

LUIS MIGUEL ROJAS-BERSCIA Y SÂM GHAVAMI-DICKER

***TEONIMIA EN EL ALTO AMAZONAS.
EL CASO DE KANPUNAMA'***

***THEONYMY IN THE UPPER AMAZON.
THE CASE OF KANPUNAMA'***

***THÉONIMIE DANS LE HAUT-AMAZONE.
LE CAS DE KANPUNAMA'***

Resumen

Ninguna investigación previa fue realizada con el fin de dar cuenta de la etimología del teónimo chayahuita «Cumpanamá». Su realidad morfológica compleja (*Kanpu-nama'*/*K^wanpuwa'-nama'*)¹, así como el posible origen aimara del núcleo composicional *nama'*, resultan de sumo interés no solo para la lingüística amazónica, sino también para la lingüística andina, en tanto se asuma la posible existencia de un aimara norteño vinculado con Chavín cercano al Alto Amazonas. Aplicando análisis lingüísticos al día y aprovechando las investigaciones arqueológicas del área andina realizadas relativamente cerca de la zona en cuestión, intentaremos descifrar lo que este ampliamente ignorado lexema nos ofrece para la recientemente nacida disciplina conocida como lingüística Cahuapana.

Palabras clave: chayahuita; Cumpanamá; Chavín; lingüística andina; lingüística amazónica; arqueología andina.

1 En los siguientes párrafos explicaremos el porqué, en términos lingüísticos, de nuestra decisión de dar cuenta del nombre *Kanpunama'* y no del concurrentemente citado teónimo 'Cumpanamá'.

Abstract

No previous research has been conducted to account for the etymology of theonym Chayahuita «Cumpanamá». Its complex morphological reality (Kanpunama'/K^wanpwa'-Nama')² and the possible Aymara origin of the compositional head nama', are of great interest not only to the Amazonian linguistics, but also to the Andean linguistics, whenever we assume the possible existence of a northern Aymara linked to Chavin close to the Upper Amazon. By applying updated linguistic analysis and taking advantage of the archaeological research conducted in the Andean region relatively close to the area in question, we will try to decipher what this largely ignored lexeme offers for the newly born discipline known as Cahuapana linguistics.

Keywords: Chayahuita; Cumpanamá; Chavin; Andean linguistics; Amazon linguistics; Andean archeology.

Résumé

Aucune recherche n'a été faite précédemment pour démontrer l'étymologie du théonyme *Cumpanamá*. Sa réalité morphologique complexe (Kanpu-nama'/K^wanpwa'-nama')³ ainsi que la probable origine aymara du nucléon compositionnel *nama'* sont d'un grand intérêt non seulement pour la linguistique amazonienne, mais aussi pour la linguistique andine, si l'on assume la présence d'un aymara du nord diffusé par la culture Chavin proche du Haut Amazone. En appliquant des analyses linguistiques actuelles et en profitant des recherches archéologiques réalisées relativement près de la zone du Haut-Amazone, nous essayerons de déchiffrer ce que ce lexème largement ignoré nous offre pour la récente discipline dénommée linguistique cahuapana.

Mots clés: Chayahuita ; Cumpanamá ; Chavín ; linguistique andine ; linguistique amazonienne ; archéologie andine.

Fecha de recepción: 16/03/2015

Fecha de aceptación: 23/05/2015

2 In the following paragraphs we will explain why, in linguistic terms, we decided to account for the name 'Kanpunama' and not the concurrently quoted theonym 'Cumpanamá'.

3 Dans les paragraphes suivants, nous allons expliquer pourquoi, en termes linguistiques, nous avons décidé de tenir compte du nom 'Kanpunama' et non l'théonyme simultanément cité 'Cumpanamá'.

Las primeras menciones sobre el cuestionado nombre 'Cumpanamá' provienen del siglo XVII: «Más claras noticias daban y tienen los yndios de Santiago, Nieva y jurisdicción de Xaen, que bibian en este Marañón arriba y fuera del Pongo⁴: que dicen les predicó el Cumbanama⁵, que se entiende fue uno de los dos apóstoles, y dejó vestigios, impressos los piés, una mano y otras señales, en una peña de las partes de Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto» (Figuroa 1986 [1661]: 279). Es de importancia rescatar que De Figuroa menciona una zona geográfica relacionada con los indios mainas por él mismo (1986 [1661]: 160). Poco se conoce sobre la realidad lingüística de los mainas; sin embargo, al único texto escrito que poseemos en esa lengua, puede fácilmente atribuírsele un origen cahuapano⁶. Este texto es analizado detalladamente en otro trabajo, en el cual clasificamos a la lengua como maina sureño de la rama chayahuita-mayna del proto-cahuapana (Rojas-Berscia 2016). Las noticias de primera mano respecto de Cumpanamá fueron obtenidas durante nuestro primer trabajo de campo entre enero y febrero de 2012 (Rojas Berscia 2013a). El dios principal del panteón chayahuita estuvo presente en muchas de nuestras historias recolectadas, así como en las anécdotas que recabamos día a día en nuestro pasaje por Balsapuerto, lo cual demuestra su actual vigencia en la sociedad chayahuita.

4 El pongo al que el autor se refiere es el Manseriche, nombre de posible origen candoshi, *mansiirchi* (O'Hagan 2013), que significa «loro».

5 Interesante es también la oclusiva sonora postnasal, hoy inexistente en el chayahuita balsaportino y solo presente en el jebero (su casi extinta lengua hermana), y en el mayna, antigua lengua cahuapana hoy desaparecida (Rojas-Berscia 2015).

6 En la actualidad, la familia lingüística cahuapana se encuentra compuesta por dos lenguas: chayahuita y jebero. La primera aún goza de vitalidad, ca. 20 000 hablantes (Rojas-Berscia 2013); la segunda, sin embargo, está en serio peligro de desaparecer. Desde la década de los setenta se ha empezado a realizar una labor lingüística seria en aras de la comprensión gramatical y léxica de ambas lenguas (Hart 1987; Bendor-Samuel, Barraza 2005; Valenzuela 2011, 2012; Farfán Reto 2012; Madalengoitia 2013; Rojas-Berscia 2013).

No hay que olvidar, sin embargo, lo que testimonios previos nos dicen sobre la ausencia «Dios» entre los chayahuitas:

No hay un Dios. Me parece bastante particular la completa falta de comprensión del pensamiento religioso entre los cahuapana con los que me hallé al principio. Yo les dije a las gentes —ellos sabían que yo era alemán o, al menos, de una raza extranjera—, mostrándome como un inocente, que los españoles decían que había un «Dios» del cual ellos jamás habían escuchado hablar antes. Ellos sacudían la cabeza por ello y me miraban como si les hubiese preguntado sobre la cuadratura del círculo. Más tarde, entre los chayahuita y yamorai comprobé que ellos no conocían Dios alguno⁷ (Tessmann 1930: 390).

Aunque la seriedad del explorador alemán no está en discusión, es importante mencionar que el acercamiento que tuvo él hacia los chayahuitas fue desde el principio desde una perspectiva cristiana. Esta puede ser la razón por la que no consiguió información sobre Cumpanamá, existente desde mucho antes. Por otro lado, las características de Cumpanamá como «dios héroe» podrían haber hecho que el estudioso germánico descartara su naturaleza divina. Las razones de la no inclusión de Cumpanamá en este trabajo permanecen, lamentablemente, desconocidas.

Conseguimos, además, información de segunda mano que puede ser consultada en García Tomás (1994) sobre la cosmovisión chayahuita y los cuentos de Cumpanamá, así como en Des-

7 La traducción es nuestra. Versión original en alemán: «Gott gibt es nicht. Besonders fiel mir die völlige Verständnislosigkeit gegenüber dem Gottesgedanken bei den Kahuapana auf, bei denen ich ziemlich im Anfang weilte. Ich sagte den Leuten—die wußten, daß ich ein Deutscher oder wenigstens Fremdrassiger war —mich naiv stellend, daß die Spanier sagten, es gäbe einen "Gott", ob sie denn nichts davon gehört hätten. Sie schüttelten darauf die Köpfe und sahen aus, als ob ich sie nach der Quadratur des Kreises gefragt hätte. Später beim den T. Und Y. bestätigte es sich, daß sie keinen Gott kennen» (Tessmann 1930: 390).

cola (2004), de manera más general, en torno a las cosmologías de los pueblos amazónicos. Estos trabajos han resultado ser de suma utilidad, ya que pueden brindarnos una visión un poco más amplia de la función, en la sociedad chayahuita, de la deidad representada por el lexema 'Cumpanamá'. Es importante mencionar, por otro lado, que el dios que trataremos en el presente artículo, en la actualidad, no solo pertenece al panteón chayahuita, sino también al panteón aguaruna. Nuestro estudio, sin embargo, versará exclusivamente sobre el origen del lexema chayahuita⁸.

A primera vista, nuestro trabajo podría enmarcarse dentro de la disciplina conocida como lingüística amazónica; empero, y, en tanto no asumamos ninguna subdivisión a priori, veremos cómo, para este análisis y otros futuros en marcha⁹, el límite artificial entre el espacio andino y aquel amazónico prefiere mantenerse a raya.

Es interesante que, a pesar de la evidente complejidad del teónimo 'Cumpanamá' —por su copioso número de sílabas— ningún lingüista, hasta la fecha, se haya apresurado en la realización de un estudio en morfología histórica del cuestionado lexema. Por medio del presente artículo, daremos cuenta de algunos de los mitos de Cumpanamá, en tanto deidad principal en la sociedad de nuestra lengua estudiada. Posteriormente, brindaremos un análisis en morfología histórica del lexema en cuestión, sin olvidar, por supuesto, datos histórico-culturales de suma relevancia para el desciframiento de tan intrincado acertijo.

8 Trataremos solamente el lexema chayahuita pues, como veremos más adelante, este parece ser de origen exclusivo de la lengua. El término en el aguaruna moderno parece haberse tomado prestado de la lengua que llamamos maina sureño (Rojas-Berscia 2014).

9 Rojas-Berscia, con una beca de la Academia de Honores de la Radboud Universiteit de Nimega en los Países Bajos, realizó una investigación en que los sistemas de marcación personal de lenguas andinas y amazónicas fueron analizados desde una perspectiva tipológica e histórico-comparativa.

La lingüística, en la actualidad, asume que no se pueden postular conclusiones decisivas en tanto no exista un diálogo perpetuo con disciplinas hermanas como la arqueología o la historia. Este trabajo, en ese sentido, asume una postura interdisciplinaria, por lo que se recurrirá a fuentes documentales importantes como el *Manuscrito de Huarochiri*¹⁰ e intentaremos, en la medida de lo posible, establecer ciertos nexos con los trabajos ya realizados en arqueología en las cercanías, en aras de hermanar nuestros resultados con los debates patentes de nuestras áreas de estudio.

1. Desmitificando la naturaleza morfológica Cumpanamá

Cumpanamá es el dios principal del panteón chayahuita y se encuentra presente en muchos, sino en la mayoría, de los mitos de la ya mencionada etnia amazónica. A primera vista, puede parecer tratarse de un héroe mitológico; sin embargo, además de poseer dones sobrenaturales¹¹, se le atribuye la creación del ser humano:

Irahka' Kumpanama' piyapi ninin, irahka' piyapi ninin ya'ipi nu'pakeran piyapi ninin nu'pa' si'apiatun, si'apiatun kakunteke, kakunta' wayake imurin, inake imusawatun a'tanapiterin. Taweririnke i' suwatupirinwe' wachi piyapi tararin, ninin piyapiru'sa' ya'ipi ya'werin wachi, na'kun wa'washa nu'pakeran piyapi taranterin, aweneunta' nu'pakeran akuterin si'pisawatun (García Tomás¹² 1994: 20)¹³.

10 Para una edición detallada, véase Taylor 1999.

11 Un buen recuento de mitos es ofrecido en García Tomás 1994.

12 Hemos vertido la versión del mito de García Tomás 1994 a la ortografía actual empleada por el pueblo shawi. La traducción que ofrecemos a continuación es nuestra y no la proporcionada por el autor.

13 Traducción: «Antiguamente, Cumpanamá hizo al hombre. Antiguamente hizo al hombre, lo hizo todo de barro, amasando la tierra en un cajón. En el cajón la amontona y la cubre. Al día siguiente, al destapar el cajón, (la masa) ya se convirtió en persona. Ya había muchas personas y a los muchachos, de la tierra, les hizo aparecer su pene, amasándolo».

Como podemos deducir de la introducción del mito, Cumpanamá es el creador del hombre, sin embargo, en otro mito observamos lo siguiente:

Ustedes van a ser con el nombre de chawa-huita¹⁴, como han salido de la semilla del maní crudo [...] hombre crudo serán ustedes por salir de la comida de Cumpanamá, vas a saber de todas las cosas en la vida que yo te voy a enseñar para vivir [...] (García Tomás 1994: 26).

Otras versiones, como la anterior, mencionan ya el nombre de los chayahuitas como la creación específica de Cumpanamá. Algunas versiones difieren en cuanto al elemento base de la creación, ora barro, ora maní crudo; empero, una cosa hermana todas las versiones: Cumpanamá como el creador, el fundador y el maestro del pueblo chayahuita.

Hasta la actualidad solo el Instituto Lingüístico de Verano se ha pronunciado respecto de la etimología de nuestro teónimo estudiado (ILV 1997). Los lingüistas del ILV traducen 'Cumpanamá' como 'compañero', explicando que se trata de una interpretación de la voz castellana 'compañero' ([komba]~[kumpa]) por su similitud morfológica (ILV 1997), que, en todo caso, sería más fonética; sin embargo, consideramos que una asunción de este tipo es bastante apresurada. Es muy poco probable que el nombre del dios principal del mundo chayahuita sea tomado de una voz castellana y no de la lengua misma, por lo que es preferible intentar realizar, en un primer momento, un análisis que explique la etimología del teónimo dentro del sistema de la lengua.

14 Un análisis de los glotónimos/etónimos chayahuita, shawi, jebero y shiwilu aún está pendiente.

El lexema ‘Cumpanamá’ en el chayahuita moderno posee cuatro sílabas, por lo que su naturaleza históricamente compleja se hace evidente, al tener esta lengua, normalmente, lexemas de máximo dos sílabas. De existir un mayor número de sílabas, al igual que en el quechua o el aimara¹⁵, podemos estar ante una palabra morfológicamente compleja sincrónicamente y, en los casos menos evidentes, diacrónicamente. Es por ello que preferimos establecer una división morfológica a priori, a fin de emprender un primer análisis:

[kumpa]-[nama’]

morfema 1 - morfema 2

El primer morfema, [kumpa], no se encuentra en el diccionario chayahuita-castellano-chayahuita de Hart (1988), único diccionario de la lengua relativamente completo escrito hasta la actualidad. Es, no obstante, interesante que este [kumpa] sea muy parecido al pronombre de primera persona dual de la lengua, *kanpu*, ‘tú y yo’, morfológicamente analizable como *ka-npu*’ (1P-DUAL) en el chayahuita moderno.

Este pronombre lo encontramos de manera independiente, así como en composiciones. Veamos los ejemplos:

Lexema-traducción	Análisis morfológico
<i>Kanpunan</i> ‘lengua chayahuita’	<i>Kanpu</i> , ‘nosotros (dual.); - <i>nan</i> ‘lengua’ (ex → <i>na’na</i> ‘lengua’) Lit.: ‘nuestra lengua’
<i>Kanpupiyapi</i> ‘shawi’	<i>Kanpu</i> , ‘nosotros (dual.); ‘ <i>piyapi</i> ‘gente’ Lit.: ‘nuestra gente’

15 Para un análisis más detallado de la morfofonémica aimara, véase Cerrón-Palomino (2008).

Pero ¿cómo este pronombre dual pudo cambiar de [kampu/] a [kumpa]? La lingüística histórica nos da herramientas suficientes para resolver el misterio. En un primer vistazo, el proceso que podría haber ocurrido para la nueva configuración del lexema es el siguiente:

- | | | |
|-------------|--------------|-------------------------|
| 1. [kampu/] | → 2. [kampu] | → 3. [kumpa] |
| | caída de [ʔ] | → metátesis
vocalica |

En el paso uno, encontramos a la forma del lexema completa. En el paso dos, el salto glotal final ha sido suprimido para empezar el proceso de composición, al igual que en los ejemplos de la tabla de la página anterior. En el paso tres, ocurre un proceso de metátesis vocalica, bajo el cual la [a] y la [u] intercambian sus posiciones. El fonema /k/ del chayahuita es [+velar, +oclusivo, -sonoro]. El rasgo más importante es el [+velar], ya que es este mismo el que atraería a la [u] con rasgo [+velar] también, mientras que las [a] de [nama/] serían las que atraerían a la [a] del primer lexema hacia la posición de núcleo de la última sílaba. El problema de este análisis es que no hay otras instancias en el chayahuita o el jebero en que este tipo de metátesis ocurra y, por otro lado, es más que probable que el lexema Cumpanamá no se haya basado en formas como las del chayahuita moderno, sino en formas procedentes del antecesor del chayahuita y el jebero modernos: el proto-cahuapana¹⁶. La solución, sin embargo, puede mantenerse como una opción, aunque es preferible otro análisis que tenga en cuenta los estadios históricos relevantes durante los cuales pudo suceder este proceso.

16 Lengua que habría tenido contacto con el pre-*proto-aimara*. Es muy probable que el contacto se haya dado incluso en una etapa pre-*proto-cahuapana*. Esto, sin embargo, requiere de mayor investigación.

Según Valenzuela-Bismarck (2011), el pronombre de primera persona en proto-cahuapana sería *k^wa. La forma dual, empero, continua teniendo la forma –npu'. Esto aún no esclarece el porqué del cambio de la vocal final; sin embargo, la forma plural inclusiva –npua' [npwa/] sí podría dar más luces sobre lo acontecido con el lexema en cuestión. Si asumimos que la proto-forma fue *k^wa-mpwa/, el proceso de cambio lingüístico habría sido el siguiente:

*[k^wa-mpwa/-] → [k^wa-mpwa-] → [ku-mpwa-] → [ku-mpa-]

Caída de glotal → Pérdida de [a] → Caída de w

Este proceso sucedió independientemente del cambio *k^wa > ka, ya que el lexema Cumpanamá ya se habría compactado¹⁷ antes de que esto sucediese. El cambio ulterior de –mpwa > –mpa habría sucedido por la cercanía del segmento con las vocales [a] de *nama'*, lo que pudo ocasionar la pérdida de [w] y la mantención de [a]. Esta segunda opción de análisis del primer miembro del lexema en cuestión puede quedar abierta al debate también.

De cumplirse cualquiera de estos dos procesos de cambio fonológico, el [kumpa] de 'Cumpanamá' no significaría más que 'nosotros', por consiguiente, 'nuestro *nama'*'. Es cierto que las lenguas cahuapanas en la actualidad emplean un sistema de sufijos posesivos para la marcación de la posesión; sin embargo, en textos como los de Hervás (1787), que documentan una lengua cahuapana que él nombra maina, aparecen construcciones analíticas en las que se hace uso de un pronombre con un nombre para indicar la relación poseedor-poseído (cf. Rojas-Berscia 2014). Entonces, ¿qué significaría *nama'*?

17 Para el caso de los lexemas *kanpunan* y *kanpuyiyapi*, la aglutinación de formas habría sucedido después del cambio, en un estado posterior de la lengua, por lo que se explicaría la aparición de *ka* en estas formas.

2. Evidencias en el *Manuscrito de Huarochirí* y la *Carta Anua* de 1609

En la edición del ilustrísimo lingüista y estudioso del quechua, Gerald Taylor, encontramos un índice analítico bastante útil para el ojo especialista. Entre los términos adscribibles a huacas, hullcas y héroes (Taylor 1999: 496), encontramos los términos 'Chaupiñamca', 'Mamañamca', 'Manañamca', 'Ñamca', 'Ñamsapa', 'Tamañamca', 'Yanañamca' y 'Tutañamca'. Entre los nombres citados, encontramos voces quechua como *chaupi* 'centro', *mama* 'madre', *yana* 'negro', la forma aparentemente negativa *mana* y *tuta* 'noche', así como el sufijo ponderativo *-sapa* (Cerrón-Palomino 2008: 129); sin embargo, no encontramos una traducción evidente del término *ñamca*, salvo por la siguiente cita del manuscrito modernizada por Taylor: «kay ñisqanchikkunas sapanpinas ñamca sutiyuqsapa karqa, hinaspa ñañayukuna hukninta mayqinnintapas Çayaykuspaqa "a pichqa ñamca" ñispas willakuq karqan imallakta llakispapas¹⁸» (Taylor 1999: 190). El término 'ñamca', entonces, haría referencia a una huaca, sin ninguna alusión, claro está, a un género femenino, gramaticalmente inexistente en las lenguas andinas. Por consiguiente, podríamos interpretar el término como 'deidad' o 'señor/a' en el mejor de los casos. El autor, por otro lado, menciona que el término *ñamca* se corresponde con el término 'ñamocc' [ñamoq] (Taylor 1999: 191).

En su presentación de la edición de la *Carta Anua* de 1609, Taylor menciona que incluye en su trabajo los términos 'Chaupiñamca' y 'Iañac' libres de influencia aru, o sea, aimara, hecho que

18 Traducción del autor: «En los nombres de cada una de estas [huacas], abundaba [el término] ñamca. Como todas tenían hermanas, cuando venían a ver a cualquiera de ellas a fin de quejarse de algún problema, solían saludarlas así: "Ah, cinco ñamca"» (Taylor 1999: 191).

no sucede en el documento quechua original, en donde las formas aparecen como ‘Chaupiñamca’ o ‘Chaupiñamoca’ y ‘Yañca’ (Taylor 1987: 86). La influencia aimara de la que habla el autor y que es clave para entender la relación entre *ñamoc* y *ñamca* se manifiesta mediante la vocal paragógica [a] que se agrega a toda palabra terminada en consonante, con el fin de respetar la morfofonémica de la lengua, fenómeno seguido por la supresión de la vocal del núcleo de la segunda sílaba, hecho también común en palabras de más de dos sílabas. Como se puede notar, al terminar *ñamoc* [ñamuq] en una postvelar oclusiva, es necesaria la adjunción de la vocal paragógica.

Si el nombre de esta deidad estuvo presente en toda el área histórica andina, es muy probable que su difusión abarcara también los Andes del norte, más aun, si hubiese existido una lengua aimara¹⁹ que propiciara la expansión de esta voz por esta zona²⁰. De haber existido un contacto lingüístico entre los hablantes de (pre)-proto-cahuapana y los hablantes de pre-proto-aimara en el norte, habría sido probable que este nombre pudiera haberse integrado como un vocablo del proto-cahuapana y, eventualmente, permanecer en el chayahuita hasta la actualidad. Como vimos, el término aimarizado es [ñamuqa]; no obstante, ¿cómo devendría en [nama/]?

En el repertorio fonológico del chayahuita actual no existe el fonema /ø/ <ñ>; empero, en el jebero sí (Madalengoitia-Barúa 2013). El proto-cahuapana no registró el fonema */ø/ (Valenzuela-Bismarck 2011: 281), hecho que habría ocasionado el ingreso de la voz [ñamuqa] con un cambio del fonema inicial por /n/.

[ñamuqa] → *[namuqa]

19 Según Cerrón-Palomino, la voz *ñamuq* podría ser de origen quechua (comunicación personal). Este hecho queda pendiente de estudio y como pregunta abierta a debate.

20 Para más detalles sobre nuestra propuesta de un aimara norteño, véase §3.

Además, el paso ocurrido en los Andes centrales, [ñamuqa] → [ñamqa], no debió ocurrir en chayahuita, pues necesitaríamos aún la vocal de la segunda sílaba. Lo que pudo ocurrir en chayahuita fue lo siguiente:

*[namuqa] → *[namaqa]
asimilación

Es probable que la [u] haya cambiado su color al de las [a] adyacentes, en aras de facilitar la pronunciación del lexema. Posteriormente, sucedería una supresión de la vocal agregada originalmente por el aimara:

*[namaqa] → *[namaqa]
supresión vocálica

Como apreciamos entre los otros compuestos formados por *kanpu'* y otros lexemas, la caída de la vocal final no es poco común:

[nana(n)] → [nan] 'lengua'

En este ejemplo, al igual que en nuestra reconstrucción del lexema en cuestión, la vocal final caería.

En el chayahuita no existen postvelares oclusivas; no obstante, sí encontramos saltos glotales. Algunas voces provenientes de las lenguas andinas, al entrar al lexicón chayahuita, han sido acomodadas a la fonología de la lengua, por lo que, en caso de poseer una postvelar oclusiva, esta deviene en un salto glotal. Veamos algunos ejemplos:

Quechua: sufijo de coordinación contrastiva -[taq]à
Chayahuita: -[ta/]²¹

21 Es interesante cómo se ha podido mantener el rasgo glotal de la coda silábica, en tanto se asuma que los quechuas aledaños modernos (ej. quechua lamista) no muestran glotalizada alguna. Esto podría evidenciar contacto antiguo con un quechua que mantenía aun las glotalizadas. En caso de que el contacto haya sido reciente, la pregunta queda abierta.

Aimara: [laqRa]à

Jebero: [la/la/],

Chayahuita: [na/na]^{22, 23}

Es así como *[namaq] devino en [nama/], vocablo que encontramos en la actualidad completamente lexicalizado a [kanpu] en *Cumpanamá*. Otra posible prueba en el *Manuscrito de Huarochirí* es el término *yañca* de posible filiación léxica a *ñamca*. Según la edición de Taylor: «Huk runam cacasica ayllumanta kay kawsayku-
napaq maestron ancha ñawpamanta. Kaykunam huqin o iskaypas
maestron kaspá sutinri **yañca** sutiuyuq. Kay sutillataqmi hinantin
llaqtakunapipas. Kay runas huk pirqamanta allin yačakuchisqa
pirqasqamanta rikun intip purisqanta»²⁴ (1999: 124). Al parecer, el *yañca* es un maestro; sin embargo, podemos extraer conclusiones más interesantes de este fragmento: «Chay pachas kay cacasica ayllumanta huarcancha llichiccanchamanta kikin pariacaca “qammi chay hapisqaykimanta **yañcamusqa** kanki; qamllaktam ima willawasqaykiktapas uyarisqayki; wakinin runakunapas qamtarraqmi ñuqakta willaypaqpas uyarichisunki” ñispas sutintapas

22 Además de esta palabra aimara, hemos encontrado otras que esperamos dar a conocer en una próxima publicación. Es interesante que el proto-cahuapana registra *r, que, tras cambio lingüístico, devendría en /n/ y /r/ en chayahuita y en /l/ en jebero. Si es que esta voz aimara hubiese llegado con un fonema lateral /l/, sería probable que se reinterpretara por /r/ en un estadio previo del chayahuita y que posteriormente sea partícipe del cambio lingüístico regular de la lengua, retomando una forma parecida en jebero moderno tras la lateralización del protofonema.

23 Las voces cahuapanas fueron extraídas de Valenzuela (2011), para el jebero, y Rojas-Berscia (2013a) para el chayahuita balsaportino.

24 Traducción del autor: «Desde tiempos muy antiguos, un[os] hombre[s] del ayllu de los cacasica son los maestros de estas costumbres. Estos maestros son uno o dos y se llaman **yañca**. En todas las comunidades se los conoce únicamente bajo ese nombre. [Se dice que] estos hombres observan el paso del sol desde un muro construido según reglas muy precisas» (Taylor 1999: 125).

“*ñamcacanca ñamcaparya*” *ñispa sutiyachimurqan*»²⁵ (Taylor 1999: 226). Como vemos, es Pariacaca el que designa como *yañca* a alguien. De especial interés, asimismo, es la última parte de la cita, donde, así como lo notó Taylor también, pareciese que Pariacaca dijese «*ñamqa kanqa*» si es analizado, lo que literalmente significaría «será *ñamca*».

Lo último es muy importante, dada la similitud formal y fonética de las voces *yañca* y *ñamca*. Ambas, por un lado, presentan la vocal paragógica de origen aimara, hecho que se confirma en *yañca* por la existencia de la voz *yañac* en un topónimo (Taylor 1999: 142-143) y en la *Carta Annuua* de 1609, ya reanalizado por el autor (Taylor 1987: 86), que encontramos en su forma completa ya aimarizada como *yañaca* (Taylor 1999: 426). Como puede notarse desde un punto de vista fonológico, ambos términos son casi idénticos (léase de arriba hacia abajo):

Y	[semiconsonante, palatal]	N	[consonante, palatal, nasal]
a	vocal baja	a	vocal baja
ñ	[consonante, nasal]	m	[consonante, nasal]
a	[vocal baja]	o,*a	[vocal baja]
c [q]	[oclusiva postvelar]	c [q]	[oclusiva postvelar]

Ambas palabras son casi idénticas en términos de rasgos, al poseer un ataque de rasgo palatal en la primera sílaba, así como otro nasal en la segunda sílaba, sin olvidar la naturaleza semántica compartida: mientras que uno, por un lado, designaría a una suerte de maestro, el otro denomina a una deidad o huaca. Por

25 Traducción del autor: «Fue el mismo Pariacaca quien dijo a los del ayllu Cacasica, a los huarcancha y llichicancha: “Vosotros, por haber capturado [al hugui], seréis *yañcas*. Os escucharé solo a vosotros, [haré caso a] todo lo que me digáis. Los demás hombres os comunicarán a vosotros [todo lo que quieran decirme]” y les dio el nombre *Ñamcacanca Ñamcaparia*» (Taylor 1999: 227).

otro lado, existiría la posibilidad de que sean incluso el mismo término históricamente, no solo por factores lingüísticos, pues, como vimos en el pasaje, es el mismo dios Pariacaca quien pudo haber nombrado como *ñamka* a estos personajes importantes. Es relevante percatarse de que, incluso, la voz *yañaca* es aun más similar a nuestro lexema reconstruido **namaqa* —para el cahuapana que lo recibiría del aimara norteño—, con el mismo color en cada una de las vocales, hecho que podría confirmar nuestra hipótesis desde un punto de vista documental. De ser esta conclusión certera, no estaríamos más que ante dos voces provenientes del mismo lexema. Cumpanamá, o **[Kanpu-nama/]*, por consiguiente, significaría «nuestro señor/maestro»²⁶.

3. La presencia aimara en el norte del Perú

En la actualidad, el territorio de la familia lingüística aimara se distribuye en dos áreas del territorio andino. Las lenguas aimaras más conocidas son aquellas habladas en el altiplano peruano-boliviano y en la primera región chilena (cf. Cerrón-Palomino 2000: 67-69). Otras variedades menos conocidas y distribuidas en un área menor son aquellas de la región centroandina peruana, conocidas como jacaru y cauqui. La primera cuenta con estudios lingüísticos detallados (cf. Hardman 2000); y la segunda, con estudios recientes, pero escasos (Oliva 2006), se encuentra ya en los terrenos de la obsolescencia y la casi nula descripción lingüística.

Como bien se deduce del párrafo previo, existió una mayor tendencia hacia los estudios del aimara sureño; sin embargo, es

26 Si se revisan los mitos relativos a Cumpanamá, se podrá ver que él es considerado el maestro del pueblo chayahuita, el que enseña todas las técnicas y cómo se debe vivir (cf. García Tomás 1994).

ya bien conocido en la andinística el arribo tardío de esta lengua en la región actual del altiplano (cf. Cerrón-Palomino 2000), pues se demuestra, a ojo de buen cubero, poquísima divergencia interdialectal. El descubrimiento del aimara central abrió nuevos horizontes en la aimarística (Cerrón-Palomino 2000: 48-51; 55-56), en tanto supuso asumir la existencia de un *continuum* dialectal del centro de los Andes hacia el altiplano, lo que permitió, gracias a los estudios lingüístico-histórico-comparativos, emprender discusiones más especializadas en relación con el posible lugar de génesis de esta familia lingüística en la zona centroandina (Cerrón-Palomino 2000: 289).

Como apreciamos en el §2, existe la posibilidad de que la cuestionada voz *nama'* haya entrado en la lengua chayahuita por contacto con la lengua aimara. Las investigaciones prelingüísticas han supuesto de manera muy superficial la existencia de un aimara de los Andes norteños (cf. Middendorf [1891] 1959). Los trabajos lingüísticos, sin embargo, asumen un huari aimara del Horizonte Medio, el cual está presente también en esa zona (cf. Shady & Rosas 1977; Watanabe 2001). Por el contrario, trabajos recientes como los de Heggarty y Beresford-Jones (2010a, b) tratan de demostrar la función de la cultura Chavín como difusora del aimara, a diferencia de lo pensado anteriormente, a saber, el Imperio Huari como aimarahablante (cf. Cerrón-Palomino 2000: 289, 2002)²⁷. Tomando en cuenta esta propuesta, existiría, en-

27 Según Adelaar (2013) es evidente la presencia aimara con una tendencia hacia la expansión sureña, mientras que, para el quechua, no se puede trazar una línea de expansión estable. Para el autor neerlandés, es más que probable que la expansión lingüística quechua haya sucedido desde el norte (*Ibid.*: 465). Esto podría, de cierta manera, dar cuenta de un norte del Perú con gran influencia quechua. Esto no significa el descarte de nuestra hipótesis pero sí una posible manera distinta de abordar el tema. Lo que no se puede dejar de lado, sin embargo, es la evidente influencia pre-proto-aimara en el proto-quechua, proceso lingüístico claro en los dialectos más norteños del quechua

tonces, un sustento arqueológico importante para explicar el contacto (pre)-proto-aimara-(pre)?-proto-cahuapana por medio de la cultura Chavín en las zonas de los Andes norteños y Loreto, hecho que habría posibilitado el ingreso de la voz *nama'* en el repertorio léxico cahuapana.

3.2. La cuestión aimara en el norte: la hipótesis Chavín

La arqueología no puede pretender encontrar de manera independiente pruebas de difusión de un idioma específico. En efecto, al estudiar culturas ágrafas, como en el caso de la arqueología andina, no hay forma de detectar huellas de lengua hablada en los restos materiales. Por este propósito, la lingüística histórica tiene que asociarse con las investigaciones arqueológicas, en aras de aportar una nueva dimensión al estudio de las culturas antiguas, al compartir sus resultados e hipótesis, tratar de relacionarlos y, en la medida de lo posible, buscar la correlación entre los datos de cada disciplina. Asumimos, de esta forma, que todas comparten la búsqueda del entendimiento y el restablecimiento de una misma realidad histórica.

Como lo observamos anteriormente (véase §3), los estudios lingüísticos modernos ubican el origen de difusión del aimara en los Andes centrales, lo que lleva a preguntarnos qué es lo que podría haber permitido la difusión de esa lengua más allá de los linderos de su lugar de génesis, tanto hacia el norte como hacia el sur del territorio peruano. Beresford-Jones y Heggarty (2010b) insisten en que el proceso de difusión de una lengua «do[es] not just

central (Adelaar 2013: 465). Por otro lado, a diferencia de Cerrón-Palomino (2000, 2002), el autor atribuye a Huari la difusión del quechua II, no del aimara (*Ibid*: 466).

happen»²⁸, sino que esto necesariamente acontece por los mismos motivos de cambios socioculturales que la arqueología trata de encontrar en sus investigaciones propias. Tenemos, entonces, que resaltar los tres motores potenciales de difusión de lengua que podrían haber sido la causa de un cambio social:

- a) Una expansión política
- b) Una religión
- c) El comercio

Beresford-Jones y Heggarty (2010: 75-77) descartan las dos últimas propuestas, al argumentar que nunca se ha probado en la historia universal una adopción lingüística por medio de una religión o del comercio. Los factores religioso y comercial, en todo caso, siempre son de segundo rango en caso de una suplantación lingüística; en tanto, y la historia lo demuestra, se sabe que la difusión de una lengua normalmente sucede por imposiciones realizadas por un estado o cultura dominante, o por medio de una previa conquista militar.

Los autores se focalizan, entonces, en la hipótesis de la expansión de una cultura como motor esencial de difusión de la lengua aimara y deducen que esta se encontraría entre uno de los tres horizontes históricos del Perú prehispánico, únicas culturas capaces de esta acción sobre un territorio tan amplio, a saber:

- a) Horizonte Temprano o Chavín
- b) Horizonte Medio o Huari
- c) Horizonte Tardío o Inca

Cabe mencionar que el caso de la difusión del aimara debe tratarse en relación con la discusión sobre la familia lingüística

28 Traducción: «No sucede así nomás».

más difundida en la zona histórica andina que, en la actualidad, es la quechua. Suponemos, entonces, que el caso del quechua no es por nada distinto del aimara, en tanto se asuma su difusión en aquel territorio tan amplio por agencia de una cultura dominante. La lingüística ya descartó el Horizonte Tardío relacionado con los incas (cf. Cerrón Palomino 2013), al ser considerado demasiado reciente para la expansión inicial de estas dos lenguas en la zona; nos quedarían, por tanto, dos horizontes: Chavín y Huari.

En la actualidad, es casi un hecho la asunción de que la familia lingüística quechua y la familia lingüística aimara han convivido en un escenario de convergencia, que explica el porqué de la existencia de un isogramatismo evidente en ambas lenguas. Los debates más recientes no resuelven la incógnita de la posible lengua, sea quechua o aimara, que, en primer lugar, influyó a la otra lengua. No obstante, una excepción son los estudios recientes, entre ellos los de Muysken (2012), pues demuestran la posibilidad de que haya existido una lengua aimara que, originalmente, influyó en la quechua, luego de que esta última llegara, por factores sociopolíticos, a la zona aimara, en un escenario de «mantenimiento» (Muysken 2012: 105). La propuesta de este autor va muy de la mano, desde nuestro parecer, con lo propuesto por Beresford-Jones y Heggarty (2010a, b).

Estos dos últimos autores, como mencionamos en párrafos previos, proponen a Chavín como primer difusor de la lengua aimara. Esta afirmación se sustenta por el hecho de que los remanentes actuales de la rama central de la familia lingüística aimara son prueba de una difusión primaria de esta misma familia, hecho que se condice con la propuesta de Muysken (2012): un aimara en la zona previo a la llegada del quechua. Por otro lado, no parece correcto atribuir el avance de lenguas tan importantes a culturas

menores o a varias culturas difusoras de una lengua única en un territorio tan amplio, como es sustentado por la teoría tradicional, por lo que la propuesta de ambos autores británicos resulta más económica y va de la mano con los datos arqueológicos²⁹.

El valor de esta propuesta para nuestro análisis no es, en ningún sentido, gratuito. En efecto, como pudimos apreciar en §1, 2, el núcleo composicional de nuestro teónimo estudiado es de probable origen aimara. Sería muy extraño que un nombre tan importante como el de Cumpanamá, dios principal del panteón chayahuita, haya sido prestado en épocas tardías, por lo que, en aras de defender su origen temprano y su posible carácter híbrido cahuapana-aimara, la propuesta de Beresford-Jones y Heggarty (2010) se presenta como una perfecta bisagra entre los datos lingüísticos que hemos expuesto, la historia y la arqueología.

El sitio de Chavín de Huántar se encuentra relativamente lejos de una posible zona de contacto con los pueblos cahuapana. Sin embargo, su influencia fue de mayor impacto en las culturas incipientes durante el Horizonte Temprano, hecho comprobable en numerosos yacimientos arqueológicos en la zona norandina, en los cuales se revela desde un simple contacto, hasta un fuerte vínculo con Chavín.

Uno de los yacimientos arqueológicos más afamados en los Andes del norte es *Cunturhuasi*. Su innegable estilo Chavín se reconoce, por ejemplo, en la cerámica, la metalurgia y, sobre todo, en los monolitos (Kato 1993: 203-228). Se encuentra en el cerro La Copa en la provincia de San Pablo, departamento de Cajamarca, a

29 Para más detalle sobre el debate actual entre arqueología y lingüística sobre la historia de las familias aimara y quechua, así como de otras lenguas andinas, revísese Beresford-Jones, Cerrón-Palomino *et al.* 2010.

una altitud de 2300 m.s.n.m. Las primeras investigaciones arqueológicas dirigidas por Julio C. Tello en 1946 revelan que Cunturhuasi fue un centro ceremonial del Período Formativo. Por otro lado, «el hallazgo [de este] tiene verdadera trascendencia para el mejor conocimiento de la expansión de la cultura Chavín por el Norte y de sus vinculaciones con centros colombianos» (Carrión-Cachot 1985: 189), al ser Cunturhuasi un centro de encuentro de peregrinos provenientes de zonas aledañas, así como de toda el área del Marañón. La existencia de este centro prehispánico, no hace más que resaltar el contacto siempre existente entre pueblos andinos y amazónicos, sin olvidar, por supuesto, que, al ser vinculado con Chavín, devendría entonces en polo difusor de la lengua aimara de entonces.

Otro sitio arqueológico de suma relevancia en el departamento de Cajamarca es Pacopampa, que se encuentra en la provincia de Chota, en el distrito de Querecoto. Está ubicado a 2140 m.s.n.m. en el valle de Pacopampa en la margen derecha del río Chotano. Rafael Larco fue el primero en dar referencia sobre este sitio, al describir su lítica de estilo Chavín. Al parecer, este fue un centro religioso de contacto e interrelaciones entre pueblos de Cajamarca, los Andes norteños y la Amazonía, hecho que, una vez más, se condice con el hallazgo in situ de cerámica de estilo Pandanche que, con una antigüedad de 1600 a. C., sería la cerámica más antigua de la zona (Kaulicke 1975). Este estilo de cerámica se encuentra en sitios como Huaca Loma Temprano en Cajamarca, la Pampa y Cerro Blanco en la sierra, Jequetepeque y Morrón de Etén en la costa, sin olvidar la penetración desde Pandanche hasta Bagua y, en cierta medida, en Chambira en la llanura amazónica (Morales Chocano 2001: 37). Pacopampa, por consiguiente, al igual que el sitio previamente mencionado, habría servido de eje de contacto de varios pueblos, no solo costeños y andinos, sino,

amazónicas³⁰. Morales Chocano (2001: 42-44) explica movimientos migratorios entre selva y sierra en el inicio del período Formativo a partir de datos paleoambientales. En efecto, resultados obtenidos por estudios geológicos y biogeográficos mostrarían que el clima se habría enfriado durante una época que va entre 3500 a 500 a. C., lo que causó el descenso del índice pluviométrico en la región amazónica y ocasionó, así, una desarticulación ambiental. Esto, por otro lado, habría favorecido al desarrollo de la agricultura de productos macrotérmicos en los bordes andinos de la yunga oriental. Los movimientos demográficos causados por estos cambios climáticos habrían propiciado el contacto cultural (apreciado en el estilo de sitios como Pacopampa), así como el lingüístico, en tanto asumamos que una antigua lengua aimara ((pre)?-protoaimara) estuvo en la zona, hecho que posibilitaría la entrada de la raíz léxica **ñamoqa* al cahuapana de entonces.

El Alto Amazonas presenta algunos sitios arqueológicos que, lamentablemente, han sido abandonados muchas veces al ojo entusiasta. Entre estos encontramos el sitio «Chayahuita» y la famosa Piedra de Cumpanamá³¹. Aunque hallamos petrograbados en los dos, los estilos de ambos parecen, hasta la fecha, no poder asociarse entre sí, o, en palabras del estudioso Echevarría López: «Los sitios presentan un nivel demasiado bajo de similaridad para corresponder a series dependientes en alguno de los atributos usados para su análisis y en sus respectivos niveles de descomposición, lo que puede significar que el material no es culturalmente compatible» (2010: 78). De sumo interés, sin embargo, es la Piedra de Cumpanamá, pues «el estilo esquemá-

30 El caso de la cerámica Wairajirka-Tutishkain podría también considerarse como huella de interacciones costa-sierra-selva (cf. Morales Chocano 2001: 45).

31 El nombre de la piedra ha sido atribuido tardíamente. Cualquier relación con el dios Cumpanamá, por el momento, se mantiene en los linderos de la conjetura.

tico figurativo de Cumpanamá usa una técnica de grabado que recuerda, grosso modo, los incisos profundos definidos de algunos estilos cerámicos del Periodo Inicial u Horizonte Temprano andinos, incluyendo para este último período el rasgo de círculo y punto central interior» (Echevarría López 2010: 77)³². Debe remarcarse la posición del autor respecto a la similitud del estilo de los petrograbados en Cumpanamá con los estilos cerámicos del Período Inicial y el Horizonte Temprano, pues, justamente, en este tiempo, se desarrolló Chavín. El hecho de que este sitio presente similitudes de este tipo no puede ser, de ningún modo, un hecho producto de la coincidencia. Como mencionamos en el párrafo previo, está claro, desde una perspectiva tanto arqueológica como geográfica, que existió movimiento y contacto de pueblos en todos los Andes del norte, hecho que posibilitaría el intercambio de estilos, la peregrinación religiosa y, claro está, el contacto lingüístico. Estos tres factores expuestos a un escenario como el del Horizonte Temprano, posibilitarían el ingreso de la voz **ñamoqa* al cahuapana, palabra que luego de *ca.* 2000 años de cambio lingüístico, devendría en el actual [nama/].

Actualmente, los chayahuitas habitan, principalmente, el Alto Amazonas, parte de San Martín y Cahuapanas, en el Datem del Marañón. Durante nuestro trabajo de campo, entre enero-febrero y julio-agosto de 2012, tuvimos la oportunidad de preguntar a los ancianos sobre el lugar de origen de su pueblo. Muchos nos contaron sobre guerras que generaron movimiento (Rojas Berscia 2013), y también de un posible polo

32 Vale la pena mencionar que el autor descarta la posibilidad de asociación de la piedra con el actual pueblo chayahuita (Echevarría López 2010: 78), luego de comparar el estilo de los petrograbados con el de la cerámica hodierna de este pueblo. Una conclusión de este tipo, sin embargo, y por el vasto tiempo transcurrido, valdría la pena que vuelva a ser cuestionada y, por consiguiente, comprobada o desmentida.

de origen. Ellos mencionan la zona colindante con los Andes del norte, en dirección a Moyobamba, como lugar de procedencia. Lamentablemente, estudios pormenorizados en etnohistoria del pueblo chayahuita aun precisan ser emprendidos. De ser cierto lo que nos contaron estos pobladores, su lengua ancestral, el proto-cahuapana, habríase encontrado en una zona en contacto con lenguas tan diversas como el culli³³ y, en pos de continuar con nuestra hipótesis, un aimara arcaico. En todo caso, la discusión permanece abierta.

Conclusiones

1. Las primeras noticias sobre Cumpanamá nos son brindadas por De Figueroa (1986 [1661]), en la forma de *Cumbanama*, dios de origen cahuapano adorado por los indios mainas.
2. Cumpanamá es muy posiblemente un nombre compuesto por las voces cahuapanas *kanpu* 'nuestro (tuyo y mío)' o *K^wanpwa* 'nuestro', y la voz de origen aimara *nama* 'señor', cuyo significado es 'nuestro señor'.
3. Cumpanamá no significa 'compañero', como asumieron, a priori y sin ningún análisis lingüístico detenido, los investigadores del ILV (1997).
4. Encontramos las primeras evidencias de la voz *nama*' en el *Manuscrito de Huarochirí*. Entre ellas *ñamca*, de posible cuño aimara; *ñamoq*, presente en la *Carta Annua* de 1609 (publicada y editada por Taylor (1987)); y *yañca*, término empleado en el *Manuscrito de Huarochirí* por el dios Pariacaca para resaltar la importancia de alguien y, en términos de rasgos fonológicos, muy similar a la voz *ñamca*.

33 Para más información sobre esta lengua, cf. Solís-Fonseca 1999 y Andrade 1995.

5. Luego de diversos procesos de cambio fonológico, la voz **ña-moqa* devino en *nama'*.
6. El nombre *nama'* pudo haber sido llevado a la zona chayahuita luego de un contacto con la lengua aimara del norte, en tanto asumamos que esta existió, bajo la asunción de la hipótesis presentada por Heggarty y Beresford-Jones (2010) de Chavín como difusor de la lengua aimara. La presencia aimara en el norte, cerca de la zona chayahuita, podría sostenerse por la existencia de numerosos sitios arqueológicos en los cuales se nota una vinculación con la cultura Chavín (como fueron los casos de los importantes centros religiosos de peregrinación de Cunturhuasi o Pacopampa, y, aunque aun de manera prematura, de la Piedra de Cumpanamá) así como por la existencia de escenarios geológicos que posibilitaron el movimiento de gentes y el contacto lingüístico-cultural de las mismas.

Bibliografía

- ADELAAR, Willem F. H. «Modeling convergence: Towards a reconstruction of the history of Quechuan-Aymaran interaction». En: *Lingua* 122: 461-469, 2013.
- ANDRADE, L. F. «La lengua culle: un estado de la cuestión». En: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 26: 37-130, 1995.
- BARRAZA DE GARCÍA, Y. *El sistema verbal en la lengua shawi*. Tesis para optar el grado de Doctor en Lingüística. Brasil: Universidade Federal de Pernambuco, 2005.
- BERESFORD-JONES, D. G. y HEGGARTY, P. «Archaeology, Language, and the Andean Past: Principles, Methods and the New “State of Art”». En: *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 29-60, 2010a.
- BERESFORD-JONES, D. G. y HEGGARTY, P. «Broadening our Horizons: Towards an Interdisciplinary Prehistory of the Andes». En: *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 61-84, 2010b.

- CARRIÓN-CACHOT, R. «Las ruinas de Kuntur Wasi (La Copa), San Pablo». En: Waldemar Espinoza Soriano, Rogger Ravines y Fernando Silva-Santisteban (comps.): *Historia de Cajamarca: I. Arqueología*. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultural, 1985, pp. 189-196.
- CERRÓN-PALOMINO, R. *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1987.
- . *Lingüística aimara*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2000.
- . «Morfemas aimaras arcaicos en la toponimia centroandina: los sufijos -y, -n y -ra». *Lexis*, 26 (1): 211-30, 2002.
- . *Quechumara: estructuras paralelas del quechua y el aimara*. La Paz: PROEIB Andes, UMSS y Plural Editores, 2008.
- . *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2013.
- DESCOLA, P. «Las cosmologías indígenas de la Amazonía». En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro*. Lima: IWGIA, 2004, pp. 25-36.
- ECHEVARRÍA LÓPEZ, G. T. «Petrograbados en la cuenca del río Cachiyacu. Una aproximación arqueológica en contexto industrial». En: *Boletín APAR*: 70-78, 2010.
- FIGUEROA, F. de. «Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas». En: F. de Figueroa et al. *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986 [1661].
- GARCÍA HIERRO, P. *Una historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en el Alto Amazonas*. Santa Cruz de la Sierra: CORPI, 2002.
- GARCÍA TOMÁS, M. *Buscando nuestras raíces*. Tomo III: «Cumpanamá. Cosmovisión chayahuita». Lima: CAAAP, 1994.
- GARRA, S. «El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía». En: *Antropologica*, 30: 5-28, 2012.
- HARDMAN, M. *Jaqaru*. München: LINCOM EUROPA, 2000.
- HART, H. *Diccionario Chayabuita-Castellano, Canponanquë Nisba Nisba Nonacaso'*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 1988.

- HEGGARTY, P. «Linguistics for Archaeologists: a Case-study in the Andes». *Cambridge Archaeological Journal*, 18(1): 35-56. 2008.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV). *Nuestro padre y compañero. Comunidades y culturas peruanas*, 15 (2): 222-225. Lima: ILV, 1977.
- KATO, Y. «Resultados de las excavaciones en Kuntur Wasi, Cajamarca». En: Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.). *Senri Ethnological Studies*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 203-228.
- KAULICKE, P. *Pandanche: un caso del formativo de los Andes de Cajamarca*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1975.
- LATHRAP, D. W. *The Upper Amazon*. Londres: Thames and Hudson, 1970.
- MIDDENDORF, E. W. «Prólogo» a su *Die Aymará Sprache*. Traducido al castellano en: *Las lenguas aborígenes del Perú*. Lima: Instituto de Literatura, UNMSM, 1959 [1891], pp. 56-102.
- MORALES CHOCANO, D. *Aportes amazónicos al formativo andino. Investigaciones sociales*, 8: 35-64, 2001.
- MUYSKEN, P. «Modelling the Quechua-Aymara Relationship: Structural Features, Sociolinguistic Scenarios, and Possible Archaeological Evidence». En: David Beresford-Jones y Paul Heggarty (eds.). *Archaeology and Language in the Andes, A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory*. Oxford: British Academy, 2012.
- OLIVA LEÓN, D. *El cauqui: documentación y descripción fonológica de una lengua moribunda*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- RENFREW, C. «Arqueología y lenguas: hacia nuevos horizontes». *Boletín de Arqueología PUCP*, 14: 15-28, 2010.
- ROJAS-BERSCIA, L. M. *La sintaxis y semántica de las construcciones causativas en el chayabuita de Balsapuerto*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.
- . «Mayna, the lost Kawapanan language». En: *LIAMES. Línguas Indígenas Americanas*. Campinas: UNICAMP, 2015 (en prensa).
- SOLÍS FONSECA, G. «La lengua culli revisitada». En: *Escritura y Pensamiento*, 4: 29-48, 1999.

- SHADY, R. y ROSAS, R. «El Horizonte Medio en Chota: prestigio de la cultura Cajamarca y su relación con el Imperio Wari». En: *Arqueológicas* 16: 1-75, 1977.
- TAYLOR, G. «Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la *Carta Annu*a de 1609». En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Tomo XVI, N.º 3-4. 85-96, 1987.
- TESSMANN, G. *Die Indianer Nordost-Perus, grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & CO. M. B. H., 1930.
- TAYLOR, G. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1999.
- VALENZUELA-BISMARCK, P. «Argument Encoding and Pragmatic Marking of the Transitive Subject in Shiwilu (Kawapanan)». En: *International Journal of American Linguistics*. Vol. 77. N.º 1 (enero 2011): 91-120. Chicago: The University of Chicago Press, 2011a.
- _____. «Contribuciones para la reconstrucción del protocahuapana: Comparación léxica y gramatical de las lenguas jebero y chayahuita». En: W. F. H. Adelaar; P. Valenzuela-Bismarck y R. Zariquiey Biondi (eds.). *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011b, pp. 271-304.
- _____. «La lengua shawi». Manuscrito. http://www.chapman.edu/wilkinson/_files/pdf/Shawintro.pdf 2012.
- WATANABE, S. «Wari y Cajamarca». En: *Boletín de Arqueología PUCP*, 5: 531-541, 2001.

Correspondencia:

Luis Miguel Rojas-Berscia

Radboud Universiteit Nijmegen, Centre for Language Studies.

Max Planck Institute for Psycholinguistics, Language and Cognition Department.

Correo electrónico: luismiguel.berscia@mpi.nl

Sâm Ghavami-Dicker

Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Postgrado.

Correo electrónico: s.ghavami@pucp.pe