en efecto el uso y ocupación "tradicional" de un territorio en un caso específico.

En este trabajo examino y comparo mis 30 años de esfuerzos por definir un territorio ancestral del pueblo amuesha (yanesha) en la región de montaña del Perú central. Para ello he usado una combinación de data proveniente de la etnohistoria, la arqueología, la lingüística y el estudio de la historia oral amuesha. Estos esfuerzos pueden dividirse en tres fases. En cada fase los enfoques y las fuentes empleados influyeron significativamente en mi comprensión de la problemática territorial, mientras alteraban, en algunos casos de manera radical, mi visión acerca de las áreas ocupadas, usadas y pensadas por los amuesha. El mapeo en curso de los sitios geográficos y elementos asociados con los ancestros de los amuesha proporcionó gran número de sorpresas y preguntas desafiantes.

LOS AMUESHA COMO PUEBLO

Los amuesha son un grupo indígena pequeño que vive en los bosques tropicales que cubren las laderas orientales de los Andes del Perú central.[i] De acuerdo a los datos oficiales, en la actualidad hay 1,146 familias amuesha o unos 6000 individuos que viven en las provincias de Chanchamayo (Junín), Oxapampa (Pasco) y Puerto Inca (Huánuco). Esta población está dividida en por lo menos 47 pequeños grupos, cuyo tamaño varía de dos familias a más de cien. Veintiocho de estos grupos son comunidades reconocidas y tituladas por el Estado peruano en los últimos 30 años (ver Mapa 1). Los amuesha comparten algunas comunidades tituladas con el pueblo asháninka.

Los amuesha no sufrieron el tremendo descoyuntamiento impuesto a otros pueblos indígenas de la amazonía peruana durante el auge del caucho a fines del siglo XIX. Sin embargo a partir de 1860 la afluencia de colonos andinos y europeos al área que ocupaban a partir de 1860, empujó lentamente a muchos de ellos hacia las cuencas de los ríos Palcazu y Pachitea. No obstante, su memoria cultural e histórica, ratificada por la presencia de

algunas comunidades sobrevivientes en aquel territorio, mantiene viva la asociación con sus ancestros allí localizados. Como demostraremos, el sistema toponímico amuesha junto con su historia oral, con una riqueza de referencias geográficas, sugieren que han residido en esta área durante largo tiempo.

Desde la clasificación de Mason de las lenguas de América del Sur, se expresan pocas dudas respecto a la afinidad de la lengua amuesha con el arahuaco (Mason 1950). El problema ha sido aclarar las relaciones genéticas dentro de aquella familia. Payne (1991) clasificó el amuesha dentro de la división occidental de la rama pre-andina del arahuaco. Por otro lado, Aikhenvald (1999) considera al amuesha como una de las 10 principales subfamilias que ella ubica en el conjunto sudoccidental del macrogrupo arahuaco.

En algunos aspectos, la lengua amuesha parece típicamente arahuaco, pero las diferencias también son llamativas. La lengua amuesha incluye nueve fonemas consonantes más que la vecina asháninka; de estos, seis son formas palatalizadas y dos retroflexas. Según Wise (1976), la palatalización y retroflexión son características del dialecto quechua I (yaru) hablado en las tierras altas andinas que bordean el territorio amuesha.

Hace mucho tiempo que los amuesha fueron clasificados por los antropólogos como un pueblo amazónico o de montaña, en parte por el origen arahuaco de su lengua y en parte por su hábitat de bosque tropical. Steward caracterizó a estas poblaciones de montaña como sociedades en un callejón sin salida cultural, por ser resultado de "una serie de olas migratorias que han agotado sus fuerzas en el choque contra la barrera de los Andes, y luego se sumieron en un aislamiento relativo" (Steward 1948:507).

Mi propio trabajo entre los amuesha ha revelado una variedad de estructuras jerárquicas sociales, políticas y religiosas más complejas, realmente inconsistentes con esta caracterización (Smith 1983). Estos hallazgos se ajustan mucho más a las descripciones recientemente publicadas sobre otras sociedades arahuaco de América del Sur, que subrayan como características fundamentales la vida en asentamientos, la jerarquía social y la regionalidad (Hechenberger 2002:112-115; Reanard-Casevitz 2002). Y sin embargo, subsisten cuestiones preocupantes. Como pregunté en mi manuscrito de 1983 (siguiendo a Lathrap 1970), "¿en qué medida poblaciones de tierras bajas como los amuesha... estaban desarrollando sistemas más complejos por su cuenta... dentro de un aislamiento relativo (según la opinión de Steward)... o a la inversa, eran parte de un proceso integrado geográficamente –extendidas idas y venidas– que eventualmente condujo al surgimiento de sociedades estado en los Andes centrales?" (Smith 1983:3). Los resultados de nuestro trabajo de mapeo presentado aquí aportan algunos interesantes cuestiones a estas preguntas.

FASE 1: DEFINIENDO EL TERRITORIO ANCESTRAL DE LOS AMUESHA

Entre 1635 y 1742 la orden franciscana encabezó un esfuerzo importante por convertir a los amuesha al cristianismo y en súbditos de la corona española. Durante la primera fase de mi investigación sobre la territorialidad amuesha me concentré en el registro histórico dejado por los franciscanos combinado con la historia oral amuesha.

La historiografía de este esfuerzo misionero ha tenido un enorme impacto en nuestra percepción del mundo amazónico en el Perú, con particular énfasis en la selva central. Este legado documental comprende un enorme volumen de historias escritas y descripciones geográficas que si bien presta poca atención a las realidades sociales de la región, crea un aura épica en torno a la empresa misionera misma (ver Córdoba y Salinas [1651] 1957, Amich [1771] 1854 y Rodríguez Tena 1780). Entre los mensajes que se repiten en estos escritos están: 1) los franciscanos eran la vanguardia de la Iglesia Católica

en la selva central del Perú; 2) la región de montaña era prácticamente impenetrable hasta que ellos crearon y mejoraron caminos; y 3) los infieles eran salvajes y traicioneros.

Los historiógrafos franciscanos del siglo XIX y XX se apoyaban casi exclusivamente en estas fuentes tempranas, reafirmando la visión de la montaña como una enorme barrera a la "penetración" y comunicación (ver, por ejemplo, Pallares y Calvo 1870, Colegio de Santa Rosa 1883, Izaguirre Ispizua 1922-29 y Ortiz 1969). Sin embargo este corpus de textos ha tenido una profunda influencia en la percepción pública de la montaña y de sus habitantes originales, como lo hemos visto en el caso de Steward.

Se atribuye a Fray Jerónimo Jiménez ser el primero de la orden en cruzar el área central de los amuesha entrando por Chinchaycocha hacia Huancabamba en el norte y saliendo por Chanchamayo y Tarma en el sur, en 1635 (ver mapa 1), estableciendo en el camino misiones entre los amuesha y los asháninka (campa) en Cerro de la Sal y Quimiri.

Durante el siglo siguiente las misiones franciscanas pasaron por periodos de florecimiento y por periodos de declinación. En la parte sur de este territorio se establecieron cinco centros misioneros en Quimiri, Nijandaris, Cerro de la Sal, Eneno y Metraro entre los amuesha. Al norte, la doctrina[ii] de Huancabamba, donde vivían 20 familias amuesha en 1689, estaba en continua disputa entre fransciscanos 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 el parte baja del valle de Huancabamba, una en Pozuzo y otra en Tilingo, también entre los amuesha.

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 amuesha 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 indios de tierras altas dentro de su jurisdicción que, supuse entonces, trabajaban en las haciendas o en la misma misión.

Esta historia de las misiones franciscanas ubica a la población amuesha a fines del XVII y principios del XVIII dentro de una estrecha cadena de valles interconectados en transición entre el mundo de tierras altas de los Andes y el mundo amazónico de la Selva central. Esta cadena se extiende desde lo que hoy es San Ramón, en la confluencia de los ríos Tulumayo, Tarma y Ocsabamba para formar el río Chanchamayo en el sur, hasta el actual Pozuzo al norte, en la confluencia de los ríos Huancabamba y Pozuzo (ver Mapa 1). Estas fuentes no mencionan ninguna población amuesha que viva más allá de este corredor, ni en las cuencas del Palcazu ni del Pachitea, donde la mayoría de la población vive hoy.

La ubicación de este corredor a lo largo del pie de los altos Andes, junto con un gran cuerpo de evidencia etnográfica y lingüística, sugieren que los amuesha desempeñaron un papel de amortiguador cultural en la frontera cultural-étnica entre las poblaciones andinas al oeste y las poblaciones que hablaban pano y campa al este. Y sin embargo la insistencia franciscana en la ausencia de caminos apropiados y la impenetrabilidad del corredor de montaña sugieren fuertemente que había poca mezcla entre los amuesha y sus vecinos andinos.

FASE 2: EXPANDIENDO NUESTRA VISION SOBRE EL MUNDO AMUESHA

En 1984, investigando en bibliotecas estadounidenses, encontré una carta escrita en 1586 por Fray Diego de Porres, sacerdote de la orden de La Merced, al Rey de España, en la que detalla sus años de servicio en el Nuevo Mundo (Porres [1586] 1919). Esta carta me

abrió nuevas áreas de investigación y la posibilidad de comprender en términos concretos el papel de amortiguador cultural que la población amuesha y su territorio desempeñaban a fines del periodo inca y principios del periodo colonial.

En base a esta carta y a otros datos, Nolasco sugiere que Porres empezó su carrera en el sacerdocio en 1552 o 1553 (Nolasco 1966). Por su carta sabemos que era doctrinero en la encomienda de Chinchaycocha de 1557/58 a 1561/62, y que fundó allí diez iglesias.[iii] Escribió que luego de cinco años de servicio en las tierras altas sobre Lima: "por orden del arçobispo don hieronimo de loaysa... de aquí (Atabillos) fui a la prouincia de chinchacocha que estaua rebelde y los apazigue y sossegue con harto trabajo y riesgo de mi persona y baptize mas de quatro mill animas en quatro años que alli estuue y hize diez yglessias y case mas de mill indios" (Porres 1919:394).

Hacia el final de su carta Porres dice que mientras servía de doctrinero en Chinchaycocha había entrado en las inconquistadas tierras al este y sometido a la Corona y a la Iglesia los pueblos que allí había encontrado: "por chinchacocha entre en dos prouincias de guerra que se dicen oxamarcas y pilcozones donde con mi predicacion saque seis caziques señores de duo otiana con mucha gente los quales poble en el valle de guancabamba veinte leguas de chinchacocha y baptize los caziques y los case y les hize yglessia y puse doctrina los quales estan oy en dia subjetos a vuestra magestad" (Porres 1919:397).

Nos enteramos a partir de este tesoro de párrafo que Porres no solo viajó por la montaña de Huancabamba, sino que también estableció allí la primera doctrina en algún momento entre 1557 y 1562. El hecho de que Porres entrara a esta parte del Perú solo 25 años después de que los españoles llegaran a los Andes centrales me sugiere la existencia de un sendero bien transitado que conectaba Chinchaycoha con Huancabamba.[iv]

Porres escribe que él estableció en Huancabamba a "seis caziques señores de duo otiana con mucha gente"; siendo el término 'duo', o más apropiadamente 'duho' –un sitio o banco que simboliza un alto rango– un término traído desde Centroamérica a los Andes por los españoles (M. Rostworowski, comunicación personal). 'Tiana' es quechua, y también significa un asiento o banca de autoridad y alto rango (Guamán Poma 1980: ff.756-770). Es imposible saber en este punto si estos eran señores amuesha o chinchaycocha; una tercera posibilidad es que habían sido antes altos administradores del aparato estatal inca asentado en la región (Smith 1999a y 1999b).

A lo largo de los siguientes quince años concentré mis esfuerzos de investigación en la historia y organización del Estado inca en la provincia administrada desde Pumpu, en la red de caminos que conectaba esta provincia con el corredor del territorio amuesha, en la existencia y significado de los sitios arqueológicos a lo largo de estos caminos hacia la montaña, en la historia y el impacto de la orden La Merced y la Iglesia metropolitana en Chinchaycocha y Huancabamba, y en la organización del sistema de encomienda español, sobre todo en Chinchaycocha. Reseñaré brevemente aquí los resultados de las dos primeras áreas de investigación y su aporte a la definición de un territorio ancestral amuesha.[v]

Según Guamán Poma la provincia de Chinchaycoha en tiempo de los incas fue conquistada por Pachacuti Inga Yupanqui y luego pacificada y gobernada por su hijo Topa (Thupaq) Inga Yupanqui (Guamán Poma 1980: ff.109-111). En base a su lectura de las crónicas, Arellano (1989) sugiere que Thupaq Yupanqui realizó dos inspecciones de la región, reasentó a dos grupos de familias aliadas desde Cuzco a Tarmatambo y reorganizó los cacicazgos locales en torno al nuevo centro administrativo de Pumpu, en la orilla septentrional del lago Chinchaycocha.

La figura 1 presenta un modelo esquemático de la organización de la provincia inca Pumpu (Chinchaycocha), basada en modelos similares de Cuzco y del imperio en conjunto (Hocquenghem 1998 y Bouysse Cassagne 1987). Pumpu, como todo centro administrativo inca importante, estaba dividido en dos mitades (septentrional [hanan] y meridional [urin]), y cuatro cuartos basados en los ejes norte-sur y este-oeste.

Pumpu también estaba ubicada en la encrucijada de dos importantes caminos que formaban dos ejes adicionales para organizar esta provincia. Desde el centro de Pumpu un camino daba acceso a cada cuarto de la provincia (Matos 1994). El más importante camino de tierras altas del Estado inca iba en dirección sudeste, desde la plaza ceremonial de Pumpu atravesando el cuarto Collasuyo hacia Xauxa y de allí al Cuzco; al otro lado de la plaza iba en dirección noroeste a través de Chinchaysuyo hacia la pampa de Huanuco y de allí a Quito.

Los otros dos cuartos de esta provincia, Antisuyo y Cuntisuyo, también eran accesibles por una ruta transversal inca. La ruta a través de Cuntisuyo iba en dirección sudoeste desde Pumpu hacia el valle costeño de Chillón. La ruta a Antisuyo partía de la plaza de Pumpu a través de la esquina sudeste, cruzando los mismos dos puentes que la ruta al Cuzco, antes de dirigirse hacia el noreste en dirección a Ninacaca. Mis exploraciones demuestran que este camino continúa hacia el pueblo moderno de Huachón (donde se encontró paradores inca), por sobre el nevado Huaguruncho y baja a la montaña en Huancabamba. Esta ruta dio al Inca, a Fray Diego de Porres, y a los franciscanos acceso fácil y directo al territorio ancestral amuesha entre 1470 y 1742.

Mis exploraciones de los otros caminos han mostrado que para la transición inca/colonia española había no menos de diez caminos que conectaban todo el territorio amuesha con la importante carretera Cuzco-Quito del Estado inca. Pocos de estos caminos tenían el elegante pavimento de piedra, canales de drenaje, puentes y muros laterales que el Estado inca construyó para el camino Pumpu-Huancabamba, pero los restos de los asentamientos prehistóricos a lo largo de ellos sugieren que soportaban un tráfico considerable (ver mapa 2). En efecto, grandes porciones del corredor amuesha tenían colonias de pobladores de tierras altas desde por lo menos el periodo Intermedio tardío (1100-1400). Hocquenghem ha sugerido que la expansión de las poblaciones andinas en la región de montaña data de la primera parte del periodo Intermedio tardío (1100) cuando las herramientas de bronce tuvieron gran difusión (Hocquenghem 2004:320). Se han realizado muy pocos estudios arqueológicos en esta parte de la montaña (ver Hastings 1987; Parsons, Hastings y Matos 2000). Sin embargo a partir de estos estudios, más los míos propios, se puede afirmar que los sitios con cimientos circulares de piedra de antiguas casas, y en muchos casos con terrazas, que Lathrap (1970) reportó en Chanchamayo y que yo he visitado en otras partes, son de origen andino y están localizados en o cerca de uno de estos diez caminos.

Este modelo de organización espacial de la provincia inca gobernada desde Pumpu, junto con nuestro conocimiento de la red vial que llevaba a la región de montaña de la selva central, sirve como sólida base para reconstruir algunos aspectos de la organización social y política de esta región en tiempos de la encomienda que Pizarro otorgó a Riquelme. Existe hoy abundante evidencia de que la región de montaña de la selva central no actuó como barrera a las comunicaciones, como afirmaron los franciscanos. En verdad estas dos regiones estaban estrechamente vinculadas e intercambiaban activamente bienes materiales y culturales. Los resultados de esta fase de investigación demuestra que los amuesha eran parte de un mundo mucho más amplio y que tenían contacto frecuente y directo tanto con

las poblaciones quechuahablantes de las montañas altas al oeste como con las poblaciones que hablaban campa y pano al este.

FASE 3: EL TERRITORIO ANCESTRAL AMUESHA COMO LUGAR SAGRADO

Muchos autores han afirmado la importancia del paisaje como lienzo sobre el que los pueblos organizan y expresan su historia colectiva y a través del cual reviven y reafirman una relación primordial con sus ancestros (para el mundo arahuaco, ver Renard-Casevitz y Dollfus 1988, Santos Granero 1998, Zucchi 2002). La memoria colectiva de un pueblo da profundidad vivencial y temporal a estos paisajes, pero a la vez depende de puntos de referencia individuales o conjuntos de ellos como ayuda para mantener su memoria fresca. El lenguaje de la memoria de un lugar sagrado es ritual, con referencias a lugares, eventos y ancestros integrados en canciones, cánticos y mitos.

En los años 70 empecé a documentar el conocimiento amuesha de nombres e historias de lugares con la idea de probar con mapas su historia y sus reclamos territoriales. En 1999, con el poder de los Sistemas de Información Geográfica (SIG) para georeferenciar y organizar este amplio cuerpo de información, empecé a trabajar con un especialista amuesha en historia oral y canciones, Espíritu Bautista, para mapear, registrar y filmar los Puntos de referencia que aun son parte de su memoria colectiva. Desde entonces, nos han acompañado varias docenas de ancianos en la recuperación de esta información.

Para el trabajo de campo usamos una combinación de hojas topográficas oficiales y grandes bosquejos de mapas con contornos, ríos y riachuelos, y fronteras comunitarias. Para nuestro mapa de base reunimos data sobre elementos geográficos, lugares de importancia histórica y recursos naturales. Tenemos hoy una base de datos con más de 2,000 elementos nominados y georeferenciados en estas tres categorías. Una segunda barrida intensiva de la misma área, consultando a un conjunto distinto de ancianos, podría producir otros 2,000 lugares nominados.

Esta información de base ha puesto de relieve la naturaleza sagrada del paisaje. Muchos de estos elementos geográficos, sobre todo montañas, acantilados, rocas grandes y lagos, son el resultado de actos heroicos y transformativos de ancestros poderosos. Al contar la historia de estos ancestros y sus actos, el que relata a menudo hace recordar al oyente acerca de estos hitos geográficos como prueba de lo que él está relatando. Es así que estos elementos como hitos de la historia forman un tipo de iconografía antigua incrustada en el paisaje; y sus nombres a menudo se remiten a eventos históricos y míticos o a los propios ancestros. En este sentido son como textos sagrados escritos sobre el paisaje, como sugirió Santos Granero (1998).

Además de las tres categorías antes mencionadas estamos recogiendo información sobre sitios específicamente vinculados a los ancestros y a sus obras. En nuestra base de datos tenemos data sobre más de 200 de este tipo. Muchos de ellos son lugares, a menudo montañas, donde un ancestro desapareció hacia el reino invisible durante una de las importantes transformaciones del mundo; muchos de ellos fueron ancestros tutelares de linajes específicos o más generalizados. Hoy aquella especificidad social junto con las distinciones de linaje parecen ya no ser funcionales.

Otros pueden ser elementos geográficos resultado de la transformación de un ogro, animal o persona peligrosa o un ser humano no remiso o irrespetuoso por obra de un ancestro poderoso. Por ejemplo, durante su viaje final a Huancabamba donde ascendió a los cielos para convertirse en el sol, Nuestro Padre Poderoso, el último de los grandes transformadores, se topó con Nuestro Padre Matar y su comitiva, que iba cargada con

valiosa mercadería de las tierras bajas. Cuando le pidió que compartiera con él alguno de estos bienes, Matar se negó y lo desdeñó como señal de jerarquía. El Poderoso, lanzándole una maldición, transformó a Matar y a su comitiva en un extenso afloramiento calizo en una montaña llamada 'matarepen', localizada en el corredor ancestral de los amuesha (ver mapa 2).

Uno de los resultados más sorprendentes de este proceso ha sido el descubrimiento de que por lo menos 30 de estos ancestros histórico/míticos están conectados directamente con las tierras altas andinas. Hace mucho que sé de la importancia de la influencia andina en la cultura amuesha, sin embargo ni yo ni mi colega Bautista, advertíamos que partes importantes de la historia oral se llevaban a cabo en los Andes altos sobre el corredor de su territorio ancestral. A insistencia de gran parte de los ancianos que acompañaban el trabajo de mapeo, organizamos varias visitas a las áreas altas de Tarma, la Oroya y Yauli donde identificamos más de 150 elementos relacionados con la historia oral amuesha.

Por ejemplo, tanto Bautista como yo habíamos asumido siempre que Nuestro Padre Matar era amuesha y que cuando se encontró con Nuestro Padre Poderoso acababa de volver a casa. Durante el trabajo de mapeo, uno de los ancianos identificó una montaña justo al norte de La Oroya como el hogar de Matar y una segunda montaña cercana como su templo (ver mapa 2). No lejos del hogar de Matar se identificó varias formaciones rocosas como los miembros de su comitiva, transformados en roca por la maldición de El Poderoso. El anciano explicó que Matar fue transformado mientras pasaba por territorio amuesha al volver a su hogar en las altas montañas.

Una de las primeras historias que registré en Oxapampa a fines de los años 60 fue sobre Nuestro Padre Yompuer, un ancestro cuya mitad inferior era piedra y la superior humana. Una versión reciente recogida durante el proceso de mapeo sostiene que Yompuer solía vivir en su templo en la cima de la montaña (4000 m snm) justo al sur de la actual ciudad de Tarma (ver mapa 2). De allí fue llevado por los españoles aguas abajo por el río Tarma (llamado yompueres por los amuesha) hacia el río Chanchamayo y luego aguas arriba por el río Paucartambo. En un lugar llamado 'posapno', dentro del territorio amuesha donde aun sobrevive un pequeño grupo de ellos, el Padre de todos los Jaguares, conocido por sus garras doradas, ayudó a Yompuer a esconderse de sus captores. Luego de quedarse allí un tiempo y enseñar su música a los amuesha, fue recapturado por los españoles y llevado de allí. Al ser aprehendido, su alma desapareció hacia una gran montaña de aquel sitio.

Un tercer ejemplo es aún más revelador. Se cuenta que el ancestro dual Nuestros Hermanos Carhuaýquesh-Entataquesh desapareció en un lago pantanoso llamado Parromno, localizado en el corazón del corredor ancestral de los amuesha (ver mapa 2). Carhuaýquesh-Entataquesh tenía el poder de obligar a un cuerpo de agua a soltar un espíritu secuestrado, salvando así la vida de la persona. Hacía esto ordenando a Encaronäh, la montaña más alta sobre Tarma (ver Mapa 2), que soltara las plantas mágicas apropiadas. El medio para este intercambio era una canción, la canción de lago Parromno, dirigida por un curandero al lago y a Carhuaýquesh-Entataquesh.

Carhuaýquesh-Entataquesh también está asociado con temperaturas frías, el hielo y la nieve, y se dice que vivió en una montaña alta llamada 'senýepen' o montaña fría que domina el lago. En un viaje de mapeo al Yauli un anciano identificó una montaña de dos picos en la divisoria continental denominada Ticlio como el sitio donde Carhuaýquesh-Entataquesh tenía su templo original (ver mapa 2). Este anciano y otros más afirman que

este ancestro dual fue forzado a migrar, por motivos desconocidos, al lago Parromno junto con su gente conocida como 'yoncanesha'' o pueblo yunca.[vi]

Carhuaýquesh-Entataquesh tenía una hermana, Nuestra Hermana Huacaronäh, que fue llamada por El Poderoso para que apagase un gran incendio forestal en Huancabamba. Luego de apagar las llamas, se convirtió en la cordillera nevada Huagurunchu, localizada a lo largo de la ruta inca entre Pumpu y Huancabamba (ver mapa 2). Huacaronäh, como su hermano, también tenía el poder de intervenir para rescatar a los espíritus humanos secuestrados, en su caso, por montañas y otras prominencias de tierra. Como su hermano, al oír a un especialista cantar una canción mágica, ordenó a Encaronäh a intervenir con la planta mágica a favor del espíritu secuestrado.

La relación entre estos tres prominentes picos andinos y el corredor ancestral de los amuescha –Encoronäh cuidando el flanco meridional, Huacaronäh el flanco septentrional, y Carhuaÿquesh-Entataquesh en el medio resguardando la entrada a la costa central– sugiere que desempeñaron un importante papel tutelar que necesitamos explorar más. Su poder sobre las plantas mágicas y el proceso para recuperar los espíritus secuestrados implica una relación directa con la fuerza vital que anima cada ser humano dentro del mundo amuesha.

El único otro ancestro con poder sobre la fuerza vital de los seres humanos es Nuestro Abuelo Yos quien, se dice, mediante su propio aliento imparte fuerza vital y espíritu a todos los seres humanas. Él es la fuerza vital original del universo y la fuente de todo poder transformativo, tal como el ejercido por El Poderoso. Él es el ancestro tutelar máximo de todos los amuesha.

Todas las versiones de historia oral que he recopilado concuerdan en que Yos vive "río abajo" o "al final del río". Sin embargo hay dos distintas versiones sobre dónde está éste ubicado, como se cuenta en la historia de los viajes del inca río abajo hacia el hogar de su suegro Yos en busca de su fugitiva esposa. Algunos amuesha dicen que viajó por el flanco oriental de los Andes a lo largo del río Pachitea hacia la casa de Yos en la cordillera El Sira (ver mapa 3). Otros dicen que viajó por el flanco occidental de los Andes hacia la orilla del mar, y que de allí tuvo que cruzar hacia una isla donde su suegro vivía. Sugiero que ambas versiones son correctas y complementarias; juntas establecen una visión integral del mundo amuesha. Si miramos nuestro último mapa (ver mapa 3), vemos que el universo de ancestros amuesha traza un corte transversal de los Andes centrales desde el Océano Pacífico subiendo por la divisoria continental y luego bajando por el lado oriental hacia el río Ucayali en la boca del río Pachitea. Sería muy lógico que los amuesha vieran al animador del mundo viviendo en los dos confines de este corte transversal. También es muy andino.

CONCLUSION

La acumulación de evidencias a partir de una variedad de fuentes y disciplinas sugiere que el pueblo amuesha y su mundo cultural son fundamentalmente un resultado del auge de la civilización de los Andes centrales. Ellos trajeron consigo del pasado una historia oral que está vinculada con ambos flancos de los Andes y con estructuras simbólicas y un sentido del orden más parecido al mundo andino que al amazónico. La comprensión que tienen de sus ancestros y su relación con el paisaje contiene muchos aspectos propios de los Andes centrales. La manera cómo esto se relaciona con el arahuaco y, por ello, uno asume, el origen amazónico de su lengua, y qué tipo de proceso de etnogénesis hizo surgir una mixtura arahuaco-andino es materia de mayor investigación.

El territorio que ocupan hoy ha sido considerablemente reducido y su centro de gravedad se encuentra hoy mucho más al norte y más abajo en la cuenca del río Pachitea. Sin embargo ellos continúan manteniendo vivos sus lazos con los ancestros, fundadores del linaje y divinidades tutelares que marcan el espacio andino con el que están asociados. Yo sugiero que la definición de "nosotros como un pueblo", como la de "nuestro territorio", se ha vuelto muy flexible, dinámica y difícil de establecer con precisión dentro del contexto de la civilización andina central, probablemente debido al tremendo movimiento de personas, ejércitos, ideas, lenguas, bienes intercambiables y tradiciones a lo largo de los últimos 6000 años. Tal vez por ello lo importante para los pueblos andinos, antes de su experiencia colonial europea, no era tanto una línea demarcatoria que señalara un polígono territorial, sino más bien un sentimiento de pertenencia a un grupo emparentado más amplio que compartiera poderosos ancestros tutelares. Lo que garantizaba la membresía en este grupo era el cuidado y el servicio dado a estos ancestros que protegían y animaban a sus descendientes. Si bien las hazañas y las obras prodigiosas de los ancestros estaban incrustadas en el paisaje, como hemos visto en el caso de los amuesha, la huída de Carhuaÿquesh-Entataquesh al este sugiere que aun los ancestros tutelares más importantes son móviles y pueden moverse con sus descendientes. Sin embargo la memoria colectiva de un pueblo, junto con la iconografía del paisaje, es una poderosa herramienta para registrar estas historias y movimientos.

SUMARIO
Este artículo revisa los esfuerzos del autor durante tres décadas por definir un territorio ancestral para el pueblo amuesha (yanesha) de la región central del Perú. El mapeo de elementos geográficos-culturales y sitios asociados con sus ancestros demuestran que tienen asociaciones históricas importantes en ambos flancos de los Andes. La evidencia acumulada que se presenta aquí sugiere que su mundo cultural es producto del desarrollo de la civilización centro andina. La memoria colectiva expresada a través de la historia oral y canciones, junto con la iconografía del paisaje, es una herramienta poderosa para recordar estas asociaciones, historias y migraciones.

Figura 1 Modelo de la organización socio-política inca en mitades y cuartos, tal como es vista desde el centro administrativo de Pumpu (Chinchaycocha)
I Chinchaysuyu
Camino inca a Quito, vía Huanuco
II Antisuyu
Camino inca a Huancabamba, vía Huagurunchu
III Collasuyu
Camino inca al Cusco, vía Xauxa
IV Cuntisuyu
Camino inca a la costa, vía Chillón

Norte
Sur
Este
Oeste

Mapa 3 Comparación entre el territorio titulado 2004, el núcleo territorial Yanesha 1500, y la región por donde andaban los ancestros.

---

[i] Los Amuesha se refieren a sí mismos como yaanehsha', yaamootsesha' o acheñ ,dependiendo del contexto (Smith 1985). Emplearé aquí el término amuesha.

[ii] Una doctrina, era una escuela-iglesia que los españoles, recompensados con una carga de indios (encomienda), estaban obligados a establecer para ellos.

[iii] Chinchaycocha era una de las encomiendas más grandes en el Perú, conferida originalmente al licenciado Alonso Riquelme, tesorero del Rey, quien acompañó a Pizarro durante su avasallamiento del Estado inca. Esta encomienda estaba localizada al este del lago Chinchaycocha (hoy lago Junín), directamente debajo del corredor de montaña donde los amuesha vivían.

[iv] Es probable que por Oxamarca se refiera al valle de Oxapampa, 30 km. al sur de Huancabamba; no he hallado ninguna otra referencia a Oxamarca/Oxapampa en la literatura colonial. Se puede encontrar más referencias a Pilcozones, incluido la expedición de 1595 de los jesuitas Font y Mastrilla a la región de la selva central (ver Varese 1973: 109-126)

[v] Para una mirada más detallada de resultados de esta investigación, ver Smith 1999b.

[vi] La historia oral de Huarochirí escrita en quechua a principios del XVII y recientemente publicada por Taylor entre otros (Taylor 1999), cuenta la historia de la invasión y desplazamiento del pueblo yunca (definido en Taylor como un término genérico para poblaciones que habitaban las partes bajas de las laderas occidentales de los Andes). De acuerdo a estos relatos, su ancestro tutelar era Huallallo Carhuincho, una divinidad dual asociada con la montaña Ticlio. El ancestro tutelar de los invasores, Pariaqaqa, venció a Huallallo Carhuincho y lo forzó a huir a la región de montaña. Actualmente estoy trabajando en la hipótesis de que él es el mismo que Carhuaýquesh-Entataquesh y que existió una relación especial entre los yunca y los amuesha.