

# Amazonía Peruana 17

*identidad*

# Amazonía Peruana 17

---

ISSN 0252-886X

JULIO 1989  
VOL. IX

---



REVISTA SEMESTRAL

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA  
LIMA - PERU

---

## INDICE

PRESENTACION .....	7
INTRODUCCION .....	9
TEMATICA	
Propiedad e Identidad. <i>por Clemencia Aramburú</i> .....	17
La Identidad Lingüística y Cultural Peruana: Bilingüismo y Diglosia. <i>por Enrique Ballón Aguirre</i> .....	33
Historia y Etnicidad en la Amazonía Peruana: el caso de los Chayahuita. <i>por Aldo Fuentes</i> .....	61
¿Es posible Definir las Fronteras Etnicas? El Caso de los Quechua Lamistas del departamento de San Martín. <i>por Alvaro Puga Capelli</i> .....	79
Aproximaciones al Estudio del Autoconcepto y la Identidad Social en grupos étnicos de la Amazonía Peruana. <i>por Clara Cárdenas Timoteo</i> .....	97
TESTIMONIOS	
"Por eso me ves que no como yuca" <i>por Margarita O. Shariti</i> .....	117
"Peor un tiempo de invierno" .....	123
DOCUMENTOS	
La experiencia de Avanzada. Misiones, Medios Masivos e Identidad Amazónica. <i>por Juan Zevallos Aguilar</i> .....	139
BIBLIOGRAFIA	
Bibliografía sobre Etnicidad en la Amazonía. <i>por Alonso Zarzar</i> .....	153
CRONICAS	
Dos cartas de Don Manuel María del Valle .....	163
... 113 años después. Una conversación entre Mario La Rosa y Thomas Th. Büttner .....	173
RESEÑAS	
SHIWIAR. Identidad Etnica y Cambio en el Río Corrientes; de Charlotte Seymour-Smith <i>por Nancy Ochoa S.</i> .....	183
Strangers a Nous-memes; de Julia Kristeva. <i>por María Heise-Mondino</i> .....	186
Directorio de Comunidades Nativas del Perú; del Ministerio de Agricultura. <i>por Magda Camargo Z.; Claudio Quispe Delgado; Héctor Minguillo; David         Malpartida; Jesús Contreras Laureano y Thomas Th. Büttner</i> .....	188

**EDITOR**

Jaime Regan

**RESPONSABLE DE ESTE NUMERO**

Thomas Th. Büttner

**CONSEJO EDITORIAL**

**Enrique Ballón**

Lingüista—Universidad de Québec de Montreal

Pontificia Universidad Católica del Perú

**Alejandro Camino**

Antropólogo—Pontificia Universidad Católica del Perú

**Clemencia Aramburú**

Antropóloga—UNICEF-Perú

**Carlos Linares**

Ingeniero Forestal—Ministerio de Agricultura

**Olga Palacios**

Médico—Instituto de Medicina Tropical.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**Gustavo Solís**

Lingüista—Centro de Lingüística Aplicada.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

**Alonso Zarzar**

Antropólogo—St. John's College—Cambridge

**COLABORADORES**

**Angel Corbera Mori**—Lingüista (Brasil)

**J. P. Chaumeil**—Antropólogo (Francia)

**Supervisión Editorial**

Patricia Alba

**Diseño de carátula**

Carmen Sifuentes y Thomas Th. Büttner

(Foto: foto estudio "Yurivilca La Merced").

**Diagramación**

Carmen Sifuentes

**Corrección de pruebas**

Guillermo Gutiérrez Lymba

© Copyright CAAAP—1988

**CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA**

Todos los derechos reservados

**Dirección**

Avenida Gonzales Prada N° 626

Magdalena, Lima 17

PERU

**Dirección Postal**

Apartado 14-0166

Lima 14 - PERU

## PRESENTACION

El presente número trata los temas de la etnicidad y la identidad en la Amazonía. Se puede considerar la identidad como una aptitud comunicativa que se basa en los elementos comunes o idénticos que comparten las personas. Esta aptitud permite la integración dentro de un sistema social por medio de conocimientos, motivaciones y símbolos que comparten todos. Es a la vez flexible permitiendo la ampliación o contracción de sus fronteras para responder a diversos contextos.

Los aportes que aquí presentamos tratan de explorar diversos aspectos del amplio tema de la identidad étnica.

Clemencia Aramburú trata el tema del territorio étnico y su relación con las limitaciones impuestas por intereses ajenos. Enrique Ballón estudia la identidad plurinacional peruana y los problemas del bilingüismo, la diglosia y la biculturalidad. Los artículos de Aldo Fuentes y Alvaro Puga presentan los casos de dos etnias, los Chayahuita y los Lamista, que tienen una larga tradición de interacción con la sociedad mestiza. El trabajo de Clara Cárdenas, hecho desde la perspectiva de la psicología social, compara el autoconcepto y la identidad social entre estudiantes shipibos y mestizos en la región de Pucallpa.

Cabe señalar que todos los aportes de este número son de profesionales peruanos, con la excepción del de Thomas Buttner, que reside en el Perú desde hace varios años.

Actualmente las sociedades amazónicas, indígenas y mestizas, están viviendo momentos de rápido cambio dentro de una larga historia de explotación económica y dominación cultural. Un problema crítico para la sobrevivencia de estas poblaciones es la posibilidad, dentro de su identidad propia, de llegar a una crítica de la dominación a la que están expuestos y así poder ser ellos mismos los forjadores de su propia emancipación.

Jaime Regan

# INTRODUCCION

## 1. En pleno corazón de la Selva Amazónica



© Walt Disney Productions Inc.

---

## 2. En pleno ombligo del mundo Inca

Febrero mil novecientos ochenta.

En pleno ombligo del mundo Inca, en el aeropuerto Velazco Astete del Cusco, Sitting Target, representante oficial de los Hopis, se acomoda su gran penacho ceremonial y desciende las escaleras del DC-10 al final de las cuales lo esperan sus hermanos quechuas, araucanos, aymaras, aztecas y los demás para ir en el bus de "Inka Travels" al Valle Sagrado de los Incas.

Una vez allí, Sitting Target se despoja de su Pentax gran angular para alistarse a participar en la ceremonia propiciatoria al dios Inti y a la Pachamama para que el "Primer Encuentro de Movimientos Indios de Sud América" sea bien recibido por los apus incayos.

La chicha de jora cumple su rol en el pago a la tierra y los morenos brazos se elevan hacia el Inti murmurando la plegaria quechua que previamente los organizadores han distribuido en impecables papelitos impresos.

Quizás estaba lloviendo ese día.

## 3. Identidades

"En pleno corazón de la selva amazónica":

La caricatura de la identidad del concepto que tenemos de la identidad de los nativos de la selva.

"En pleno ombligo del mundo Inca":

La identidad que los más idénticos sienten consigo mismos, contra la sociedad occidental, frente a ella.

Desde que el hombre aprende a perpetuar su pensamiento en la escritura tenemos la certeza que una de sus preocupaciones es la de identificarse como ser frente a la naturaleza, como actor de uno o varios roles en su sociedad, como perteneciente a un pueblo distinto de otro.

Ahora la preocupación se ha especializado: a la psicología le preocupa la identidad conciente del individuo; a la filosofía la identidad metafísica del ser; a la historia la construcción de identidades sociales particulares que devienen en universales; a la antropología la identidad de aquellos que aún no están universalizados.

En todas estas disciplinas (y otras más) la definición del término identidad recién comienza por reconocer su esencia cambiante; la convicción de que la *identidad* sólo puede entenderse en su movimiento, en su constante transformación. Las diferencias empiezan cuando se trata de ubicar la dirección, la intencionalidad que determina que se transforme tomando esta alternativa y no alguna otra posible:

La extensión de la identidad y la intencionalidad en esa extensión.

En la historia, en la antropología y también en el romanticismo popular se identifica, se ubica (para poder comprender) a una persona o a una sociedad (quechua, araucana, aymara, azteca y las demás) en un determinado momento de su historia (siempre en proceso, en transformación) y a ese momento, generalmente idealizado, los estudiosos e interesados en el tema lo llamamos PURO - lo que es, o fué, estáticamente la identidad de ese pueblo. Cualquier elemento que se diferencie o se distancie de este ideal desencadena la alerta roja de la "pérdida de la identidad" o aculturación.

Como algunos dirigentes de ellos mismos, los nativos, lo expresan:

"Para el común de las gentes los Pueblos Indios sólo somos los "pobrecitos", los "ignorantes", los "atrasados" o los "flojos", conceptos, terminologías y actitudes que perviven y se acentúan en el tiempo y espacio de esta interminable sucesión de los diferentes colonialismos sobre nuestras Culturas y Naciones.

Para los científicos somos sólo material de estudios para que escalen prestigio y fortuna. Para los misioneros de toda laya los Indios somos sólo los "pobres paganos" a los que se debe catequizar o "civilizar". Para los gobiernos que representan intereses imperialistas y transnacionales somos "factores de atraso" y de subdesarrollo, factores de atraso para el desarrollo del sistema capitalista en esta América neocolonial, principalmente".

Y nos contestan:

"Frente a esta política de agresión permanentemente de cinco siglos, es nuestra convicción que es ya necesario el esclarecimiento, con fundamentos científicos de la verdadera imagen y realidad de nuestros pueblos pacíficos, milenarios, comunitarios y colectivistas que tienen profundos conocimientos y relación recíproca con la naturaleza y el universo, que son la misma vida".

Es decir, del cliché de un cliché (sobre nosotros) al nuevo cliché (sobre sí mismos).



© Walt Disney Productions Inc.

---

Utilizar clichés significa montar un caballo el cual los demás cabalgan mucho mejor. Porque la lengua de los clichés es de aquellos que los inventan.

#### 4. Quiero volver

Pablo Chakami, sanitario de la comunidad nativa de Baja Esperanza, recibió del Área Hospitalaria de La Merced (Selva Central del Perú), una computadora para ponerse al día con la eficiencia administrativa, previa sólida capacitación en computación.

Alimentaba la maquinita siempre con todos los datos necesarios y previstos, tal como le habían enseñado. Le daba los nombres y datos personales de todos los pacientes, incluso enfermedades y tratamientos y, posiblemente, la cantidad de aspirinas distribuidas el día anterior.

Un día, en el calor de la siesta y quizás en un estado avanzado de aburrimiento, se puso a jugar con las teclas de la maquinita. En media hora logró borrar por completo su memoria, irrecuperablemente, pucha.

Luego trató de encontrar una alternativa de solución y, pensando que podría ser posible pedir a la maquinita que converse con su propia memoria borrada, escribió en las teclas: "Quiero volver a ser programado". Quizás con demasiada confianza en la máquina, el progreso.

Pues todo lo que el progreso hizo por él fue multiplicar su confianza. Vió en la pantalla:

QUIERO VOLVER A SER PROGRAMADO  
QUIERO VOLVER A SER PROGRAMADO

#### 5. La Antropología

La antropología opta por conocer mejor a estos individuos y pueblos PUROS y encuentra el concepto de "étnico" para identificar de quiénes esté hablando (etnia, grupo étnico, tribu, nativos, indios, indígenas, aborígenes, etc.).

El concepto de etnicidad es una trampa tendida por la antropología. Es parte del lenguaje de un sistema (no sólo económico) desarrollado por una historia que ha universa-

---

lizado su lenguaje:

economía, cibernética, finanzas, medios masivos de comunicación, + y -, mercado, potencias, distensión...

y cuyo propósito es, como todo sistema vivo, reproducirse, hacerse más grande, más universal, finalmente, hacerse el único.

Esta sociedad casi universal y expansiva introduce su tecnología pero también trata de ser buena gente con los indígenas, intentando respeto. Se preocupa por conocer los valores diferentes que sustentan su identidad PURA, para (aún con buenas intenciones) forzar su identificación con nuestros valores "universalizados". Sólo así puede justificarse el *encuentro* entre dos culturas, obviamente falaz por la desproporción; y esconder el proceso real de agresión, del permanente conflicto que enfrentan los pueblos no universalizados para poder sobrevivir. Para el gran sistema (con sus conflictos y contradicciones internas (entre paréntesis)) el conflicto desde las sociedades indígenas particulares es inexistente, no está arriesgando nada, es tan poderoso que tal insignificancia no alterará para nada su rumbo: finalmente, absorberá a su interior todo lo que lo rodea.

La sociedad auto-universalizada frente a las sociedades indígenas hetero-particularizadas

Así es que la antropología puede concebirse como una ciencia súbdita a la sociedad universalizada y, por consecuencia, una ciencia particularizadora. La antropología, particularmente, como parte de la antropofagia universal.

## 6. Quedan preguntas

A. *¿Cómo delimitaremos la identidad de un pueblo?*

1. ¿Archivando su glorioso y milenarismo pasado?
2. ¿Intuyendo que son diferentes a nosotros?
3. ¿Observando sus productos culturales para encontrar cuáles elementos se repiten e identificarlos como RASGOS CULTURALES?
4. ¿Intentando que no cambien en nada lo que suponemos que fueron antes para poderlos reconocer?
5. ¿Preguntando a ellos mismos cómo se reconocen y cómo se definen?

B. *La Identidad Cultural, ¿no es una tautología cuando la aplicamos a un pueblo o sociedad? ¿No la reconocemos acaso a través de los productos sociales de un determinado pueblo?*

- Ese reloj es suizo
- Esa música es hindú
- Ese brazalete es shipibo
- La agricultura hidráulica se originó en Asia
- El arroz chaufa es chino
- Ese mito es incaico
- Ese otro es cristiano
- Ese feudalismo fue originado en Europa Occidental

C. *¿Cómo identificamos a los productos sociales de los procesos de mestizaje cultural?*

El problema histórico, cuando nos referimos a pueblos indígenas, se convierte, para nosotros, en problema de identidad; cuando la historia de estos pueblos (y también del nuestro, por supuesto) es la de un constante mestizaje evidenciado por esos mismos productos culturales que angustiadamente pretendemos PUROS.

D. *¿Es posible hacer conciente cuál es nuestra propia identidad cultural?*



*"Aquí vemos un rito mágico. El curandero blanco cree que puede conjurar los demonios de la enfermedad a través del contacto de las manos".*

Es más fácil y más común, estereotipar los rasgos de otros grupos en su diferencia con lo que somos (muchas veces idealistamente).

- Los cheyenne eran excelentes cazadores
- Los suecos son excelentes pornógrafos
- Los nativos amazónicos son ociosos
- Los franceses son cochinos
- Los argentinos son pedantes
- Los indios serranos son brutos

*¿Es posible constatar la pérdida de la identidad cultural?*

- Ese reloj es japonés con tecnología suiza
- Esa música es rock-hindú
- El brazalete shipibo se confecciona con mostacillas importadas de Holanda
- La combinación perfecta para el arroz chaufa es la Inca Kola
- El feudalismo colonial americano es un concepto acuñado por Pablo Macera.

6

- Los cheyenne ya no encuentran bisontes que cazar
- Los profesores nativos de la selva cumplen un horario de 6 horas en las escuelas estatales
- La nación argentina sufrió la humillación del genocidio a manos de la dictadura militar
- Las comunidades campesinas de la Pampa de Anta (Cusco) fueron las que primero entendieron el fracaso del cooperativismo agrario como modelo de desarrollo andino

6

¿Porqué Sitting Target llevaba consigo una máquina fotográfica marca *Pentax* en vez de otras, alternativa, marca *Hopi*?

La empresa *Inca Kola*, ¿propiedad colectiva autogestionaria de los autollamados Pueblos Indios? (El color sí nos hace recordar vagamente el color del dios "Inti" de los Incas, es decir del "sol", en castellano).

E. ¿Quiénes son los nativos y quiénes somos nosotros?

(Porque no podemos contestar a lo primero sin haber contestado a lo segundo.

(Porque a los primeros no podemos contestarles sin haber contestado antes a nosotros, los segundos).

## 7. Y quedan todavía más preguntas

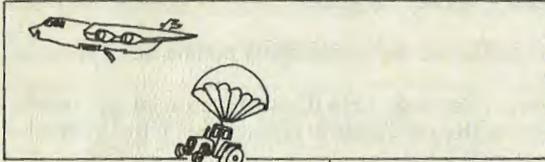
¿Cómo identifica el Estado su rol frente a los ciudadanos amazónicos (o sobre ellos), difíciles de asir?

Las leyes son el instrumento de reconocimiento e identificación de los pueblos amazónicos para la sociedad nacional, pero ¿a qué partes de esa identidad pretende reglamentar? ¿De que leyes y reglas se pueden valer los grupos étnicos para que sus derechos como pueblos o naciones prevalescan sobre los de solamente Comunidad Nativa? ¿Cómo pueden hacerse interlocutores del Estado en asuntos que rebasen su calidad de "propietarios titulados", que les permitan ejercer sus derechos sociales, históricos y culturales?

¿Cuál es el producto cultural del trabajo que hacen los proyectos de promoción y desarrollo para poblaciones marginales (al sistema universalizado) o indígenas? ¿Y de qué cultura?

"La institución se plantea como gran objetivo acompañar — apoyar — promover a la población marginal — campesina — nativa — en la búsqueda de alternativas que le permitan lograr una vida digna y la autodeterminación de su propio futuro". (Fuente: Folleto de Presentación de casi todos los Organismos No Gubernamentales de Desarrollo)

Los profesionales y promotores de los ONG, ¿enseñan el camino a seguir o ponen sus conocimientos técnicos a disposición de lo que autodetermina la población "beneficiaria" (¿?)?



Se hace capacitación, promoción y concientización sobre su propia realidad e identidad. Esta población es objeto de análisis para entender cómo es su realidad y cuál es su identidad, las cuales, ya reinterpretadas, las tenemos que volver a enseñar.

¿Son concientes los "agentes de cambio" del cambio que ayudan a operar?

¿Es posible una alternativa distinta a la antropofagia univertalizadora?

¿Es posible la convivencia respetuosa de sistemas particularizados con el sistema universalizado? ¿Cómo se podría hacer posible?.

Clemencia Aramburú  
Thomas Th. Büttner

Nota: El caso de Sitting Target y el caso de Pablo Chakami son casos verídicos. Los nombres han sido cambiados para proteger el anonimato de los protagonistas. Cualquier parecido con la fantasía es intencional.

# Propiedad e Identidad

\* Clemencia Aramburú

The functional legality of society, which is the norm for culture and its practice, ever since it was imposed on those who for reasons of spacial continuity, border treaties or wars of conquest have had their territories parceled out, has failed to fulfill its function as law and has been converted into a means of submission. Territorial rights for the Amazonian ethnic groups are not functional, but ancestral. The origins of a people is found in their relation to the land. How can laws be made to deal with this genetic relationship? The laws governing territorial rights in the Amazon are frivolous because of their fluctuating utilitarianism.

Die funktionale Legalität der Gesellschaft, die ihre Kultur und ihr Handeln normiert, IHRE SEINSWEISE, seit sie sich jenen aufzwingt, die aus Gründen räumlicher Kontinuität, wegen Grenzabkommen oder Eroberungskriegen der Verteilung von Grund und Boden zum Opfer fallen, jene Legalität hört auf, ihre Rechtsfunktion auszuüben und wird zur Unterwerfung. Das Territorium bedeutet für die ethnischen Gruppen des Amazonas-Raumes keine funktionale Legalität, sondern eine atavistische; das Volk hat in dieser Erde seinen Ursprung. Wie könnte man eine solche genetische Beziehung reglementieren? Die Gesetze zum Territorialrecht im Amazonas-Raum erscheinen, so gesehen, frivol aufgrund ihres wandelhaften Utilitarismus.

La légalité fonctionnelle de la société, qui règle sa culture et sa conduite, sa FAÇON D'ÊTRE, depuis qu'elle s'impose sur ceux qui lui ont échoué en partage territorial à cause de continuité spatiale, de traités limitrophes ou de guerres de conquête, perd sa fonction de droit et devient une raison de soumission. Pour les groupes ethniques amazoniens, leur territoire est une légalité non pas fonctionnelle, mais atavique, l'origine du peuple surgit de cette terre. Comment peut-on régler cette relation génétique? Les lois sur le droit territorial dans l'Amazonie paraissent ainsi frivoles à cause de leur changeant utilitarisme.

\* Antropóloga, UNICEF - PERU

---

**No hay nada más nuestro que nuestros ríos,  
nuestra Selva, nuestra manera de ser ...**



Nos surgen dos preguntas:

¿Derecho a la cultura (particular) o defensa del bien común (nacional, estatal, internacional)?

¿Identidad étnica o ética universal?

Nos involucramos en una discusión de palabras mayores. A ambas preguntas responderemos primero SI, y después, TAMBIEN.

---

El problema esta en que en la historia del colonialismo, las partes beligerantes (colonizadores y colonizados) han enarbolado las cuatro banderas a la vez: desde la identidad, la ética, la cultura y el bien común de *su propia sociedad* se oponen a la otra. Lo dice cualquier texto de referencia:

COLONIZACION.- La colonización supone la intervención de un pueblo, por la fuerza o por el acuerdo, en un territorio ocupado por otro *de cultura generalmente inferior*.

Diccionario Enciclopédico EXITO (sic). El subrayado es nuestro.

Sin embargo, la oposición no es pareja. En los procesos de colonización, los colonizadores esgrimieron justificatoriamente los principios de la ética universal (léase desde nosotros) y el bien común (léase de nuestro pueblo y/o Estado) haciendo así aceptables los atropellos, cercenamientos y despojamientos de los colonizados.

Por las mismas razones, análogamente, las leyes especiales que la Constitución del Perú (1933) permite dar para los aborígenes semicivilizados o salvajes, ignorantes, deprimidos por su situación social y económica, no significa un privilegio, sino el justo reconocimiento de *su situación de inferioridad, que requiere una especial tutela de la ley*, que permite ponerlos en igualdad de condiciones con las demás clases componentes de la población. Las leyes no serían justas si no reconociesen esta situación de desigualdad.

F. Ponce de León: Legislación Relativa a las Poblaciones Indígenas Selvícolas. 1954. El subrayado es nuestro.

Un supuestamente justo reconocimiento de su situación que se basa en un comprobadamente equivocado reconocimiento de su manera de ser y de organizarse, y, de paso, de la nuestra y de nuestras intenciones, como lo demuestran numerosos estudios. Por ejemplo, aquél de Monseñor Buenaventura L. de Uriarte:

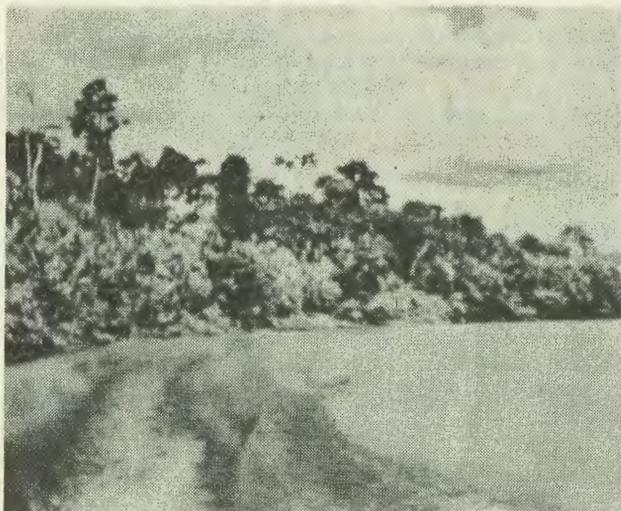
(...)Tendremos que decir que el estudio de la psicología del nativo indígena que finge un niño estacionario es un estudio imposible, porque todas las facultades anímicas las tiene en embrión y sin desarrollarse. Sin embargo, podremos decir con el Padre Izaguirre, que el nativo de la Selva es inconstante por naturaleza; un niño con todos sus caprichos pueriles: vanidad infantil y veleidad tornadiza, contento de que el día de hoy no se parezca al de ayer.

*De aquí* la imposibilidad de formar poblaciones estables. Centros fundados con entusiasmo rayano en delirio, no tienen otra base que la voluntad embrionaria del indio.

La montaña del Perú. 1942. El subrayado es nuestro.

---

## No hay nada más nuestro que nuestros ríos, nuestra Selva, nuestra manera de ser ...



Mientras tanto, las sublevaciones de los pueblos colonizados, una vez ocurrido el dominio, han esgrimido, y lo siguen haciendo, las banderas del derecho a la identidad étnica y a la propia cultura (partes sutilmente diferenciadas del mismo todo).

Surgen estas reacciones cuando el proceso colonizador ha pasado de la violencia directa a la agresión legislada, a la normatividad del despojo. Surgen cuando los colonizados se convierten en minoría (no en número de personas solamente sino en aportaciones propias a la "cultura nacional") étnica (el término exacto de la antropología para definir por exclusión a aquellos diferentes a la cultura occidental-oficial); minoría étnica, desconocida en su propio ambiente por los nuevos "convivientes":



Los nativos también saben cocinar, no como lo hacemos nosotros sino que ellos mismos se hacen. Viven con muchas mujeres, como 2 ó 6 mujeres, por eso son los verdaderos peruanos, porque saben comprenderse.

Luis Orlando. 11 años, Colegio Capello, La Merced, Chanchamayo. 1987, en una composición sobre los nativos asháninkas de la zona.

(Como dice el dicho popular: "La Patria es donde mejor se está").

La sensibilidad de Occidente hacia el valor y los derechos culturales de estos pueblos distintos (sociedades étnicas) ha aumentado notablemente en nuestro siglo, a lo que han contribuido en parte los estudiosos (étnicos) surgidos de estos mismos pueblos. Otro tanto se debe a los Estados que han visto surgir a su interior movimientos culturalistas o indigenistas con distintos grados reivindicativos: desde las artes, las ciencias, los gremios, hasta las armas, frente a los cuales deben dar respuestas reconociéndolos, explicándolos y, finalmente, incorporándolos con medidas paliativas a sus reclamos. Lo dice R. Medina: *Law is but a number of factors influencing the process of social control.* (Agrarian Reform Legislation in Peru, 1970).

Precisamente el Estado —cuyo fin supremo es la persona humana (Constitución Política del Perú 1979, art. 1º)— deberá valerse de las leyes para hacer llegar sus buenas intenciones a los pueblos y sociedades particulares que viven dentro del territorio nacional. Reconocemos que la dación y aplicación de leyes es un tema muy complejo que no puede reducirse a "Las buenas intenciones"; aquí nos interesa como parte de la discusión sobre la unidad nacional y sobre la identidad étnica, siendo la jurisprudencia un lugar donde deben reunirse explícitamente ambas.

Y, en concreto, trataremos de guiar esta discusión alrededor de un concepto pretendidamente universal: la PROPIEDAD, precisamente aportando las connotaciones que tiene para estos pueblos culturalmente diferentes de la Amazonía, y especialmente, el grupo etnolingüístico asháninka, que puebla (cada vez menos) la selva central del Perú.

---

## PROPIEDAD

Debido al aumento de las relaciones económicas con el mundo circundante, sin embargo, crece la necesidad de integrar al sistema socio-económico de la comunidad, los objetos del mundo no-nativo (herramientas, armas, municiones, medicinas, materiales de enseñanza para la escuela, etc.) Se desarrollan los inicios de una mentalidad orientada hacia la posesión individual de bienes, esta mentalidad abre recién las puertas al robo.

El dualismo entre la ley escrita y no escrita sólo se puede resolver si el derecho estatal respeta la identidad cultural de los grupos étnicos, es decir si el derecho estatal pierde su carácter etnocida. El derecho es un fenómeno cultural. Cada imposición de un derecho foráneo significa una aculturación.

H.J. Brandt: Ordenamiento, Conflicto y Sanción en las comunidades Nativas de la Amazonía Peruana.

**No hay nada más nuestro que nuestros ríos,  
nuestra Selva, nuestra manera de ser ...**



---

La historia, desde cuando los arqueólogos e historiadores han conseguido reconstruirla, es un incesante manifiesto de procesos conquistadores y colonizadores. Siempre han habido intereses de unos (un pueblo, una casta, un señorío, un país, un Estado, una clase social, etc.) buscando doblegar los intereses de otros en provecho propio. Y a partir del siglo pasado en la Amazonía la historia interna es transformada por hacendados, caucheros, madereros, misioneros.

Recuerda Matías Antúnez, asháninka del río Tambo, de su infancia:

Unos guerreros de Pangoa me raptaron mas o menos en el año 1940, cuando yo tenía seis años y vivía con mis padres en el río Ene. Estos guerreros buscaban matar gente, es decir, matar hombres, para luego poder vender mujeres y niños o intercambiarlos por tucuyo o escopetas o cártuchos.

Así era antes, y así me vendieron pues a las madres de la Misión de Puerto Ocopa. No me acuerdo de mi precio exacto, pero creo que no era mucho.

Es que las madres siempre querían más y más criaturas, y los guerreros entonces traían más y más, y las madres los acogían y daban sus cambios. O sea que las mismas madres pedían a los paisanos que "por favor, tráigannos criaturas".

¡Como no iban a saber!

Y siempre han habido las leyes, las normas que regulaban el control social de unos sobre otros. Es un lugar común entre nosotros igualar ley con justicia: la justicia se aplica mediante las leyes, pero, ¿quién puede afirmar que todo el cuerpo —complejísimo— de leyes tiene como sustento el ejercicio de la justicia, de lo que es justo? ¿Justo para quienes?.

Queda simplemente preguntarnos si en efecto no está la costumbre más próxima a la justicia de lo que los códigos suponen.

Francisco Ballón: *La Costumbre y la Justicia*. 1985.

Muchas de las leyes peruanas vigentes que influyen directamente en la vida de las poblaciones particulares (tradicionales, étnicas) procuran controlar y regular la agresión y el despojo que la sociedad moderna infringen sobre las minorías no asimiladas aún. Mucho se ha hecho, es innegable; ocurre que la buena voluntad gestora de estas leyes no ha logrado sus objetivos a cabalidad porque norma sobre algunas partes de la integridad cultural asumiendo, o presuponiendo en cuanto a ellas, nuestra propia manera de concebirlas (como resultado de nuestra historia y no la de la sociedad afectada). Tal vez sólo ha logrado hacer un poco más lento el proceso de agresión y asimilación. Obviamente no lo frena.

Lo más evidente, y a la vez trágico, es el caso de la legislación sobre la propiedad de la tierra. Antes de 1974 (año en que se promulga la Ley de Desarrollo Agropecuario y Comunidades Nativas de la Selva y Ceja de Selva) "...ninguna disposición ampara(ba) el derecho de los selvícolas, de poseedores naturales o usufructuarios de esas tierras y bosques. Puede pues, el Estado transferir la propiedad de terrenos de montaña sin consideración alguna, así estén habitadas o no por selvícolas. Y el concesionario puede desalojarlos en el ejercicio de su derecho de propiedad" (Ponce de León, p.cit.).

---

En ese entonces, los pobladores de la selva, como sociedades, sustentaban su pertenencia a determinado grupo, diferente de otros, mediante muchos factores, los más importantes: una misma lengua, un mismo universo cosmogónico, relaciones de parentesco claramente establecidas que podían vincular a todos los miembros del grupo (incluso con más de 30,000 miembros, como es el caso de los asháninkas) y un mismo espacio territorial.

La constitución se refiere explícitamente al "derecho a su propia cultura", sin embargo, la legislación toca directamente sólo a dos de estos factores: el derecho a la educación primaria en su propia lengua y el derecho a la tierra. En la práctica se *aplica* solo la legislación sobre la propiedad de la tierra.

Es muy comprensible, para nosotros, que así suceda. Nuestra sociedad moderna se preocupa por acceder al recurso:

La diversidad de concepción sobre la vida y sobre la función de la tierra engendra las mayores injusticias de la sociedad dominante sobre el mundo indígena. En efecto, para la sociedad dominante, la tierra es un mero medio de producción, un capita, un artículo que se compra y vende.

CELAM-Demis: La Evangelización de los Indígenas en Vísperas del Medio Milenio del Descubrimiento de América.

En la selva peruana, el acceso a esta tierra por parte de los agentes del "modernismo" fue tan brutal y sangriento que hubo que tomar en cuenta la sobrevivencia de estos hombres indígenas en aras de un desarrollo "civilizador".

En el supuesto que hay que desarrollar (leer "civilizar") una zona marginal o porque es poco habitada o porque es habitada por poblaciones "incapaces" (de desarrollar su vida hacia el provecho nacional).

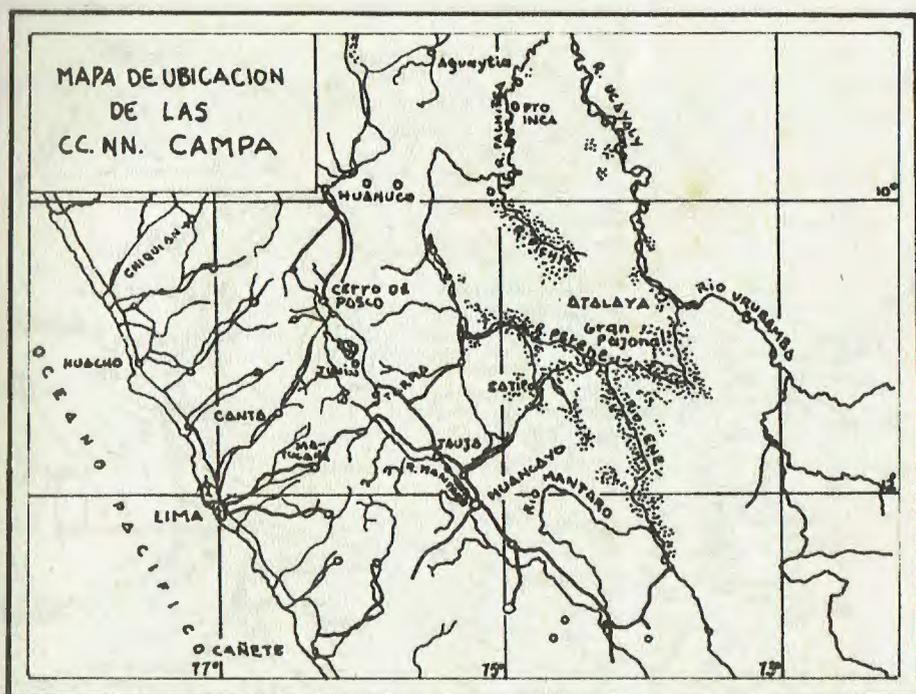
Stefano Varese. La Selva, Viejas Fronteras, Nuevas Alternativas. 1974.

*The dictum of Santayana, to the effect that those who neglect the study of the past are condemned to repeat it, holds only for those cultures which, like our own, regard a failure to "develop" as a fate worse than death.*

Hayden White: Between Science and Symbol. En: Times Literary Supplement. 31 Enero 1986.

No entraremos en el análisis detallado de la legislación sobre la propiedad territorial de los pueblos y comunidades nativas de la amazonía. Mónica Ludescher lo ha hecho minuciosamente en su artículo "Las Sociedades Indígenas de la Amazonía en el Derecho Peruano: La "Comunidad Nativa" —Institución Jurídica y Realidad Social" (en Law & Anthropology. Internationales Jahrbuch für Rechts anthropologie, 1-1986) del que resumiremos algunas partes.

Para acortar la sustentación y hacerla más gráfica presentamos el proceso de posesión de la tierra y su paso hacia la propiedad, del espacio territorial de la sociedad asháninka, como ejemplo del proceso que están sufriendo gran parte de los grupos étnicos de la amazonía.

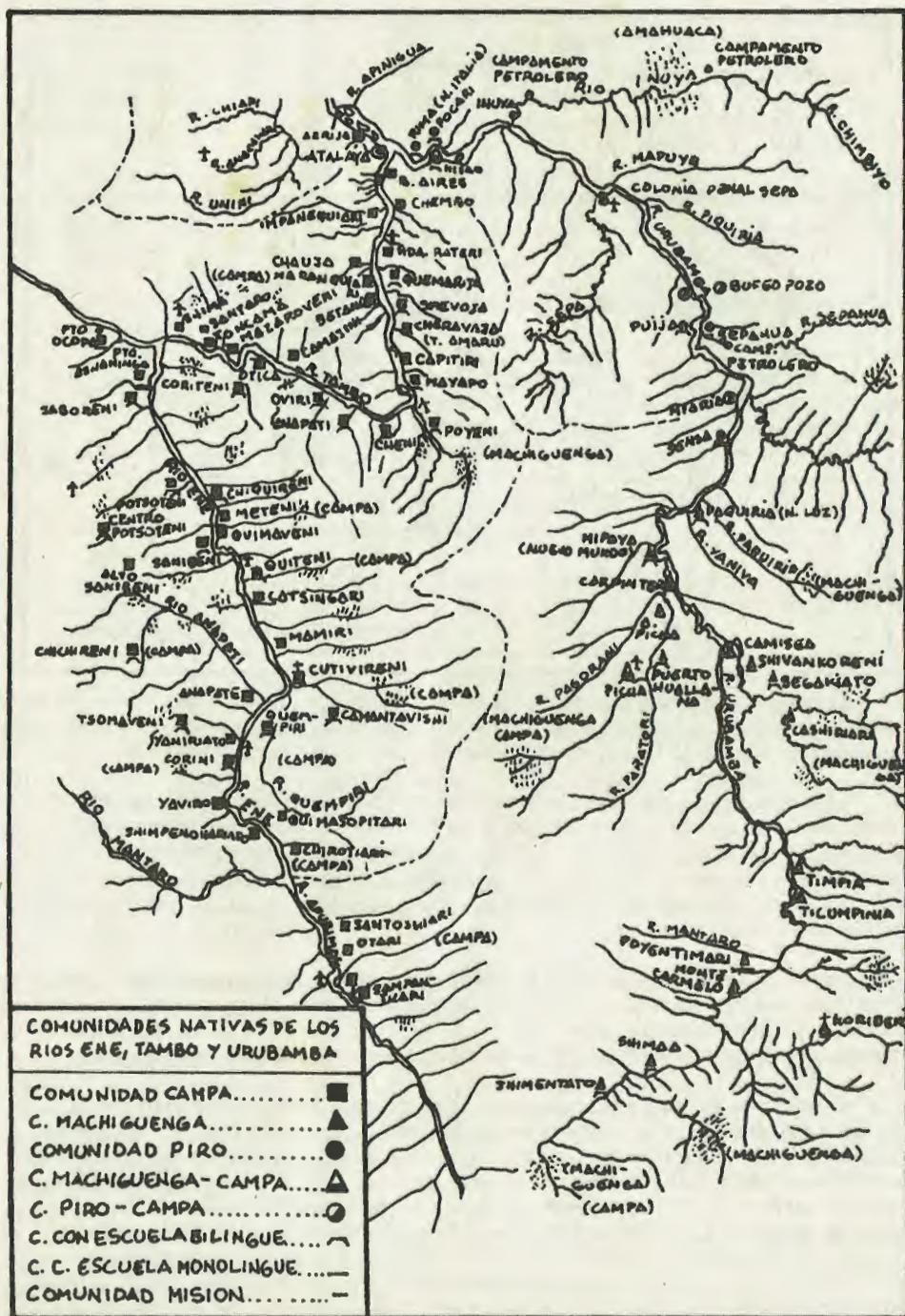


El primer mapa grafica el territorio étnico de este pueblo hasta antes de la ley que otorgó la propiedad de la tierra, con títulos, a las "comunidades nativas". Unidad creada también por ley copiando la estructura de la comunidad campesina de la sierra.

Uno de los primeros intentos de normar las reservas de tierras para las "tribus selvícolas" fue el Decreto Supremo Nº3 del 1º de Mayo de 1957, que fue letra muerta hasta los inicios del gobierno de Velasco. Según esta norma y siguiendo la que regía la posesión de los colonos (30 has. por familia), "la extensión de la reserva debía ser proporcional al total de la población censada mayor de 5 años, correspondiendo a cada persona 10 has." (Mónica Ludescher, op. cit.).

Hasta 1974 se habían demarcado 114 reservas que fueron tomadas como territorios de las comunidades nativas al darse la nueva ley ese año, otorgándose los títulos de propiedad y limitándose así la extensión a 10 has. por persona (de las censadas en ese momento) si la propiedad circundante de los colonos permitía una extensión suficiente.

El principio básico para la identificación espacial de una comunidad fue la aparición de las escuelas lo que generó un proceso incipiente de asentamiento nucleado alrededor de ella. La ley también identificaba los cargos de autoridad de la comunidad naciente y las formas en que debían ser elegidos (el voto, práctica desconocida para los asháninkas, que no tomaban en cuenta los criterios tradicionales de surgimiento de sus líderes y jefes), señalando que estas autoridades debían residir en el "centro poblado". Los límites entre una comunidad y otra se levantaron sin seguir, en la práctica, criterios de reproducción y sobrevivencia del grupo social. En muchos casos, los ingenieros del Ministerio de Agricultura delinearon los límites sobre sus mesas de trabajo en base a mapas o fotografías aéreas.



---

En el segundo mapa podemos ver que las comunidades del río Tambo y del río Ene están señaladas como pueblos, es decir, como se señala en cualquier mapa de caminos, la ubicación de centros poblados; no se toma en cuenta que "la comunidad" es primordialmente la población sobre su territorio.

Son los asentamientos nucleados o "centros poblados" a quienes se reconoce el status legal de "Comunidades Nativas". Ello significa, que el resto de la población del grupo etno-lingüístico que vive dispersa en un amplio territorio, necesariamente tiene que adecuarse al modelo de "centro poblado" a fin de ser considerada como sujetos de la ley.

En el texto legal, se declara que las Comunidades Nativas podrían tener alternativamente asentamientos nucleados o dispersos. Sin embargo, se les exige que usufructúen en forma permanente un mismo territorio, lo cual significaría y nunca se ha hecho, reconocer como comunidad al territorio étnico que es el único espacio limitado y compartido por las familias extensas que según el modo tradicional de vida se desplazan al interior de él.

Monica Ludescher. op. cit. pg. 157.

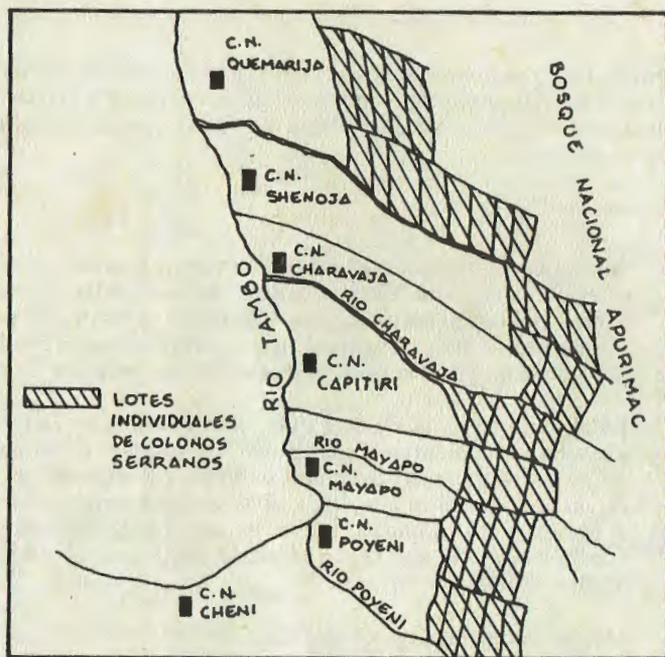
Al forzar la nuclearización, se le facilitan las cosas al Estado y a los colonizadores. Los nativos pueden ser contados, registrados, contabilizados intentando hacerlos reconocibles (ver el comentario de Th. Büttner sobre el Directorio de Comunidades Nativas en este mismo número). Estando concentrados, a los nativos se les dificulta el control territorial mediante el uso integral y rotativo del bosque. Los colonos serranos y las autoridades aplican LA LEY e invaden los terrenos "abandonados" y usurpan las tierras *en uso* de la población nativa. El problema, no suficientemente analizado aún, es el de descubrir y respetar el uso que cada sociedad aplica a los bienes a los que accede (se usa barro para construir paredes, pero también como tratamiento para la belleza facial).

La ley, la norma en este caso, pretende un "uso obvio" que corresponde a la tradición agrícola exclusivamente y de manera intensiva, de la costa y sierra (a pesar de los miles de páginas científicamente demostrativas del uso racional de la tecnología nativa amazónica de los recursos del bosque tropical húmedo) y sobre este concepto actúa.

El tercer mapa demuestra el objetivo práctico de este cercenamiento del territorio étnico de los asháninkas, tomando como ejemplo lo que hemos observado sobre el terreno en el río Tambo.

Todas las comunidades limitan por el oeste con el río, sus límites norte y sur se definen por separación entre comunidades. Los más imprecisos son los límites del este, hacia los cerros. Según los títulos de propiedad, estos límites separan las tierras de la comunidad con el Bosque Nacional del Apurímac que es un recurso no alienable del Estado.

Sin embargo, los campesinos migrantes de la sierra han penetrado y se han asentado alrededor de esta frontera, haciendo inaccesible el paso de los asháninkas a los recur-



sos de caza y recolección, además de vetarles el paso hacia sus centros rituales. De hecho, se les ha cercenado la posibilidad de continuar siendo grupo étnico se están convirtiendo en islotes diferenciados privados del derecho de reproducirse como nación.

Según la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (13 de Mayo de 1975), los Bosques Nacionales son aptos para la producción de madera, pero en 1978 el Decreto Ley N° 22175 dispone la cesión en uso de los Bosques Nacionales a empresas privadas, es decir, sobreponiendo en el territorio étnico el manejo privatizado del recurso del bosque. Esto, en el caso del río Tambo, ha significado la paralización de los trámites de reconocimiento y titulación de las comunidades nativas, presionada y lograda por los empresarios madereros en las oficinas y registros oficiales ubicados en las capitales de provincia y de departamento.

Estos ejemplos grafican el proceso de titulación de tierras en la Amazonía, especialmente en la selva alta. De la posesión territorial como universo integrado, a la atomización paulatina de núcleos poblados y terrenos agrícolas en los cuales se hace imposible para las familias ahora adscritas a una comunidad, realizar la totalidad de sus actividades reproductoras de su vida como nación. Simplemente se les ha cercenado el acceso a su universo. Todo ha sido hecho con la doble intención de proteger a los nativos del despojo total (y evitar enfrentamientos sangrientos) y de "liberar" tierras para introducir las al mercado nacional a través de los colonos, los madereros y los hacendados.

Las consecuencias para la nación asháninka son claras. Recuerda don David, anciano asháninka del Perené (donde la colonización es mucho mas avanzada):

Primero vinieron los adventistas, y hemos aprendido algo. Luego todos los colonos, total que estamos con nuestro terreno totalmente rodeado

---

por colonos. Nos enseñaron mucho de agricultura, pero la tierra no aguanta. ¿Mucho hemos castigado a la tierra, ves?. Allá y allá, todo pelado.

Algunos también han vendido sus terrenos a los colonos, cada vez tenemos menos, y del terreno titulado ya no queda mucho.

Los paisanos salen de la comunidad, se quitan para trabajar para los colonos. O también se van más selva adentro. Pensarán que más adentro hay todavía suficiente como para vivir tranquilo.

Se van adentro.

Pero, ¿hasta donde?

¿Hasta cuando?

A. Calderón, en su "Reflexión en las Culturas Orales" lo conceptualiza así :

En los grupos de economía más cercana a la de subsistencia, el territorio es innato a la vida misma del ser humano. Es un derecho natural.

No tienen un concepto tan definido de límite o frontera sino de un sector o zona de ocupación donde el hombre se mueve con cierta libertad.

## No hay nada más nuestro que nuestros ríos, nuestra Selva, nuestra manera de ser ...



Así, la noción de propiedad en relación al espacio vital para los asháninkas significa exactamente lo contrario que para nosotros: Para ellos ha significado expropiación, reducción, pérdida de su derecho a sobrevivir.

De hecho, la noción de propiedad como delimitación del derecho exclusivo de uso de un individuo o grupo sobre un bien, es un concepto nuevo para estas sociedades:

Robos: los cuales registran los porcentajes más altos en las estadísticas criminales de todas las sociedades donde existe una gran diferencia entre los ingresos y donde la propiedad privada representa un valor destacado; ocurren, en cambio, muy raras veces en las comunidades tradicionales que tienen una estructura muy homogénea.

H.J. Brandt. op. cit.

Comenta Jose Inkaniteri, comunero de Puerto Ocopa (Bajo Perené):

**USTED EXIGE...**




**¡CUMPLE!**



**AHORA EN LA SELVA CENTRAL\*\***

Para una mejor atención, pensando siempre en su comodidad, MUTUAL JUNIN operará en breves nuevas Agencias en:

**VILLA RICA**  
Carretera Nacional No. 100 - Pto de Armas  
VILLA RICA

**OXAPAMPA**  
El Gran SPN - Estación de Servicio 404 - 405  
OXAPAMPA

**PICHANAQUI**  
24 de Setiembre SPA - Pto de Armas  
PICHANAQUI

**LA MERCED**  
El Mercado No. 400  
LA MERCED

Ahora todas sus operaciones financieras las operará estructural con eficiencia, elocuencia y total seguridad.  
Veniga a MUTUAL JUNIN que le brindaremos el préstamo más adecuado para cualquier trabajo o para la compra oportuna al más bajo interés y con la garantía que usted quiere. ¡Que sólo nosotros podemos brindarle!

**TAMBIEN EN JUNIN**

El Mercado Estación de Armas  
Estación de Comercio en Pto de Armas  
JUNIN



**MUTUAL JUNIN**  
DE LA REGION PARA LA REGION

---

Antiguamente no era así en Puerto Ocopa, no era así entre los paisanos. Ahora último hace tres, cuatro, cinco años con la llegada de la carretera han venido también todos estos colonos que ves en la playa. Son mucho más cochinos que nosotros. Cagan por todos lados y no respetan nadita. Y encima nos roban. Y encima todavía ahora entre los mismos paisanos hay robos. Antes no había ladrones. Cada uno tenía lo que tenía. Y lo que tenía era lo que necesitaba. Y si faltaba algo hacíamos trueque con algo que nos sobraba y que a otros les faltaba.

Ahora sí hay ladrones. Los colonos han traído muchas cosas que no conocíamos. Lo que no conoces no necesitas. Y conforme vas conociendo más, parece que más necesitas.

Y lo que necesitas ahora cuesta platita. Algunos tienen y compran. Otros tienen para intercambiar y hacen su trueque. Pero los demás que no tienen nada, ¿cómo van a hacer?.

Justo el otro día le habían quitado a Wilfredo un disco de Juaneco y su Combo, y lo encontraron en casa de Pedro. Y Pedro ni siquiera tenía tocadiscos...

Bueno, Wilfredo tampoco tenía, pero no importa.

Como lo menciona José: llegó la carretera a Puerto Ocopa hace pocos años. Se seguirá con la construcción a lo largo del río Tambo, pero ya desde ahora Puerto Ocopa sirve de entrada para todos los colonos que actualmente se instalan a lo largo del Tambo.

El conocimiento de realidades culturales diferentes a la de nuestra sociedad tecnificada, cientifista y especialista, por contraste, nos permite cuestionar la pretendida universalidad de sus principales fundamentos de construcción y reconstrucción material e ideológica:

a) Para las sociedades nativas, como los asháninkas, el universo está compuesto por todo el espacio que les rodea y al que tienen acceso: la tierra, los ríos, el cielo, la flora, los animales, las lagunas. Toda su vida individual, social, cultural se realiza completamente dentro de este universo. Sus fronteras se establecen ritualmente con el contacto con otros grupos etnolingüísticos vecinos. No puede ser posible ser dueño de un pedazo de tierra, lo mismo que no es posible ser dueño de un pedazo de río o de cielo.

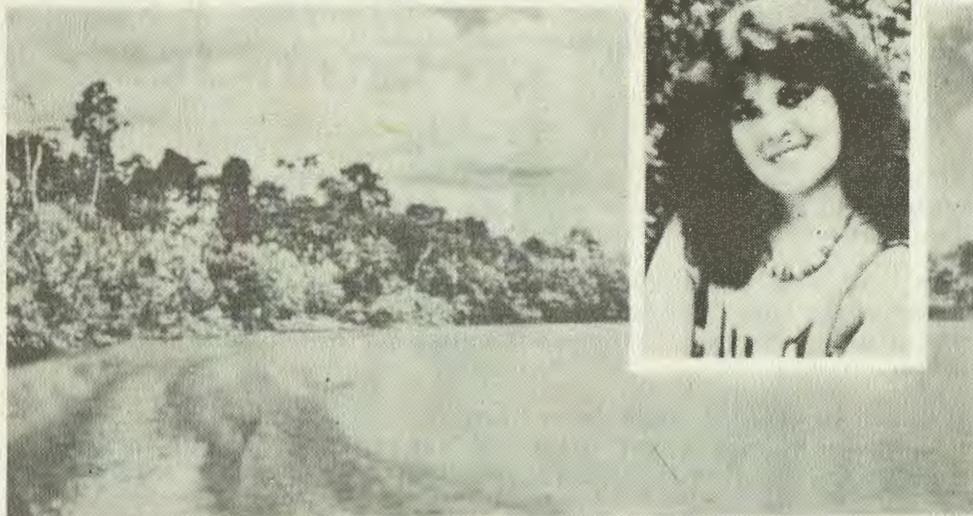
b) La noción de lucro es ajena a una sociedad cuyas necesidades están determinadas por el acceso común a todos los recursos. La noción de *propiedad individual exclusiva* aparece con el acceso venidos de "afuera", cuyo uso conlleva un criterio de valor adscrito al bien mediante la forma en que fue adquirido.

---

c) Los esfuerzos estatales por proteger la existencia de los grupos nativos amazónicos se han cristalizado en la legislación de su derecho a tener tierras propias. De hecho, para estos pueblos, el tener un título de propiedad, al ser ciudadanos propietarios de un pedazo de tierra, esta significando la pérdida de su condición de habitantes de un espacio territorial, de su territorio étnico. Así, la concesión de una propiedad, en la práctica, para ellos, se ha realizado como despojo de sus derechos, como enclaustramiento; han sido reducidos a un pedacito de tierra. Es el costo de ser reconocidos como ciudadanos, como interlocutores posibles de un Estado, es decir, tal vez, reconocidos como "civilizados".

d) No hay nada más nuestro que nuestros ríos, nuestra Selva, nuestra manera de ser...

**No hay nada más nuestro que nuestros ríos,  
nuestra Selva, nuestra manera de ser ...**



# La Identidad Lingüística y Cultural Peruana: Bilingüismo y Diglosia \*

\*\* Enrique Ballón Aguirre

In this article the author studies the current linguistic situation of Peru. Taking into account the spacial areas occupied by each language or dialect, he identifies, not only the nation, but the ethnic group and the territory that they occupy. He begins by studying the objective conditions of the linguistic situation, with the presentation of an outline that involves the epistemological foundations of Peruvian multilingualism and pluriculture, an integral review of the languages (their contacts, interferences and conflicts), and of the different cultures: their production, diffusion and use.

\* La versión inicial de este artículo fue presentada como ponencia al *1er. Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, celebrado en Lima en 1987. Dejo expresa constancia de mi reconocimiento a Rodolfo Cerrón-Palomino quien me proporcionó, entonces, atinadas sugerencias incorporadas a la versión actual.

\*\* *Linguista, Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad de Québec en Montreal.*

---

In diesem Aufsatz untersucht der Verfasser die derzeitigen Sprachverhältnisse auf peruanischem Gebiet, wobei er davon ausgeht, dass der Raum, den die jeweilige Sprache oder der jeweilige Dialekt einnimmt, nicht nur die Nation identifiziert, sondern auch die ethnische Gruppe und ihren Territorialraum. In diesem Sinne untersucht er die "objektiven Bedingungen" unserer "sprachlichen Gegebenheiten". Er präsentiert einen Entwurf der epistemologischen Grundlagen des peruanischen Multilingualismus und Plurikulturalismus, eine integrale Skizzierung der Sprachen (mit ihren Kontakten, Interferenzen und Konflikten), sowie auch der nationalen Kulturen: ihre Produktion und Verbreitung, ihre Konsumierung.

Dans cet article, l'auteur étudie les situations linguistiques en vigueur dans le territoire péruvien, en considérant que l'espace occupé par chaque langue ou dialecte identifie non seulement la nation, mais aussi l'ethnie et le territoire occupé par celles-ci.

Dans ce sens, l'article enquête sur les "conditions objectives" de notre "état de langue", et présente un dessin qui comprend les fondements épystémologiques du multilingüisme et de la pluriculture péruviens, et une esquisse intégrale des langues (leur contacts, interférences, et conflicts), ainsi que des cultures nationales: leur production, diffusion, et consommation.

¿Por qué no tengo yo el derecho a ser peruano? ¿Para que me digan que no me comprenden en España?

César Vallejo<sup>1</sup>

## Marco de Indagaciones

Cuando en la cita que antecede el escritor César Vallejo pregunta por su propia identidad, pone de manifiesto cierta duda que a todos los peruanos nos inquieta: ¿quiénes somos? ¿en qué nos diferenciamos de los no peruanos? Lo singular de la interrogación de Vallejo, planteada desde el punto de vista de la colectividad que menciona, es decir, de los peruanos como un solo sujeto colectivo ("el derecho a ser peruanos"), se escinde en dos vías, una que inquiere por el "reconocimiento" entre nosotros mismos y la otra, opuesta a la primera, que cuestiona la "incomprensión" de lo nuestro, aquello que nos distingue y separa de los demás.<sup>2</sup>

Ahora bien, el reconocimiento de lo que nos permite comprendernos o *identidad* y, recíprocamente, la diferencia que explica la incomprensión de los otros sobre lo que nos *identifica* o *alteridad* pueden ser observados en una o en todas las estructuras globales que definen la cohesión social peruana, más allá de su definición jurídico-política e ideológica: los sistemas de parentesco, las organizaciones económicas y las situaciones lingüísticas vigentes en nuestro territorio. A continuación me abocaré a las últimas —el área espacial ocupada por cada lengua o dialecto *identifica* (designa) no sólo a la nación, sino a la etnia y al territorio comprendido por ésta-, comenzando por averiguar las "condiciones objetivas" de nuestro "estado de lengua": en efecto, ¿cuáles son los vectores de la identidad lingüística y cultural peruana? y una vez encontrados esos ¿son unificables en un sólo haz, a partir del hecho nada fortuito de ser producidos por una sociedad que comparte un mismo espacio territorial, encerrado por las fronteras del país? Para responder a ambas preguntas se requiere de, a lo menos, un diseño que comprenda los fundamentos epistemológicos del *multilingüismo* y la *pluricultura* peruanos: un boceto integral de las lenguas, sus contactos, interferencias y conflictos, así como de las culturas nacionales, su producción, difusión y consumo. Sin embargo, dados los márgenes de escritura previstos para esta ocasión, el proyecto totalizador de descripción de las lenguas y las culturas peruanas será expuesto de modo muy somero.

### 1. Bilingüismo y Multilingüismo

La preocupación por dar cuenta de la situación lingüística general del Perú como *bilingüismo social o colectivo*, puede ser fechada exactamente en diciembre de 1972.<sup>3</sup> Desde entonces, el reconocimiento de la identidad lingüística del país ha procedido empleando en sus descripciones los preconceptos micro-sociolingüísticos del *bilingüismo* y *multilingüismo*; hasta ahora no encontramos observación alguna sobre esos a priori, nociones aceptadas siempre axiomáticamente y por consenso.<sup>4</sup> Un repaso somero pero atento de los trabajos de investigación que han puesto en práctica dichas nociones, nos permite obtener sus rasgos definitorios:

#### 1.1 Para la noción de *bilingüismo*:

\* Estudio de la situación sociolingüística del país, donde los miembros de los diversos grupos y comunidades ponen en práctica su aptitud oral y escrita al utilizar, en la vida

---

cotidiana, dos lenguas o dialectos, con el paso frecuente de unos a otros; de este modo, en las lenguas ancestrales (nativas, aborígenes, autóctonas, etc.)<sup>5</sup> que se encuentran en contacto con el castellano (*el bilingüismo ambiental*), se pueden presentar varias graduaciones en circunstancias como estas:

a) la lengua castellana (A) y la lengua ancestral (B) son empleadas por una misma persona y en ella los dos *sistemas lingüísticos* permanecen independientes (es el caso del "bilingüe perfecto" quechua-castellano, aguaruna-castellano, etc.);

b) las lenguas A y B tienen una intersección, es decir que los dos sistemas lingüísticos se influyen (tal el caso, mucho más común, de los bilingües imperfectos o hablantes "motosos").

\* Establecimiento de las correlaciones, existentes en el Perú, entre la situación socioeconómica y cultural de los grupos bilingües estudiadas y los grados de bilingüismo presentes en ellos.

\* Aplicación de la política oficial del Estado y su planificación lingüística. Comprende la determinación constitucional por la cual se estatuye al castellano como *lengua oficial*, al quechua y aimara como *lenguas de uso oficial* y a las otras lenguas ancestrales habladas en el Perú como integrantes del *patrimonio cultural* de nuestro pueblo.

\* Asesoramiento e implementación *no críticos* de la política educativa del Gobierno, dirigidos a asegurar y a facilitar la aplicación de los dispositivos legales en materia de lengua y educación.

1.2 Para la noción de *multilingüismo* (o "bilingüismo de masa"):

\* Práctica cotidiana de los diversos sistemas lingüísticos por comunidades importantes de la población peruana e impacto general de ese hecho.

\* Relaciones linguoculturales tradicionales establecidas entre los hablantes peruanos, por la concurrencia de grupos bilingües perfectos e imperfectos de diversa procedencia, e implicaciones de la colonización externa e interna de la cual deriva dicha concurrencia.

\* Estudio de las políticas pedagógicas y las alternativas culturales del Estado, en relación a la diversidad lingüística integral de la población.

1.3 A partir de estos rasgos conceptuales y definitorios, ¿cuáles son los criterios aplicados al estudiar el *estado* de nuestras lenguas y sus contactos? Se puede señalar, en grandes líneas, los siguientes discernimientos más o menos comunes:

1.3.1 Las teorías y modelos aplicados comúnmente en la investigación de la realidad lingüística peruana dependen, casi sin excepción, de la *lingüística de la frase* o *lingüística frasal*. Pero la decisión por emplear esa unidad de análisis que es la frase, no es uniforme en todos los lingüistas dedicados al estudio de nuestras lenguas. En efecto, los procedimientos de segmentación frasal del discurso no son los mismos, varían notablemente de una investigación a otra; así, encontramos que la unidad "frase" (u "oración" dado el caso) es delimitada, las más de las veces, intuitivamente; en ciertas ocasiones la frase es tomada como una proposición simple (sujeto y predicado) y en otras como nivel superior

---

límite del análisis en constituyentes inmediatos. Se encuentran también trabajos donde la frase es discriminada funcionalmente por su coherencia sintáctica interna y hasta en algunos casos (pocos) la unidad frasal aparece como una serie concatenada de elementos discretos, serie obtenida por medio de reglas de producción (reglas de reescritura y transformación).

1.3.2 Los niveles de lengua analizados son, casi exclusivamente, el fonético-fonológico y el morfo-sintáctico. Los niveles semántico (del significado) y semiótico (del sentido) no han merecido la debida atención, pese a su importancia en situaciones de interferencia pronunciada como en el caso del quechua y del castellano peruanos. Sólo se suele hacer mención, en forma aislada, a la significación lingüística de algunos enunciados o partes de enunciados con fines subsidiarios, esto es, para ilustrar algunos intentos prescriptivos o para fines ajenos a la descripción del contenido. Este es el caso, por ejemplo, de la lexicografía nacional: no obstante su práctica ya antigua y relativamente tecnificada (diccionarios bilingües, diccionarios de peruanismos) o no (diccionarios enciclopédicos, monográficos regionales, folklóricos, etc.), el control semántico de los artículos definitorios en la lengua de traducción, es sustituida por la descripción empírica simple y la búsqueda de heterónimos.<sup>6</sup>

1.3.3 En consonancia con el ejercicio disciplinario frasal (fonético-fonológico y morfo-sintáctico) la pedagogía inspirada y derivada de ese ejercicio sólo concibe la totalidad de los discursos como resultado del eslabonamiento de frases, pasando imperceptiblemente de una constatación cuantitativa a una determinación cualitativa de la enunciación. De ahí que en la enseñanza bilingüe actual se haya inferido, sin duda ni controversia, el estudio de la estructura frasal independientemente del estudio y conocimiento de las estructuras del discurso, a semejanza de la pedagogía empleada en la enseñanza de la gramática castellana a los castellano hablantes monolingües y para quienes, desde luego, es "natural" la práctica discursiva de la estructura frasal enseñada en la escuela.

1.3.4 Además, al aplicarse los criterios lingüísticos frasales a la pedagogía y a la alfabetización bilingüe, se excluye sin miramientos la descripción sistemática de otra de las funciones socializadoras capitales de la lengua, la producción *etnoliteraria* y de *literatura oral* realizada en esas mismas lenguas ancestrales peruanas. Esta decisión permanece inalterable en la lingüística aplicada peruana de última hora. Por eso los alumnos, sujetos colectivos de la educación bilingüe, adquieren únicamente cierta "idea" del discurso a través de una reducida práctica de la lecto-escritura. Esta política linguoeducativa ha terminado por crear un serio desnivel —un verdadero foso intelectual— entre el conocimiento más o menos regulado de la estructura gramatical de la frase tanto en la lengua materna ancestral como en la lengua castellana y una aprehensión descontrolada de la totalidad discursiva y textual en ambas lenguas. Es fácil colegir de ese desajuste una de las razones para explicar el fracaso de la enseñanza bilingüe: el alumno muy difícilmente llega a integrar, por ejemplo, su conocimiento razonado de la frase quechua y castellana y la práctica oral y escrita de ambas lenguas. El titubeo y la desconfianza perennes del hablante "motoso" respecto del empleo de la lengua castellana, es una consecuencia inevitable.

1.3.5 La gestión para resolver los problemas del analfabetismo bilingüe, vale decir, la instrucción preferente de la escritura y de la lectura en lengua castellana, ha relegado por lo general a un plano muy poco visible el problema del alfabetismo de segundo grado o alfabetismo funcional (cultural) indispensable en una política educativa coherente que respete la *pluricultura peruana* y denuncie la hegemonía cultural imperante.<sup>7</sup> Empero, la

---

cosa no se detiene allí. Cuando ciertas organizaciones transnacionales toman abusivamente la máscara lingüística y se convierten en Instituciones que cumplen auténticos fines hegemónicos de orden asimilacionista, al intervenir no sólo en las lenguas ancestrales sino en la existencia cotidiana misma de las comunidades, es inevitable la *depredación* pura y simple de los valores míticos, ideológicos, utópicos e incluso axiológicos vigentes en esas comunidades.

1.3.6 El punto de vista del bilingüismo que obstinadamente excluye la perspectiva diglósica, no insiste lo suficiente o hace simplemente caso omiso del concepto de *bicultura*, es decir, nada menos que de las diferencias y distancias socioculturales derivadas de la situación postcolonial peruana; sólo se ha planteado la pareja nocional *multilingüismo-pluricultura* que, como sabemos, es hasta ahora la simple denominación de un área de conocimiento todavía inexplorada en el Perú. La práctica de la educación bilingüe, al excluir de sus preocupaciones al hecho de la correlación *bilingüismo-bicultura*,<sup>8</sup> ha procedido alegremente a suprimir el estudio del plano del contenido de las lenguas ancestrales, amputándose a sí misma la observación del amplio campo de las controversias linguoculturales, donde ciertamente sólo cabe una excepción: la lucha por la implantación de la escritura de la lengua quechua con tres y no con cinco vocales. Precisamente gran parte de este meritorio esfuerzo no ha llegado a plasmarse plenamente, en nuestro criterio, entre otras razones por no haberse tenido en cuenta al plantear este problema de transcripción fonológica, la descripción y el análisis sistemáticos del contenido de las lenguas en contacto e interferencia, de un lado, y una concepción de la educación bilingüe distanciada de los problemas que plantea el déficit cultural (o deculturación) de los hablantes de lenguas ancestrales en proceso de adquirir la lengua castellana, del otro, en pocas palabras, la situación de pérdida paulatina de la identidad cultural autóctona al acceder a la nueva identidad cultural.<sup>9</sup>

1.3.7 Los investigadores nacionales y extranjeros prefieren estudiar una de las lenguas peruanas "en estado puro" y aisladas, antes que las manifestaciones intermedias o de continuum, no obstante si estas últimas están más expandidas que las primeras.

Así la visión del bilingüismo constituye una especie de "linterna" con la cual, quienes diseñan las políticas gubernamentales de lengua y educación, enfocan aquello que conviene al proyecto que preconizan y únicamente eso. En otro plano, el bilingüismo tal cual se ha constituido también en *referente axiomático* no sólo para cualquier nueva investigación lingüística sino que sirve de ecran referencial para las otras ciencias sociales aplicadas en el Perú, especialmente la etnología.

Siendo las cosas lo que son, la "imagen científica" de la situación actual de las lenguas peruanas debe ser controlada gracias a su evaluación crítica periódica y a la revisión de sus descripciones, ampliando sus campos de conceptualización, interpretación y explicación. Uno de los medios para hacerlo consiste en introducir nuevos criterios en el campo nocional inveterado y tradicional.

## 2. Diglosia y Heteroglosia

El desarrollo normal de las ciencias sociales requiere, entonces, que se renueven y amplíen a intervalos más o menos regulares sus objetos de conocimiento para saber *qué hacer con ellos* en la actualidad. Propongo, con ese fin, la adopción y adaptación de otros dos conceptos de la sociolingüística que cumplen el cometido de apertura nocional sobre nuestra situación lingüística y educativa, aprovechando la ya larga experiencia obteni-

---

da por la descripción bilingüe y multilingüe; así, se hará particular hincapié en las tendencias características de nuestra realidad social (especialmente en los procesos de sustitución) que el encuadre inicial no contempla o lo hace pero de modo confuso.

Tales conceptos macro-sociolingüísticos son los de *diglosia* y *heteroglosia* cuyos rasgos definitorios son, para comenzar, los siguientes<sup>10</sup>:

### 2.1 Para la noción de *diglosia lingüística* :

\* Fenómeno que caracteriza a la situación sociolingüística peruana derivada del proceso histórico de la colonización española y de la incorporación de la lengua del conquistador y colonizador, el castellano, a las lenguas ancestrales.

\* Estudio de las consecuencias de la conquista y de los cuatro siglos de colonización: los sistemas lingüísticos del país entran en contacto con el castellano, produciéndose la interferencia no sólo fonético-fonológica o morfo-sintáctica sino *discursiva*, esto es, presencia en los *discursos realizados* en una lengua de elementos del contenido de la otra y viceversa, tal como las conocemos y vivimos.<sup>11</sup>

\* Correlación no estrictamente isomórfica entre los estratos socioeconómicos y las situaciones de interferencia lingüística.

\* Determinación de las competencias localizadas de los hablantes pertenecientes a los distintos sociolectos y etnolectos, cuando emplean en la expresión, la comunicación y la diferenciación cotidiana —oral o escrita— una lengua materna ancestral y la lengua castellana adquirida.

\* Oposición manifiesta de, por lo menos, dos códigos lingüísticos en las comunidades nacionales, según usos orales y escritos específicos (familiares/educativos, coloquiales/administrativos, etc.).

\* Diagramación de la problemática sociopolítica surgida de los procesos de sustitución y por lo tanto del dominio pleno o deficiente de la expresión bilingüe en el habla y en la escritura y sus repercusiones en los programas de alfabetización simple (primer grado) y funcional-cultural (segundo grado).

\* Producción discursiva de los enunciadores que utilizan enunciados no identificados como "aceptables" (en cualquiera de los planos fonético-fonológico, morfo-sintáctico o semántico y semiótico) para el castellano de los grupos socioeconómicos, de cultura e instrucción "alta" de élite, por interferencia del sistema de una lengua ancestral en las diversas circunstancias de enunciación.

\* Estudio de las consecuencias que acarrea la distancia y diferencia cultural de los pueblos en contacto para la corrección pedagógica del habla de estatuto sociopolítico inferior por otra habla considerada superior, en la educación de los hablantes y/o escribientes bilingües.

### 2.2. Para la noción de *heteroglosia lingüística* (o "diglosia de masa")<sup>12</sup> :

\* Evaluación de la práctica expresiva, comunicativa y diferenciadora realizada por la población entera del Perú, práctica en la que concurren múltiples etnolectos y sociolec-

---

tos originando así situaciones lingüísticas variadas, cuya descripción regulada permitirá diseñar la tipología discursiva correspondiente.

\* Determinación de las consecuencias sociolingüísticas y educacionales derivadas de la clasificación escalar y jerárquica obligada por el texto Constitucional (1979) que, al imponer un criterio ideológico-político de dominación no acorde con las necesidades de preservar la identidad lingüística nacional, excluye de la "oficialidad mayor" a todas las lenguas ancestrales del país e instituye, de golpe, la *glotofagia* como política invariable del Estado.

\* Estudio del reparto funcional de los códigos y campos semánticos en los discursos orales y escritos producidos por la pluricultura nacional, reparto discriminador que asigna a unos la función ideológica (valores aceptados) y a otros la función utópica (valores rechazados).

\* Conocimiento de los fenómenos de intercambio y *conflicto discursivo* surgidos de las relaciones entre entidades constituidas como formaciones sociales, por efecto de circunstancias históricas específicas de la imposición del sistema lingüístico dominante en nuestra población multilingüe y pluricultural.

\* Denuncia de la instrumentalización represiva practicada por la política lingüístico-educativa derivada de la legislación en la materia y esclarecimiento tanto de sus consecuencias socioculturales como de las reivindicaciones subversivas declaradas o clandestinas frente a dicha política.

\* Examen de la controversia discursiva producida por el enfrentamiento de las distintas formaciones socioeconómicas obrantes en la sociedad peruana.

2.3 Este conjunto de rasgos puede ser dirigido, según el enfoque macro-sociolingüístico, en uno de estos dos sentidos contradictorios:

2.3.1 *Integrativo*, que tiende a reducir el "malestar" heteroglósico minimizando o abandonando el estudio y promoción de las lenguas ancestrales dominadas; o

2.3.2 *Polémico*, que considera a la situación de heteroglosia como una *crisis* y un *conflicto*.

Al optarse por el segundo sentido, polémico, la macro-sociolingüística es concebida como una *disciplina crítica*<sup>13</sup> epistemológicamente contraria a la propuesta tradicional sobre la situación de las lenguas en el Perú propia de la micro-sociolingüística, visión esta última marcada por la voluntad positivista de encontrar la estructura y los modelos cueste lo que cueste en el habla cotidiana, cuando se trabaja en un medio atravesado por conflictos sociales, raciales, simbólicos y otros sin querer hacer referencia explícita a esos elementos.<sup>14</sup>

Como se habrá observado, las nociones de *diglosia* y *heteroglosia peruanas* extienden el espectro cognoscitivo del bilingüismo y del multilingüismo sin abolirlo<sup>15</sup> y más bien añaden al estudio de la realidad lingüístico-educativa del país, la problemática del *desequilibrio* entre la lengua del poder oficial y las lenguas ancestrales, singularmente en

los planos discursivos y textuales. Así, mientras en la concepción del bilingüismo y del multilingüismo se comprende esencialmente las interacciones estructurales entre los sistemas lingüísticos diferentes<sup>16</sup>, suponiendo implícitamente un estatuto de poder o de prestigio *no conflictivo* ni, sobre todo, de *dominación* entre el castellano y las lenguas ancestrales, la diglosia y la heteroglosia destacan principalmente las variaciones de conflicto y dominación en la pronunciación, el léxico, los enunciados, etc., variaciones que exteriorizan la experiencia de las lenguas en contacto desequilibrado dentro del territorio peruano, es decir, no el bilingüismo en general sino las distintas situaciones de bilingüismo en la sociedad peruana.

Por lo demás, si el bilingüismo pone el acento en el comportamiento lingüístico individual y frasal, la diglosia lo hace a nivel sociocultural y discursivo; si el primero presupone, en cierto modo, que las variedades lingüísticas de las lenguas dominadas pueden ser examinadas formalmente con las mismas categorías con que se describe las variedades de la lengua castellana, la diglosia apunta más bien a la *diversificación de los roles* que cumplen unas y otra en la *estructura de dominación lingüística y cultural peruana* y a la inestabilidad que perturba la funcionalidad de cada sistema de lengua. No se trata, en suma, de una sustitución de problemáticas, sino de una ampliación y, a la vez de un perfilamiento de las mismas en servicio de una mejor comprensión del fenómeno lingüístico, educativo y cultural del país.

### 3. Algunas distinciones entre Bilingüismo y Diglosia

La situación de las lenguas y dialectos no normalizados vigentes en el Perú, todavía no ha sido descrita con criterios uniformes generales (isoglosas y áreas de vigencia dialectales); mientras no se precise exhaustivamente esta situación y, en cierto modo, o se aminoren los excesos "dialectalistas" que se oponen a una sana concepción de la realidad lingüística integral del país al servicio de la identidad, de la educación y la cultura nacionales, se suele reconocer<sup>17</sup> que:

3.1 El castellano del Perú se distribuye en dos tipos, *castellano andino* y *castellano ribereño*, el primero con tres variedades dialectales (*andino propiamente dicho*; *altiplánico*; y *del litoral y Andes occidentales*) y el segundo con dos (*litoral norteño* y *central*; *amazónico*);

3.2 El quechua peruano también se distribuye en dos tipos, *Huáihuash* (Q I) y *Huámpuy* (Q II) comprendiendo el primero dos variedades dialectales, las de *Pacaraos* y *Central* subdividida en *Huailay* (*Huailas*; *Conchucos*), *Alto-Pativilca*, *Alto-Marañón*, *Alto-Huallaga* y *Huancay* (*Yaru*; *Jauja-Huanca*; *Huangáscar-Topara*) y el segundo otras dos variedades dialectales, la de *Yungay* (Q II A) subdividida en *Central* (*Laraos*, *Lincha*, *Apu-ri*, *Chocos*, *Medeán*) y *Septentrional* (*Cañaris-Incahuasi*, *Cajamarca*) y la de *Chinchay* (Q II B-C) subdividida en *Septentrional* (*Amazonas*, *San Martín*, *Loreto*) y *Meridional* (*Ayacucho*, *Cuzco*); y

3.3 Las lenguas selváticas que han sido reunidas en doce familias lingüísticas denominadas *Arawak*, *Cahuapana*, *Harakmbet*, *Huitoto*, *Jibaro*, *Pano*, *Peba-Yagua*, *Quechua*, *Tanacana*, *Tucano*, *Tupí-Guaraní* y *Záparo*, subdivididas de acuerdo a la distribución de los grupos en el territorio amazónico (45 recensados) más seis sub-grupos para

---

la familia Arawak y tres para el Quechua; quedan por clasificar otras tres, *Cholón, Ticsuna y Urarina*.

3.4 Ahora bien, ¿cómo organiza esta situación lingüística del país la Constitución de 1979 y la legislación educativa derivada de ella? Resumiendo lo ya tratado en otra parte con algún detalle,<sup>18</sup> se puede constatar que según el Art. 83 de la Carta Magna nuestra situación lingüística se ordena verticalmente, un juicio de valor escalar de arriba (acrolecto) a abajo (basilecto):

3.4.1 Según un criterio *jerárquico y discriminador* no descriptivo o explicativo sino *ideológico e impositivo*, del siguiente modo:

1. La lengua oficial: el castellano;
2. Las lenguas de "uso oficial": quechua y aimara;
3. Las lenguas del "patrimonio cultural": el resto.

Por esta escala, las lenguas 2 y 3 tienen un *estatuto sociopolítico inferior*; de hecho, la Constitución al estatuir esta jerarquía de "vitalidad lingüística" no sólo determina la "oficialidad" como un simple reconocimiento de la lengua que sirve de medio de comunicación a la mayoría del pueblo (plano del *interlecto* - ¿una variedad distinta del castellano peruano o un simple nivel de lengua no codificado ni homogéneo?<sup>19</sup> - donde confluyen las lenguas ancestrales), sino que sólo en ella se realiza la vida oficial (la vida histórica, política, económica, etc.), la vida registrable y memorable del país: es la lengua codificada, la lengua "estándar", la lengua del poder (la "lengua del padre", dirían los psicoanalistas).

3.4.2 No se tiene en cuenta el hecho evidente y plenamente demostrable que una lengua existe y se caracteriza por la comunidad social donde se realiza y a la que sirve. De esta manera, para el singular criterio constitucional, cada sistema lingüístico obrante en la sociedad peruana se da de modo "limpio", en *contacto de superposición* pero sin "contaminación" (una estabilización *fija* no flexible): las lenguas peruanas se manifestarían en su utilización social, curiosamente, de manera separada, escalonada y sin interferencia, esto es, sin el "efecto" que tienen las lenguas peruanas al entrar en contacto unas con otras. En este sentido, hay algo más que coincidencia entre el punto de vista del bilingüismo y la perspectiva impuesta por el ordenamiento jurídico: el *statu quo* del desequilibrio jerárquico oficial donde a la lengua castellana (A) se subordinan, por ejemplo, la lengua perteneciente al patrimonio cultural peruano, el guaruna (C), según el esquema.

$$A \supset B \supset C$$

es aparentemente reequilibrado por el bilingüismo, gracias al principio de "igualdad" (se presupone que las lenguas, a lo menos en principio, pueden ser tratadas en un mismo plano) entre esas lenguas,<sup>20</sup> a partir del esquema teórico de equivalencias

$$A \approx B \approx C$$

que representa una supuesta "quietud" lingüística nacional donde las lenguas de menor prestigio (B) y (C) codean a la lengua oficial (A), pero no corroen su sistema ni dislocan su

semántica. Siempre se termina así por "recomendar" la aceptación pasiva de la dominación por la lengua del poder y a camuflar el *conflicto lingüístico* existente<sup>21</sup>, sobre todo si se tiene en cuenta que la situación del bilingüismo y la diglosia no es la misma en los Andes que en la Amazonía, lugares donde los problemas se presentan de distinta manera en razón de su evolución diferente (una relación de fuerzas —no comparable— frente al castellano).

3.5 Para el punto de vista diglósico, la realidad lingüística nacional es muy otra<sup>22</sup>: más allá del simplista esquema de dominación planteado por la Constitución del Estado, en dicha realidad las lenguas no coexisten pacíficamente sino en una subversión generalizada, una dinámica de interferencias y conflictos lingüísticos cotidianos e indetenibles —de raigambre socioeconómica y política de dominación— en lo que podríamos llamar "solfataras heteroglósicas nacionales". Sabemos bien porque lo constatamos a cada paso, que hasta el habla de los monolingües castellanos, quechuas, aimaras, etc. (los casos de ausencia tanto de diglosia como de bilingüismo, sólo se dan en el Perú en comunidades muy pequeñas y geográficamente aisladas) se ve afectada por la interferencia, en un nivel o en todos, de uno o varios dialectos no pertenecientes a la lengua materna. Por lo tanto, desde la perspectiva diglósica y heteroglósica, los diferentes sistemas lingüísticos obrantes en el país no permanecen relativamente fijos y estables; incluso la lengua oficial (codificada) que es el castellano, mantiene una estabilización flexible. La situación lingüística que vive la sociedad peruana es, en realidad, la resultante móvil de una relación de *fuerzas* fonéticas, lexicales, semánticas, etc. Un modelo de *hibridación* (o confluencia de elementos lingüísticos de diversos orígenes) gradual y dinámica cuya amalgama podrá ser diagramada como una "escala implicativa de gramáticas"<sup>23</sup> a partir del fenómeno interlectal. Allí se observarán, en su momento, desde las áreas relativamente monoglósicas en las distintas lenguas (o diglosia de grado cero), hasta las variedades mesolec-tales, todo ello comprendido por la heteroglosia general del país.

3.6 Este género de problemas y a pesar de que no se ha empleado el mismo método ni los mismos criterios para medir la distancia entre dos variedades dialectales de, por ejemplo, el quechua, y de la lengua quechua y la lengua castellana, la investigación sociolingüística peruana ya ha avanzado su exploración de los dominios, a lo menos indiciales, donde se puede detectar el fenómeno que nos ocupa:

3.6.1 En el dominio fónico y a nivel de los fonemas, los diglósicos operan a menudo una especie de sustitución, pues realizan fonemas pertenecientes a la variedad castellana conocida por ellos, con las características articulatorias de su propio sistema fónico quechua y aimara;

3.6.2 En el dominio morfo-sintáctico, los diglósicos interfieren el castellano con las funciones gramaticales de su propia lengua materna ancestral (supresión del artículo, cambio de género, empleo equivocado de las preposiciones, etc.);

3.6.3 En el dominio lexical, la interferencia por préstamos de palabras, calcos, etc., que caracterizan las situaciones de diglosia peruana. En grandes líneas y dado que buena parte del léxico es compartido por el quechua y el castellano peruano, dos casos son comunes y frecuentes: a) en una y otra lengua se tienen dos palabras totalmente diferentes sea para comprender las variaciones de sentido en un mismo campo semántico, sea para aludir a la misma realidad extralingüística ("guagua"/"bebé"; "allqo"/"perro"); b) en una

---

y otra lengua se designa la misma realidad por medio de palabras relacionadas que presentan entre sí modificaciones morfo-fonológicas más o menos notables, pero por lo general regulares y que resultan de los diferentes sistemas fonológicos ("waka"/"vaca"; "chuñu"/"chuño") o entre el sistema de base y el subsistema como los fenómenos de contradicciones y supresiones (en Arequipa: "aurapüena" por "ahora, pues, buena [la hemos hecho]"), de metátesis ("huacatay"/"huatacay"), etc.;

3.6.4 En el dominio semántico, el diglósico confunde la extensión de los campos semánticos afianzados originalmente con la experiencia de su uso en la lengua ancestral, al expresarlos en el castellano aprendido: la inseguridad y desorientación lingüísticas, propias de los hablantes "motosos", surge de la falsa identificación de los campos semánticos en las dos lenguas;

3.6.5 En el dominio semiótico, los efectos de sentido manejados con propiedad por el diglósico al emitir discursos en su lengua materna ancestral, suelen ser distorsionados al pasar al castellano: esta deformación puede ser leve en la lógica donde obran las concepciones del mundo y los valores míticos, ideológicos, utópicos y axiológicos, es decir, la logófera a plenitud.

3.7 A partir de estas rápidas descripciones —fragmentarias y dispersas— de algunas situaciones de diglosia y heteroglosia peruanas, se puede a lo menos plantear el esquema de dominación "efectiva" propia de los conflictos lingüísticos observados en la sociedad peruana;

3.7.1 El *superestrato* o estrato lingüístico castellano llegado como lengua importada por las condiciones históricas derivadas de la Conquista y la Colonia e introducido extensamente en las áreas ocupadas por las lenguas ancestrales con las cuales coexiste perennemente en una relación de dominación heteroglosica. Además de los graves efectos sociopolíticos y económicos resultantes de esta intervención y creadores de la actual situación heteroglosica —dominación que el dispositivo constitucional cohonesto con su oficialización, en lugar de mitigarla—, es posible señalar por lo menos dos efectos lingüísticos: la inserción de los "castellanismos" en las lenguas del sustrato al constituirse los mesolectos y, especialmente, la conmoción perturbadora ocasionada por la interferencia de sus ahorramientos semánticos y de sentido en esas lenguas. Si bien este último es un aspecto importante tanto de la *opresión cultural* como del *mestizaje nacional*, no lo es menos el hecho de la perversión cosmológico-noológica del pensamiento aborígen.

3.7.2 El sustrato o estrato lingüístico fundamental, constituido por las lenguas ancestrales que por las razones históricas antedichas, se han visto obligadas a ceder su lugar original de *lenguas de relación plena* (quechua, tupino, tucano, etc.) o de *matriz de comunicación* entre los miembros de las diversas comunidades dentro del territorio y su rol de lenguas de cultura, vale decir, que sirven realmente o en potencia para las amplias necesidades lingüísticas de la población, a la lengua impuesta o dominante. Pero este desplazamiento —cosa que experimentamos todos— no ha sido simple y sin consecuencias; de hecho, las lenguas ancestrales han conferido a ese castellano hablado en el Perú ciertas pronunciaciones, nuevos hechos fónicos con los cuales se nos *identifica como peruanos* frente a otros castellanohablantes, latinoamericanos por ejemplo, e incluso nuevos rasgos sintácticos y locutivos locales (los "dejos" que caracterizan a los dialectos castellanos de las distintas regiones del país), lo cual permite identificar las *variedades* del castellano peruano.

---

3.7.3 El *adstrato* reconocido preferentemente en la influencia lingüística —de distinta manera— ajena a las lenguas habladas en el territorio peruano. Dado el desarrollo de los medios de comunicación actual, la contigüidad geográfica no es la única causa de este tipo de influencia, como ocurre en otras partes; la co-participación en cierta ideología política gubernamental, económica, religiosa, etc., con otras regiones del mundo, producen este género adstrático de interferencias. Aquí se comprende, entonces, especialmente, las intervenciones del léxico foráneo vigente en los países vecinos y aquellos más alejados pero de creciente importancia para el comercio y la transculturación.

#### 4. Esbozo general de las interferencias y conflictos linguoculturales peruanos.

Si tenemos en cuenta que sólo raramente se presentan situaciones lingüísticas "puras" en la vida corriente de la sociedad peruana, sobre todo por la intervención en el léxico de arcaísmos, regionalismos, préstamos, calcos, impropiedades, hipercorrecciones, peruanismos de buena o mala ley, interferencias adstráticas —sobre todo del inglés— por préstamos no integrados o integrados, etc., la diglosia es la situación de contacto, desequilibrio e interferencia lingüística que caracteriza al habla cotidiana de los grupos y comunidades peruanos en su propio contexto de pronunciada estratificación económica y de caracterización sociocultural conflictiva. Los ayacuchanos que se expresan en castellano andino y en el quechua de su región, los habitantes de Lima que emplean alternativamente el castellano limeño "estándar" (?)<sup>24</sup> y el dialecto castellano propio de la provincia de donde provienen o el empleo concurrencial de un argot cualquiera, son algunos casos de manifestación diglósica o de tendencia hacia la diglosia susceptibles de ser estudiados. Veamos a continuación algunos casos.

4.1 Los aguaruna hablantes, los quechua hablantes, etc. —salvo si son monolingües en esas lenguas— son a lo menos *bilingües subordinados* aguaruna-castellano, quechua-castellano, etc. (el hablante domina más una lengua que la otra), pues alternan el empleo de dos lenguas; y al mismo tiempo son diglósicos ya que emplean una u otra lengua según la función sociolectal de desempeño, es decir, según la función que socialmente se atribuye por la comunidad a cada una. Las lenguas, por ejemplo, quechua, aimara y castellano, cumplen roles lingüísticos compartimentalizados en servicio de los bilingües diglósicos: así, un campesino puneño emplea el quechua, o el aimara en su hogar o en sus actividades agrícolas pero prefiere emplear el castellano "motoso" cuando se expresa sobre economía, política o mecánica o cuando alterna con profesores y personas consideradas "cultas", un inmigrante andino en Lima, emplea el castellano en su actividad cotidiana pero usa su respectiva lengua ancestral cuando acude a su club provincial y charla con sus paisanos, etc.

4.1.1 Otra es la situación donde debe distinguirse *diglosia* y *heteroglosia*, en primer lugar, de los términos *plurilingüismo* y *pluriglosia*. El término "plurilingüe" designa a un sujeto hablante (= políglota) cuando en el interior de una comunidad utiliza sin intersección varias lenguas según el tipo de comunicación (en familia, en el trabajo, en sus relaciones con la administración estatal, etc.); en este *bilingüismo coordinado* (=dominio semejante de dos o más lenguas) y *bilingüismo equilibrado* en el plano de la significación, puede hablarse de empleo concurrencial cuando el hablante se sirve de un repertorio lingüístico independiente de las circunstancias y del tema abordado, de una u otra lengua, y *empleo preferencial* cuando se recurre preferentemente a una de las lenguas habladas según las cir-

---

cunstancias y el tema, pero no de modo necesariamente coordinado; ello ocurre, por ejemplo, cuando los hablantes adultos de la etnia machiguenga se ven obligados a emplear una variedad de la lengua castellana en su trato con las autoridades del gobierno central y los niños igualmente emplean esa variedad en la escuela; en este caso, la lengua machiguenga subsiste en los hogares y en las reuniones formales e informales del grupo.

4.1.2 De modo paralelo, nuestra sociedad es "plurilingüe" puesto que en los diversos tipos de comunicación, los hablantes de una lengua ancestral y los bilingües diglósicos (la gran masa de desposeídos) requieren emplear la lengua "oficial" y la lengua ancestral, pero no se reconoce —por parte del Estado— influencia entre dichas lenguas; esto último da lugar al *plurilingüismo de Estado* o *bilingüismo social* concomitante con el "bilingüismo oficial". En efecto, al estatuir el texto constitucional dos tipos de lenguas asimiladas, construye de golpe el bilingüismo social. Según el criterio de quienes redactaron la Constitución actual, las lenguas andinas conforman un conjunto de "uso oficial" en razón de la "afinidad lingüística y territorial" existente entre ellas, mas no así las lenguas selváticas a las cuales se les ha asignado el cometido de "patrimonio cultural de la Nación", es decir, la función similar a las piezas de museo, de objetos a observar —a disecar— no a vivir. Por eso no es extraño que, oficialmente, se asista a su agonía en un gesto condescendiente (un simple pretexto para imponer la política asimilacionista "eficiente" según el pensamiento de la administración educativa) pero no se propone —en realidad, ni siquiera se imagina— una política coherente y eficaz de aliento al uso de esas lenguas y al sostenimiento de su vigencia.

4.1.3 La "pluriglosia" caracteriza, en cambio, a la experiencia vivida por todo hablante que en el país emplea diversos registros y niveles de una sola lengua, por ejemplo, su lengua materna; tal es el caso de los profesores hablantes de castellano que emplean en clase (como cualquier profesional en el ejercicio de su profesión) determinados registros del castellano combinados con la jerga de su especialidad. Luego, ellos mismos utilizan en familia una variedad del castellano del Perú.<sup>25</sup>

4.2 Es también dable distinguir, en segundo lugar, el *bilingüismo diglósico* del *bilingüismo no diglósico*. Ocurre el primero cuando las grandes masas de hablantes de lenguas ancestrales mudan sus lenguas maternas en razón de las coacciones sociales propias de nuestras formaciones sociales clasistas; vale decir, cuando a causa especialmente del ordenamiento jurídico, de la política educativa estatal, de la economía capitalista y de la organización social burguesa de nuestra sociedad como factores conjugados y realizados por medio de los Aparatos Ideológicos y de Poder del Estado, se reserva el *rol lingüístico formal* (la educación y la cultura superior, la religión, la literatura académica y formal) a las variedades del castellano o lengua "alta" y al mismo tiempo se destina el *rol lingüístico no formal* (la vida familiar y cotidiana de grandes grupos sociales, la cultura popular, el folklore, la etnoliteratura) a las variedades de las otras lenguas habladas en el país o lenguas "bajas".

4.2.1 El "bilingüismo diglósico" emerge de manera similar cuando, de resultas de la *política asimilacionista* (o asimilista) del Estado, se alarga la vigencia de las lenguas asimiladas como el quechua y el aimara, pero a costa de la *dialectalización* de las mismas, es decir, a cambio de la fragmentación indefinida de estas lenguas dominadas. Contribuye a esta vigencia, sin dudas, la distribución geográfico-política y administrativa del territorio e incluso su apresurada *regionalización* ajena, en gran parte, a los problemas lingüísticos y culturales del país. Así, por la intervención de todos estos factores de fragmentación, los contactos entre los diferentes grupos se distienden, se aflojan cada vez más, ocasio-

---

nando la dialectalización de las lenguas ancestrales ya advertida; por último, a todo ello se añade la compartimentalización de las funciones de cada lengua lo cual convierte, como se ha visto en 4.2, a la lengua asimiladora en lengua "alta" y a las asimiladas en lenguas "bajas".

4.2.2 Ahora bien, en una mirada retrospectiva y simplificando bastante las cosas, mediante estos procedimientos la comunidad andina pasó del unilingüismo o del bilingüismo quechua-aimara antes de la Conquista y hasta bien entrado el Virreynato, a una situación "transitoria" bilingüe pero, entonces, con la intervención obligada del castellano, debiendo desembocar ahora, según el criterio del legislador,<sup>26</sup> en un nuevo unilingüismo en la lengua asimiladora. De este modo, la política asimilacionista de la Colonia y la realizada por los estratos social y económicamente dominantes en la República (según el proyecto del poder estatal de aplicar el *bilingüismo sustitutorio*), han tratado —no obstante las prédicas "humanistas"— de reducir y limitar cada vez más el ejercicio de las lenguas "bajas" en el Perú, declarando en la letra legal la política educativa bilingüe, pero sin asegurar su realización efectiva.<sup>27</sup> Y aunque, ciertamente, no se ha llegado al extremo de "borrar" las lenguas ancestrales del territorio peruano, se las ha fragmentado en múltiples dialectos locales y, a la vez, arrinconado (en muchos casos) en el sólo cumplimiento de funciones estrictamente familiares. Esta "balcanización lingüística" a la que contribuye en no menor medida la visión dialectizadora de ciertos procedimientos de estudio lingüístico frasal, puede conducir a los habitantes andinos hacia una pérdida paulatina de la conciencia de la antigua unidad lingüística de la zona.<sup>28</sup>

4.2.3 En el Perú se dan, además, dos casos de bilingüismo diglósico bastante comunes: el bilingüismo de simple intelección o *bilingüismo diglósico de primera potencia* que caracteriza, por ejemplo, a los jibaros hablantes que comprenden el castellano pero no lo hablan, pues piensan y se expresan sólo en su lengua; y el bilingüismo de intelección y de expresión o *bilingüismo diglósico de segunda potencia* que tipifica, por ejemplo, a los hablantes que comprenden y emplean el quechua y el castellano pero piensan únicamente en quechua; son, en tal caso, *diglósicos pasivos* ya que utilizan el castellano como una mera lengua de relación, no de expresión ni de cultura. En ambos casos son posibles, desde luego, numerosas graduaciones de competencias (y familiaridad) bilingües especiales, entre las que se cuenta tanto a los *bilingües compuestos* que, al poseer un sólo sistema de significados (*bilingüismo desequilibrado* en el plano de la significación) necesitan traducir a su lengua materna ancestral los enunciados castellanos antes de preferirlos en esa lengua, como a los hablantes de una lengua ancestral que no llegan a dominar cierto castellano más o menos normativo y se expresan únicamente en el castellano popular, identificándose inmediatamente con los estratos de orden socio-económico medio o pobre.

4.2.4 Otro caso distinto de "bilingüismo con diglosia" es el llamado *bilingüismo estilístico* propio del monolingüe castellano hablante que aprende una lengua ancestral pero no la emplea como lengua de comunicación cotidiana; tal es la situación de los investigadores peruanos de una lengua andina o selvática —lingüistas, antropólogos, etnohistoriadores— que conocen determinada lengua ancestral pero sólo para estudiarla (lo que supone incluir en sus trabajos enunciados de esa otra lengua), no para utilizarla como lengua ordinaria.

4.2.5 Queda, por último, una especificación de la "mudanza de lengua" llamada cambio parcial. Sucede este "cambio parcial" cuando los bilingües diglósicos quechua-castellano, ignoran o aplican mal las reglas de escritura acordes con una redacción y una

---

ortografía relativamente correctas en castellano.<sup>29</sup> Ello no les impide servirse de la escritura, especialmente en la redacción (estereotipada) de actas, documentos, cartas, etc.

4.3 Pasemos ahora al "bilingüismo no diglósico". Este designa el hecho de que una persona pueda servirse alternadamente de dos lenguas para realizar funciones sociales semejantes o comparables, con facilidad de mudanza de una a otra y viceversa: se trata de un bilingüismo de pensamiento, de intelección y de expresión o *bilingüismo (no diglósico) de tercera potencia*, pues los bilingües coordinados de esta clase piensan indiferentemente en una u otra lengua y expresan sus pensamientos en una u otra lengua. Es un grado elevado de dominio que sólo alcanzan contados bilingües en el país, generalmente los profesores de lengua quechua, los escritores formales (J.M. Arguedas, M. Florián, L. Nieto, W. Hurtado de Mendoza...), etc.

4.3.1 El "bilingüismo sin diglosia" comprende igualmente a las circunstancias en que una comunidad lingüística detenta los medios de producción, mientras que las fuerzas de trabajo son realizadas por otra, por ejemplo, los hacendados de la sierra peruana antes de la reforma agraria: se *comunicaban* entre ellos con una u otra variedad del castellano andino, mientras los campesinos lo hacían en quechua, aimara o en ambas lenguas.

4.3.2 Finalmente, se puede incluir aquí también la situación lingüística y cultural de las familias inmigrantes establecidas en los "pueblos jóvenes" de Lima o la actividad comunicativa en las ciudades de la sierra donde los más ancianos mantienen el uso de su lengua ancestral mientras los jóvenes sólo emplean el castellano.

4.4 ¿Es posible, en esta aproximación a la realidad heteroglósica peruana, pensar en la posibilidad contraria, es decir, en la *diglosia sin bilingüismo*? Este tipo de situaciones que según la sociolingüística catalana define, por lo general, a las sociedades económicamente atrasadas y relativamente inmovilizadas como la nuestra, donde suelen convivir grupos cerrados en los extremos opuestos del espectro social, se pone de manifiesto al observarse ciertos grupos o comunidades peruanas que manejan repertorios lingüísticos muy restringidos y discontinuos (lenguas marginales). Aquí podemos constatar un primer caso de "diglosia sin bilingüismo" o diglosia con bajo grado de bilingüismo, cuando se contempla a las colonias de extranjeros establecidas en las ciudades; allí los extranjeros hablan su propia lengua nacional (inglés, hebreo, francés, alemán, chino, japonés, etc.) al comunicarse dentro de su grupo, mientras que el resto del pueblo peruano sólo habla castellano del Perú, castellano y quechua, castellano, quechua y aimara o castellano y una lengua selvática.

4.4.1 Se produce un segundo caso de "diglosia sin bilingüismo" cuando en el campo —entre los grupos étnicos de la selva o en las comunidades andinas— los diglósicos (los extranjeros) no se identifican plenamente con las clases populares: investigadores, comerciantes, misioneros, etc., mantienen —por su calidad de extranjeros y su actividad profesional— una clara distancia frente al pueblo al que intentan convertir, estudiar o negociar con él. Si bien en estos casos la intercomunicación no suele requerir de traductores o intérpretes, el acento extranjero de ese tipo de diglósicos, los mantiene como un estrato sociolingüístico diferenciado.

4.4.2 Puede incluirse, por último, dentro de la categoría "diglosia sin bilingüismo", pero de distinta manera, los casos productos de las llamadas *motivaciones instrumentales y desintegrativas*. El individuo se disocia o intenta disociarse lingüísticamente de su grupo o comunidad —de su *estatuto adscrito*— por factores de orden económico o en respuesta a

los incentivos de "superación" personal promocionados de consumo por la educación oficial nacional (que exige el aprendizaje obligatorio del inglés) y las escuelas de lengua extranjeras. Se aprende corrientemente en nuestro país una lengua extranjera arguyendo razones de "utilidad", por ejemplo, para obtener determinada colocación dentro o fuera del país (secretarías, estudiantes que desean viajar a otros países, masas de emigrantes que se sienten forzados a buscar otros horizontes, etc.); el diglósico de este género no manifiesta, por lo común, ser un bilingüe en la vida cotidiana dentro de su grupo o de la formación social a la que pertenece. Si el ciudadano peruano busca salir del país, se orienta a aprender una lengua extranjera y a obtener conocimientos sobre la comunidad que habla la lengua escogida, pues desea convertirse en un miembro de esa comunidad y desligarse de la suya.

5. Hasta este punto llega la enumeración de algunas hipótesis sobre las situaciones sociolingüísticas más o menos concretas de los bilingüismos y las diglosias nacionales. El amplio examen de la cristalización dialectal, de la diferencia entre nuestro estado de heteroglosia frente a otros estados similares (por ejemplo, los bilingüismos y diglosias canadienses, catalanas, etc.), queda fuera por ahora de nuestro interés inmediato. Pero antes de clausurar este apartado, es prudente hacer mención siquiera de dos problemas muy relacionados sobre todo con la diglosia nacional: los sociolectos y la dicotomía entre lengua hablada y escrita.

5.1 Al tratar estos aspectos es conveniente saber que, desde el punto de vista lingüístico, no parece haber una distinción interna clara entre lengua y dialecto; es muy difícil distinguir entre ellos sin caer en la arbitrariedad.<sup>30</sup> Se trata simplemente de una continuidad de grados de diferencia entre las hablas de las diversas poblaciones del país cuya distribución, en última instancia, obedece a criterios más socio-políticos que lingüísticos stricto sensu. En efecto, preguntémosnos si lo que es dialecto a nivel nacional no lo es a nivel de las comunidades ¿cuál es, en el fondo, la diferencia entre un dialecto y una lengua? Se pretende que el dialecto accede a la categoría de idioma desde el momento en que satisface todas las necesidades de una población. Ninguna de las lenguas habladas en el territorio peruano tiene, desde esa perspectiva, el estatuto de idioma: un dialecto se convierte en lengua sólo por la voluntad de aquellos que la emplean y de ninguna manera por decisiones "oficiales". De ahí que una lengua oficial no sea más que un dialecto hablado por cierta parte de la población, pero que a diferencia de los otros dialectos también hablados allí, éste posee su propio ejército, su policía, muchos tribunales y hasta una marina y dos líneas aéreas internacionales. Sólo la imposición legal coactiva convierte a ese dialecto en el idioma nacional.

La lengua castellana como idioma nacional peruano, se normaliza (en el sentido de normativiza) gracias a la fuerza legal y política que la ampara, con fines de control social y escolarización: es la norma universal peruana de referencia cultural y por lo tanto de *identidad*. Las otras lenguas peruanas son reducidas, se ha dicho, a ser lenguas "bajas", "menores", lenguas de hogar, lenguas donde circula la *in-cultura* nacional; dialectos de familia que no se escriben jamás y que por lo tanto sólo tienen un papel transitorio en la vida de una región.

5.2 Tal es, en gruesas líneas, la situación de la heteroglosia nacional. La lengua castellana ha terminado por absorber un número creciente de funciones sociales, tales como len-

---

gua de trabajo, lengua de la escuela, lengua de la administración central y de la burocracia provincial; es el sociolecto imperante y desvalorizador de las lenguas menores que se intenta clasificar como minusválidas. Ahora bien, esta función sociolectal general, se divide en otras dos funciones subordinadas por lo menos, cada una con su conjunto de funciones, un sociolecto popular y un sociolecto escolar.

5.2.1 Se emplea el sociolecto popular en la familia, entre los amigos, para las necesidades cotidianas del medio y, a veces, en ciertos periódicos, revistas humorísticas y en la literatura popular. Es un sociolecto que posee naturalidad y espontaneidad.

5.2.2 El sociolecto escolar, en cambio, es empleado en los sermones políticos y religiosos, los cursos, los artículos editoriales de casi todos los diarios, los discursos públicos y la vida oficial; está asociado a las buenas maneras, al refinamiento burgués de las costumbres y a la erudición. Entre el pueblo no universitario, este sociolecto es sentido como artificial y afectado, un vehículo de cultura extraño, incapaz de expresar, la verdadera naturaleza del pueblo y su identidad étnica.

5.3 Por lo demás y en términos englobadores, diremos que los hablantes diglósicos peruanos son, desde la circunstancia descrita, *plurisociolectales*, ya que en su vida cotidiana se ven en la necesidad de cambiar sea de una lengua a otra, sea de un sociolecto a otro dentro de la misma lengua, según la situación en que se encuentren. Así, por oposición a la *discontinuidad* dialectal descrita en los estudios sobre el bilingüismo peruano, en el Perú se observa una *imbricación* dialectal en el interior de una continuidad que va desde la norma hasta el argot y las jergas; y allí algunas formas dialectales tienen la tendencia a predominar sobre las otras. Es precisamente ahí donde la escuela, los medios de comunicación de masas y los escritores pueden tener una influencia ciertamente enorme en la decisión de cuáles de estas formas dialectales terminará por dominar.

5.3.1 La continuidad dentro de la que opera la imbricación señalada, es observable en el (o los) dialecto(s) popular(es) que se aprende(n) como *lengua materna* y, más tarde, en la ahormación sufrida con la *lengua escolar*; sin embargo, existen diferencias considerables entre un locutor y otro que no pertenecen a un mismo género de núcleos familiares o sociales. Pero no podemos ir más allá. Es sorprendente la carencia de análisis sobre la situación lingüística de las comunidades sociales peruanas, situación que ha sido muy poco estudiada en términos de funciones de lenguas y de variedades de lenguas.

5.3.1.1 A título de simple observación, nos percatamos al visitar un pueblo tras otro en cualquier parte del territorio nacional, que en cada uno se habla de manera diferente respecto a otro pueblo cercano, pero no tenemos la idea precisa de dónde hemos atravesado una frontera lingüística. Nos daremos cuenta también —si vivimos en una población cualquiera— que todos los habitantes del lugar no hablan su lengua de la misma manera; se notará una diferencia lingüística entre los pudientes y los pobres; se podrá constatar que de un pueblo a otro, los primeros poseen más rasgos lingüísticos en común que los últimos, menos cohesionados lingüísticamente. La razón es, por cierto, sociolingüística, pues los adinerados pueden desplazarse más fácilmente, no están afincados por las difíciles restricciones geográficas del Perú. Por eso hay menos diversidad lingüística entre las personas adineradas que entre las personas no pudientes.

5.3.1.2 De modo semejante, si en la visita a un "pueblo joven" alternamos con los miembros de una familia, caeremos en cuenta que todos ellos no hablan de la misma manera. Esto no sorprende ya que cada individuo posee su propio idiolecto, su propio repertorio de pa-

---

labras, de expresiones, de alusiones, etc., que emplea cotidianamente. Diferencias entre unos y otros en la modulación de los fonemas, en el vocabulario (número, variedad y connotaciones afectivas de las palabras) y hasta en la sintaxis. En cada medio lingüístico ciertas palabras se hacen cada vez más raras mientras que otras se hacen más frecuentes. Hay un flujo continuo de palabras que nacen y un reflujo de otras palabras que caen en desuso; el interlecto jamás es estático, pues se adapta continuamente a la evolución incesante de la vida y a los cambios que sufren las actividades y conductas de la población. Hay que adaptarse a tales cambios con el fin de comprender a aquellos que se expresan de manera nueva.

5.3.1.3 Sin embargo, en el interior de una comunidad, de un barrio, por ejemplo, las diferencias entre las hablas individuales no entorpecen la comunicación esencial en la vida cotidiana, aunque los matices emotivos no sean siempre apreciados lo deseable. Ello se debe a que entre los numerosos elementos que constituyen los idiolectos, hay los suficientes que son comunes para permitir la comprensión mutua. Se notará de paso que hay una adaptación continua entre los idiolectos de las personas que tienen contacto más seguido (por ejemplo, los idiolectos de los estudiantes de las universidades nacionales, de orígenes muy diversos, se adaptan rápidamente a una forma idiolectal más o menos estándar). De esta manera, los elementos más comunes son también los elementos más frecuentes, constatación que muestra la "economía" de la lengua y la hace evidente.

5.3.1.4 El castellano peruano tradicional se ve, entonces, diluido en ese río de "impurezas", esta mezcla de palabras arrastrada por los préstamos, las importaciones, las modas, las replanas, las jergas, los turismos lingüísticos. A lo cual se añade esa especie de relajo alelado en la descuidada dicción individual de cierta juventud pequeño-burguesa limeña, todo lo cual conduce al estrago indetenible de ese castellano, estrago que plasma la necesidad material del pueblo peruano de *entenderse colectivamente* contra la ideología ejercida por el dominio estatal y legal. Es la herramienta lingüística necesaria para la auténtica expresión de los peruanos: el interlecto en formación.

5.4 Partiendo de esa situación brevemente descrita donde el castellano se ve en contacto, a la vez, con otras lenguas y con variedades locales del propio castellano peruano, el comportamiento lingüístico de la población puede sistematizarse en líneas generales de diversa manera. Debemos conocer, en principio, algunas distinciones de base. ¿Cuáles son las dicotomías diglósicas fundamentales? Hay que comenzar, reiteramos, por distinguir entre la lengua hablada y lengua escrita; no es la misma lengua la que cumple esas dos funciones en un medio dado del territorio peruano y en cada caso habrá que distinguir entre la existencia de un castellano normalizado, un castellano peruano tradicional en estado de dilución y un sociolecto popular urbano. Al respecto, debe tenerse en cuenta que hasta la segunda guerra mundial el castellano peruano tradicional se circunscribió a las ciudades costeras y a algunas serranas de mayor población, relativamente estables y conservadoras, con sus élites socio-económicas ligadas a la universidad y dedicadas fundamentalmente a la imitación europea.

5.4.1 Después de la segunda guerra mundial se desencadenó —y cada vez con un aceleramiento más pronunciado— la movilización Social, industrialización y la urbanización masiva de las ciudades, lo cual ha desarraigado y desterritorializado a la mayor parte de la población del país, cambiando su sistema de valores e incluso los del castellano peruano tradicional. Pero lo que más ha contribuido en los últimos años a acelerar el proceso de cambio ha sido, ciertamente, el impacto de la comunicación de masas; en efecto, una cosa es intervenir directamente en las prácticas lingüísticas del país (por ejemplo, haciendo

---

obligatorio el empleo del castellano) y otra es que algunos "factores materiales" (por ejemplo, los medios de comunicación) participen en los intercambios lingüísticos, aunque ese no sea su objetivo declarado. Su intervención perturba aún más la vida de los dialectos castellanos del Perú, pues, si por un lado tienden a la uniformización, por otro la desarman.

5.4.2 En todo caso, cualquiera que sean las funciones de esta lengua hablada, no son las mismas funciones de la lengua escrita pues, por ejemplo, siendo el quechua ante todo una lengua oral, muchos temas de comunicación en castellano —cuyo trato pasa principalmente por la escritura— quedan excluidos, reduciéndose así cada vez más el conjunto del léxico quechua. Se puede imaginar, por cierto, situaciones en que las diferentes funciones no sean tan hondas y hasta el hecho de que una variedad de una sola lengua se pueda hablar y escribir. Tal es el caso del castellano en la península española, que presenta relativamente pocas diferencias entre ambas, particularmente en la élite intelectual española desde hace algunos siglos.<sup>31</sup> En el caso del Perú no distinguimos solamente entre lengua hablada y lengua escrita, sino que también hacemos distingos en esta última: se utiliza una lengua especial para los escritos de carácter oficial (el papeleo burocrático), otra en los estrados judiciales, otra para la escritura científico-social (los diversos metalenguajes), una más para el periodismo (y allí otras variedades: no es la misma variedad de escritura la replana de *Ojo* o *Ultima Hora* donde, hace unos años, encontramos un titular que decía "Mecas picchan coca en cana" y esta otra de *El Comercio* que tituló la misma noticia "Introducen coca en penal de mujeres"), otra para la estereotipada correspondencia personal masiva (los libros con modelos de cartas para toda ocasión, las tarjetas de felicitación, de aniversario, partes matrimoniales...), etc.

5.5 Pues bien, una cosa es la descripción "en frío" de estas distinciones de habla y escritura y muy otra la autoconciencia, el "sentimiento" de los diglósicos respecto del empleo que ellos mismos hacen de las lenguas o dialectos que manejan. Es inocultable, en este mismo orden de cosas, el fenómeno de adhesión, la *lealtad lingüística* o actitud de los diglósicos que insisten en el uso y en el mayor *prestigio*<sup>32</sup> sea de la lengua oficial, sea la lengua ancestral.

5.5.1 La lealtad dirigida hacia la lengua oficial, suele argumentarse fundamentalmente con los siguientes postulados:

- a) el castellano es una lengua (un dialecto normalizado) de difusión internacional y por lo tanto pertenece a la comunidad mundial; los peruanos accedemos a la "universalidad" cultural de Occidente (el eurocentrismo) gracias al uso de esa lengua;
- b) el castellano es un factor esencial de adunamiento de nuestra sociedad, dividida geográfica, social, económica y culturalmente; se opone así a las fuerzas de disgregación social, comenzando por la disociación multilingüe;
- c) el castellano posee una escritura perfectamente codificada, hecho que le permite cumplir a plenitud su papel de lengua de relación, de conocimiento y de progreso; el campo notional de las lenguas ancestrales carentes de escritura o con una práctica sumamente limitada de ésta es, a priori, muy estrecho para expresar las necesidades del hombre moderno;
- d) el castellano tiene un potencial expresivo muy superior al de las lenguas ancestrales, como lo demuestra la literatura nacional escrita en esa lengua; sólo es posible producir su-

---

bliteratura o literaturas menores en las lenguas ancestrales (literatura oral, etnoliteratura).

A esta serie de postulados se agregan, entre otros, estereotipos como los siguientes: el castellano tiene propiedades lógicas y filosóficas que, incluso, otras lenguas occidentales no poseen; es la "hermosa lengua de Cervantes"; es la más adecuada para transmitir la emotividad sentimental, etc.

5.5.2 Todo ello es contrapuesto a los argumentos de prestigio enarbolados por los leales a las lenguas ancestrales:

a) las lenguas ancestrales están más compenetradas con la experiencia vital del pueblo, con sus pasiones y sus esperanzas; el castellano es, dicen, una lengua que desnaturaliza la vivencia del pueblo;

b) las lenguas ancestrales expresan con fidelidad las reivindicaciones populares; por eso, entre otras razones, las publicaciones periódicas en castellano —diarios y revistas— que pretenden asumir la representación del pueblo, se titulan con vocablos en quechua, *Kausachun, Marka*, etc.

c) las lenguas ancestrales, lenguas de origen en la sociedad peruana, contienen los auténticos valores depositados por las distintas naciones que la conforman; la identidad del Perú se revela así, con la mayor fidelidad posible, en estas lenguas depositarias de las tradiciones folklóricas peruanas;

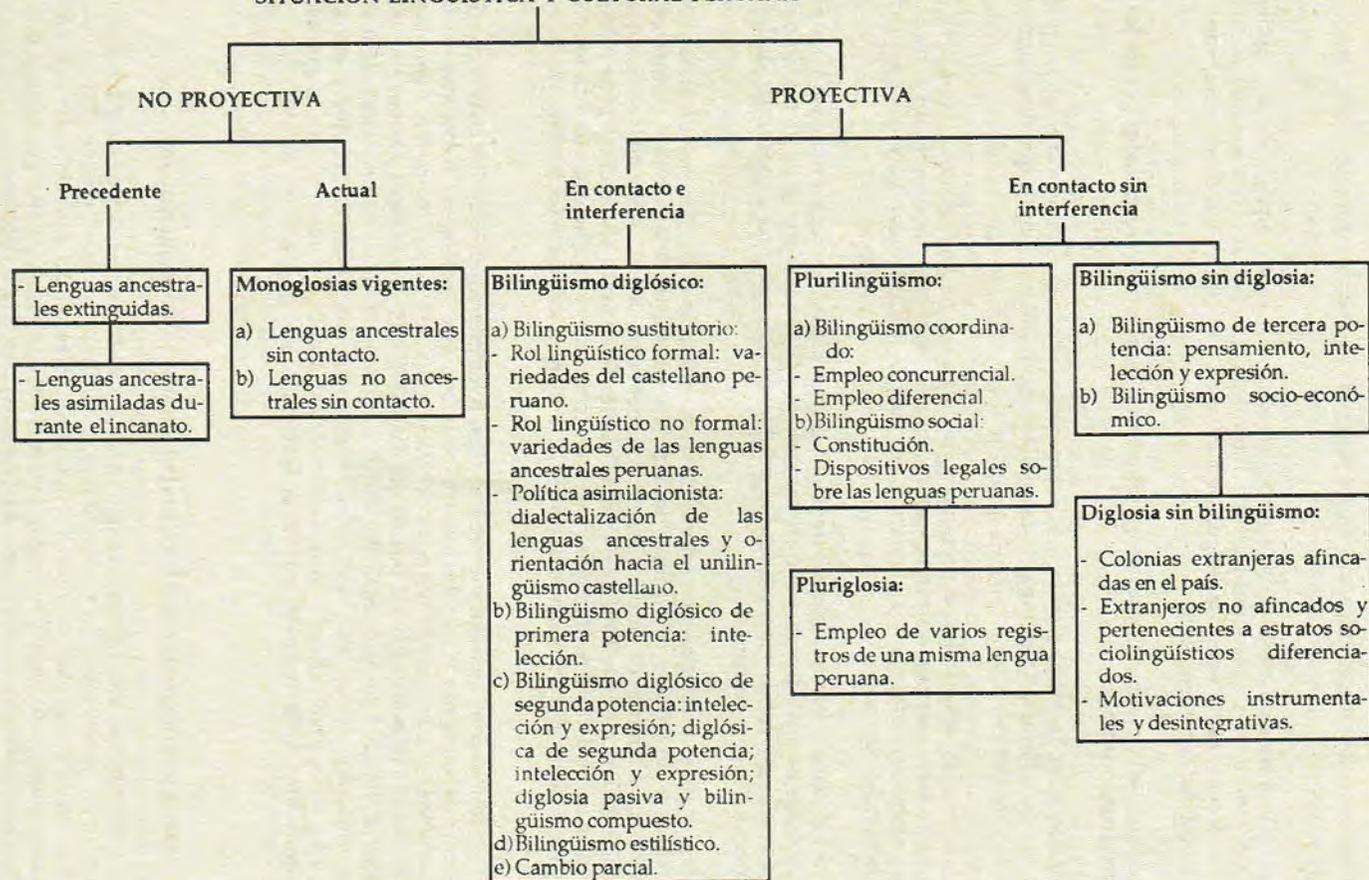
d) las lenguas ancestrales, poseedoras de un aliento mítico que ha perdido el castellano, son capaces de renovar la ya muy decaída y reiterada temática de la literatura en esa lengua (como también en las otras lenguas occidentales); la inclinación de los escritores nacionales en lengua castellana que aprovechan las tradiciones aborígenes, pone al descubierto la necesidad de revitalizar la escritura castellana, introduciendo en ella los contenidos temáticos, argumentales, etc., que se difunden en los discursos en lenguas ancestrales.

Naturalmente, a ello se suman los respectivos estereotipos: las lenguas ancestrales trasuntan la auténtica visión de nuestra realidad; son las lenguas autóctonas y en ellas se revela la continuidad histórica del país; la dulzura de su expresión, demuestra la conmovedora personalidad del pueblo que las habla, etc. Las razones y sinrazones de cada lealtad, llevan a los hablantes diglósicos a autosugestionarse en uno u otro de los sentidos indicados, "efecto de prestigio" que interfiere, sin dudas, los censos y encuestas sobre los datos idiomáticos;<sup>33</sup> muy difícilmente se acepta por unos y otros el ejercicio de la hibridación real (la "motosidad") propia de las diglosias peruanas.

## 6. Hacia una hipótesis sobre la identidad lingüística y cultural peruana.

Los criterios discriminadores que se acaba de exponer a grandes rasgos, pueden ser resumidos y organizados en forma de diagrama hipotético que permita, llegado el momento, verificar, ampliar o falsar los diferentes aspectos del problema del bilingüismo (y el multilingüismo), la diglosia (y la heteroglosia), la bicultura (y pluricultura) que definen la *identidad plurinacional peruana*. El diagrama general es el siguiente:

## SITUACION LINGUISTICA Y CULTURAL PERUANA



## NOTAS

- 1 César Vallejo, B.N./ E 2297, inf. 459; (1973, pág. 98).
- 2 La interrogación de Vallejo sobre la identidad como "reconocimiento" (= facultad de comprender y penetrar las cosas) e "incomprensión" (= falta de comprensión) no interesa a otros cuestionamientos, por ejemplo a la problemática planteada en la obra de conjunto *Perú: identidad nacional* (cf. Varios, 1979, pág. 11) donde las preguntas son más bien de orden retrospectivo: "¿Qué fuimos?, ¿qué somos o, mejor, que estamos siendo?, ¿qué podemos ser, o acaso, qué deseamos ser?", pero sí toca la problemática levantada por C. Lévi-Strauss y otros (1977), Sambarino (1980).
- 3 En esta fecha apareció la obra colectiva *El reto del multilingüismo en el Perú* (Escobar y otros, 1972) donde se delinearón los principales derroteros que han guiado hasta hoy el conocimiento sobre el estado de las lenguas que caracteriza a la sociedad peruana.
- 4 Estos mismos criterios informan el *Atlas etnolingüísticos del Perú* de reciente publicación (Ravines-Avalos de Matos, 1988; cf. Págs. 11 y 12).
- 5 Se denomina aquí *lengua ancestral* a la lengua diferente; pero no se considera ancestral la lengua de una minoría cuando es la lengua oficial de otro país. En ese entendido, todas las lenguas ancestrales del Perú son minoritarias, aunque la "minoridad" del quechua y el aimara no sea absoluta sino relativa al haber sido consideradas por la Constitución del Estado (1979) como "lenguas de uso".
- 6 cf. Ballón, (1985).
- 7 Debe tenerse en cuenta, con F. Vallverdú (1972, pág. 11), que "hegemonía cultural no implica homogeneidad de las fuerzas sociales en cuyo nombre se realiza tal hegemonía". En descargo de esta situación más o menos general imperante en los últimos años (I.L.V.), debe destacarse el esfuerzo por resolver los problemas del alfabetismo funcional emprendidos en el marco del Área de Lingüística Andina y Educación de la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional del Altiplano y en la investigación amazónica general por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 8 cf. L.E. López (1985).
- 9 Esta deficiencia puede llegar al extremo en que "el contacto con la nueva cultura ha degradado sus formas culturales antiguas sin permitirles integrarse en las nuevas. Y el medio social en el que transcurren sus vidas puede calificarse de desarraigado y degradado" (Siguan-Mackey, 1986, pág. 54).
- 10 No interviene aquí la definición muy extensa de Fishman (1967) según la cual habría diglosia en *todas* las comunidades lingüísticas donde se considere que los diferentes registros —o variedades ligadas a funciones definidas— constituyen variedades o lenguas distintas. Este sería el caso de todos los grupos sociales donde existe por lo menos una dicotomía entre lengua escrita y lengua oral familiar. Tampoco interviene para nuestros propósitos el hecho de que, en su origen, la noción de bilingüismo ha sido elaborada por los psicólogos y el concepto de diglosia ha sido empleado por los sociólogos.
- 11 La interferencia lingüística designa, según A. Martinet (1969, pág. 308) "el proceso que culmina con la presencia en un sistema lingüístico dado, de unidades y a menudo de modos de composición pertenecientes a otro sistema". Esta es justamente la situación de la diglosia peruana donde los hablantes no advierten las interferencias, en forma plena y continuada, al mezclar los dos o más sistemas (por ejemplo, en los hablantes diglósicos del Departamento de Puno) al enunciar sus discursos cotidianos.
- 12 El término *heteroglosia* reemplaza aquí al término *multiglosia* que he venido empleando hasta ahora (cf. Ballón, 1983, 1985, 1986a, 1986b, 1986c, 1987).

- 13 cf. Gardy-Lafont (1981, pág. 86).
- 14 Prudent, (1981, pág. 26).
- 15 Según el testimonio de J. Fishman (1972, pág. 136), "Gumperz fue quien demostró que la diglosia no sólo existe en las sociedades multilingües que reconocen varias lenguas, o en las sociedades en que se utilizan variedades clásicas y vernaculares genéticamente diferentes, sino también en todas las sociedades que emplean dialectos diferentes, registros diferentes o variedades funcionalmente diferentes de lenguas de cualquier tipo que sea".
- 16 Se trata en el Perú —según este punto de vista— de un simple *bilingüismo ambiental* donde las lenguas minoritarias conviven con la lengua del Estado. Esta actitud ya fue explicada en 1959 por Ch. Ferguson (1974, pág. 264) cuando escribió que "los lingüistas descriptivos, en su comprensible celo por describir la estructura interna de la lengua que están estudiando, frecuentemente dejan de darnos los datos más elementales acerca de la situación socio-cultural en que la lengua funciona. Igualmente, los descriptivistas prefieren descripciones detalladas de dialectos 'puros' o de lenguas estándares, en lugar del estudio cuidadoso de las lenguas mixtas, formas intermedias frecuentemente en uso más amplio. El estudio de temas tales como la diglosia es de claro valor en el proceso de comprensión del cambio lingüístico y presenta interesantes confrontaciones algunas de las superposiciones de la lingüística sincrónica. Fuera del campo formal de la lingüística, promete material de gran interés a los estudiosos de la sociedad en general especialmente si puede obtenerse un marco general de referencia por el análisis del uso que se hace de una o más variedades de lenguaje dentro de una comunidad lingüística".
- 17 cf. Escobar, (1976), Torero (1964), Cerrón-Palomino (1985, 1987), Büttner (1983), Uriarte (1976), Corbera (1983). El reciente *Atlas Etnolingüístico del Perú* (Ravines-Avalos de Matos, 1988, pág. 12) se ofrece como "un primer intento de reunir sistemática, analítica y críticamente la información existente. Debe entenderse como una primera aproximación al tema y, como tal, siempre estará sujeto a revisión y ampliación". Dicha revisión deberá comprender, sin dudas, una rectificación de datos y mapas a la luz de la investigación actual y de una depuración bibliográfica exhaustiva.
- 18 cf. Escobar (1982), Rojas (1982), Ballón (1983).
- 19 Si se acepta que el interlecto —más allá de su empleo psicolingüístico original— es sólo un nivel de lengua de ese tipo, ello supondría que la situación de diglosia en el nivel interlectal no estaría todavía caracterizada: la diglosia interlectal implica un mínimo de normas y homogeneidad. En todo caso, A. Escobar concibe el "interlecto" primero como "interferencia o fusión de una lengua prehispánica y una variedad de castellano o español" (1976, pág. 89) que correspondería, en parte, a nuestra concepción de diglosia; luego como "interlengua que responde a un principio complejo (y, por tanto, mucho más que fruto del contraste) y que, por su propagación, que corre al compás de la intensidad migratoria de los últimos decenios, se convierte en un dialecto social difundido en todas las regiones del país. Que viene a ser algo así como la primera y más amplia capa horizontal de la dialectología del castellano del Perú, y corresponde a su segmento humano ubicado en los estratos económicos más deprimidos por la estructura social" (1978, pág. 32), y finalmente como "variedades de bilingües sucesivos y subordinados" (1983, pág. 326), aspecto que toca ahora el amplio criterio definitorio de los problemas de heteroglosia en el Perú, A.M. Escobar (1987, págs. 19-20) agrega que los usuarios del interlecto "tienen como lengua materna una de las dos lenguas vernáculos de mayor difusión en el país, el quechua o el aimara. Podemos encontrar este tipo de bilingües en ciertos contextos sociales como son las clases populares, las poblaciones urbano-marginales, los alfabetos funcionales, etc. Proviene de las zonas rurales del país y aprendieron el castellano después de la edad escolar". Si se tiene en cuenta estos criterios para fines descriptivos, el interlecto vendría a ser la *lengua definidora* de la situación heteroglosica del país.
- 20 cf. López y otros (1984, pág. 31)
- 21 Según lo acordado en el Congreso de Cultura Catalana de 1978 (pág. 13), "hay conflicto lingüístico cuando se presentan dos lenguas claramente diferenciadas, una como políticamente dominante (empleo oficial, empleo público) y la otra como políticamente dominada. Las formas de dominación van desde aquellas que son claramente represivas hasta aquellas que son tolerantes en el plano político y cuya fuerza represiva es esencialmente ideológica. Un conflicto lingüístico puede ser latente o agudo, según las condiciones sociales, culturales y políticas de la sociedad en la cual se presenta. Así, en una sociedad pre-industrial, con una situación estabilizada de diglosia, el conflicto lingüístico es habitualmente latente. Pero en una sociedad indus-

trializada, en la cual la ideología diglósica se ve ante todo alimentada por las clases y los sectores sociales que impiden allí el desarrollo socio-económico y cultural, el conflicto se muestra por lo general en su forma aguda". G. Kremnitz (1981, pág. 66) precisa, por su parte, las propiedades operatorias de este concepto en los siguientes términos: "el concepto de conflicto lingüístico sería aplicable cada vez que dos grupos lingüísticamente diferenciados cohabitan en una misma organización estatal, desde que uno de los dos tiene una ventaja sobre el otro, en derecho o de hecho. De esto se deduce que muy pocos Estados actualmente escapan a esta situación (tal vez ninguno), aunque sea en una parte de su territorio, con mayor razón cuando situaciones estables jurídicamente pueden convertirse en socialmente inestables a causa de cambios aparentemente menores". Por último, en este orden de cosas debe tenerse muy presente la denuncia de L1. Aracil sobre la abstracción de la ideología bilingüista que excluye la visión diglósica del conflicto: "En un país —sostiene— donde dos lenguas tropiezan a cada momento y una desaloja a la otra, la mitificación del bilingüismo como valor supremo tiende inequívocamente a neutralizar —idealmente, cuando menos— las inevitables tensiones del conflicto" (cit. Vallverdú, 1972, pág. 19).

- 22 Al hablar de la forma "nación" en sentido englobador y totalizante, comprendemos los cuatro elementos indisolubles de su definición administrativa: mercado nacional de las fuerzas de trabajo (no un simple sistema de relaciones comerciales), territorio nacional, Estado nacional y lengua nacional. De tal manera que la ideología de la nación está constituida, en el cuarto elemento, por el conjunto de las formaciones discursivas antagónicas que esta formación social (de forma nacional) mantiene en su heteroglosia. Por tanto, el término "nación" aquí empleado no tiene nada que ver con la supresión idealista del antagonismo de clases en el país, sino todo lo contrario, con la reafirmación de su evidencia; y en cuanto a la perspectiva histórica que reconoce la unificación administrativa instrumentadora "políticamente, (de) un fondo común de patrones de comportamiento colectivo", no contradice el hecho de que "en ningún caso, sin embargo, queda supuesta y demostrada la existencia de una nación peruana donde estarían incluidos, desde los pueblos neolíticos hasta las sociedades alienadas de los siglos XVI al XX. Por otro lado, hay suficiente evidencia acerca del desarrollo de procesos autónomos y de fenómenos de discontinuidad y ruptura" (Macera, 1978, pág. 7).
- 23 Prudent (1981, pág. 25).
- 24 ¿No será este castellano limeño "stándar" una categoría abstracta e ideal?, cf. Escobar (1978), especialmente el cap. 5.
- 25 Al acuñar el término, Ch. Ferguson (1974, pág. 248) no comprende dentro del estudio de la *diglosia* a la situación "de dos lenguas diferentes —relacionadas o no— que se usan paralelamente en la misma comunidad lingüística, cada una con funciones claramente definidas", sino únicamente las variedades "alta" (A) y "baja" (B) de una misma lengua; sin embargo, él mismo admite (sin nombrarlo) este fenómeno que hemos denominado *pluriglosia*: "Hablando en general —escribe Ferguson—, A y B comparten el grueso del vocabulario, por supuesto con variaciones en la forma y con diferencias en cuanto al uso y el significado. Sin embargo, no es ninguna sorpresa el que A deba incluir en su diccionario general términos técnicos y expresiones cultas que no tienen los mismos equivalentes B, porque rara vez o nunca se habla de ellos en *B puro*" (Ibid., pág. 257).
- 26 Como lo hemos mostrado en otro texto (Ballón, 1986a, pág. 78), el constitucionalista y legislador L. A. Sánchez (1983, pág. 25) justifica el aberrante criterio constitucional: "la plausible tendencia —sostiene— de la nueva Carta que preconiza el uso del quechua y el aimara como elementos coadyugantes para lograr lo que, sin duda, constituye un propósito creativo: encestar (*sic*) a nuestra masa indígena en un idioma hablado ya por 300 millones de individuos y no dejarlos en la soledad social de otro que no llega a diez millones. El idioma se ha hecho para comunicarse y no para incomunicarse".
- 27 Esta situación encaja exactamente en el manifiesto escandinavo de 1962 (Vallverdú, 1984) sobre el drama de nuestra sociedad heteroglósica sometida a políticas lingüísticas y educativas oficiales de *sustitución*: "puesto que la lengua y pensamiento están indisolublemente ligados y puesto que existe un lazo tan poderoso entre pensamiento y cultura, el exterminio de una lengua significa también el exterminio de la cultura de la que la lengua es expresión. Cada vez que desaparece una cultura, el mundo se empobrece... El exterminio de una lengua, de una cultura y de un pueblo son una sola y misma cosa; en las condiciones políticas actuales, únicamente parece realizable la defensa de las lenguas y, en cierta medida, de las culturas; es necesario que se to-

- 
- men medias inmediatas para poner en movimiento esta labor de defensa"; cf. Ballón (1986b.)
- 28 Un medio para detener el fraccionamiento dialectal, es la escritura de las lenguas ancestrales, cf. Cerrón-Palomino (1986, págs. 68-69).
- 29 A. Escobar (1986b, págs. 261-262) ha consignado un manuscrito que reproduce fielmente este tipo especial de mudanza o cambio parcial.
- 30 Según M. Siguan y W. F. Mackey (1986, pág. 13), "lo que encontramos en la realidad es un continuo lingüístico que varía continuamente en el espacio y en el tiempo, y ante dos formas lingüísticas utilizadas en dos lenguas distintas es difícil, y en el límite imposible, decidir si se trata de una misma lengua o de lenguas distintas".
- 31 cf. Lapesa (1983).
- 32 La noción de "prestigio" es, en el caso peruano, un criterio importante en los datos sociolingüísticos de la situación, aunque aquí no se llegue a los extremos de la propaganda gubernamental en, por ejemplo, Montreal donde se pregunta a la población diglósica: "Hablar bien ¿es respetarse a sí mismo?, cf. Chantefort (1970, pág. 11).
- 33 Por eso, Siguan-Mackey (1986, pág. 85) al referirse al caso peruano, dicen que "mientras la sociedad indígena continúe en situación de marginación y subdesarrollo, es difícil que su lengua sea vista como útil o como prestigiosa".

## BIBLIOGRAFIA

BALLON AGUIRRE, Enrique

- 1983 "Multiglosia y poder de expresión en la sociedad peruana", en Angel Corbera (comp.) *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 1985 "Introducción a la lexicografía en lenguas andinas y selváticas", en *Amazonía Peruana*, 12, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 1986a "El discurso de la Historia de la Literatura Peruana", en *Socialismo y Participación*, 33, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- 1986b "Multiglosia y política linguopedagógica peruana", en *Revista Andina*, Año IV - 2, 8, Cuzco, Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas"; rep. en Antonio Peña (edit.) *Lenguaje y Concepciones del Mundo*, Lima, Asociación Cultural Peruano Alemana, 1987, págs. 169-190.
- 1986c "Lenguas, literaturas y discursos: la multiglosia peruana", en E. Yepes (edit.) *Estudios de Historia de la Ciencia en el Perú*, Vol. II, Lima, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología - Sociedad Peruana de Historia de la Ciencia y Tecnología.
- 1987 "Contenidos etnográficos y culturales en la educación bilingüe", en *Allpanchis Phuturinga*, Año XIX, 29/30, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

BÜTTNER, Thomas Th.

- 1983 *Las lenguas en los Andes Centrales*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

CERRON-PALOMINO, Rodolfo

- 1985 "Panorama de la lingüística andina", en *Revista Andina*, Año 3, 2, Cuzco, Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas".
- 1986 *Lengua y sociedad en el Valle del Mantaro*, Lima, I.E.P. (por aparecer).
- 1987 *Lingüística quechua*, Cuzco, Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas".

CONGRESO DE CULTURA CATALANA

1978 *Resoluciones*, Vol. 1, Barcelona.

CORBERA, Angel

- 1983 "Sobre lingüística amazónica", en Angel Corbera (comp.) *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CHANTEFORT, Pierre

- 1970 *Diglosie au Québec: limites et tendances actuelles*, Québec, Centre International de Recherche sur le bilinguisme.

ESCOBAR, Alberto

- 1976 *Lenguaje*, Lima, I.N.I.D.E.
- 1978 *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1982 "Una nota sobre la lengua, el derecho y la sociedad", en *Derecho*, 36, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1983 "Fundamentos lingüísticos y pedagógicos de la enseñanza de una segunda lengua en poblaciones indígenas", en N.J. Rodríguez, E. Masferrer y R. Vargas (edit.) *Educación, etnias y descolonización en América Latina - Una guía para la educación bilingüe intercultural*, México, U.N.E.S.C.O.
- 1986 *Antología General de la Prosa en el Perú*, T. II: *Del siglo XVIII al XIX*, Lima, E-dubanco.

ESCOBAR, Alberto y otros

- 1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

ESCOBAR, Ana María

- 1987 *Estrategias lingüísticas utilizadas por migrantes andinos y bilingües en Lima*, Lima, I.E.P.

FERGUSON, Charles A.

- 1974 "Diglosia", en P.L. Garvin - Y. Lastra (comps.) *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, U.N.A.M.

FISHMAN, Joshua A.

- 1967 "Bilingualism with and without diglossia with and without bilingualism", en *The Journal of Social Issues*, Vol. XXIII, 2, New York.
- 1972 *Language in sociocultural change*, A.S.

- Dil (edit.), Stanford - California, Stanford University Press.
- GARDY, Ph. - LAFONT, R.  
1981 "La diglossie comme conflit: l'exemple occitan", en *Langages*, 61, París.
- KREMNITZ, Georg  
1981 "Du bilinguisme au conflit linguistique - Cheminement de termes et de concepts", en *Langages*, 61, París.
- LAPESA, Rafael  
1983 *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos.
- LEVI-STRAUSS, Claude y otros.  
1977 *L'identité - Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, París, Grasset.
- LOPEZ, Luis Enrique  
1985 "Reflexiones en torno al bilingüismo y biculturalismo y su implicancia para la educación" (inédito).
- LOPEZ, Luis Enrique y otros  
1985 *Perú 1984; caracterización sociolingüística - Apuntes para un debate*, Lima, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, U.N.M.S.M.
- MACERA, Pablo  
1978 *Visión histórica del Perú (del paleolítico al proceso de 1986)*, Lima, Milla Batres.
- MARTINET, André  
1969 *La linguistique - Guide alphabétique*, París, Denöel.
- PRUDENT, Lambert-Felix  
1981 "Diglosie et interlecte", en *Langages*, 61, París, marzo.
- RAVINÉS, Rogger - AVALOS DE MATOS, Rosalía  
1988 *Atlas Etnolingüístico del Perú*, Lima, Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andres Bello - Comisión Nacional del Perú.
- ROJAS, Ibico  
1982 "En torno a la oficialización de las lenguas quechua y aimara", en R. Cerrón (comp.) *Aula Quechua*, Lima, Ediciones Signo.
- SAMBARINO, Mario  
1980 *Identidad, tradición, autenticidad*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos".
- SANCHEZ, Luis Alberto  
1983 "También son héroes", en *Caretas*, 734, Lima, 7 de febrero.
- SIGUAN, Miguel - MACKEY, William F.  
1986 *Educación y bilingüismo*, Madrid, Santillana - U.N.E.S.C.O.
- TORERO, Alfredo  
1964 "Los dialectos quechuas", en *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria*, 2, Lima, Universidad Nacional Agraria.
- URIARTE, Luis M.  
1977 "Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana", en *Amazonía Peruana*, Vol. 1,1, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- VALLEJO, César  
1973 *Contra el secreto profesional*, Lima, Mosca Azul Editores.
- VALLVERDU, Francesc  
1972 *Ensayos sobre bilingüismo*, Barcelona, Ariel.
- VARIOS  
1979 *Perú: identidad nacional*, Lima, Ediciones C.E.D.E.P.

# Historia y Etnicidad en la Amazonía Peruana: El Caso de los Chayahuita

\*  
Aldo Fuentes

This article deals with the different social categories of persons, who form the social environment of the Chayahuita, a native people of the Alto Amazonas Province in the Department of Loreto, Peru.

The historical processes that have occurred in the region since the 17th century are brought to bear upon continuity and change in their system of inter-ethnic relations. Of special importance for the definition of Chayahuita identity was their condition as "Christianized Indians" during the period of the Jesuit reductions of Mainas. In spite of the difficult conditions they historically have had and currently continue to endure, the Chayahuita are a case of ethnic identity that, up until now, has been vigorous and viable.

\* *Antropólogo; ha realizado investigaciones sobre los Amaracaeri y los Chayahuita para el CAAAP.*

---

In diesem Aufsatz werden die unterschiedlichen sozialen Kategorien dargestellt, die für die Chayahuitas, einer Indianergruppe des oberen Amazonas, das soziale Umfeld bilden. Kontinuität und Wandel im System der interethnischen Beziehungen werden mit den historischen Prozessen in Verbindung gebracht, die sich seit dem 17. Jahrhundert in der Region abgespielt haben.

In der Epoche der Reduktionen von Maynas waren die Chayahuitas "christianisierte Indios", was für die Definition ihrer Identität von besonderer Bedeutung gewesen ist.

Trotz der harten Bedingungen, denen sie historisch ausgesetzt waren und sind, stellen sich die Chayahuitas als ein Fall von ethnischer Identität dar, die bis heute lebendig ist und auch Zukunft hat.

Dans ce travail, on présente les différentes catégories sociales des personnes qui forment l'environnement social, d'après le point de vue des Chayahuita, une population indigène du Haut Amazone.

On établit de liens entre la continuité et le changement dans le système de relations interethniques et les processus historiques qui ont eu lieu dans la région depuis le XVIIème siècle. Pour la définition de l'identité chayahuita, leur condition "d'indiens christianisés" a été très importante pendant l'époque des réductions de Mainas. Malgré les dures conditions qu'ils ont dû et doivent encore affronter, les Chayahuitas sont présentés ici comme un cas d'identité ethnique encore fort et viable.

## INTRODUCCION

En este trabajo se presentan las diferentes categorías de personas que forman el medio ambiente social desde la perspectiva de los chayahuita: un pueblo indígena del Alto Amazonas.<sup>1</sup> Se relacionan la continuidad y el cambio en el sistema de relaciones inter-étnicas con los procesos históricos que han venido ocurriendo en la región desde el siglo XVII. De particular importancia para la definición de la identidad chayahuita ha sido su condición de "indios cristianizados" durante el período de las reducciones de Mainas.

A pesar de las duras condiciones que históricamente han tenido (y tienen) que enfrentar, los chayahuita son presentados como un caso de identidad étnica hasta ahora vigorosa y viable. Esto podría llevarnos a ser optimistas sobre el futuro del grupo. Pero...

Los chayahuita son actualmente una población de más de diez mil personas que ocupan un extenso territorio entre los ríos Cahuapanas, Sillai, Paranapurás, Shanusi, y sus afluentes menores. Su hábitat es típicamente "inter-riberaño". Aunque esto es una desventaja en términos de recursos de caza y pesca, ha tenido también su lado positivo al desalentar, hasta ahora, una masiva colonización de su territorio. Sin embargo, se sabe que el área ribereña circundante está enfrentando una creciente presión poblacional que, en algún

---

momento, podría derivar hacia el territorio de los chayahuita. Es posible que no les quede mucho tiempo para prepararse a enfrentar este reto. Y también para realizar los ajustes necesarios a su modo de subsistencia para hacer frente a la escasez de proteínas y al crecimiento poblacional del propio grupo étnico. Mientras tanto, las migraciones fuera de su territorio han estado funcionando de "válvula de escape" que todavía permite mantener la "tradicional" cultura y organización social. La pregunta es: ¿por cuánto tiempo?

### Antecedentes históricos

Los Chayahuita han tenido una larga historia de contacto mas o menos permanente: primero con la sociedad colonial y luego con los frentes de expansión de la sociedad peruana. El carácter e intensidad de dichos contactos, sin embargo, no han sido los mismos a lo largo de la historia; dependiendo, en cada época, de la dinámica de la economía política en lo que, en términos generales, se conoce como la región del Alto Amazonas. Si bien la tendencia general ha sido de una cada vez mayor articulación con la sociedad nacional, ésta no ha seguido una línea ascendente: en ocasiones, a períodos de intensos contactos han seguido otros de una relativa mayor autonomía. Esto, como se verá, ha tenido una incidencia en la identidad étnica nativa: tanto en las marcas "diacríticas" en que se manifiesta como en los focos en que se concentran el conjunto de valores y significados que constituyen su contenido.<sup>2</sup>

El avance español sobre la región de Mainas significó, en los primeros años, una demanda forzada de mano de obra indígena, principalmente para el servicio doméstico y el trabajo agrícola en los fundos de los vecinos de Moyobamba.<sup>3</sup>

Durante los primeros años de contacto la drástica reducción poblacional ocasionada por las epidemias, los traslados forzosos de población o la huida hacia las zonas inaccesibles, tuvo un efecto desestructurador sobre la sociedad indígena. Las "parcialidades" (¿familias extensas?, ¿clanes?, ¿malocas?, ¿mitades?) que algunos informes reconocen, se ven obligadas a mudarse de ubicación o a amalgamarse entre sí; otras desaparecen, etc. Tal es el caso, por ejemplo de los *Jebero*, que en los primeros informes aparecen como sustituidos en varias de estas "parcialidades", pero que luego serán vistos como un conglomerado mas o menos homogéneo vis a vis otros grupos étnicos y en sus relaciones con los españoles (Figueroa 1904). También se produjo un deterioro y quiebra de antiguas redes de intercambio y relación como las que unían a los *Cahuapanas* con los indígenas de la ciudad de Moyobamba y Lamas (Chantre 1901, p. 300).

Desde 1638 los jesuitas partirán en busca de esta población refugiada en las cabecezas de los ríos y con su organización profundamente alterada, e intentarán, con diversos grados de éxito, reproducir su modelo de sistema misional.

La base del nuevo sistema organizativo era el pueblo-reducción. En éste, bajo la autoridad central del misionero, se constituyó un sistema socio-político nativo con sus propias autoridades civiles, eclesiásticas y militares: gobernador, alcaldes, regidores, oficiales de milicias y fiscales. La necesidad de medios "didácticos" atrayentes para llevar adelante la evangelización condujo a los misioneros a promover la participación en el ciclo de fiestas religiosas católicas (Navidad, Semana Santa, Corpus), a través de un sistema de cargos semejante al que, por la misma época, se difundía en el área andina.

---

Allí donde los misioneros lograron alguna estabilidad —como entre los chayahuíta— el sistema de autoridades indígenas y el ciclo de fiestas católicas dejaron una huella profunda y pasaron a incorporarse como "marcas" de una identidad étnica indígena. Es sólo en los últimos años que se han venido produciendo cambios en un sistema que, desde la salida de los misioneros, permaneció fundamentalmente inalterado por más de doscientos años.

Los jesuitas encontraron varios niveles de organización preexistentes: en primer lugar los grupos locales o grupos domésticos, generalmente viviendo bajo un mismo techo o en estrecha proximidad; luego lo que ellos llaman "parcialidades" y cuyo carácter no definen explícitamente pero que es posible suponer que se constituían por la asociación de varios grupos locales unidos por lazos de parentesco y matrimonio; en un nivel superior estaban las "naciones" con las que hacían referencia a un criterio territorial (varias parcialidades contiguas habitando a lo largo de un río o quebrada), e idiomático (generalmente había una correspondencia entre una "nación" y una lengua).

Para el caso que nos ocupa, los jesuitas distinguieron tres "naciones": los *Chayavitas*, los *Cahuapanas* y los *Paranapuras*, al parecer cada una con su propio idioma pero con intercomprensibilidad mutua. Además establecieron que el *Jebero* era la lengua "matriz" de las otras tres y tenía un cierto grado de intercomprensión con ellas. En mi investigación he encontrado que en la actualidad hay un sólo idioma: el Chayahuíta, con tres variantes dialectales que corresponden a la población de los ríos Sillai, Cahuapanas y Paranapuras (con sus afluentes). Si bien los nativos reconocen peculiaridades idiosincráticas y de habla para los miembros de los grupos respectivos, se reconocen todos a sí mismos como una misma gente (*piyapi*) por oposición a otras categorías (ver más adelante). Aunque he encontrado un cierto número de palabras cognadas entre el Chayahuíta y el Jebero (usando el vocabulario de Tessman para éste último), en la actualidad ambas lenguas no son mutuamente comprensibles.

Yo me inclino a creer que los jesuitas exageraron un poco al ubicar el Chayahuíta, Cahuapana y Paranapura como tres lenguas diferentes (lo que estaría en contradicción con sus propios informes sobre la intercomprensión mutua entre ellas) pero, por otra parte, creo que como resultado de una mayor frecuencia de contactos y por encontrarse varios grupos reducidos en un mismo pueblo, ha habido una cierta homogeneización entre las variantes dialectales del idioma.

No es claro, aparte del hecho de ocupar territorios diferentes, si entre los tres grupos mencionados había, en el tiempo de los jesuitas, algún tipo de "fronteras" étnicas, como parece sugerir el empleo del término "naciones". Actualmente no se distinguen tales fronteras aunque, por cierto, los informantes dan un conjunto de peculiaridades para cada grupo: como en el vestido, la entonación, el carácter de las personas etc., que hacen fácilmente reconocible la procedencia de una persona.

Si bien las referencias a las "naciones" son abundantes en la bibliografía y en los censos de la época, las otras referencias —al grupo local y a la "parcialidad"— no son muy claras. Lo que no debe inducirnos a creer que estos niveles de organización hubiesen perdido todo significado a los ojos de los nativos. Su "invisibilidad" se debió más bien a que no eran relevantes en términos del "manejo" que los representantes de la sociedad mayor (misioneros y otros) tenían de los nativos.

El destino de estas parcialidades no ha sido uniforme en todos los casos de los que

---

tengo alguna información. En Jeberos, y también en Santa María de Cahuapanas, parece que finalmente se diluyeron para dar paso a una identidad mas general. En estos pueblos, por otra parte, se creó una organización en "mitades" que, al parecer, correspondía a diferentes grupos étnicos o "naciones", reducidos en un mismo pueblo antes que a segmentos al Interior de una etnia. La posterior difusión del Quechua (a fines de facilitar la evangelización) eventualmente condujo a una mayor homogeneización, pero, de alguna manera se deben de haber mantenido las fronteras entre las "mitades" pues Raimondi encontraba una organización de dos barrios (de "arriba" y de "abajo") en Jeberos, todavía a mediados del siglo pasado. Yo mismo he encontrado en Santa María de Cahuapanas una organización similar ("arribinos" y "abajinos", teniendo por eje central a la iglesia del pueblo).

Los ciento treinta años de misiones jesuitas tuvieron un efecto adicional sobre las relaciones inter-étnicas en la región del Alto Amazonas al establecer la dicotomía entre *indios cristianos* (ie., aquellos que por diversos motivos habían aceptado vivir en los pueblos-reducciones, realizando ajustes en su organización social y modo de subsistencia) y aquellos que rechazaron someterse, llamados también *infieles*. Un ejemplo de esta última categoría lo constituyen los aguaruna, quienes, no sólo se mantuvieron alejados del sistema misional sino que en diversas oportunidades se declararon en abierta hostilidad.

Debemos destacar, finalmente, que el hecho de no haber podido nunca contar con suficiente personal misionero, obligó a los jesuitas a una forma "indirecta" de evangelización: a través de algunos indígenas a los que se capacitaba para ello. Esto, aunado al "gobierno indirecto" de las misiones a través de las autoridades nativas, creemos que posibilitó un cierto grado de yuxtaposición y reinterpretación de los elementos culturales que les eran impuestos, lo que, a su vez, pudo favorecer la persistencia de una identidad étnica.

Si la expulsión de los jesuitas en 1767 respondía a la necesidad de un mayor control directo de los territorios de Mainas por parte del poder central, el resultado contradijo ampliamente las expectativas. Faltos de la motivación y la disciplina de los jesuitas, los sacerdotes seculares que los sucedieron fueron incapaces de asegurar un mínimo de funcionamiento del sistema de las reducciones. Los pueblos menos consolidados se desintegraron rápidamente; al dispersarse, los indígenas retomaron su modo de vida tradicional. Los pueblos más antiguos, entre los que se cuentan Chayahuitas, Santa María de Cahuapanas y Jeberos, vieron reducirse su población pero no llegaron a desaparecer del todo. De esta época probablemente data el patrón contemporáneo de asentamiento de los chayahuita quienes permanecen parte del año dispersos en sus "tambos", reuniéndose en el pueblo con ocasión de las grandes festividades religiosas como Navidad y Pascua.

Roto el dique de las misiones, se inició la expansión de la frontera económica en la región del Alto Amazonas. La economía extractiva se sustentaba en la fuerza de trabajo indígena. Dentro de ésta, la de los "indios cristianizados" —los chayahuita entre ellos— resultó ser la mas fácilmente accesible. Contribuyeron a ello una serie de factores: su asentamiento en pueblos ubicados cerca de la ruta obligada de tráfico; su dependencia, para su subsistencia, de objetos que no fabricaban ellos mismos como herramientas, ropa, etc; la interiorización —finalmente— de las relaciones de dominación a que habían estado expuestos en el período anterior. Los informes son unánimes en atestiguar el carácter "dócil" de estos indígenas, que contrastaba con la "arrogancia" y la "belicoidad" de los no reducidos, como los aguaruna, quienes en repetidas oportunidades llegarían a asolar los asentamientos de colonos: Santiago, Barranca, Borja. Los chayahuita en este período actuaban de "cargueros" sustentando así el flujo comercial que articulaba la selva baja con la región de San Martín y con la costa. Aún ahora, en la tradición oral, los nativos

---

recuerdan los duros viajes que se veían obligados a hacer hasta Moyobamba, a través de desfiladeros y montes, para cumplir con sus obligaciones de cargueros.

El exceso de demanda por el trabajo indígena motivó en algunos casos, como el de Balsapuerto, una despoblación masiva por emigración a las partes bajas (Amazonas, Marañón). Huyendo de las presiones de las autoridades que les obligaban a una prestación cuasi gratuita de trabajo, o cayendo en manos de patrones que los trasladaban fuera de sus pueblos; de ésta época (fines del siglo XVIII a mediados del XIX) datan las primeras migraciones que hemos podido rastrear de chayahuitas fuera de sus territorios tradicionales. Es posible que esto explique la presencia de apellidos chayahuita que hemos encontrado en sitios tan alejados como el Amazonas, cerca a Iquitos.<sup>4</sup>

El boom cauchero no fué sino la agudización y culminación de un ciclo de expansión económica sobre la región. Ya desde el inicio de la navegación a vapor en 1856-57 se había acelerado el movimiento comercial. Como resultado, algunos puntos estratégicos fueron ganando importancia: Nauta, Yurimaguas, Iquitos, en tanto que los antiguos pueblos de la "misión alta" (como Chayahuitas, Cahuapanas y otros) languidecían. Con la nevegación a vapor está también asociado el surgimiento de haciendas y la creciente ocupación de las riberas de los ríos por parte de población mestiza, proveniente en su mayoría del departamento de San Martín.

El siglo XX se caracteriza por un incremento de la ocupación del área por parte de población no nativa. Algunos descienden de los antiguos caucheros, otros fueron llegando en los sucesivos "booms" extractivos: barbasco, shiringa, leche caspi, madera, petróleo. La ocupación mestiza, con todo, ha sido mayor en el área ribereña (Huallaga, Marañón) y en las proximidades de ciudades como Yurimaguas. El área inter-ribereña y los ríos menores como el Cahuapanas y el Sillai —donde viven los chayahuita— mantiene una mayor proporción de población nativa.

Hasta hace pocos años la mayoría de los chayahuita estuvieron viviendo bajo dependencia de patrones. Así, los nombres de algunas de las actuales comunidades tienen su origen en ex-fundos. La decadencia del sistema de haciendas motivada por factores ligados a la dinámica económica nacional ha sido tratada por Caballero (1981) para el área andina y Stocks (1981: 89-92) para el área del bajo Huallaga: el proceso parece haber sido paralelo en la sierra y selva. La promulgación de la Ley de Comunidades Nativas, la acción de SINAMOS y de algunos misioneros parecen haber acelerado la liquidación de una dependencia directa de patrones que, sin embargo, ya se veía venir. El "orden gamonal" (Caballero, op cit) sin embargo, persiste todavía.<sup>5</sup> La dependencia y subordinación se dan ahora a través de las relaciones de comercialización (regatones, comerciantes-expatrones) y el monopolio del poder político e información por parte de un reducido grupo de personas.

En todo este tiempo (1940 en adelante) se ha ido definiendo una nueva estructura económica regional: llegándose a una articulación con el mercado de las comunidades mas alejadas. El crecimiento relativo de ciudades como Yurimaguas se debe a esta "revolución comercial" (Webb 1977).<sup>6</sup> Aquí, y en otros centros menores como San Lorenzo, se concentran los servicios y el comercio. El área rural se mantiene predominantemente campesina y nativa, la agricultura de subsistencia se combina con cultivos destinados al mercado.<sup>7</sup>

A mediados de la década del 40 el ILV inició el estudio del idioma y proselitismo

---

religioso entre los chayahuita. No será hasta los años 70, sin embargo, que se inicia la creación masiva de escuelas bilingües y la concentración de población en Comunidades Nativas. En la actualidad un alto porcentaje de comunidades han abrazado (por lo menos formalmente) el protestantismo en sus diferentes sectas. Las comunidades mas tradicionales son aquellas que todavía practican una forma de catolicismo "folk" que data del tiempo de las misiones de Mainas (Pueblo Chayahuita es una comunidad de este tipo). No obstante, como se verá, la identidad étnica chayahuita es todavía común a ambos tipos de comunidades, mas allá de los faccionalismos religiosos.

### Categorías étnicas e interacción

Para referirse a si mismo los chayahuita emplean los términos *campo piyapi* 'nuestra gente', ó, simplemente, *piyapi* 'gente'. El autoreconocimiento implica una serie de características, aparte —obviamente— del hecho de hablar un mismo idioma: 1) participación de un modo de subsistencia adaptado al trabajo agrícola y la obtención de recursos de caza en el bosque y, en menor medida, de pesca en los ríos pequeños que cruzan su territorio. Este modo de subsistencia implica una división del trabajo de acuerdo al sexo y un conjunto de valoraciones asociadas. 2) Participación en un sistema social en el que tienen especial importancia la práctica de la residencia matrilocal, y un sistema de parentesco bilateral, actualizado con ocasión de las contraprestaciones recíprocas de ayuda en trabajo para las diferentes tareas que demanda su modo de producción. 3) Participación de una etiqueta típica de hospitalidad en la que juega un rol central el brindar *masato* siguiendo pautas específicas para la situación. 4) Participación en el sistema socio-político de un pueblo (*ninano*) con su sistema de autoridades tradicionales, participación en los trabajos comunales, etc. 5) Participación en un sistema interpretativo y ritual propio en el que tienen particular importancia algunos ritos de pasaje (ritual femenino de pubertad, ritos funerarios), los "rituales de aflicción" (shamanismo) y el sistema de fiestas católicas tradicionales (Navidad, Pascua, Corpus).

Como se ve, la identidad étnica, en una situación tradicional como la de los chayahuita, abarca prácticamente todas las esferas de la vida y se actualiza "públicamente" y en contextos "privados" por igual. Se ve también que, a excepción de la participación en el ciclo de fiestas católicas y (en menor medida) en los ritos shamanísticos, los demás elementos que definen la identidad étnica son comunes tanto a las comunidades "católicas" como a las "evangelistas".

Al interior del grupo de "nuestra gente" así definido, los chayahuita distinguen por lo menos tres subcategorías, en base a los criterios de territorialidad y variantes dialectales de una misma lengua:

*Capanai*: Los habitantes de la cuenca del Cahuapanas

*Namëi*: Los habitantes del Sillai y Alto Paranapurás.

*Yamorai*: Los habitantes del Paranapurás medio y afluentes, como el Yanayaco y Cachiyaco.

No se establecen fronteras étnicas entre estos tres grupos, si por ellas se entiende, siguiendo a Barth aquellas en las que se "clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y formación" (Barth, F, op cit. p15). Con todo, aparte de los elementos "idiosincráticos" mencionados

---

anteriormente, se nota una menor frecuencia estadística de inter-matrimonios entre los tres grupos, sin llegar a una endogamia total. Normativamente no hay prohibiciones en tal sentido. Las historias de contacto son también algo distintas pues tanto los "cahuapaninos" como los "cachiyaguinos" (como también se los conoce) han estado en mayor contacto que los otros. Con todo, si, nuevamente siguiendo a Barth, tomamos en cuenta para adscribir la identidad étnica no algunos rasgos culturales tomados arbitrariamente por nosotros (como la mayor frecuencia de vestimenta occidental o dominio del castellano en un grupo con relación a otro), sino las categorías de adscripción usadas por los propios actores, entonces, es justificado incluir a los tres grupos como participantes de una misma identidad étnica.

Conceptualmente y cuando interactúan con otros grupos étnicos, los chayahuita tienden a enfatizar determinadas características culturales como distintivas. Estas no son las mismas en cada caso: los rasgos que se enfatizan frente a un grupo no necesariamente coinciden con los que se emplean como diacríticos en la interacción con otro. El siguiente diagrama muestra las diferentes categorías de personas desde la perspectiva de los chayahuita.

Como se ha visto, la presencia significativa de mestizos en la región data de mediados del siglo pasado y se incrementa considerablemente en las últimas décadas.

En una primera etapa las relaciones con este sector eran casi exclusivamente a través de los patrones que explotaban el trabajo de los chayahuita para extraer los productos del bosque, o como cargueros, retribuyéndoles en especies (ropa, cartuchos, machetes) en un intercambio desigual. El sistema de endeudamiento de por vida que obligaba al nativo a trabajar para el patrón es suficientemente conocido por ser de difusión generalizada en la amazonía, por lo que no ahondaremos más en él. Lo que nos interesa constatar es que el carácter de las relaciones que se establecieron (dominación y aún coerción física —penas de azotes o calabozo implantadas por el patrón para los que no cumplían con sus "dudas"—) ha marcado la forma como los nativos perciben a los mestizos, aún después de liquidado el sistema patronal.

Al retirarse los patrones de la mayoría de las comunidades chayahuita y al diversificarse la economía regional, las relaciones con el estrato mestizo se han hecho algo más impersonales. Los chayahuita que bajan a Yurimaguas tienen la alternativa de vender su producción a las agencias gubernamentales que tienen a su cargo la comercialización de algunos productos agrícolas. Aunque todavía dependen del establecimiento de lazos de clientelismo para obtener alojamiento o conseguir pequeños préstamos, la interacción con los mestizos se circunscribe mayormente a las transacciones en la esfera del "mercado".

Este es un campo en el que los nativos no tienen el menor control tanto en los precios que reciben por sus productos como en los de los artículos que desean adquirir.<sup>8</sup> No obstante, tengo la impresión de que las expediciones comerciales a Yurimaguas y San Lorenzo son para los chayahuita "viajes de placer" tanto o más que "viajes de negocios". Significan un cambio agradable frente a la rutina de la aldea y una oportunidad de admirar todas las maravillas de la sociedad de consumo.

Aunque la imposibilidad de adquirir la mayor parte de esas maravillas crea un cierto sentimiento de frustración, los chayahuita enfatizan algunos valores propios que, a sus ojos, los ponen en una situación de superioridad frente a los mestizos. Frecuentemen-

---

te contrastan su propio sistema de reciprocidad, y la posibilidad de conseguir lo que necesitan para su subsistencia a partir de su entorno natural, con la necesidad que tienen los mestizos de ponerle un precio en dinero a todas las cosas. Se admiran, por ejemplo, que en Yurimaguas hasta la leña y los productos silvestres del bosque tengan un precio en dinero: algo impensable dentro de su propia cultura. Dado que las actividades destinadas a la obtención de dinero (como el cultivo del arroz) está entre las más pesadas y tediosas (si se las compara con lo que hay de excitante exploración en una expedición de caza o de pesca), están enfatizando de este modo su propio sentimiento de independencia y libertad que, de alguna manera, se percibe amenazado por la sujeción a una economía de mercado.

Otro aspecto de su cultura que los chayahuita enfatizan como contrastante con la de los mestizos es su habilidad para llevar adelante sus actividades de subsistencia, y las valoraciones positivas que están asociadas con ellas: los hombres como cazadores, las mujeres como abastecedoras de productos de la chacra y artesanas. La complementariedad que implica la división tradicional del trabajo está entre las razones por las que los chayahuita se oponen decididamente a los matrimonios inter-étnicos. A diferencia de otros grupos nativos fuertemente desestructurados, los chayahuita no consideran que un matrimonio con un mestizo (o mestiza) sea un ascenso en la escala social<sup>10</sup>.

Por su parte, los mestizos tienen sus propios estereotipos de lo que son los chayahuita ("haraganes", "desidiosos", "cerrados", "ignorantes" etc). emplean peyorativamente el término "*balsacho*" (de Balsapuertino) para referirse a todo en general, aunque no vengan de Balsapuerto. Algunos de estos estereotipos se han filtrado en la autovaloración de los propios nativos: principalmente el que hace referencia a su poco conocimiento del castellano y su analfabetismo. Esto se explica por la desventaja que supone en las transacciones comerciales y de ahí el entusiasmo con que ha sido recibida la creación reciente de escuelas.

La categoría de "*aucas*" hace referencia a los nativos que históricamente se mantuvieron alejados de las misiones de Mainas. Entre estos, los aguaruna han tenido un lugar importante por el tipo de relaciones que han tenido con los chayahuita.

La expansión aguaruna sobre el territorio tradicional de los chayahuita puede fecharse entre la última década del siglo pasado y el primer cuarto de siglo presente. En 1888 Visalot había encontrado un grupo de aguarunas en las cabeceras del Cahuapanas, "armados de lanzas, escopetas y rifles de precisión". La tradición oral chayahuita registra repetidas incursiones a los pueblos de Chayahuitas y Santa María de Cahuapanas. Como resultado de estas hubo un movimiento de dispersión y traslado a ubicaciones más seguras. En 1919 los aguaruna habían incursionado hasta un punto tan lejano hacia el este como Soledad, un fundo en el límite entre el curso medio y superior del Paranapur. Tessman (1930) y Corera (1959) registran un ataque de importancia hacia 1925 como resultado del cual se dispersó totalmente la población de Cahuapanas y el Pueblo de Chayahuitas se trasladó a lo que es su actual ubicación. Parte de la población de este último emigró hasta sitios tan alejados como Balsapuerto, el Shanusi. También de esta época data el repoblamiento del Sillai. Cuando visitó la región hacia 1926 el Pasionista, P. Corera encontró a los de Pueblo Chayahuita en un estado de aguda tensión: todos los asistentes a la fiesta de San Antonio estaban armados y parecían en constante alerta. Cuando Corera quiso trasladarse a Santa María se negaron a acompañarle —por temor a una emboscada aguaruna— por un camino que en 1842 el Obispo Arriaga había recorrido acompañado por las mujeres del pueblo como cargueros.

---

Lo mágico-sobrenatural ha estado siempre presente en los conflictos entre ambos grupos: después de haberse llevado los ornamentos de la iglesia de Santa María, los aguaruna se vieron obligados a devolverlos pues atribuyeron varias muertes seguidas —por enfermedades y mordeduras de serpientes— al poder hostil de los objetos sagrados de sus enemigos.

Si los chayahuita son, para los aguaruna, sospechosos de ser brujos en potencia, estos últimos (los aguaruna), a su vez, son considerados como "salvajes" o gente fuera del dominio de la cultura. Si bien oposiciones de este tipo se encuentran en muchos grupos amazónicos, en este caso se ha visto reforzada por la dicotomía entre "indios cristianos" e "infieles" que cristalizó en la época de los jesuitas.

Si esta era la situación a comienzos del presente siglo, la presencia de los misioneros, y luego las mayores relaciones con el mundo de fuera han contribuido a pacificar la región. Aunque ya no se realizan correrías como la que destruyó Pueblo Chayahuita, las relaciones inter-étnicas entre ambos grupos mantienen siempre una carga de tensión. La muerte de varios shamanes chayahuita en los últimos diez años (en una verdadera cacería de brujos) es atribuida generalmente a un grupo de aguarunas establecidos por las cabeceras del Sillai. Es conocido el lugar que ocupa la brujería en el sistema interpretativo aguaruna, lo que puede explicar esta situación.

Hemos visto que el término *huayra* hace referencia al sector mestizo de la población. Este, sin embargo, es un término genérico que, dependiendo de las circunstancias, puede recibir dos especificaciones. Cuando se trata de la clase dominante local y regional (autoridades, burocracia estatal, patrones, comerciantes, etc), los chayahuita pueden emplear alternativamente el término *wiracocha*. Cuando hacen referencia al sector de campesinos pobres ribereños se usa el término *pëwënantë*.

El contenido de este término es un tanto ambiguo. En ocasiones se emplea como sinónimo: *huaya miachin* que podría ser traducido como "mestizo a medias" ó "casi mestizo", lo que revela la conciencia de que propiamente no se trata de mestizos en el sentido lato del término (i.e. *wiracochas*)

Esto tiene su justificación objetiva. Por su modo de subsistencia, los *pëwënantë* no se diferencian radicalmente de los chayahuita (y también de otros nativos). Las diferencias, en todo caso, son de grado: la agricultura para el mercado está más desarrollada, la caza es menos frecuente —pero en compensación hay más pesca— etc<sup>12</sup>. También social y culturalmente hay algunas similitudes: aunque la familia nuclear pareciera ser más frecuente entre los *pëwënantë*, los lazos de parentesco no han perdido del todo su importancia. Del mismo modo, en su visión del mundo están presentes —bajo nombres y con características algo distintas— algunos seres espirituales y creencias que un chayahuita bien podría reconocer como emparentados con los suyos propios.

Hay, con todo, algunas diferencias, que son precisamente las que permiten ubicarlos como una categoría distinta. En primer lugar está el idioma: los *pëwënantë* se supone que son básicamente monolingües en castellano (veremos más adelante que no siempre es así) y, aunque en términos de rasgos aislados puedan tener elementos comunes con los chayahuita, su orientación general básica —me parece— es hacia la sociedad mayor<sup>13</sup>. Finalmente, aunque los hemos identificado como campesinos ribereños, una parte de esta población está migrando a las ciudades, donde pasan a constituir el creciente número de pueblos jóvenes, ó, aún si no migran definitivamente, tienen una cada vez más creciente orien-

---

tación urbana en sus actividades productivas y espectativas.

Si bien como categoría étnica los *pëwënantë* son considerados como claramente distintos de los chayahuita, en la práctica encontré que en algunos casos, personas chayahuita parecían ser identificados como *pëwënantë* como correlato a un proceso migratorio que los había llevado a establecerse fuera del territorio étnico. A veces se emplea también, referido a ellos, el término *shaawí miachin* 'chayahuitas a medias'.<sup>14</sup>

### "Osmosis" de personal y factores ligados al cambio de identidad

La interacción de un conjunto de factores históricos, ecológicos y poblacionales ha conducido, entre los chayahuita, a la situación actual, en la que una parte de su población se ha venido trasladando fuera del territorio étnico para establecerse en caseríos cercanos a los ríos mayores o en centros poblados como San Lorenzo y Yurimaguas.<sup>15</sup>

Entre los factores históricos se cuentan el secular proceso de extracción de excedentes —bajo diversas modalidades— a que ha estado expuesta la población nativa. Esto, aunado a la depredación de los recursos naturales ha conducido a un estado de pobreza generalizada.

Por su ecología los chayahuita pueden ser considerados como un pueblo "inter-riberño" (Lathrap 1970). Esto de por sí representaba un handicap en lo que a acceso a recursos se refiere, ya incluso antes de que la articulación con la sociedad colonial condujera a la extracción de trabajo y recursos que se ha mencionado en el párrafo anterior. La distancia a los mercados urbanos es otro factor que ha contribuido a mantener una situación de desventaja de los chayahuita, aún ahora cuando se han abierto las posibilidades de cosechas comerciales con una demanda y precios relativamente asegurados, como es el caso del arroz o el maíz.

El crecimiento poblacional sostenido que ha venido soportando el área se ha convertido, también, en uno de los factores que, en combinación con los anteriores ha conducido a empujar la migración de algunos nativos.<sup>16</sup>

Hemos delineado, tentativamente, algunos tipos de estrategias seguidas por los migrantes chayahuita. Cada una de ellas es la respuesta a un conjunto de condicionamientos específicos y, a su vez, tiene implicaciones particulares en lo que se refiere a la identidad étnica.

a. "Endeudamiento".- Algunas familias chayahuita han establecido lazos de clientelismo con patrones en el área ribereña del Marañón. Esto les permite, a cambio de su trabajo en tareas como la extracción de madera o el cuidado de los pastizales del patrón, el acceso a una porción de terreno donde, de alguna manera, reproducen sus patrones de subsistencia.

Dadas las dificultades para conseguir acceso a la tierra en las áreas ribereñas densamente pobladas (a lo que se añadiría la concentración de la propiedad de la tierra en esta parte), ésta puede ser, en ocasiones, la única manera disponible de subsistir si, por diversos motivos, (como los conflictos derivados de acusaciones graves de brujería) no se

---

desea volver al territorio étnico. A lo que se añadiría la falta de un conocimiento suficiente del castellano, lo que dificulta la obtención de algún empleo urbano u otra fuente alternativa de subsistencia. Un ejemplo de este tipo de estrategia lo hemos visto en el fundo de "Venezuela" cercano al pueblo de San Lorenzo, en el Marañón.

Este tipo de estrategia involucra a familias extensas completas que, en ocasiones, protagonizan verdaderos y literales éxodos, llevando consigo sus animales, semillas, esquejes de yuca y plántones de plátano etc., expresando así el carácter al parecer definitivo de su emigración.

El aislamiento frente al mundo exterior, en el que los únicos contactos se hacen por mediación del patrón, pueden posibilitar en estos casos la formación de verdaderos "enclaves" nativos en medio de una población mestiza mayoritaria. Sería necesario, sin embargo, investigar más, para ver por cuanto tiempo puede mantenerse esta situación pues, al parecer, las posibilidades —aunque limitadas— de dar a los hijos un mínimo de educación formal en el medio urbano (relativamente cercano), o la misma socialización de los hijos en el contexto mestizo, puede llevar, en la siguiente generación, a una asimilación a una categoría de "cholada" de peones rurales viviendo en los sectores periféricos de las ciudades.

b. "Agregación"- Como campesinos, en caseríos ribereños independientes. Es un tipo de estrategia que, a diferencia de la anterior, parece estar asociada a migraciones a título individual. Frecuentemente se trata de un segundo paso en nativos que salieron de su tierra enganchados a patrones. La independencia y posterior asentamiento en una aldea ribereña pueden estar ligados a matrimonios con mujeres *pëwënantë*. (También se da el caso inverso: mujeres nativas con hombres *pëwënantë*).

En este caso, la falta de "foros" donde se pueda expresar públicamente una identidad chayahuita y la no relevancia de ésta para la interacción cotidiana pueden conducir a que quede "latente". No se trata aquí de una asimilación (por lo menos en una primera generación), pues he visto casos de este tipo en los que la identidad vuelve a ser actualizada cuando, por ejemplo, en ocasiones, el migrante regresa de visita —a veces después de muchos años— a su comunidad de origen.

También se puede dar el caso de que la comunidad ribereña a la que el migrante se "agrega" esté formada en parte por gente con antecedentes chayahuita, en cuyo caso hay más probabilidades que la identidad étnica se mantenga, en este contexto, circunscrita a algunas esferas privadas de interacción. Casos de este tipo, conocidos localmente como caseríos de "idiomeros", son frecuentes en el Marañón. Ejemplos: los caseríos de Arco Iris, Cunchiyacu, Florida y otros.

c. Un tercer tipo de estrategia es una variante de la anterior, con la diferencia, en este caso, de que la migración individual desemboca en un centro urbano. Se da aquí dos casos:

1. El migrante adquiere un rol de trabajador indiferenciado, como peón, cargador, o empleada doméstica. Se trataría de otro caso de identidad "latente" como el que se presenta en b.

2. El migrante ocupa un "nicho" específico para el que representa una ventaja su pasado tribal. Así, hemos encontrado un nativo que había tomado la ocupación de "mitayero" profesional y abastecía de carne de monte en la ciudad de Yurimaguas. El no resi-

---

día permanentemente en su comunidad de origen, por el Parapurus medio, aunque esporádicamente hacia visitas a sus familiares allí. Tenía una casa propia en Yurimaguas y alternaba su residencia aquí con temporadas en las que se internaba en el bosque por varias semanas para conseguir grandes cantidades de carne que luego vendía a algunos comerciantes mayoristas que se encargaban de su distribución. Este nativo había trabajado anteriormente como motorista. Aunque estaba casado con una mujer mestiza y se desenvolvía con bastante soltura en el medio urbano, no parecía avergonzado de su origen y, cuando lo conocí, en Pueblo Chayahuita, a donde había ido a "pasear" con ocasión de una fiesta, actuaba, y era considerado por todos como un chayahuita mas.

Un segundo tipo de "nicho" ocupado por migrantes chayahuita es el de shamanes (conocidos como "brujos" en el medio mestizo, aunque la palabra tiene otra connotación en un medio nativo), viviendo en Yurimaguas y San Lorenzo. Parece, ser que aquí también tienen un relativo éxito económico ya que reclutan su clientela no sólo de otros chayahuita, sino también entre *pewénante* de diversos orígenes y hasta entre los *wiracocha*.

En ambos casos, el de los mitayeros y el de los shamanes, el éxito obtenido está relacionado a la ventaja que han podido sacar de sus "calificaciones" previas como nativos tribales y del hecho de que encuentren un "mercado" urbano que "demanda" sus bienes o servicios; sean estos carne de monte o protección contra los espíritus dañinos.

D. Combinaciones de a, b, y c, en diferentes etapas de la historia migratoria de una misma persona o entre diferentes miembros de una familia migrante; sea en un momento dado o en generaciones sucesivas.

E. *Migraciones de retorno*.- Cualquiera de las estrategias anteriormente descritas puede ocasionalmente conducir a un retorno del migrante a su territorio étnico —sea a su comunidad de nacimiento u a otra— y su reinsertión en su sociedad y su cultura. Esto se ve favorecido por la práctica de la matrilocalidad: una institución central en la sociedad chayahuita.

Como hemos podido encontrar en entrevistas con algunos nativos que habían hecho este paso, se puede decir que, a pesar de los azares y vicisitudes que en un momento pudieron llevarlos a abandonar su tierra, poderosos lazos afectivos se mantienen con el lugar de origen y con la propia gente. Esto se entiende, pues la identidad étnica chayahuita además de ser una "categoría de adscripción" es también una visión compartida del mundo y de la vida; un sistema de significados que le dan sentido a la existencia.

La coexistencia de sectores de población viviendo en forma "tradicional" en un territorio continuo, junto a "enclaves" nativos en áreas mestizas y junto a sectores de migrantes urbanos en diversos tipos de relación con la sociedad mayor, es una de las características distintivas de los chayahuita; como lo es el hecho de que, en general, cuando se presentan las ocasiones, representantes de estos diversos segmentos se reconocen entre sí como miembros de una misma sociedad y cultura: la de los chayahuita.

### **Conclusiones: Definición de la identidad étnica en las sociedades amazónicas**

La identidad étnica puede definirse desde dos perspectivas complementarias. "Desde adentro", para los propios actores, compartir una misma identidad equivale a

---

mantener una *aptitud comunicativa* (Regan 1983). Esto no sólo implica compartir un mismo idioma —lo que es en sí importante, pero no suficiente— sino también un conjunto de postulados y valoraciones comunes sobre las relaciones del hombre con el mundo y las relaciones de los hombres entre sí. "Desde fuera", las identidades étnicas son *categorías de adscripción* empleadas en la interacción social (Barth 1976). Desde este punto de vista, una identidad, o el grupo que la comparte, nunca se definen aisladamente, sino, implícita o explícitamente, "por oposición" frente a otras identidades o grupos con los que se mantienen relaciones.

El estudio de la etnicidad como estudio de las "fronteras" inter-étnicas es una aproximación productiva pues permite entender a los grupos étnicos a partir de sus interacciones recíprocas y no como el simple resultado de su aislamiento y hostilidad frente al mundo exterior. Sin embargo este enfoque tiene limitaciones: parte del examen de un sistema social ya constituido, analizando el papel de las categorizaciones étnicas en su funcionamiento interno, pero no examina históricamente el proceso de su constitución como sistema social.

Esto es necesario si se quiere entender la diversidad de situaciones posibles de contacto inter-étnico: complementariedad, competencia, dominación, asimilación, desplazamiento de un grupo por otro etc. En última instancia, el destino de los grupos en contacto: su persistencia o su desaparición, necesitan, para ser comprendidas, de la introducción de una "variable" histórica.

Lamentablemente este es un punto que con frecuencia ha sido ignorado para el caso de los grupos étnicos de la amazonía peruana. Tomemos, por ejemplo, la siguiente opinión:

"Desde la 'conquista española', pasando por la Colonia, la época Republicana y casi hasta 10 años, la selva peruana con excepción de los grandes ríos se mantuvo altamente aislada de la vida nacional" (Uriarte, 1976, p. 14).

Investigaciones más recientes como las de Stocks (1981), Scazzochio (1979), Fuentes (1985), Regan (1983) y otras, muestran, para diferentes situaciones, lo insostenible de este punto de vista. Sin embargo, las implicaciones de una afirmación como la citada, me parece que hasta ahora no han sido examinadas sistemáticamente y continúan considerándose como axiomas por la mayor parte de los investigadores.

Una de estas implicaciones es la que parece establecer una relación de co-variación entre, por un lado, el "grado de contacto" de los grupos indígenas con la sociedad nacional, y, por otro lado, el "grado de identidad étnica". Esquematizando, tendríamos:

**Grado de contacto  
c. la soc. nacional**

Aislados  
Contacto intermitente  
Contacto permanente

**Grado de Identidad  
étnica**

Fuerte  
Intermedia  
débil

Dejando de lado la impresión de los términos empleados (¿qué se entiende por una identidad étnica "intermedia", etc.), creemos que el 'coeficiente de asociación' entre am-

---

bas variables —en el caso de que se pudiera establecer uno lo suficientemente preciso— no mostraría una relación muy significativa y hasta podría especularse que la relación fuera, en algunos casos, de tipo negativo. La experiencia de los chayahuita, un grupo con una larga historia de contacto permanente y que mantienen una "fuerte" identidad étnica, ó, por otro lado, la de los Amarakaeri de Madre de Dios, hasta hace poco relativamente "aislados" pero con graves problemas para reproducir su sistema social, serían ejemplos en este sentido (Fuentes: 1982).

Creemos por eso que más productivo es examinar, para cada caso, el carácter que ha tenido históricamente la expansión de la economía y sociedad mayores; y cómo las demandas específicas de los diferentes modos de explotación de la mano de obra y recursos locales han tenido diferentes efectos sobre la configuración de los sistemas sociales inter-étnicos en la amazonía peruana. <sup>17 18</sup>

## NOTAS

- (1) Entre octubre de 1984 y julio de 1985 realicé una investigación en la localidad de "Pueblo Chayahuita", ubicada en el distrito de Chauapanas, provincia de Alto Amazonas, departamento de Loreto.
- (2) Barth (1976) llama rasgos "diacríticos" a aquellos rasgos culturales que, a los ojos de los actores, aparecen como relevantes en la interacción, a fines de trazar las fronteras inter-étnicas.
- (3) En la discusión que sigue se tiene en mente principalmente a los indígenas de la Familia lingüística Cahuapana, aunque, en algunos aspectos, lo que aquí se dice puede aplicarse también a otros grupos.
- (4) Estos movimientos fueron bastante frecuentes. Algo parecido pasó con los *Muniches*, parte de cuya población fué trasladada desde el bajo Parapapuras hasta el río Itaya por la década de 1920 (Tessman: 1930).
- (5) Hace referencia a una superestructura de relaciones de dominación de tipo personal con un fuerte contenido racista.
- (6) Para 1981 Yurimaguas concentraba el 25% de la población de la extensa provincia de Alto Amazonas.
- (7) Principalmente el arroz en las comunidades mas accesibles; los cerdos, aves y productos del monte en las mas distantes.
- (8) La "canasta familiar" de los nativos es típica en la composición de bienes de mercado que "demandan". Alrededor de la mitad de los ingresos obtenidos por la venta de sus productos se gastan en herramientas (machetes, hachas) ó "pertrechos" (cartuchos, pilas, pólvora, muni-

---

ciones) necesarios para llevar adelante sus actividades de subsistencia (agricultura, caza y pesca). El resto se distribuye mas o menos en partes iguales en: bienes de consumo inmediato —entre los que tiene más peso la ropa y algo de menaje familiar (ollas, platos)—, gastos de transporte y ahorros pequeños (para emergencias, pago a curanderos etc).

- (9) La relación con el dinero es ambigua pues, por otra parte es altamente valorado como el medio de obtener todas esas mercancías que están allí, aparentemente al alcance de la mano, pero vedadas en realidad. Al no haber acumulación, sin embargo, la monetización de la economía no se ha convertido todavía en un medio de diferenciación interna de la comunidad.
- (10) Stocks distingue el tipo "colonia" o nativos "tribales" del tipo "clase" o "cholata" —esto último en la terminología local del bajo Huallaga—, en que estos últimos son conscientes del sistema de estratificación social regional y de la posibilidad de ascender en éste a través de un abandono de la identidad étnica y de los "estigmas" a ella vinculados, como el idioma (1981).
- (11) "Auca" tiene entre otros significados el de "salvaje"; también "Enemigo, adversario, rival" (Cusihaman 1976: *Diccionario Quechua*, I.E.P.). Eventualmente, el temor a las incursiones aguaruna ha llevado a que los chayahuita abandonen la práctica pública del shamanismo, una institución que hasta hace poco era central en su sistema religioso.
- (12) Los *pëwënantë* ocupan los cursos inferiores de los ríos; tanto por el lado del Parapurus como por el del Cahuapanas-Sillai, el país chayahuita, típicamente, empieza allí donde el río se angosta y las partes inundables ceden paso a terrenos en su mayor parte de "altura".
- (13) Es posible que los *pëwënantë* se hayan conformado primeramente a partir de los grupos étnicos *Muniche* y *Yurimaguas* desestructurados como naciones indígenas pero que han mantenido rasgos separados de su cultura: notablemente aquellos directamente asociados al manejo del ecosistema local. A estos se habrían unido sumando migrantes de otras regiones de la amazonía con un "background" análogo. Tessman había encontrado hablantes del idioma Muniche en una fecha tan reciente como 1930. Pero ya para esa época, según el mismo autor, los jóvenes estaban abandonando su lengua por el castellano. Aunque no hemos podido encontrar datos para los *Yurimaguas*, es de suponer un proceso en el mismo sentido. A mediados del siglo pasado la hoy ciudad de Yurimaguas era todavía un pequeño caserío de indígenas de este nombre que habían adoptado el quechua (probablemente como resultado de la influencia jesuita) pero conservaban típicamente una cerámica muy fina (Raimondi, op. cit.).
- (14) Para evitar confusiones se debe aclarar que en el Alto Amazonas, la categoría "mestizo" ha perdido la connotación etimológica de "transición" entre blanco e indígena para hacer referencia a una categoría étnico-cultural estable adscrita a los representantes de la sociedad nacional, independientemente del porcentaje de melanina en su piel. Stocks usa el término "blanco-mestizo" pero esa no es una categoría empleada por los propios actores sino que —me parece— acuñada por el propio Stocks para hacer resaltar el hecho de que, aunque representantes de una cultura de origen occidental (por ende "blanca") los peruanos somos fenotípicamente mestizos. Lo cual es un detalle que no viene al caso. De cualquier modo, la gente racialmente "blanca" no forma, como tal, parte del sistema étnico local sino que, ó es adscrita a la no-categoría de "gringos", ó, si estructuralmente tiene algo que hacer, son llamados *wiracocha*; por lo menos desde la perspectiva de los chayahuita.
- (15) Se excluye de este análisis las migraciones al interior del propio territorio étnico: desde las zonas mas alejadas hacia aquellas ventajosamente situadas, junto a los ríos, para facilitar la comercialización de sus productos.
- (16) Entre 1940 y 1983 el tamaño promedio por comunidad chayahuita ha crecido de 40.5 personas a 170. También ha crecido el número de Comunidades (Fuentes 1985).
- (17) Incidentalmente, algo de esto es lo que Uriarte plantea con su caracterización de los "frentes de expansión". Sin embargo él se limita a la situación contemporánea. Habría, en todo caso,

que proyectar el análisis diacrónicamente. Y también por cierto, dar mas precisión a las categorías empleadas, que generalmente Uriarte define de un modo mas bien intuitivo. (Como "fagocitosis" etc).

- (18) Soy deudor de Carlos Samaniego (1974) por la orientación general de este enfoque. Aunque él trata de la articulación de modos de producción, creo que se puede extender el método de su análisis para los aspectos de las relaciones inter-étnicas. Por otra parte su caracterización de las modalidades de expansión capitalista en América Latina no considera el área amazónica peruana. Pero su propuesta metodológica es prometedora.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, Fredrik  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE. México.
- CABALLERO, José María  
1981 *La Economía de la Sierra Peruana antes de la reforma agraria*. IEP. Lima
- CORERA, Martín  
1959 *En el Corazón de la Selva*. Madrid
- CHANTRE y Herrera, J.  
1901  
(1790) *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*.
- FIGUEROA, Francisco de  
1904  
(1661) *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Mainas*. Madrid
- FUENTES, Aldo  
1982 *Shintuya: Parentesco y relaciones de Producción en una comunidad Harakmbut de Madre de Dios*. (manuscrito) CAAAP.
- FUENTES, Aldo  
1985 *Historia, Producción, Sociedad y Ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Informe de Investigación. (manuscrito) CAAAP. Lima
- LATHRAP, Donald  
1970 *The Upper Amazon*. London.
- RAIMONDI, Antonio  
1859 *Primer viaje del Naturalista don Antonio Raimondi al departamento de Loreto*, en CLLC t. VII, p. 35.
- REGAN, Jaime  
1983 *Hacia la Tierra sin Mal*. CETA. Iquitos.
- SAMANIEGO, Carlos  
1974 *Articulaciones de Modos de Producción y Campesinados en América latina*. CISE. Lima
- SCAZZOCHIO, Francoise  
1979 *Ethnicity and Boundary maintenance among the Peruvian Forest Quechua*. Tesis Ph. D. Cambridge.
- STOCKS, Anthony  
1981 *Los Nativos Invisibles*. CAAAP. Lima.
- TESSMAN, Gunter  
1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg. (Se ha consultado una traducción manuscrita existente en el museo de la cultura peruana).
- URIARTE, Luis  
1976 *Poblaciones Nativas de la Amazonía Peruana* en AP. vol 1, n1, pp 9-58
- VISALOT, Pablo  
1888 *Exploración de las montañas de Cahuanas en CLLC t. III, 20-28* (1905)
- WEBB, Richard  
1977 *Government Policy and income distribution in Peru*.

### ABREVIATURAS

- A.P. Amazonía Peruana  
CLLC Colección de Leyes y documentos referentes al departamento de Loreto. Carlos Larraburre y Correa. Lima, 1905



# Current Anthropology



## The international . . .

character of anthropology is embodied in **Current Anthropology** with

- Abstracts of each major article given in English, French, Spanish, and Russian
- Over half of the contributors from outside the USA
- The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Newsletter appearing in alternate issues
- Almost half of the CA Associates from outside the USA
- Major articles sent to 40 leading international scholars — as part of the *CA Treatment* — for comments, which are published along with the article and a reply by the author

## . . . forum:

Just as ancient Roman forums were public gathering places for people of many backgrounds, so **Current Anthropology** is a gathering place for scholars of differing subdisciplines and traditions, including:

<i>physical anthropology</i>	<i>ethnology</i>	<i>prehistory</i>
<i>biological anthropology and evolution</i>	<i>folklore</i>	<i>sociolinguistics</i>
<i>social and cultural anthropology</i>	<i>archaeology</i>	<i>primatology</i>
<i>action anthropology</i>	<i>sociology</i>	<i>psychology</i>
<i>behavioral sciences</i>	<i>human ecology</i>	<i>geography</i>

By cutting across the subdisciplines of anthropology and providing interdisciplinary perspectives, CA avoids narrow definition of the subject.

## A World Journal of the Sciences of Man

Published 5 times a year for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. *Cyril S. Belshaw, editor.*



### 20% DISCOUNT

### CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00 (D)  
 Students (with copy of ID) \$16.00  Individuals \$36.00  Institutions \$55.00  
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

Name \_\_\_\_\_

Address \_\_\_\_\_

City \_\_\_\_\_ State/Country \_\_\_\_\_ ZIP \_\_\_\_\_

Visa (BankAmericard, Charge, Barclaycard, Carte Blen, etc.) and MasterCard (Eurocard, Access, etc.) accepted. Please mail this coupon with payment, purchase order, or charge information to The University of Chicago Press, P.O. Box 37005, Chicago, IL 60637.

LO1-

The University of Chicago Press

6/83 

# ¿Es posible Definir las Fronteras Etnicas?

## El Caso de los Quechua Lamistas del Departamento de San Martín

\* Alvaro Puga Capelli

This article presents an overview of the different elements that define identity, based on a concrete case: the Lamista-Quechuas of the Department of San Martín, which is a native group located on the eastern edge of the Andes Mountain range in the Peruvian Amazon. They have been in permanent contact with the Western world since the 18th century. The identity of this group is located in time and space, providing important elements that help to better understand the problem of ethnicity. The author arrives at the conclusion that the ethnic identity of the group as Lamista-Quechuas should be an open concept, since it is constantly being reelaborated and transformed while at the same time it processes foreign elements, incorporating them into their culture.

\* *Antropólogo, CAAAP.*

---

Der vorliegende Aufsatz gibt uns eine Übersicht über die unterschiedlichen Aspekte in der Definition von Identität, wobei vom konkreten Fall der "Quechua-Lamistas" im Dpt. San Martín ausgegangen wird, einer Indianergruppe im peruanischen Amazonas-Gebiet am Rand der östlichen Andenkordillere, die seit dem 18. Jahrhundert permanent in Kontakt mit der westlichen Welt lebt.

Die Identität dieser Gruppe wird in räumlichen und zeitlichen Kategorien erfasst, wobei wichtige Elemente gegeben werden, die das Problem der Identität besser verstehen helfen. Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass die ethnische Identität einer Gruppe wie die der "Quechua-Lamistas" als offenes Konzept gesehen werden muss, das sich ständig neu darstellt, neu erarbeitet und wandelt, nicht zuletzt durch die Aufnahme fremder Elemente in die eigene Kultur.

Cet article nous montre un panorama des différents aspects qui définissent l'identité à partir d'un cas concret: les quechuas-lamistas du département de San Martín. Ce groupe indigène habite au bord de la chaîne orientale des Andes, dans l'Amazonie Péruvienne et il a été en rapport permanent avec l'Occident depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. L'auteur situe ce groupe dans le temps et l'espace, en donnant d'importants éléments qui contribuent à la meilleure compréhension du problème de l'ethnicité. Il conclut que le concept d'identité ethnique d'un groupe comme les quechua-lamistas, doit être ouvert, car il se rémet en question, se réélabore et change du façon permanent, en même temps qu'il procède des éléments provenant d'autre culture qu'il s'approprie.

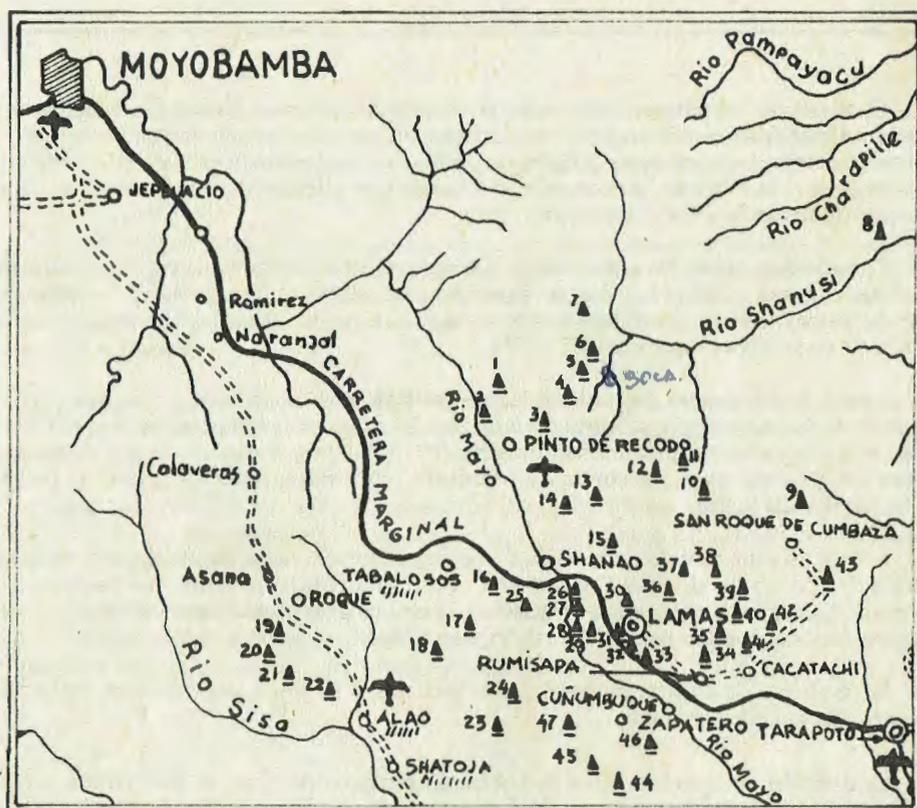
## I. INTRODUCCION

Los quechua-lamistas viven en el Departamento de San Martín (Selva Norte), en la vertiente oriental de los Andes (denominada comúnmente Selva Alta, Ceja de Selva, Rupa Rupa o Montaña).

Aunque no existan cálculos precisos, se estima una cantidad aproximada de 18,000 a 24,000 habitantes ubicados principalmente en los valles del Sisa, Mayo, Pamashto y Samsi. También se encuentran lamistas en Chazuta, Shapaja y otros lugares del Huallaga.

El grupo quechua-lamista es el único grupo del departamento de San Martín que ha mantenido una cultura y organización social propias pese al contacto con blancos y mestizos por más de tres siglos.<sup>1</sup>

(1) En el Siglo XIX se encontraron los hibitos y cholones. Actualmente desaparecidos, fundidos en la cultura mestizo-criolla de la Selva (Weiss 1959: 16). Ahora sólo algunas familias de origen cholón hablan la lengua y apenas se encuentran pocas referencias de esto (De la Mata 1923: 690-750). Otro grupo importante en San Martín actualmente son los aguarnas del Alto Mayo, que no tiene más de 60 años en la zona.



## LEYENDA

- |                         |                             |                   |
|-------------------------|-----------------------------|-------------------|
| 1. PALMICHE             | 17. PANJUI                  | 33. CHURUZAPA     |
| 2. CHURUZAPA            | 18. PUCAYACO                | 34. SHAPUMBA      |
| 3. MISQUILLAOUILLO      | 19. SANANGO                 | 35. AHUASHILLO    |
| 4. PAMPA MONTE          | 20. SINAMI                  | 36. URCOPATA      |
| 5. BELLA VISTA          | 21. REQUENA                 | 37. NARANJAL      |
| 6. SHABOYACU            | 22. ALTO ROQUE              | 38. CHIRICYACU    |
| 7. Nra. Sra DE SHANUSI  | 23. Nvo. SELENDIN           | 39. CHINCHIHUI    |
| 8. COPAL                | 24. Nvo. MUNDO              | 40. LA LIBERTAD   |
| 9. SHUCSHUYACU          | 25. SAN JUAN DE DIOS        | 41. PACCHILLA     |
| 10. VISTA ALEGRE        | 26. SOLO                    | 42. AUCALOMA      |
| 11. Nra Sra DE LA SELVA | 27. SAN ANTONIO             | 43. SAN ANTONIO   |
| 12. PAMASHTO            | 28. LOS FLORES DEL RIO MAYO | 44. CARONAYACU    |
| 13. HUAPU               | 29. MACEDO                  | 45. BAGAZAN       |
| 14. MISQUILLACO         | 30. EL HUAYCO               | 46. PAMPA HERMOSA |
| 15. MORILLO             | 31. LA COCHA                | 47. SANTA CRUZ    |
| 16. SAN MIGUEL          | 32. CHAMBOLOA               |                   |

FUENTE: ATLAS DE COMUNIDADES NATIVAS  
SINAMOS

1977

---

El origen de los nativos lamistas no se explica claramente hasta ahora. Muchas versiones tradicionales sobre el origen de los lamistas dicen que estos son descendientes de los chancas. La única base existente para hacer de los refugiados chancas los antepasados de los nativos es el nombre de "Ancohuallo" del barrio más alto de la ciudad de Lamas, en el momento de su fundación como ciudad en 1656.

Como eso no es prueba suficiente, queda como posibilidad que un grupo de guerreros quechuas chancas y pocras se hayan sublevado mientras estaban peleando dentro del ejército incaico, posiblemente en el tiempo de la conquista de los señores chancas, y tomaron refugio en la Selva (Scazzochio 1979: 137).

Pese a existir dentro de los lamistas rasgos típicamente andinos, no es una prueba convincente que demuestre su verdadero origen. Una hipótesis más creíble, es que los lamistas son descendientes de varios grupos étnicos (muniches, suchiches, amasifuenes, posiblemente chancas) que se encontraron reducidos por los españoles en el sitio de Lamas que hacía oficio de fuerte.

A raíz de esta convivencia, se crea una organización social original, cuya característica principal es la "dualidad" o sea una oposición estructural entre dos partes de la población. La organización de la población se da en dos grupos de alianza rivales entre sí. En las poblaciones andinas estas se llaman "Hanan y Hurin", en Lamas, "Sau y Foren".

Sin embargo, la cultura material de los lamistas, y también sus creencias, están claramente vinculadas a la montaña.

La difusión del quechua entre la población indígena de la zona, más parece ser influencia de los misioneros que de posibles chancas o pocras. Por estudios lingüísticos se ha podido ver semejanzas notables con el quechua ecuatoriano. Caso similar al de los lamistas en este sentido son los naporunas del río Napo (Dpto. de Loreto).<sup>2</sup>

Una de las características más conocidas de los lamistas es su persistencia como grupo. No ha habido mayor incremento del mestizaje por existir mecanismos de control en ambos grupos (mestizos y nativos).

Los lamistas —para muchos— participan de una doble identidad como campesinos o agricultores y como nativos, ambos status inseparables (Scazzochio 1979: 139).

Todo el conjunto de cultura, costumbres y organización social de los quechua-lamistas está basado en tres componentes principales: el amazónico, el andino y el europeo.

La Ceja de Selva o Selva Alta ha venido siendo en estos últimos años una de las zonas del país que junto con algunas ciudades de la Costa ha sufrido grandes cambios, no sólo sociales y económicos sino también culturales.

(2) El quechua de Lamas y el quechua ecuatoriano pertenece al grupo Quechua II (Q II) Sub-grupo B. Clasificado dentro de estos términos junto con el quechua del Napo, el Pastaza y Chachapoyas (Torero 1974: 32-34), (Coombs 1976: 226).

---

Muchos de estos cambios tienen antecedentes visibles en la construcción de la carretera Marginal de la Selva (1960-78) que intenta establecer conexión entre el Alto Huallaga y la costa en Chiclayo; sostenida principalmente por la política desarrollista de los dos gobiernos de Belaúnde.

La expansión de la creciente ganadería y agricultura de corte netamente comercial; una colonización excesiva que viene de un excedente poblacional de campesinos pobres provenientes de la Sierra y por último la explotación cada vez más acelerada e intensiva de los cacaos por incremento del narcotráfico han determinado también entre algunos otros, estos cambios.

Acompaña a este fenómeno de poblamiento una paulatina destrucción de los recursos naturales, afectándose con eso las posibilidades de supervivencia de los sectores populares de la región.

Todo este proceso ha desencadenado rápidamente formas nuevas de diferenciación social que afectan fundamentalmente a los sectores más pobres y tradicionales de la zona: las poblaciones nativas.

Los quechua-lamistas aparecen como grupo desde la conquista. Es posible reconstruir su formación como agregado poblacional mixto de servidumbre selvática alrededor del pueblo fronterizo de Lamas a partir del siglo diecisiete.

## II. ELEMENTOS TEMPORALES Y ESPACIALES EN LA DEFINICIÓN DE LA ETNICIDAD

Muchos son los elementos que podrían definir la identidad de un grupo étnico. Tradicionalmente se enumeran a manera de inventarios: lengua, religión, costumbres, organización social, etc. En lo referente a aspectos más visibles se menciona: vivienda, vestido, fiestas y otros.

Por otro lado se sabe también que la cultura como tal está en permanente cambio. Este cambio puede tener más de una dirección. La cultura puede cambiar —puede evolucionar o de-evolucionar— en su totalidad; o sólo cambiar algunos elementos como los ya mencionados.

Muchas veces se escucha decir que si un grupo específico caracterizado por usar cierto vestido y hablar determinada lengua deja de ser del grupo. Pero si deja de usar ese traje o su lengua —por ejemplo— a diferencia de los que siguen en esos usos y conservan su organización social ¿dejan de pertenecer al grupo?

Respecto a este asunto, aun hay muchas posiciones indigenistas o neo-indigenistas que en el fondo consideran a la cultura como un elemento inmutable, sin influencias y que si incorpora elementos de otra(s) cultura (s) deja de ser tal.

Delimitar las fronteras étnicas dentro de los quechua-lamistas podría parecer una acción casi imposible. Sin embargo se puede seguir en esta indagación, partiendo de dos elementos: el espacio y el tiempo.

---

a) Se pueden percibir notables diferencias entre los pobladores indígenas de la ciudad de Lamas y los de varios caseríos del Bajo Mayo, que dista solo 10 kms. de Lamas.

Las diferencias son mayores con los habitantes de Sisa o Chazuta, pese a tener muchos otros elementos en común.

Las diferencias más saltantes son quizás las que pueden existir entre un nativo de Lamas y el que teniendo ese origen está en zonas donde la presencia de individuos de su mismo grupo no es tan numerosa. Aparentemente hay una cierta relación —aunque no exacta— de que conforme se alejan de su centro (Lamas) tienden menos a conservar su cultura originaria. Eso no significa necesariamente un alejamiento total a sus raíces ya que "un grupo étnico, diseminado en un territorio con circunstancias ecológicas variables, muestre variantes regionales de una conducta manifiesta institucionalizada" (Barth 1976: 14).

Incorporaremos dentro del concepto de lo ecológico, a todo tipo de relaciones y circunstancias socio-económicas diferenciadas además claro está de los elementos físico-geográficos ya conocidos dentro de este término.

Una diferencia sustantiva entre los nativos de Lamas y los que ya están hace varias generaciones en el Bajo Mayo, tiene mucho que ver con sus relaciones con el mundo exterior.

La carretera Marginal de la Selva que pasa por el río Mayo se ha convertido en un eje importante de la vida económica de San Martín. "La Marginal marginó a Lamas" dicen los mestizos de Lamas (sobre todo los más viejos). Lamas, como centro hegemónico de la región perdió mucho en la construcción de la carretera, acrecentándose la importancia de Tarapoto. Por eso los lamistas mestizos tienen resentimiento hacia los tarapotinos, especialmente los más viejos.

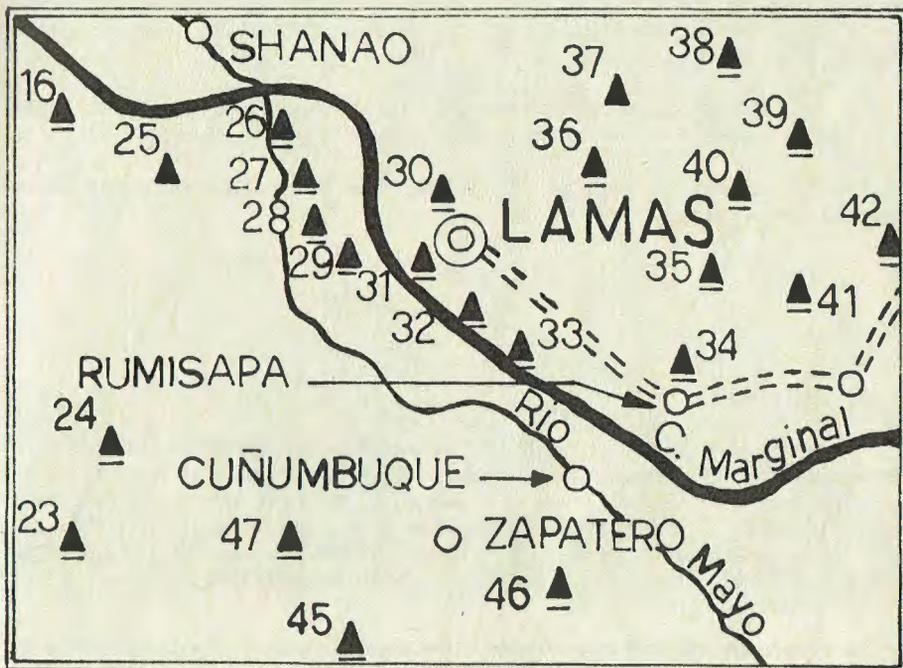
b) Las relaciones tradicionales de los nativos (con su centro) con los miembros de su grupo, por ende, se distinguen también con el tiempo.

Un nativo quechua-parlante de Chazuta o Sisa, con más de tres generaciones en la zona, se identificara muy poco con los nativos quechua-parlantes de Lamas, aunque la mayor parte de sus antepasados hayan provenido de Lamas.

Los caseríos del Bajo Mayo son en su mayoría poblados por nativos de origen lamista que están cerca de cuatro o cinco generaciones. Pese a que social y geográficamente los caseríos del Mayo están cerca (10 kms. promedio), una hora y media "bien andada".

También hay algunos caseríos que mantienen un vínculo mucho más cercano con Lamas. Eso significa que las familias tienen menos tiempo en la zona y aun mantienen vínculos cercanos de parentesco con pobladores que tienen su centro en Lamas (Solo, Churuzapa) la gente de los caseríos que no tienen tanto vínculo con Lamas, no tienen parientes cercanos en ella (Maceda, Las Flores).

En ambos casos se pueden identificar a las familias. Una forma de hacerlo es a través de los apellidos: Isuiza, que abunda en Maceda y Las Flores es un apellido que prácticamente ha desaparecido en Lamas. Salas, Amasifuén, Pashanasi de Churuzapa y Solo,



## LEYENDA

- |                             |                |                   |
|-----------------------------|----------------|-------------------|
| 16. SAN MIGUEL              | 30. EL HUAYCO  | 38. CHIRICYACU    |
| 23. Nvo. SELENDIN           | 31. LA COCHA   | 39. CHINCHIHUI    |
| 24. Nvo. MUNDO              | 32. CHAMBOLOA  | 40. LA LIBERTAD   |
| 25. SAN JUAN DE DIOS        | 33. CHURUZAPA  | 41. PACCHILLA     |
| 26. SOLO                    | 34. SHAPUMBA   | 42. DUCALOMA      |
| 27. SAN ANTONIO             | 35. AHUASHILLO | 45. BAGAZAN       |
| 28. LAS FLORES DEL RIO MAYO | 36. URUPATA    | 46. PAMPA HERMOSA |
| 29. MACEDO                  | 37. NARANJAL   | 47. SANTA CRUZ    |

FUENTE : ATLAS DE COMUNIDADES NATIVAS  
SINAMOS

1977

todavía tienen parientes en los barrios nativos de Lamas e inclusive muchas veces un espacio físico determinado: barrio, vivienda.

En Chazutá, Sisa y Pamashto, también hay algunos apellidos de origen lamista (Salas, Tapullima, Tuanama). En Chazuta hay apellidos que ya no hay en Lamas (Ce-

---

nepo, Ojunama, Panaífo). En Tabalosos, junto con muchos apellidos lamistas como Sangama —por ejemplo— hay otros que sólo se encuentran allí o son identificados como tales: Chujutally, Pisca, Saboya.

Un habitante de Maceda cuyo padre era de Tabalosos decía que los de Tabalosos eran otro grupo distinto a los lamistas, pero ahora ya están medio mezclados.

Las fronteras étnicas y el grupo mismo sólo pueden ser entendidos como un proceso a lo largo del tiempo y el espacio.

### III. EL CICLO LLAKTA

Para entender todo el proceso de ocupación del espacio o "territorio étnico" por los quechua-lamistas y la formación de "variedades dentro de un todo" es necesario que hablemos del ciclo llakta. Es decir tanto "el ciclo que se observa actualmente puede considerarse como transición entre el modelo colonial de nuclearización impuesto por los misioneros y luego por los colonos en forma individual, y un modelo nuevo en que los indígenas devienen responsables del proceso de nuclearización". (Scazzochio 1979 a: 95).

Es importante entender esto no sólo como algo que creara variedades locales de la misma cultura sino porque también porque "este proceso está integrado al sistema étnico a través del cual los nativos se interrelacionan con los mestizos y no indígenas". (Scazzochio 1979 a: 94).

Este proceso puede dividirse en fases:

1) Los residentes de áreas de población dispersas se juntan para formar una comunidad local.

2) La comunidad crece hasta convertirse en pueblo y se transforma en pueblo, independiente del centro del cual migró el núcleo de pioneros.

3) El pueblo atrae a colonos mestizos, les venden tierras rozadas. Unos se van "más adentro" y otros se quedan en comunidades bi-étnicas.

El ciclo llakta puede interrumpirse en cualquiera de las fases, por las siguientes razones:

Fase 1. Las comunidades recién fundadas pueden dejar de atraer nuevos habitantes. Puede ser por ubicación o por problemas con el fundador.

Fase 2. La expansión del pueblo depende de ubicación. Si están muy cerca de un centro-polo no serán centros en sí.

Fase 3. El éxito de esta fase depende del potencial económico que traiga colonos. También de las vías de comunicación existentes.



#### IV. COMPARACION LAMAS BAJO-MAYO

Cualquier tipo de comparación entre pobladores de diferentes lugares, tiene que basarse en algún tipo de parámetro. Para nuestra comparación entre los nativos de Lamas y el Bajo Mayo usaremos tres parámetros principalmente: uso del espacio, relaciones económico-productivas y organización familiar.

##### a) Uso del espacio

Los nativos de Lamas tienen por lo general más de una casa. Una casa en la ciudad—casa principal—relativamente grande y construida con materiales similares a las casas de los mestizos; paredes de tapiado (barro apisonado) y techo de teja. Esta casa no la ocupan todo el tiempo ya que pasan más tiempo en la casa de la chacra. A la casa de la ciudad, suelen ir solamente los fines de semana, y sobre todo en las fiestas. También sirve de alojamiento permanente a los ancianos, enfermos y a los niños que van a la escuela.

La casa de chacra—de uso más frecuente—es mucho más pequeña que la casa de la ciudad. Es generalmente de una sola habitación, con palos o caña y embarrado y techo de hoja de palma. Esta se usa para dormir, cocinar o comer. Igual que en la casa de la ciudad, los lugares para dormir están ubicados en las partes laterales de la habitación.

---

La existencia de dos casas da a entender que las distancias a las chacras desde la casa de la ciudad es muy larga (pueden llegar a 12 horas y a veces más). También implica como veremos más adelante un tipo particular de movimiento.

Ya que la casa de la ciudad es usada sólo los fines de semana y en las fiestas, todos los actos rituales importantes en la vida de los lamistas: velorios, matrimonios, "lanta tipina", fiestas patronales, etc. se hacen en la ciudad. La casa de la ciudad es pues un elemento importante en las relaciones sociales de los lamistas, tanto dentro de su grupo como fuera de él. Se podría hablar quizás de un domicilio oficial frente a un domicilio cotidiano y de trabajo.

La casa de la chacra ciertamente está dentro de la parcela misma. Una vez establecida la familia en la chacra no tiene que moverse mucho para sus labores cotidianas.

Una familia puede tener más de una chacra, lo que supone más de una casa. Aunque a veces la casa de la chacra es apenas un tambo (solo un techo de palma y sin paredes). Esto es principalmente cuando recién se toma posesión de la chacra o hay otro lugar de refugio cerca, que puede ser la misma casa de la ciudad.

Cuando una nueva localidad se ha desprendido de la matriz llega a su última etapa el ciclo llakta. Esta es la situación de las comunidades del Mayo.

Los habitantes de estas comunidades independientes viven en casas únicas en poblados que van entre 30 a 80 familias.

En el Bajo Mayo la casa es construida con caña y barro (embarrado), techo de palma, con un entretecho de pona. En el entretecho se guardan las ollas y tinajas. Las cocinas van aparte, en el patio posterior de la casa. Esta a veces tiene solo techo y si tiene algún tipo de cobertura: solo son palos o cañas horizontalmente colocadas (generalmente sin barro). Normalmente la parte posterior de la casa tiene cerco vivo de palmeras pequeñas y otros arbustos con cinchinas y palos amarrados. Algunas casas tienen casetas con letrinas en el patio posterior.

En la casa hay una sola habitación dividida por un tabique de caña, pona y/o papeles de periódico. Con esto se divide la parte usada para dormir de otras partes de la casa.

En el caso del Mayo se percibe con cierta claridad su desprendimiento del núcleo central no sólo en las relaciones que sus pobladores puedan tener con el antiguo centro; sino también en una serie de elementos urbanísticos y arquitectónicos como el patio interno, la rectitud de las calles o la división del dormitorio del resto de la casa. Esto también hace suponer influencias distintas y quien sabe más recientes, que los nativos de Lamas. Estos usos vienen de influencias mestizas de pueblos cercanos como Tabalosos, Morales, Tarapoto o el mismo Lamas.

Los nativos del Mayo no tienen casas en las chacras, pero si a veces pequeños tambos que les sirven para refugiarse en momentos de lluvia. Es decir las chacras están a menos de una hora caminando, no necesitan pernoctar en ellas.

Los pobladores que viven en la margen izquierda del río, al lado de la carretera,

---

tienen que cruzar con frecuencia el río para ir del poblado a trabajar en sus chacras. Normalmente tienen un solo lote de aproximadamente 10 has. que incluye tierra en producción y en descanso (purmas). Las tierras en producción van de una a tres hectáreas, dependiendo de las necesidades de la familia y también de las posibilidades de esta para hacerlas producir.

El desplazamiento en el territorio, tendría que verse en relación a los centros de comercialización (donde venden y compran productos) que son principalmente el mismo Lamas para el primer caso y Tarapoto para los del Bajo Mayo. Eso lo desarrollaremos más en lo que se refiere a lo económico-productivo.

#### b) Relaciones económico-productivas.

Dentro de los nativos de Lamas y otros del oriente de la ciudad que estén vinculados al centro, la organización del trabajo es a través de la familia. No suelen vender su fuerza de trabajo.

Su producción es algo más variada que en el Bajo Mayo y mucho más que en otras zonas del Departamento de San Martín. Eso incluye variación en los productos destinados al mercado. El maíz no es el único producto, también se produce café, algodón y en menor escala cacao.<sup>3</sup> Esto se debe en gran parte también al control de diferentes pisos ecológicos al que puede acceder una unidad doméstica por la dispersión de las chacras en lugares de distintos climas y altitudes.

Tienen vínculos con el mercado, pero fundamentalmente a través de las relaciones de compadrazgo que establecen con comerciantes mestizos en la ciudad de Lamas. Estas relaciones marcan rasgos fundamentales de los quechua-lamistas con el mundo exterior, sobre todo los mestizos. Aquí se establece una relación vertical donde los nativos entregarán su producción de maíz, café o algodón a los comerciantes mestizos y estos a cambio proporcionarán machetes, telas, pescado salado, aguardiente, etc. Todo esto se ubicara dentro de un contexto de relación padrino-ahijado; donde el ahijado entregara su producción al padrino a cambio no solo de los productos ya mencionados sino también de ayuda o "protección" en caso de emergencia: enfermedad, detención policial, juicio o muerte de pariente, así como en fiestas. Ciertamente los precios pagados por los productos que da el ahijado indígena están muy por debajo de los bienes o servicios que reciben del padrino.

Una parte de su consumo es producido por ellos mismos —tendencia al autoconsumo—; y el que sus chacras estén en zonas boscosas y poco pobladas, hace que sean lugares donde aun se pueda encontrar carne de monte, que todavía es un componente importante en su dieta alimenticia. Dentro de los animales que consumen más habitualmente tenemos: diferentes tipos de monos, el armadillo (llamado carachupa en quechua), el cushiro, y otros más, sobre todo roedores.

(3) Este último cultivo ha sido estimulado por los extensionistas del CIPA y el Ministerio de Agricultura como cultivo sustitutorio ante el avance de la coca. Pero no ha tenido mucho éxito, ya que la asistencia técnica de parte de estas instituciones según numerosos testimonios de nativos que se dedican al cultivo del cacao en la zona oriental de Lamas, no solía llegar al productor o era muy escasa.

---

En el río Mayo, en contraste, la organización del trabajo es de tipo familiar, pero el concepto de familia aquí varía un poco. Se trata ante todo de la familia nuclear, a diferencia de la familia extensa que caracteriza a las unidades domésticas de Lamas.

Venden su fuerza de trabajo, y esta tendencia se acentúa cada vez más. Esto no se limita solamente a las labores agrícolas, ya que la construcción de la carretera Marginal —por ejemplo— tuvo dentro de sus trabajadores a muchos nativos de los diferentes caseríos del Mayo.

Su producción es menos variada que en Lamas. Predominan los granos (maíz amarillo duro). También producen frijol (para autoconsumo), plátano (autoconsumo y parte para el mercado) y se dedican a la crianza de aves y cerdos. Una parte importante de su consumo en alimentos es comprado en el mercado: fideos, atún en lata, arroz, pescado, etc.

Las relaciones económico-productivas con el mundo exterior son ciertamente algo determinante en su interacción con el mismo y posiblemente un elemento fundamental que marca su identidad y también la flexibilidad de los límites de sus fronteras étnicas.

### c) Organización familiar.

El Barrio Huayco, que es el barrio nativo más grande, poblado y conocido de Lamas, es en cierta medida el "centro" del grupo. Este Barrio está dividido en sectores que están poblados por grupos familiares extensos y cada sector por unidades domésticas.

Cada unidad doméstica comparte su vida entre la casa de la ciudad y la chacra. Una familia puede tener más de una chacra, en lugares distantes entre sí y distantes también del centro. El trabajo de las chacras está a cargo de los adultos de cada familia y el poder central usualmente en el padre.

En el Río Mayo, la unidad doméstica es la familia nuclear, con menos miembros que en el caso del Huayco. Existen roles específicos para cada miembro. El trabajo lo realiza fundamentalmente la unidad doméstica y sólo ocasionalmente, para aspectos específicos, se llevan a cabo trabajos que abarquen unidades domésticas mayores (trabajos comunales). Estos tienen que hacer con limpieza de monte de lugares públicos o arreglo de calles y caminos del pueblo. También se ve en la construcción y techado de viviendas. El trabajo de la chimba (traslado en canoa de un lugar a otro por el río) también implica un acuerdo con unidades mayores.

La forma más común en que se puede extender la colaboración entre unidades domésticas es a través del Choba-Choba. Este se hace principalmente para algunas faenas agrícolas (rozo, siembra, cosecha) y para trabajos de construcción de vivienda o de techado de casa. Con la creciente monetarización de la zona, en el Mayo se están dando elementos distintos a los que se dan en Lamas.

El intercambio de trabajo puede variar de dos a cien individuos: el "continuun" va del intercambio de dos jefes de unidades domésticas para labores agrícolas —de roza principalmente—, hasta el trabajo para fiestas, o como ya mencionamos, para trabajos comunales. Se denomina choba-choba al intercambio de trabajo entre las unidades domésticas en estas circunstancias.

"El reclutamiento se hace con poca anticipación al trabajo. A los co-ayudantes se

les da dos comidas; en la mañana y al mediodía. Si asisten sus esposas y algunos hijos en edad de trabajar, también reciben comidas y su trabajo se toma en cuenta para medir la reciprocidad. Si las mujeres no asisten, algunas veces los co-ayudantes reciben paquetes de comida cocida para ellas. Aunque siempre se provee alimento, una deuda de trabajo puede pagarse con una parte del producto, sea porque la distancia dificulta devolver trabajo o porque los propietarios de grandes plantaciones prefieren pagar a sus coayudantes en productos. Las tensiones se hacen manifiestas cuando se suspende la cooperación entre parientes expresándose en enfrentamientos entre individuos cuyos conjuntos se entrecruzan para reclutar co-ayudantes". (Scazzochio, 1979 a: 160).

En el Bajo Mayo las modalidades del choba-choba han cambiado bastante en los últimos años. El "peón" o persona que paga una deuda de trabajo, puede ser muchas veces un enviado por quien debe (normalmente un hijo, yerno o hermano). En los caseríos del Mayo una persona que tiene una deuda puede pagar un peón para que lo reemplace en el trabajo. Este peón recibirá un salario a cambio. El que exista esta modalidad dentro del choba-choba en esta zona es un índice significativo de la existencia de un fluido mercado de fuerza de trabajo.

Cabe agregar que el choba-choba no es una práctica exclusiva de los quechua-lamistas de San Martín. Muchos campesinos de la orbita mestiza en diferentes lugares de la región tienen también esa práctica. Los aguarunas del Alto Mayo también tienen prácticas parecidas. En ambos casos la denominación es exactamente la misma. Con esto podemos aproximarnos a una primera suerte de conclusión al afirmar que el choba-choba no es en sí mismo un elemento determinante de la identidad del pueblo quechua-lamista.



## V. REPENSANDO LA ETNICIDAD

El repensar la etnicidad de los quechua-lamistas pasa necesariamente por delimitar los aspectos históricos de las instancias o coyunturas que determinan su identidad, por su ubicación actual dentro de la estratificación social en la provincia y también por los elementos rituales que muestren sus diferentes orígenes, los cambios en estos al igual que sus permanentes influencias.

### a) Aspectos históricos de las relaciones interétnicas de los quechua-lamistas.

La identidad en los quechua-lamistas puede verse o entenderse como un proceso que empieza con la formación de este grupo por acción de los misioneros, hasta llegar a nuestros días. Este proceso tiene tres etapas bastante definidas:

i). Durante los siglos XVII y XVIII con la llegada de los misioneros jesuitas a la zona: esto significó no solo la gradual asimilación de una nueva lengua —que haría perder paulatinamente las lenguas originales— sino también la incorporación de una nueva organización social y uso del espacio.

La presencia de los misioneros fue algo que aportó muchos elementos europeos que aún perduran hasta hoy: ideológicos como la religión, expresada actualmente a través de ciertos ritos y fiestas; o materiales como la tecnología: entre otros. Estos elementos que fueron incorporados y reinterpretados por los quechua-lamistas a lo largo de su historia.

ii). Un segundo momento importante podría situarse a mediados del siglo XIX. Con la presencia masiva de colonos de la Sierra Norte del país (Cajamarca, Celendín, Chachapoyas, etc.). Estos colonos ocuparon y compartieron muchas veces el espacio de los quechua-lamistas, creándose en esta segunda etapa un nuevo hito en las relaciones interétnicas con el mundo mestizo; eso significa por supuesto una nueva fuente de intercambio y de incorporación de otros elementos a su cultura e identidad.

En este período se da un hecho fundamental para la región que es el relativo despoamiento del Departamento de San Martín en la era del caucho (fines del siglo pasado e inicios de este).

iii). La construcción de la carretera Marginal, la nueva oleada colonizadora (primer gobierno de Belaúnde), la creciente inversión en empresas agrícolas y ganaderas; y el incremento del narcotráfico marcan una tercera época en donde la identidad de los lamistas se vuelve a definir.

### b) Estratificación social en la provincia de Lamas.

La estratificación social en la provincia de Lamas se establece en base a ocupación, ingreso y propiedad.

Los nativos son los propietarios pequeños con un máximo de 60 hectáreas de superficie total y 4 hectáreas de tierras cultivadas. Siembran productos de pan llevar, frijol, maíz, arroz, plátano, café, algodón y cacao (según las zonas). Con el incremento del narcotráfico en la región, no pocos nativos están dedicados al cultivo de la coca.

---

La población mestiza tiene un promedio mayor de tierras que los nativos, mucho mayor diversidad en el empleo: maestros, artesanos, profesionales, etc. y también mayores ingresos.

La división entre grupos es muy clara en la provincia de Lamas y esto se acentúa más en la misma ciudad de Lamas.

"La estratificación social en la provincia de Lamas se traduce por una separación de los dos grupos de población, según patrones de residencia que se repiten en todos los núcleos de población de la provincia, sean ciudades como Lamas, distritos como Sisa o el Pongo y caseríos como Pamshto: la población mestiza ocupa el centro de la zona poblada, posiblemente alrededor de una plaza, mientras la población nativa ocupa los alrededores, en un barrio separado (Huayco de Lamas) o la borda de una quebrada (Sisa)". (Scazzochio 1979: 140).

Las relaciones de dependencia de los quechua-lamistas con la población mestiza es una de las características más importantes de como se inserta este grupo en su propia realidad.

Estas relaciones se basan fundamentalmente en el compadrazgo, definido este como parentesco ritual, mediante el cual los nativos tienen padrinos mestizos para matrimonios, bautizos y fiestas, que lleva a cada parte a tener obligaciones hacia la otra.

Generalmente el padrino mestizo corre con los gastos de la ceremonia (matrimonio, bautizo), y tiene como obligación socorrer al ahijado en caso de que necesite su apoyo. El ahijado por su parte entregará su producción (o la mayor parte de ella) a su padrino estableciéndose una relación constante de intercambio de bienes y ocasionalmente de servicios. La relación no es ciertamente equitativa ya que a partir de esta se dan formas de clientelaje continuo que llevan a una constante sumisión de los nativos.

Esto se manifiesta claramente en todo lo que a relaciones mercantiles se refiere: los nativos entregan sus cosechas a los padrinos mestizos y ellos aparte de pagarles un precio menor y con un cálculo menor por kilogramo elevan los precios de los productos manufacturados que intercambian (machetes, telas, pilas, etc.). Esto hace que un ahijado este permanentemente en deuda con su padrino.

Otra importante manifestación de este tipo de relaciones es el clientelaje político que tiene un padrino, ya que finalmente influye y decide el voto de sus ahijados. De tal manera que un padrino que tenga muchos ahijados puede en momentos de elecciones tener una presencia política sobredimensionada en relación a uno con pocos o ningún ahijado. Esto también ha sido usado con mucha frecuencia para controlar posibles y temidos desbordes de la población indígena.

**c) Elementos rituales que pueden ayudar a definir diversas vertientes de la identidad: La Fiesta de Santa Rosa.**

Todos los años a fines, de agosto se lleva a cabo la Fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona de los nativos de Lamas.

La fiesta de Santa Rosa es la fiesta patronal de los nativos, como la Virgen del Carmen (16 de julio) lo es de los mestizos de Lamas. Esta fiesta se instituyó alrededor de

---

1876, y es que antes los nativos de Lamas solo celebraban el Corpus Cristi. Esta celebración de fiestas separadamente es un buen elemento para seguir hablando de la identidad étnica de los quechua-lamistas, la cual se manifiesta en una relación de oposición a la de los mestizos de la zona.

Como todo acto ritual, una fiesta patronal tiene una serie de elementos que se repiten cada año, con las variaciones del caso, por supuesto.

La fiesta de Santa Rosa de Lamas no escapa a esta afirmación; tiene dos etapas claramente definidas que se repiten todos los años: La preparación de la fiesta y la celebración. Cada una con elementos propios, en tiempos distintos.

La celebración de la fiesta tiene una serie de elementos que invitan a especular sobre su origen. Sólo mencionaremos algunos:

*La cajada.*- Es una danza que empieza el 29 de agosto (víspera) y se baila hasta el 30 (santo). Aquí los hombres bailan en fila formando un círculo no cerrado en dirección inversa al reloj y cada cierto rato voltean abruptamente en otro sentido. Se acompañan de tambores de diferentes tamaños, silbatos y pequeñas queñas a la que llaman pijuanos. Las mujeres entran una vez que este grupo haya empezado a danzar y se ubican en la parte del centro de este semi-círculo donde danzan moviéndose lentamente, girando sobre si mismas, agarrando la falda con una mano y moviendo suavemente el pañuelo con la otra. Las personas que participan en esta danza son generalmente mayores.

*Las carachupas.*- Danza ejecutada exclusivamente por hombres. Un grupo grande de jóvenes se disfraza de carachupas (armadillos) cubriéndose todo el cuerpo con hojas de plátano y son perseguidos por un cazador (un hombre con latigo y con carabina de madera), y los "perros" —ayudantes del cazador—. Las carachupas danzarán en las zonas más fangosas del Barrio Huayco o mientras son perseguidos por el cazador y sus perros. Esta persecución dará vuelta por la casa de todos los "cabezones" de la fiesta.

*La pandilla y la tahuampa.*- Bailada por jóvenes. Se toca con "banda típica": bombo, 1 o 2 tambores y clarinete. A veces hay una especie de batería con cencerros y platillos. Se toca la música tradicional de San Martín, la misma que acompaña otras fiestas: San Juan, la "llegada" (fiesta para recibir a los que han hecho el servicio militar), las funcias (matrimonios) y en general todas las fiestas populares de la zona. Es bailada casi exclusivamente por jóvenes.

La música tradicional de San Martín se basa muchas veces en canciones de moda (chicha, salsa, baladas, etc.) adaptadas al son tradicional.

*La fiesta principal.*- El día del santo se hace en el Huayco una fiesta con conjunto moderno (electrónico). Se tocan canciones de moda: chicha, salsa, baladas, rock. Pese a ser una fiesta de nativos, en ella también participan mestizos. Es con entrada pagada y los fondos van al Comité de Desarrollo y Trabajo del Barrio Huayco.

Estos elementos son partes importantes de la fiesta principal del grupo. La fiesta de Santa Rosa que como elemento ritual diferenciado de la fiesta de los mestizos se convierte en una especie de pronunciamientos, de un "nosotros" colectivo de los quechua-lamistas.

Sin embargo ese "nosotros" colectivo ritualizado en esta fiesta tiene elementos dis-

---

tintos que nos pueden hablar de un origen plural.

En "las carachupas" se perciben elementos de origen prehispánico con cierta evidencia, son elementos que tienen que ver con sus vínculos tradicionales con la naturaleza, y salvo algunos aspectos muy particulares (la carabina, los "perros") no se ven mayormente influencias foráneas. En la "cajada" en cambio son claramente visibles elementos de danza medieval europea que deben de haber sido asimiladas por los lamistas durante la colonia y reinterpretada de acuerdo a su propia percepción e historia.

Los elementos foráneos contemporáneos se ven claramente en la Tahuampa y en la pandilla, donde permanentemente hay incorporaciones provenientes del medio mestizo actual, de la sociedad nacional. Un caso extremo en este sentido es por supuesto el de la fiesta del "Santo" o baile principal que es finalmente una fiesta tan igual a cualquier otra fiesta mestiza.

Todos estos elementos son parte de una unidad total que es la fiesta, y que marca o señala esa identidad expresada o sugerida en ese "nosotros" ya mencionado. Esa identidad, que como vemos tiene orígenes distintos y que se incorpora también a lo largo del tiempo y del espacio de una manera diferenciada. Esta es pues una realidad dinámica, dispareja y sobre todo compleja.

Los diferentes elementos mencionados de la Fiesta de Santa Rosa expresan gran parte del problema de la identidad étnica entre los quechua-lamistas: la multiplicidad de formas que adquiere esta identidad y como esta, pese a sus elementos variables, puede afirmarse permanentemente como elemento dinámico. Con esa amplitud puede expresarse finalmente aquel "nosotros" colectivo en los quechua-lamistas.



---

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, Frederik:  
1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras.**  
México, Fondo de Cultura Económica.
- COOMBS, David; Coombs, Heidi y Weber, Robert  
1976 **Gramática Quechua de San Martín.**  
Lima, Ministerio de Educación.
- DE LA MATA, Pedro:  
1923 **Arte de la lengua Chólón.**  
En: INCA, Lima, volumen I, No. 3  
Julio - setiembre.
- SCAZZUCHIO, Françoise:  
1979 **Informe breve sobre los lamistas**  
En: **Etnicidad y ecología**  
p.p. 137 - 156  
Compilador: Alberto Chirif,  
Lima, CIPA
- 1979a **Ethnicity and boundary maintenance among peruvian forest quechua.**  
Cambridge.  
Universidad de Cambridge. (tesis de doctorado)
- TORERO, Alfredo:  
1974 **El quechua y la historia social andina.**  
Lima, Universidad Ricardo Palma.
- WIESE, Pedro:  
1959 **Los Lamas son un pueblo misterioso y legendario que vive en el Huallaga.**  
En: **Perú indígena**, Lima Volumen VIII, Números 18 - 19.
-

# Aproximaciones al Estudio del Autoconcepto y la Identidad Social

## En los Grupos Etnicos de la Amazonía Peruana\*

\*\*  
Clara Cárdenas Timoteo

This article is based on a study of the Shipibo-Conibo, located in the Department of Ucayali in eastern Peru. Using psychological theory and methods, the author provides comparative descriptive material dealing with the topic of ethnic identity. This is presented and measured according to what the psychologists call the "self-concept". The author used three groups: Shipibo students living in their villages, Shipibo students living in the mestizo city of Pucallpa, and mestizo students in that same city.

\* Deseo expresar mi agradecimiento a: los estudiantes de los tres Centros Educativos con los que he trabajado, la Dra. Gladis Montesinos que asesoró inicialmente este estudio, CONCYTEC que financió parte del trabajo de campo y al sustento institucional que me brinda el Instituto Indigenista Peruano.

\*\* *Psicóloga social, Instituto Indigenista Peruano.*

---

Der vorliegende Aufsatz basiert auf einer Untersuchung über die Shipibo-Conibo-Ethnie im Dept. Ucayali in Ost-Peru, im Rahmen theoretischer und methodologischer Vorgaben der Psychologie. Es handelt sich um eine deskriptiv-vergleichende Studie zum Thema der ethnischen Identität, die erfasst und gemessen wird im Rahmen dessen, was die Psychologen "Autokonzept" nennen. Die Autorin benutzt dazu Daten aus drei verschiedenen Gruppen: Shipibos, die in ihrer traditionellen Dorfgemeinschaft leben, Shipibos in Mestizen-Siedlungen und Mestizen aus der Dept. Hauptstadt Pucallpa.

Cet article a été écrit d'après une orientation théorique et une méthode Psychologique, sur la base des recherches sur le groupe ethnique Shipibo-conibo, qui habite dans le département d'Ucayali, dans l'orient péruvien. C'est une étude descriptive comparative sur le thème de l'identité ethnique, vue et mesurée selon ce que les psychologues appellent autoconcept.

Pour cette étude on utilise un échantillon de trois groupes: les shipibos qui habitent dans leur communautés originaires; les shipibos qui habitent dans des villages métis; et les habitants métis de Pucallpa, la capitale du département d'Ucayali.

El presente es un trabajo realizado con estudiantes pertenecientes al grupo étnico shipibo-conibo. Este grupo correspondiente a la familia lingüística Pano, se encuentra ubicado a lo largo del río Ucayali y afluentes, en el área central del Perú (Dptos. de Loreto y Ucayali), en la región de la selva baja o llano amazónico. Su población gira alrededor de 15,000 habitantes, distribuidos en aproximadamente 110 comunidades nativas.

Los SHIPIBO-CONIBO no son un grupo "aislado", por el contrario su relación con la sociedad y cultura occidental data de muchos años atrás. Como lamentablemente suele suceder con los grupos étnicos minoritarios, el encuentro con los agentes de la cultura europeizada: misioneros, primero católicos y luego de otras sectas, aventureros, buscadores de riquezas, caucheros, madereros, extractores de leche caspi, tuvo una mayor carga de elementos negativos, sin despreciar lo poco positivo que ha significado su herencia.

El surgimiento de la ciudad de Pucallpa en la década del cuarenta trae a los Shipibo-Conibo, entre otras cosas, la presencia del Estado el cual con sus servicios también producirá un proceso de aculturación.

---

Pero en este contacto entre dos culturas, la nativa y la invasora, pretendidamente racional en el caso del Estado y absolutamente caótica en el caso contrario; los SHIPIBO rechazaron la introducción de muchos patrones culturales (basta observar su etnomedicina, sus técnicas agrícolas, su ideología, etc) y aceptaron otras, produciéndose lo que Levi-Strauss llamó una "coalición cultural", aunque no exenta de reinterpretaciones y acomodo de lo tomado de afuera y patrones culturales tradicionales.

Los SHIPIBO-CONIBO viven ahora dentro de las reglas que impone el Estado peruano, reciben sus servicios y sufren sus atropellos; pero también a través de sus organizaciones representativas; como FECONAU (Federación de Comunidades Nativas del Ucayali), JUNAU (Juventud Nativa del Ucayali), ADESHIL (Asociación de Estudiantes Shipibos en Lima), entre otras; reivindican la autonomía y defensa de su identidad como etnia.

Hace algún tiempo durante una permanencia en una comunidad SHIPIBO-CONIBO, nos preguntábamos acerca de las características que tendría el autoconcepto de las nuevas generaciones y si nuestra ciencia, la Psicología Social, nos permitiría acercarnos a este conocimiento. Este trabajo responde en parte aquellas preguntas.

## 1.- Planteamiento del Problema :

Transcurría junio de 1984, cuando durante una conversación, lo siguiente nos fué referido: "... los mestizos creen que el shipibo es sonso, como los antiguos, como antes, pues... Antes no sabían leer ni escribir, nos engañaban; "tablachos" nos decían, "chamita" nos decían, se burlaban, pues... Ahora no. Los jóvenes no nos dejamos, a veces disimulamos, nos hacemos los sonsos pues, ¡pero en realidad hacemos sonsos a los mestizos! (risas)... Además nosotros podemos más que ellos."

La anterior cita forma parte de una entrevista que sostuvieramos en la comunidad San Pablo de Sinuya (Bajo Ucayali) con una joven shipibo-conibo. Hacia poco tiempo que Isaías Rengifo Shahuano se había reincorporado a su comunidad después de cumplir su servicio militar en la ciudad de Iquitos. Había retornado y traía consigo a una joven mestiza con la que tenía una hija; unas impresionantes botas de soldado raso que lucía con orgullo y la amarga experiencia de haber tenido que ocultar algunas veces su identidad de SHIPIBO para evitar las burlas del cuartel.

Conservo en forma especial la grabación de esa entrevista porque hizo surgir en mí, junto a la ya antigua y existencial preocupación por mi identidad como mestiza peruana, la inquietud por comprender la identidad de los llamados grupos étnicos minoritarios en el Perú, que es la identidad vivida y sufrida, muchas veces dramáticamente, por seres humanos en situación, económica, social y cultural por parte de la sociedad nacional mestiza que es la dominante.

La connotación original del concepto de Identidad es psicológica, porque apunta a la conciencia del *sí mismo*. En el ámbito de las sociedades y culturas, el término de identidad adquiere connotaciones variadas bajo denominaciones como: identidad nacional, identidad étnica, etc.; sin embargo, todas ellas aportan al conocimiento del autoconcepto del individuo.

---

En Psicología Social es una noción de primordial importancia, en la medida en que aspira a una definición del individuo que se sitúa en el punto de unión entre lo psicológico y lo sociológico y que, además, permite conocer en qué medida las pertenencias a determinados grupos sociales definen al individuo y cuál es la parte individual introducida en esta definición. En otras palabras es una noción que contribuye a la definición del autoconcepto de cada individuo.

En lo que respecta a las etnias amazónicas ¿Cómo se viene abordando el tema?. Aunque en general es un tema muy escasamente tratado, son antropólogos los que más han aportado directa o indirectamente, a través de los estudios de mitología, cosmovisión, etnomedicina, análisis históricos, socio-economía, etc. Pero de un tiempo a esta parte, van apareciendo trabajos; como los de Zarzar (1988) para las etnias amazónicas y los de Montoya (1986) para las etnias andinas; en los que se aborda el problema de una forma diferente a las anteriores o mejor dicho enriqueciendo las anteriores. Esta forma, que se nos antoja llamar más "personal", consiste en dejar que el propio interesado, por ejemplo un joven shipibo-conibo, hable acerca de su propia realidad, se describa a sí mismo, defina su condición de miembro de determinados grupos sociales a los cuales pertenece.

En lo que se refiere a la Psicología Social peruana, aunque no conocemos la existencia de trabajos al respecto, creemos que tiene mucho que aportar en esta "personal" forma de abordar el tema; no sólo porque su metodología le permite este tipo de acercamiento hacia el ser humano como actor social dentro de un contexto históricamente determinado, sino porque una de sus primeras metas es el descubrir las leyes y reglas que median entre la realidad social y la percepción del sí mismo. Los trabajos que venimos desarrollando pretenden demostrar esta aseveración.

Estamos concluyendo un estudio cuya información recogieramos en 1987 y que tiene como objetivo: determinar las características (de contenido, valor, articulación) del autoconcepto de jóvenes shipibo-conibo, a través de un trabajo que consiste en caracterizar y comparar las representaciones asociadas a siete diferentes grupos de pertenencia o categorías sociales (nación, etnicidad, sexo, grupo de edad, ubicación familiar, religión, ocupación), así como determinar la valencia y grado de aplicabilidad a sí mismo.

Se trabajó con tres grupos de estudiantes: shipibo-conibo que residen en una comunidad indígena; shipibo-conibos que residen en un pueblo mestizo, y mestizos que viven en un centro urbano. La finalidad que perseguimos es aproximarnos al conocimiento y comprensión de la percepción que de sí mismo tiene el ser humano que conforma los diferentes grupos étnicos de la amazonía peruana.

Presentaremos en este artículo sólo una parte del estudio mencionado, la que esta referida al análisis de las representaciones asociadas a la categoría social nación dadas por los entrevistados. Nos preguntamos ¿Cuáles son los tipos de representaciones asociadas a la nacionalidad peruana que tienen los tres grupos de estudio? y, con respecto a esas representaciones, ¿Qué valor le atribuyen los grupos?, ¿Están o no articuladas al sí mismo de los individuos que conforman esos grupos?.

Antes de presentar el estudio propiamente dicho comentaremos brevemente algo más acerca del concepto de identidad social que manejamos y la técnica que hemos utilizado.

---

## 2.- El Concepto de Identidad Social en Psicología :

El término preferentemente usado por los psicólogos para referirse a la identidad del individuo es el de "autoconcepto", y como tal ha sido y es profusamente estudiado especialmente en las áreas: Educacional, Clínica y Social. (\*)

La Identidad Social como noción psicológica es considerada parte del concepto de sí mismo y su evolución teórica ha tenido mucho que agradecer a los aportes de la Antropología y la Sociología. Consideramos importante hacer una reseña rápida de esta evolución.

Los antecedentes teóricos inmediatos del concepto de identidad social que planteamos estuvieron conectados a las corrientes de investigación que se interesaron en ubicar la personalidad del individuo dentro de un contexto social. Se destacan en esta línea los trabajos de G. H. Mead (1934) y los de la corriente del Neo-Psicoanálisis.

G. H. Mead fué uno de los primeros en destacar la importancia del factor social en la constitución del sí mismo. Considera que el origen del sí mismo es esencialmente social y es la propia percepción que el individuo tiene sobre sí mismo, la que esta condicionada por la experiencia social a la vez que es condicionante de la misma. En su análisis del sí mismo distingue el "yo" que es la parte actuante, espontánea del ser y el "mi" que es la parte del sí mismo que reflexiona, juzga y evalúa a la persona y que está constituida por la interiorización de actitudes organizadas que provienen del llamado "otro generalizado" conformado a fin de cuentas por los grupos a los que pertenece el individuo.

Otra perspectiva similar a la anterior la encontramos en el psicoanálisis "culturalista" que ha sido desarrollado en gran parte basándose en los aportes de antropólogos como Malinowski (1927) y M. Mead (1928) quienes desecharon la universalidad de nociones psicoanalíticas como el Complejo de Edipo y la Latencia, revalidando a otras (Identificación, Proyección, Introyección) que permiten comprender mejor cómo un individuo se conforma parcialmente a los modelos culturales. Así mismo por medio de los Mecanismos de Defensa que explican cómo las coacciones institucionales crean heterogeneidad.

\* Garanto (1984), da cuenta de una revisión bibliográfica que abarca el lapso de 1967-1980, llevada a cabo por el Consorcio de Información y Documentación de Cataluña en la que se ha obtenido la sorprendente cifra de 2293 citas bibliográficas referidas a "Self Esteem" (autoestima), 5378 a "Self Concept" ( Autoconcepto) y 2533 a "Self Perception" (autopercepción). En nuestro medio el interés por la investigación psicológica de esta noción está reflejado, principalmente en las investigaciones destinadas a obtener títulos académicos en Psicología.

Según los primeros resultados de la recopilación de tesis universitarias que estamos preparando, las universidades en donde se viene trabajando con más asidua este tema, ligándolo preferentemente al área Clínica y Educacional, son: Universidad Católica, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Ricardo Palma, entre otras.

La influencia culturalista sobre la personalidad se la vuelve a encontrar a nivel de lo que Kardiner (1945) y Linton (1945) llaman "Personalidad Básica". Más adelante Fromm (1966) contempla esta personalidad básica en la perspectiva de las sociedades modernas complejas en lo que él llama "Carácter social". Es Erikson (1963) quien introduce el término "Identidad" en Psicología.

La identidad en esta perspectiva neo-freudiana, es entonces el resultado de la interacción entre las dimensiones sociológicas y psicológicas del individuo.

Las modernas tendencias en la investigación sobre Identidad Social han estado relacionadas con los papeles sociales y las posiciones que el individuo ocupa en la sociedad. Así lo demuestran los trabajos de Sarbin y Allen (1968). Para quienes esta noción sería una parte del proceso del sí mismo representando las cogniciones derivadas de los emplazamientos en la ecología social. Para estos autores el establecimiento de un papel debe considerarse una variable independiente con influencia sobre otros aspectos de la conducta especialmente sobre la identidad social. Compartimos este planteamiento; pero es la conceptualización que propone Tajfel (1972) sobre identidad social la que más específicamente utilizamos en este trabajo.

Para Tajfel la identidad social de un individuo es el conocimiento que éste tiene de su pertenencia a ciertos grupos sociales y el significado emocional y valorativo resultado de esta pertenencia (Tajfel, 1972, p. 292).

### **Acerca de su Medición :**

Los procedimientos utilizados en investigaciones psicológicas para valorar las características de la identidad social son variadas y en última instancia son los mismos que se emplean para valorar las características del autoconcepto; nos referimos entre otras : listas de adjetivos, escalas de actitudes, ensayos autobiográficos, inventarios de personalidad, etc.

De todas ellas la técnica considerada ya clásica para investigar la identidad social es el Twenty Statements Test (TST) elaborado por Kuhn y Mc Partland (1954). Por medio del cual el sujeto debe responder 20 veces seguidas a la pregunta "¿Quién soy yo?". Muchas variantes de esta técnica han sido elaboradas posteriormente. Kuhn y Mc Partland elaboraron este instrumento a propósito de probar una hipótesis en la cual la conducta de un individuo depende de su identidad y esta identidad emana de la posición que ocupa en la sociedad.

Durante toda la década de los sesenta y parte de los setenta esta técnica y sus variantes fueron casi exclusivamente utilizadas, hasta que surge una nueva perspectiva en el estudio de la identidad social que se empeña en descubrir sus procesos subyacentes dando origen a una nueva metodología. Una de las investigadoras que más ha trabajado en el desarrollo de esta nueva perspectiva es M. Zavalloni quien ha elaborado el Inventario de Identidad Social, que es el que utilizamos en este trabajo.

---

## El Inventario de Identidad Social :

Para Zavalloni, (1971, 1973, 1975 ) la identidad psicosocial es el núcleo central de la personalidad; especie de resultante de un determinado conjunto de componentes psicológicos y sociológicos ; y la concibe como una estructura cognitiva ligada al pensamiento representacional (Zavalloni 1973, citado por Doise ; Deschamps, 1980, p. 60) : El objetivo de su trabajo es tener acceso a los principios de organización de esta estructura cognitiva y que organiza los elementos constitutivos de esta.

Para alcanzar este objetivo prueba utilizar la técnica clásica y después de analizarla llega a la conclusión que es insuficiente, principalmente porque no permite conocer el significado que el individuo dá a los componentes sociales de su identidad. En otras palabras no se tiene acceso al valor que el individuo atribuye a los grupos de pertenencia y no se sabe si los considera fuente de ventajas o de desventajas. Además el TST no permite explorar las modalidades de articulación entre los componentes sociales y personales de la identidad.

Teniendo en cuenta todo esto elabora un nuevo instrumento denominado Inventario de Identidad Social, por medio del cual se trata de analizar la forma en que la pertenencia a determinados grupos (nación, sexo, clase social, etc.) afecta la percepción de sí mismo y los valores personales y viceversa. En otros términos se trata de descubrir las relaciones funcionales entre la conciencia subjetiva de la identidad (identidad personal) y los atributos sociales objetivos (identidad social).

El inventario consta de dos momentos distintos pero complementarios: la Técnica de Introspección Focalizada y la Red de Análisis Asociativo (Zavalloni, 1975) .. Consiste en obtener las imágenes asociadas a las categorías sociales objetivas (Datos de Primer Grado) y luego emplear la introspección focalizada sobre estas mismas imágenes producidas por el sujeto para descubrir su producción cognocitiva, ya que este principio de organización de los elementos de la identidad no tienen acceso a la conciencia. Se va generando de esta forma una trama asociativa compleja que en el segundo momento de la técnica, se somete a un minucioso proceso de análisis de la información obtenida .

### 3.- El Estudio Realizado :

Se trata de un estudio descriptivo - comparativo de las imágenes asociadas a siete grupos de pertenencia o categorías sociales : nacionalidad, etnicidad, ocupación, grupo de edad, ubicación familiar, religión.

Nos referimos en este artículo a las imágenes asociadas de sólo una de estas categorías: NACIONALIDAD PERUANA; operacionalizada en términos de descripciones y valoraciones que dá el individuo al conjunto social, económico, cultural e histórico que define la nación peruana y dentro del cual este individuo se encuentra.

**De la muestra:** Se trabajó con un total de 45 varones, estudiantes de los últimos años de secundaria (3º, 4º, 5º) y cuyas edades correspondían al intervalo de 15 a 18 años.

---

De este total de estudiantes se formaron tres grupos de 15 sujetos cada uno los que además presentaban determinadas características étnico-culturales y de residencia, las que estuvieron dadas por el centro educativo donde estudiaban :

- Gr. 1 : Estudiantes shipibo-conibo que viven en una comunidad nativa.

Un total de 15 jóvenes residentes en la comunidad nativa San Francisco (Laguna de Yarinacocha, dpto. Ucayali), estudiantes del C.E. "San Francisco de Yarinacocha", ubicado en la misma comunidad.

-Gr. 2 : Estudiantes shipibo-conibo que viven en un pueblo mestizo.

Un total de 15 jóvenes, residentes en Puerto Callao (Capital del Distrito de Yarinacocha, Dpto. de Ucayali), que estudian en el Colegio Nacional de Yarinacocha, ubicado en el mismo pueblo.

- Gr. 3 : Estudiantes mestizos que viven en "Pueblos jóvenes" de una ciudad.

Un total de 15 jóvenes, residentes en pueblos jóvenes de la ciudad de Pucallpa (Capital del dpto. de Ucayali), que estudian en el Centro Educativo Barrio del Arenal (CEMBA) ubicado en la misma ciudad.

**Del Instrumento:** Se utilizó la primera parte del Inventario de Identidad Social: Técnica de Introspección Focalizada; en sus dos primeras etapas (\*).

Aconsejadas por una aplicación piloto del instrumento, que se realizó previamente, se realizaron adaptaciones en cuanto a la presentación (instrucciones y rediseño del protocolo).

El instrumento lo conformó un protocolo de cuatro hojas, en la primera se encuentran impresos los Datos de Filiación y las instrucciones. Las siguientes hojas contienen espacios para ser llenados con las respuestas que da el sujeto entrevistado.

**Del Procedimiento:** El inventario fué aplicado en forma colectiva, y ya sea porque se trató de grupos pequeños o porque el desarrollo del inventario resultó atractivo se conformó una atmósfera de trabajo bastante acogedora (\*\*).

\* No hemos aplicado el I.I.S. en su versión original y completa atendiendo a dos razones. Una de orden práctico, la versión completa del inventario requiere aproximadamente de cuatro horas, además la segunda parte debía darse mediante entrevista individual; nosotros disponíamos sólo de dos horas autorizadas por los Directores de los colegios. La otra, de orden sustancial; la información que nos proporcionaba la primera parte del instrumento era suficiente para responder a las preguntas que nos habíamos planteado en el estudio; por otro lado se trataba de la primera vez que trabajábamos esta técnica con indígenas y decidimos ir por partes.

\*\* Esto se notó especialmente en el caso de los estudiantes indígenas, para nosotros fué especialmente grata esta reacción al inventario, ya que en anteriores experiencias con pruebas psicométricas, éstos se mostraban bastante tensos y rígidos.

---

Se solicitó que cada estudiante escribiera lo primero que se le viniera a la mente cuando leyera la proposición "Nosotros los peruanos somos : " de tal forma que se obtengan tres asociaciones libres; después procediera a realizar lo mismo ante "ellos los peruanos son : ". Estos datos conformaron un "material de primer grado".

Luego cada sujeto procedió a trabajar sobre su material producido de la siguiente forma :

- Se les pidió que indicaran si cada atributo o asociación dada se aplicaba a sí mismo; para lo cual podrían escoger cualquiera de los grados de la siguiente escala : "muchísimo" (3), "mucho" (2), "poco" (1), "nada" (0).
- Finalmente se solicitó que indicaran si en su opinión cada atributo dado era considerado: "bueno" (+), "malo" (-), "ni bueno ni malo" ( $\pm$ ).

#### 4.- Analisis de los Resultados

La información que se obtiene con este método es abundante, variada y con múltiples posibilidades de análisis, para su interpretación.

Todos los estudiantes entrevistados dieron un total de 405 respuestas entre representaciones, valencias y aplicabilidad a sí mismo asociadas a la nacionalidad peruana, para su análisis hemos recurrido a la clasificación de las representaciones; al uso de la estadística descriptiva, ordenando la información en tablas de frecuencia y porcentaje; así mismo se han diseñado gráficos.

Presentaremos en primer lugar los resultados del tipo de representaciones asociadas a la categoría social y, luego, los resultados de valencia y grado de aplicabilidad así mismo de esas representaciones.

En general nos referiremos preferentemente a las respuestas que hayan obtenido un porcentaje mayor.

Las imágenes o representaciones asociadas libremente a la nacionalidad peruana, tanto para la condición "Nosotros los peruanos somos" como para la condición "Ellos los peruanos son" fueron clasificadas en seis tipos como se observa en las Tablas Nº 1 y Nº 2.

Cuando los estudiantes shipibo-conibo que todavía viven y estudian en una comunidad indígena (Gr. 1) piensan en la nacionalidad peruana lo hacen mayormente en términos de actitudes que favorecen las actividades laborales: "Nosotros los peruanos somos: trabajadores, estudiosos, capaces, colaboradores, etc".

Si consideramos que cuando el individuo asocia representaciones al "Nosotros" se esta refiriendo con más frecuencia a subgrupos, dentro de la categoría social, a los que se siente pertenecer; entonces es posible plantear que los estudiantes al momento de responder estuvieran pensando más en su propio grupo étnico -que al fin y al cabo se encuentran dentro de los que es la República Peruana-; y además estas representaciones se relacionan con una característica de esta etnia, que es la de considerar al trabajo no sólo como una

TABLA Nº 1 : Representaciones asociadas a la nacionalidad peruana en la condición "NOSOTROS LOS PERUANOS SOMOS "

REPRESENTACIONES	Gr. 1		Gr. 2		Gr. 3	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
OCUPACIONALES	12	26.6	4	8.8	-	-
ACTITUDES FAVORABLES AL TRABAJO	19	42.2	13	28.8	19	42.2
ACTITUDES NO FAVORABLES AL TRABAJO	-	-	6	13.3	4	8.8
RASGOS DE PERSONALIDAD POSITIVOS	12	26.6	18	40.0	15	33.3
RASGOS DE PERSONALIDAD NEGATIVOS	1	2.2	2	4.4	4	8.8
ANTISOCIALES	-	-	-	-	2	4.4
SOCIALES Y ECONOMICOS	1	2.2	2	4.4	-	-
FISICOS	-	-	-	-	1	2.2
TOTAL	45		45		45	

forma de subsistir sino también que es una forma de definir los roles psicosociales de individuo. Cuando estos mismos estudiantes reponen a "Ellos" sus descripciones mayoritarias nuevamente están estructuradas en términos de actitudes y/o capacidades que favorecen el trabajo y, además, en términos de características de personalidad consideradas como buenas: "Ellos los peruanos son: capaces, colaboradores, estudiosos, observadores". Y: "Ellos los peruanos son: honestos, obedientes, tienen buenos modales, alegres, valientes".

Si consideramos que al responder a "Ellos" es más frecuente que el individuo se refiera a los sub-grupos, dentro de la categoría social, de los cuales se sienten excluidos; entonces esta caracterización estaría dirigida mayormente a los "otros" subgrupos de peruanos, a los que percibirían con los mismos atributos que ellos como grupo étnico-cultural tienen

TABLA Nº 2 : Representaciones asociadas a la nacionalidad peruana en la condición "ELLOS LOS PERUANOS SON"

REPRESENTACIONES	Gr. 1		Gr. 2		Gr. 3	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
OCUPACIONALES	8	17.7	6	13.3	1	2.2
ACTITUDES FAVORABLES AL TRABAJO	10	22.2	14	31.1	9	20
ACTITUDES NO FAVORABLES AL TRABAJO	6	13.3	4	8.8	5	11.1
RASGOS DE PERSONALIDAD POSITIVOS	10	22.2	12	26.6	22	48.8
RASGOS DE PERSONALIDAD NEGATIVOS	9	20.0	4	8.8	6	13.3
SOCIALES Y ECONOMICAS	1	2.2	2	4.4	1	2.2
FISICAS	-	-	2	4.4	1	2.2
INSTRUCCION Y CAPACITACION	1	2.2	1	2.2	-	-
TOTAL	45		45		45	

pero además con características de personalidad que quizás creen no poseer suficientemente y a las que probablemente estén aspirando motivados quizás por la escuela. Recuérdese que son estudiantes aunque siguen desarrollándose dentro de la socio-cultura shipibo-conibo -que además esta en una situación intercultural respecto a la sociedad mestiza dominante-, hace ya varios años que reciben la educación oficial que imparte el Estado y que les ha venido imponiendo entre otras cosas los estereotipos de personalidad del "buen ciudadano peruano" los que coinciden con los rasgos de personalidad que este grupo atribuye a "Ellos los peruanos".

Los estudiantes shipibo-conibo que viven en un pueblo mestizo (Gr. 2) describen mayormente "Nosotros los peruanos" en términos de: "buenos", "alegres", "honrados", "orgullosos", "serios"; son pues rasgos personalísticos de connotación positiva. A diferencia



DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

---

de sus paisanos que viven en la comunidad nativa, sus atributos mayoritarios no hacen referencia a cualidades para el trabajo. Quizás aquí esté influyendo el contexto occidental-mestizo, en el que se desenvuelven y en el que el trabajo productivo para el autosustento y la realización personal, es una etapa posterior a la que están viviendo como estudiantes de secundaria y a los que se aplica aquel dicho feliz: "mientras estés en la escuela a estudiar, ya trabajarás cuando termines". Naturalmente que esto no siempre se cumple principalmente en estudiantes de estratos económicos bajos; pero en general los escolares que trabajan son vistos como "casos" de lo que no debería ser la vida de un escolar. Cuando se trata de "Ellos los peruanos" este grupo responde más frecuentemente en términos de actitudes favorables para el trabajo: "Ellos los peruanos son: trabajadores, observadores, cumplidores, luchadores, inteligentes, colaboradores". Estos atributos indican por un lado características que este grupo probablemente aspira tener y que son atribuibles sólo a subgrupos dentro de la nacionalidad peruana en los que ellos no están incluidos.

Los estudiantes que residen en la ciudad de Pucallpa viven en "pueblos jóvenes" en donde los pobladores subsisten en medio de la estrechez económica y la carencia de servicios, sorteando mil dificultades para alcanzar a vivir con ingresos que no aumentan en la misma proporción que el costo de vida. Estos jóvenes han aprendido desde niños, que el trabajo de cualquier tipo, sea de grado o de fuerza, es fundamental para sobrevivir; por lo tanto es comprensible que asocien en forma mayoritaria a la condición "nosotros", representaciones que aluden a actitudes favorables al trabajo; "Nosotros los peruanos somos: trabajadores, inteligentes, estudiosos, luchadores, cumplidores".

Cuando describen al sub-grupo o sub-grupos de peruanos, de los que ellos generalmente se sienten excluidos, lo hacen mayoritariamente en términos de rasgos de personalidad que por la connotación positiva que tienen podrían indicar los atributos que desearían tener y no tienen; "ellos los peruanos son: buenos, alegres, juguetones, patriotas, callados, pensadores, respetuosos."

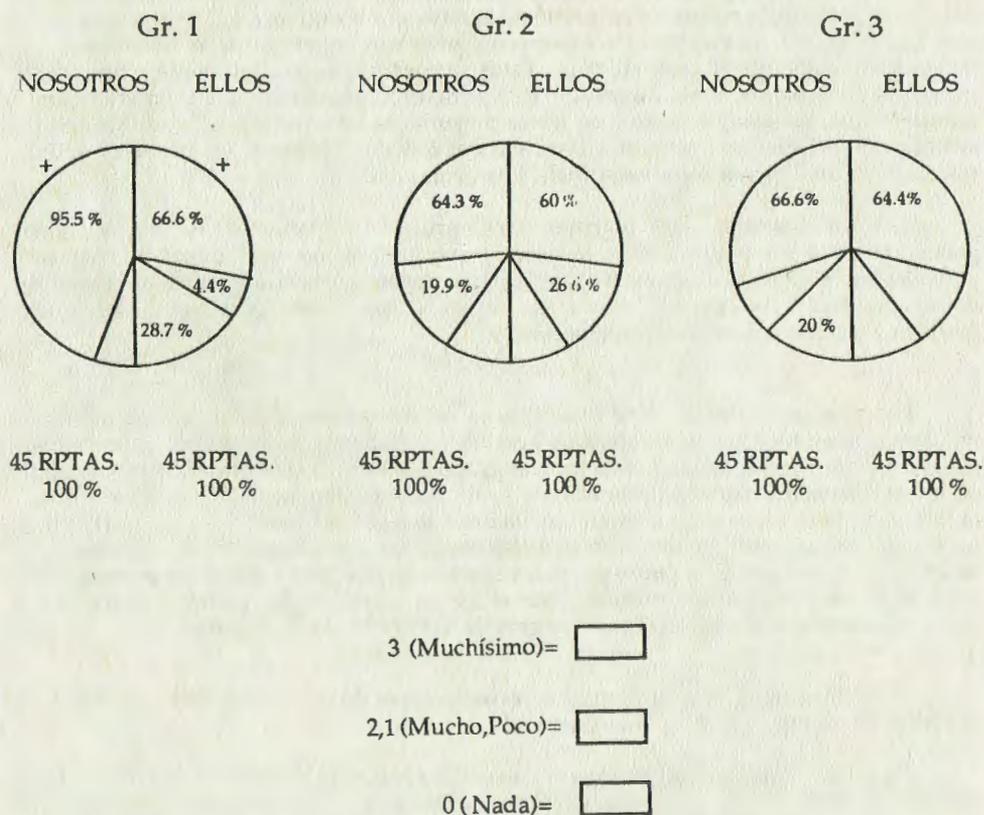
En líneas generales hay una tendencia en los tres grupos a estructurar la nacionalidad peruana en términos favorables de actitudes al trabajo y de rasgos de personalidad. Estos resultados nos indican que en los tres grupos existe una similitud en el contenido de la conciencia compartida hacia el Perú como nación. Similitud que respondería a la forma en que los tres grupos están vinculados a la sociedad peruana (hasta cierto punto los tres grupos son marginales respecto de los beneficios y privilegios de los estratos socio-económicos que detentan el poder político y económico del país) y a la acción homogenizadora de la educación oficial impuesta por el Estado a toda la República, y que es, en la que a fin de cuentas, se establece los orígenes de la nacionalidad como identidad.

Ahora bien, ¿Qué nos dicen estas representaciones de la nacionalidad peruana, acerca del autoconcepto de los grupos estudiados?

Si partimos de que cuando el "término calificador" es el "Nosotros", el grupo de pertenencia es descrito con ayuda de atributos "egomórficos", es decir que se aplican a uno mismo, más a menudo que cuando el calificador es el de "Ellos" (Deschamps; Doise, 1980); entonces al analizar el grado de egomorfismos de las asociaciones a "nosotros los peruanos somos", tendremos alguna información acerca del autoconcepto de los grupos.

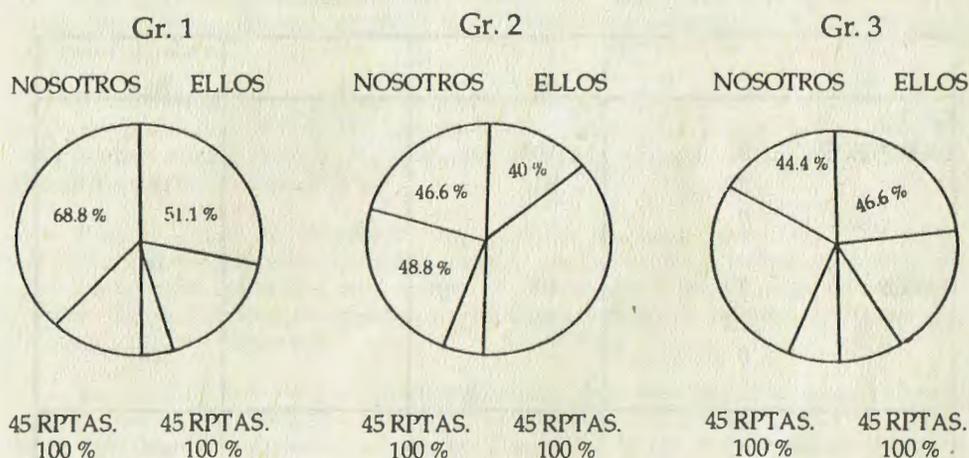
Cuando los grupos estudiados se refieren a "nosotros" lo hacen mayormente con atributos egomórficos (Fig. 1); ocupando en primer lugar en esta tendencia el Gr. 1, luego el Gr. 2 y finalmente el Gr. 3. Lo opuesto ocurre cuando los grupos se refieren a "ellos los peruanos", a excepción del grupo de los shipibo-conibo que viven en pueblos mestizos, quienes dan una totalidad de atributos egomórficos para "Ellos".

FIGURA Nº 1 : PORCENTAJE DE APLICABILIDAD A SI MISMO DE LAS REPRESENTACIONES



En cuanto a la valencia de las representaciones ( Fig. 2 ), en los tres grupos hay una tendencia a dar atributos mayormente positivos, tanto para el "Nosotros " como para el "Ellos".

FIGURA Nº 2 : PORCENTAJE DE LA VALENCIA DE LAS REPRESENTACIONES



Observando las dos figuras se pueden deducir consideraciones como que el grupo de los shipibo-conibo que vive en una comunidad indígena es el que mas ha producido atributos positivos altamente aplicables a sí mismo y, que por lo tanto, daría indicios de un mejor autoconcepto, que el grupo de los mestizos, lo que confirmaría lo encontrado en otra investigación (Cárdenas, 1988. inédito). Asimismo se observa que en el grupo de estudiantes shipibo-conibo que viven en un pueblo mestizo ocurre un hecho curioso, los atributos que consideran aplicables a sí mismo se ubican más en el "ellos" que en el "nosotros".

En la tabla Nº 3, la que nos permitirá precisar estas observaciones.

Si analizando la Tabla Nº 3, y tenemos en cuenta sólo los atributos positivos y altamente aplicables a sí mismo (3+), observamos que tanto en el "nosotros" como en el "ellos" hay una tendencia en los tres grupos a considerar que los atributos más centrales a su sí mismo sean positivos (Gr. 1: 100%; Gr. 2: 90.4%; Gr. 3: 90% ).

El Gr. 1, es el que evidencia más características buenas que son centrales a su autoconcepto, no sólo porque el porcentaje de sus atributos altamente egomórficos positivos (3+) es absoluto y mayor que en los otros grupos, sino también porque en este

grupo los atributos nada aplicable a sí mismo y negativos (-0) sólo se atribuyen a "ellos los peruanos".

El Gr. 3, es el que ocupa el segundo lugar en conceptuar su sí mismo en base a cualidades buenas. No obstante que el porcentaje de cualidades altamente egomórficas positivas es casi similar al Gr. 2, tiene la ventaja sobre este de no haber otorgado

TABLA Nº3: Grado de aplicabilidad a sí mismo y Valencia de las representaciones

		+	+ -	-
		%	%	%
Gr. 1				
NOSOTROS :	3	100	-	-
	2,1	85.6	-	14.2
	0	-	-	-
ELLOS :	3	100	-	-
	2,1	35	10	55
	0	-	-	100
Gr. 2				
NOSOTROS :	3	90.4	4.7	4.7
	2,1	45.3	36.2	15.6
	0	-	50.0	50.0
ELLOS :	3	88.8	11.1	-
	2,1	40.7	37.0	22.2
	0	-	-	-
Gr. 3				
NOSOTROS :	3	90	10	-
	2,1	57	14.2	23.8
	0	-	-	100
ELLOS :	3	85.6	9.5	4.7
	2,1	57.3	20.9	20.9
	0	-	40	60

---

atributos negativos que sean aplicables a sí mismo; en el "Nosotros".

Finalmente analizaremos el contenido de los atributos de los sujetos a la nacionalidad peruana relacionándolas con la valencia y el grado de egomorfismo.

Nos referiremos sólo a las respuestas altamente egomórficas positivas (3+) que hayan obtenido el mayor porcentaje y a las respuestas negativas consideradas nada aplicables a sí mismo (0-).

Para el grupo de estudiantes shipibo-conibo que vive en una comunidad nativa los temas centrales egomórficos centrales para "Nosotros los peruanos" fueron actitudes favorables al trabajo.

Para el grupo de estudiantes shipibo-conibo que viven en un pueblo mestizo los atributos positivos y altamente aplicables a sí mismo son rasgos de personalidad considerados como "buenos"; lo que considera nada aplicable a sí mismo y además negativo son atributos como "flojos".

Para el grupo de los estudiantes mestizos los temas positivos y altamente aplicables a sí mismo están referidos a las actitudes favorables al trabajo. Los atributos negativos y nada aplicables a sí mismo están referidos a las actitudes favorables al trabajo. Los atributos negativos y nada aplicables a sí mismo se refieren a: "haraganes", "egoístas", "rateros", "asaltantes".

Resumiendo, en el Gr. 1 el aspecto más central de su concepto de sí mismo obtenido para la nacionalidad peruana, está representado por actitudes favorables al trabajo, están completamente excluidas las representaciones de la nación peruana consideradas nada aplicables a sí mismo.

Los estudiantes del Gr. 2 consideran que el aspecto más central de su autoconcepto está representado por rasgos de personalidad que son socialmente aceptables; sin embargo evidencian un cierto porcentaje de rechazo a la nacionalidad peruana como grupo de pertenencia en lo que se refiere a asociarla a imágenes negativas para el trabajo como por ejemplo "flojos"; las que considera no aplicables a sí mismo.

Dentro del Gr. 3, el aspecto más central de su autoconcepto obtenido para la nacionalidad peruana, está representado por actitudes positivas para el trabajo; pero rechaza a la "nación" como grupo de pertenencia en lo que se refiere a actitudes desfavorables al trabajo y a conductas antisociales: "haraganes", "egoístas", "rateros", "asaltantes"; lo que considera nada aplicables a su sí mismo.

Las imágenes obtenidas para "Ellos" por el Gr. 1 contienen atributos negativos considerados nada aplicables a su sí mismo como "Ellos los peruanos son: desobedientes, sobrados". Esto nos da idea de la visión prepotente que tiene este grupo de los peruanos que se encuentran fuera de la frontera del "Nosotros".

El Gr. 2 no asocia representaciones que puedan ser consideradas como nada aplicables a su sí mismo, cuando se refiere a "Ellos los peruanos". En otras palabras, considera que todas las representaciones que otorga a "Ellos los peruanos" son aplicables a su sí mismo, no percibe al "otro" como poseedor de atributos que el como grupo no pueda tener.

---

El Gr. 3 considera que atributos como "flojos", "patrones" "malos" que asocian a "Ellos los peruanos", son nada aplicables a su sí mismo. Nos da una idea de la visión que tiene este grupo de la sociedad peruana que es una mezcla de desprecio y temor.



---

## Conclusiones :

La pertenencia a la nacionalidad peruana es estructurada por los tres grupos en términos que generalmente se refieren actitudes que favorecen el trabajo y de rasgos de personalidad que facilitan las relaciones interpersonales.

En los tres grupos hay una tendencia general a asociar la nacionalidad peruana con atributos positivos, y, preferentemente aplicables a sí mismos cuando se refieren a "Nosotros los Peruanos" que cuando se refieren a "Ellos". El grupo de estudiantes shipibo-conibo que vive en un pueblo mestizo, es una excepción a esto ya que dá más atributos aplicables a sí mismo cuando se refiere a "Ellos".

Hay una tendencia en los tres grupos a que las cualidades más centrales de su sí mismo sean positivas.

Haciendo una comparación entre los grupos. El grupo de los estudiantes shipibo-conibo que vive en una comunidad nativa, es el que evidencia el mayor porcentaje de cualidades positivas que son centrales a su autoconcepto y cuyo contenido se refiere a actitudes favorables para el trabajo. Hay una ausencia de cualidades negativas y nada aplicables a su sí mismo.

Los grupos de shipibo-conibo que viven en un pueblo mestizo y de mestizos que viven en la ciudad alcanzaron un porcentaje, sin embargo el contenido de las mismas varía en cada grupo. En el primero se refiere a rasgos de personalidad considerados como "buenos" y en el segundo se refiere a cualidades positivas para el trabajo.

La imágen de: "Ellos los peruanos", es decir del "otro" asume diferentes características en cada uno de los grupos. El Gr. 1 percibe a los peruanos, que pasan la frontera del "nosotros", como prepotentes, el Gr. 3 los percibe como una mezcla de agresividad y prepotencia. Curiosamente el Gr. 2 no percibe a "Ellos los peruanos" con características negativas ni rechazables para su sí mismo, al contrario considera que en mayor o menor grado las representaciones dadas a "Ellos" se aplican a sí mismos.

Hasta aquí la presentación de los resultados de una parte de la investigación realizada; deliberadamente hemos cedido el paso a la presentación del método y los resultados, antes que al desarrollo de la interpretación que por el tipo de información tiene visos de frondosidad. Preferimos hacerlo en una próxima oportunidad aunando a éstos, los resultados de las demás categorías sociales estudiadas.

La información que hemos presentado puede ser confirmada por investigaciones de otro tipo y las observaciones de los investigadores en el campo, de esta forma no sólo se valida el método sino también el aporte de la Psicología Social al campo de la Identidad Social y el Autoconcepto del indígena amazónico.

## BIBLIOGRAFIA

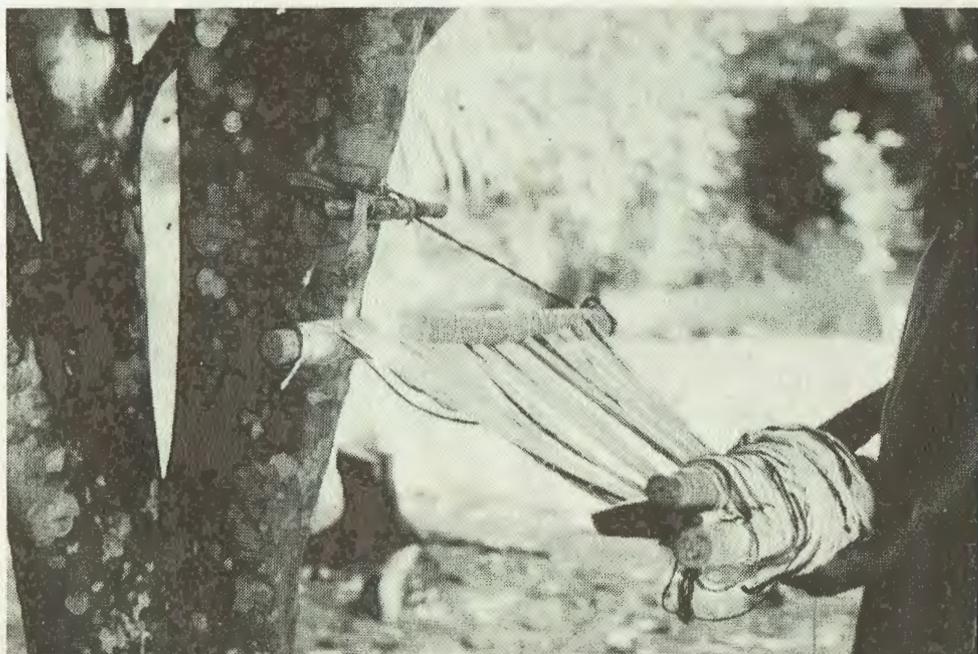
- CARDENAS, C.  
1988 **Estudio comparativo del nivel de auto-concepto y de las expectativas ocupacionales entre un grupo de estudiantes shipibo-coniboy un grupo de estudiantes mestizos.** Lima (trabajo inédito).
- DOISE, W; DESCHAMPS, J; MUGNY.  
1980 **Psicología Social Experimental: autonomía, diferencia e integración.** Barcelona: Editorial Hispano Europea. (Biblioteca de Ciencias Sociales).
- ERIKSON, E.  
1963 **The problem of ego identity. Identity and anxiety,** Stein; Vidich; White (Eds). Glencoe: Free Press.
- ROMM, E.  
1966 **Société Aliénée et société saine.** Paris : Le courrier du livre.
- GARANTO, J.  
1984 **Las actitudes hacia sí mismo y su medición.** Barcelona: Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona. (Temas de Psicología Nº 7).
- KARDINER; LINTON DUBOIS; WEST  
1945 **The Psychological Frontiers of Society.** Nueva York: Columbia University Press.
- KUHN, M. MC PARTLAND.  
1954 **An empirical investigation of self attitudes.** *American Sociological Review* (19): 68-76.
- MALINOWSKI, B.  
1927 **Sex and repression in savage society.** Nueva York: Harcourt Brace.
- MEAD, G.  
1934 **Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist.** Chicago: The University of Chicago Press.
- MEAD, M.  
1928 **Coming of age in Samoa.** Nueva York: William Morrow.
- MONTOYA, R.  
1986 **Identidad étnica y luchas agrarias en los andes peruanos. Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado.** Lima: Mosca Azul (ed), 1986 : 247-278.
- SARBIN, T; ALLEN, V.  
1968 **Role Theory. Handbook of social Psychology,** G. Lindley; E. Aronson (ed). 2da (ed), vol 1. 1968: 428-567.
- TAJFEL, H.  
1972 **La categorización sociale. Introduction a la Psychologie Sociale.** Moscovici (ed.), vol 1, Paris : Larousse.
- ZARZAR, A.  
1988 **Identidad y etnicidad en Sepahua: un pueblo de frontera en la amazonía peruana.** *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 1(1): 83-151, Abril. Lima: Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Peruanas.
- ZAVALLONI, M.  
1971 **Cognitive processes and social identity through focused introspection.** *European Journal of Social Psychology*, (1): 235-260
- 1973 **Subjective culture, self-concept and the social environment.** *International Journal of Psychology* 8(3): 180-192
- 1975 **Social identity and the recoding of reality: its relevance for cross-cultural psychology.** *International Journal of Psychology* (10) : 197-217

# “Por eso me vez que no como yuca”\*

Margarita O. Shariti

Soy Asháninka y vivo aquí en Otika, río Tambo. Te contaré mi vida mientras voy tejiendo.

Hace mucho tiempo, yo he visto todavía a mi abuela; nació en Cheni (Satipo), ese es su pueblo de ella. De allí ha venido mi abuela, también mi abuelo es de Cheni, es su pueblo de él, allí en Cheni ha crecido. Primero nació mi mamá, después nació mi papá. Nació la hija de mi abuela y murió; luego nació mi tío. Ahora vive todavía en Satipo, se llama Intivoite; es el único hombre. El otro que murió se llamaba Kentishani. De las hermanas de mi papá murieron dos; la una era Antorsha y la otra que murió era Chaavaja. La otra se llama Kamayoki, es la única. De los hermanos de mi papá murieron dos.



\* Recopilación y traducción de Thomas Th. Büttner.

Después mi papá viajó río arriba, a esa zona que le llaman Chanchamayo. Allí la vió a mi mamá en Chanchamayo, y desde esa vez la tomó a mi mamá, y entonces la trajo aquí a Ipoki donde vivíamos. Y ese hombre habló con su mamá, le dijo: "Mamá, conseguí nuera para tí". Contestó su mamá: "Bien, tómala" y preguntó: "¿Dónde la conseguiste?". El contestó a su mamá: "La traje de Chanchamayo". Le dijo su mamá: "Está bien, tómala como mujer; ya no escucharé de tí ningún chisme", le dice su mamá. "Mírala a tu mujer y cástate; hasta ahora has vivido sólo". Así fué que mi papá tomó a mi mamá.

Ahora me concebí mi mamá, ya me estaba gestando. Ella regresó a Pichanaki. Allí en Pichanaki nací, allí enterré mi placenta. A mi abuela la dejaron sólo aquí en Ipoki, sólo vivía. Luego mi mamá me dió a luz a mí. Después mi mamá me llevó a Ipoki cuando yo era pequeñita todavía. No me acuerdo en que edad me habrá traído. Quizá tenía alrededor de dos años. Y mi mamá me dejó.

Regresó, se fue al Pichis. Le dijo a su suegra: "Suegrita te dejaré a tu nieta". Dijo: "Cúdalas a tu nieta; yo me iré, seguiré a tu hijo; irá a trabajar en el Pichis". Dijo su suegra: "¿Así que te vas?". Así pasó; me dejó mi mamá; se fue al Pichis para ir a trabajar. Dos años se ha quedado.

Yo vivía con mi abuela. Mi abuelo dijo también: "¿Porqué no viene mi hijo? ¿Porqué no se acuerda de su hija?". Mandó llamar a su mamá: "Dile a mi hijo que venga a ver a su hija". Me agarró el sarampión, y ya me iba a morir. Sin el cuidado de mi abuela me hubiera muerto hace tiempo. Pero me cuidó pues mi abuela. Así entonces me sané. Ahora el sarampión



sarampión le agarró a mi mamá. Ya no estaba alegre mi mamá cuando llegó. Ahora le dijo mi abuela: "A tu hija le agarró el sarampión. ¿Te enteraste que te mandé llamar?". "Sí, escuché, por eso he venido". "Pues cuidala tú". Casi le dá el sarampión a mi abuela; ya le había dado antes. Sólo mi abuela me estaba atendiendo, buscando lo que sea para traer cualquier cosa para comer. Le agarró el sarampión a mi mamá y también a mi papá; los dos se enfermaron. Mi abuela me cuidaba, también mi abuelo. "Vamos a cuidar a nuestra nieta", le dijo a su marido, "no hay otra cuando se muera su hija", dijo mi abuela "No tengas vergüenza; que no vayan a decir que deja morir a su hija", dijo. Y así fue que me pasó. Luego me dijo mi mamá: "Ya se sanó mi hijo, también tu papá se ha salvado".

Ahí vivía en mi casa. Después nació otra hermana mía. Ella creció igualito como Ana, así igualito creció en tamaño. Vino aquí donde vivía yo. Y luego esa hermana vió al hombre. Sucedió hace tiempo, cuando yo todavía no me acordaba. Entonces el hombre fue a ver a mi mamá. "Suegra, quiero que me des a tu hija". Y ella entregó la mujer al hombre, igual que Ana era. El hombre la llevó donde mi papá, trajo a mi hermana. Ahora mi papá me ha dejado aquí en Mayapo. Y dejó a mi hermana allí en la quebrada de Shikapaja.

Después escuché que a mi hermana también le había dado el sarampión. Casi se muere mi familiar, ella que ahora es la mamá de José; es mi familiar legítimo, hemos mamado juntas. Escuché la noticia, por eso me vine; no creía que me iba a venir. Mi pueblo pues es Ipoki. Le dijeron a mi papá: "Está por morirse tu hija". Le dijeron a mi mamá: "Porque soltaste a tu hija antes". Mi papá ahora estaba preocupado. "Vamos a ver a nuestra hija". Vine, sufriendo en el camino. Dormí en medio camino, seguí temprano, dormí otra vez en medio camino, dos veces me quedé a dormir en medio camino. Al día siguiente llegué a Puerto Ocopa, allí me quedé la noche. Al otro día bajamos temprano en canoa, hasta la quebrada Tivija, allí también me quedé la noche; no conocía el sitio. Continué hasta Cheni, allí casi me ahogué.

Se volteó la canoa y se llenó de agua. Nadando llegué a la playa. Boté el agua de la canoa. Dijo mi papá: "Vamos a viajar hasta Shikapaja". Atracamos en la orilla, caminamos por una trocha y llegamos a la casa de ella. Ahí la ví a mi familiar, era igualita a Ana, así igualito la habían traído. Se acercó su mamá: "Sí, soy yo". Le dijo a su hija: "¿Qué te ha pasado, mujer?". Contestó su hija: "Me agarró el sarampión". Dijo su mamá: "Así pues". La agarró y la bañó en sal. Luego machacó ortiga. Vió que estaba rojo. Dentro de dos días se sanó, igualito como nosotros ahora. Le dijo su hija: "Mamá, me he sanado, ahora si estoy bien". Luego vi a los habitantes del pueblo. Se habían muerto dos niños. Desde entonces mi papá se acostumbró en el Tambo. Dijo: "Ya no iremos a nuestro pueblo. Me he acostumbrado aquí en Poyeni; estoy comiendo toda clase de carne del monte".

Así como ahora me voy al monte y cazo paujil, sajino, pava. Por eso se había acostumbrado mi papá. Dijo: "Ahora ya no iremos a nuestro pueblo", y dijo mamá: "Ya no iremos". Después había venido mi tío, le dijo a papá: "¿No vas a venir?". Contestó papá: "Ya no quiero irme a mi pueblo"; y el tío: "Yo también después vendré", y dijo papá a su hermano menor: "En cualquier momento que siento deseo me vas a ver aquí". Y su hermano se regresó a su pueblo.

De ahí me pasé hasta Mayapo; primero estaba viviendo en Poyeni; luego viví en Shikapaja. Pues vine a Mayapo y allí viví; así es que vine hace tiempo atrás.

Y mi papá pues quería juntarse con otra mujer. De ahí se molestó mi mamá; le pegó al papá. Y se vino ahora mi mamá acá a Satipo como para irse a San Juan de Cheni des-

---

pués. Ya había desarrollado mi hermana. La tomó por esposa uno que vive en Mayapo. Pero después ese mismo hombre la vió a mi prima; era la hija de mi tío. Quiso casarse con ella. Qué le habrá dicho en la noche, no tengo idea... Y así es que ha tomado veneno ella que era su mamá de José. Entonces ella murió, pero yo no he visto nada.

Me había ido a Satipo, igualito como ahora me voy a cualquier sitio. De repente lo escuché, estaba yo en Shoreni cuando lo escuché: "Murió tu hermana". Dije: "¿Porqué murió mi hermana?". Escuché la noticia; había tomado veneno. Me vine cuando estaba crecido el río, era muy difícil; casi me ahogué por el Onkoneni. Llegué a Mayapo en la noche; me quedé a dormir donde López, allí escuché la noticia. Me dijo él: "¿A dónde vas a ir?". Le dije: "Voy a ver a mi mamá". Y López contestó: "Ya pasaste Poyeni, donde tu mamá". Llegó mamá. Me dijo: "Murió tu hermana, tomó veneno". Contesté: "Así pues". He dormido donde mamá. Fuí todavía a dejar la canoa en Otsitija. Me fuí un rato a mi casa; vivía en Mayapo. Fuí a verla en el sitio donde estaba enterrada.

Ahora busqué mi ropa, y luego me llevé toda mi ropa. Dije: "Vamos a regresar". Y así es que regresé. Ahora otra vez surqué. El que tanganeaba iba a ser el papá de mis hijos. Así fué que murió mi hermana en Mayapo.

Llegué otra vez acá a Poyeni. Y en Poyeni la ví a mi mamá. Y ella me dijo: "¿Así que has venido?". Le contesté: "Sí, he venido". "¿Porqué habrá tomado?" pregunté. "Se juntó con otra el marido de esa mujer que era tu hermana; por eso tomó veneno". Llegué por la tarde, no estuve por nada contenta, y me vino una enorme tristeza. Le dije al papá: "Vamos a ir a nuestro pueblo, regresemos allá de donde hemos venido". Dijo papá: "No, me



---

he acostumbrado con tu suegra". Había venido mi suegra, vino al sitio donde yo estaba. "Ya, está bien entonces, pues vamos a vivir aquí".

Mi mamá quería mucho a su nieto, el que ahora se llama José. Pero su papá se lo llevó. Entonces lloraba por su nieto, lloraba la abuela.

Había un mestizo que se llamaba Hugo, era amigo del papá de la criatura. Le dijo: "Quiero que me recoges a mi nieto". Y Hugo le ayudó a recoger, se fue la abuela y Hugo la llevó. Y Hugo recogió al nieto: "Ahora constrúyeme mi emponado". Entre varios trabajaron con la pona para pagar por su nieto. Y desde entonces vivimos todos aquí en Cheni.

Después nació mi hija, pues nació aquí en Cheni en el Tambo, esta que se llama Elena.

En eso vino mi compadre Matías, vino de Pucallpa. Y ahí descubrió a mi familiar Erminia. Dijo mi compadre: "Quiero casarme con aquella mujer; la deseo". Pero ella no le respondía, porque no ves que todavía no estaba desarrollada. Dije yo: "Todavía no está grande mi familiar". Pero la tomó como esposa a mi familiar Erminia, igual que su hija de Pepe, igualito se casó mi compadre Matías.

Así dijo mi papá: "Mejor vamos a vivir en Otika. Ahí tengo mi prima; vamos a vivir junto con mi hermana; la cuidaremos". "Yo no conozco", dije yo, "Yo me he acostumbrado en Cheni". Luego me dijo mamá: "Vámonos, dice tu papá: vamos a vivir en Otika y vamos a comer mitayo".

Y en eso nos venimos acá a Otika. Todos hemos venido en canoa, bien cargadito estaba. Fuimos tanganeando, y en medio camino dormimos en la playa. Al día siguiente en la mañana hemos llegado a Otika, y desde entonces vivimos en la otra banda. Luego dijo mi compadre Matías: "Aquí podemos vivir todos, aquí viviremos".

Mi papá empezó a abrir su chacra. Tuvo su yucal, todo, tenía su plátano también. Después se enfermó mi padre. No se bien de mi papá, no sabía qué era lo que pensaba. Se fué mi papá a pedirse un tabaco preparado, papá quería tabaco. Así es que se fue donde otros paisanos a conseguir: "Quiero tabaco, dame". Le han dado un preparado, que habrá sido lo que ha mascado, pues ese paisano era ayahuasquero. Y lo tomó el preparado. Desde esa fecha comenzó a enfermarse, se puso pálido. Lo veía, creía que fingía en enfermo. Por mucho tiempo se enfermó, por mucho tiempo estuvo mal pues, dos años seguidos. Entonces vino un curandero que vivía en la loma. Le vió y dijo: "No, se enfermó su alma". Entonces buscaron a otro curandero que vivía un poco más abajo, se llamaba Porekavanti. Dijo: "Has vendido tu alma; dónde habrás conseguido la cosa..." Por mucho tiempo estaba sufriendo, y poco a poco se empeoró todavía; estaba muy flaquito. Todavía él vino donde yo vivía, más arriba. Me dijo: "Voy a dejar a mis dos hijas".

Ya estaba muy grave, ya no comía yuca. Yo le decía: "Come yuca, papá", le daba yuca para que coma. Le buscaba cualquier cosa para que coma, le enseñaba a papá, le daba de comer. Entonces dijo papá: "Basta ya, hija, estás sufriendo por querer cuidarme. Yo ya no tengo alma; ya no vive mi alma en mi cuerpo, se fué allá al cielo. Me ves por gusto, es mi sin espíritu que está aquí sentado".

Le contesté: "Así, ¿no?". "Por eso me ves que no como yuca". Después me fuí a mi casa donde estaban mis gallinas; quería irme pues a cuidar a mis gallinas. Una vez más dormí

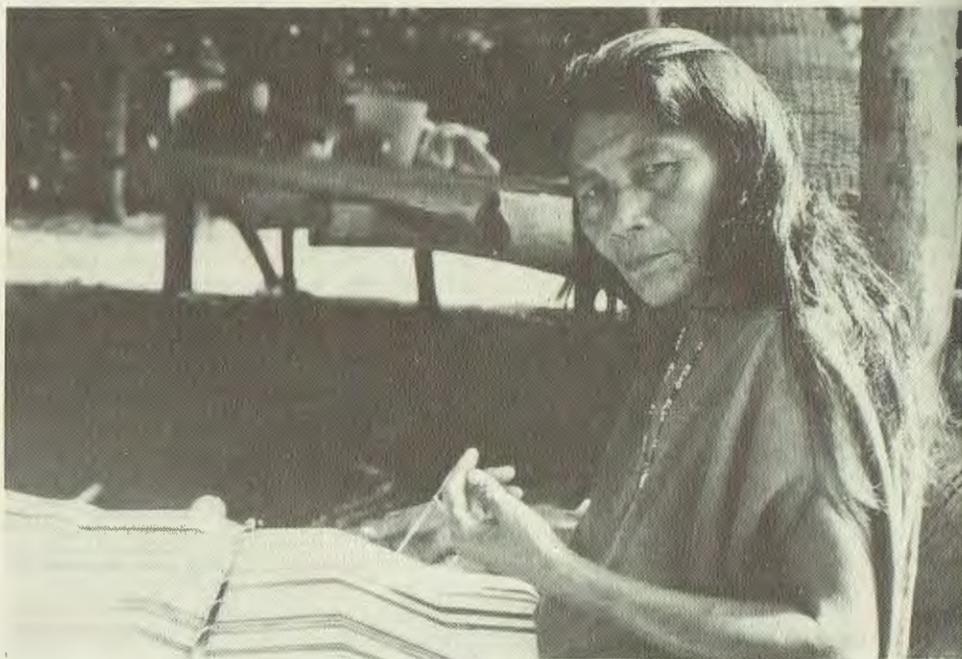
---

en mi casa, después me siguió mi compadre Matías y me habló: "Ya está por morir mi papá". Entonces volví otra vez para verlo, lo ví al papá, ya estaba por morir; ahora va a morir mi papá. No lo matamos nosotros. Fue porque quiso tomar el tabaco; el que lo vendió lo habrá mezclado con alguna cosa. Lo mezcló con ayahuasca ese paisano. Murió mi papá. Entonces lo llevaron para enterrarlo.

Todos vivíamos en la otra banda del río. Yo fui otra vez a vivir a mi casa. Después escuché: "Vamos a vivir en la otra banda. Van a construir un campo de aterrizaje para avionetas". Dije yo: "Así, ¿no?" y me vine pues. Al comienzo no quería venirme a esa banda, no podía dejar mi casa, tenía cafetal, mango y naranjal. Y decía: "No me iré a la otra banda". En eso me habló mi compadre Matías: "Anda vete comadre, vamos a vivir todos juntos en la otra banda". Dije: "No, me he acostumbrado aquí en mi casa". Luego me vine. Desde esa vez vivo aquí en esa banda. Después le pasé la voz a mi mamá; no quería venir porque también se había acostumbrado con sus plantas. Mi papá la había traído al Tambo. Ahora mi mamá tiene sus hermanos, son dos hombres, están viviendo en Kanjoja los dos. Ahora el uno se llama Román, y el otro es Martín. Nada de mujeres, ya se habían muerto.

Hasta ahora vivo aquí en Otika.

Eso es todo lo que me acuerdo de mi padre antes.



---

# Peor un Tiempo de Invierno

## Conversación con María Miranda de la Comunidad Nativa de Cheni

Thomas Th. Büttner

De la Carretera Marginal todavía resta un buen camino a pie hasta San Juan de Cheni, y a mediodía —habiendo soportado casi cinco horas en un micro que paraba cada dos árboles— bajo un cielo que no tiene ni la sombra de una refrescante nube, el camino es medianamente insoportable— pero factible, como puedo constatar cuando finalmente llego a la casa de María y Simeón.

Cheni es una comunidad nativa asháninka cercana a Satipo, con poco más de treinta familias; recibió su título en 1982 y cuenta actualmente con un terreno de aproximadamente 260 has. La comunidad está totalmente rodeada de colonos que se establecieron a lo largo de los linderos. "Los de arriba", les dicen a los colonos porque gran parte de ellos viven en la pendiente del cerro, al costado, y uno a veces siente la tentación de tomar la expresión también en un sentido metafórico.

No está Simeón, el promotor de agricultura.

"Se ha ido a su chacrita", me dice María, su señora, "pero siéntate, descansa no más".

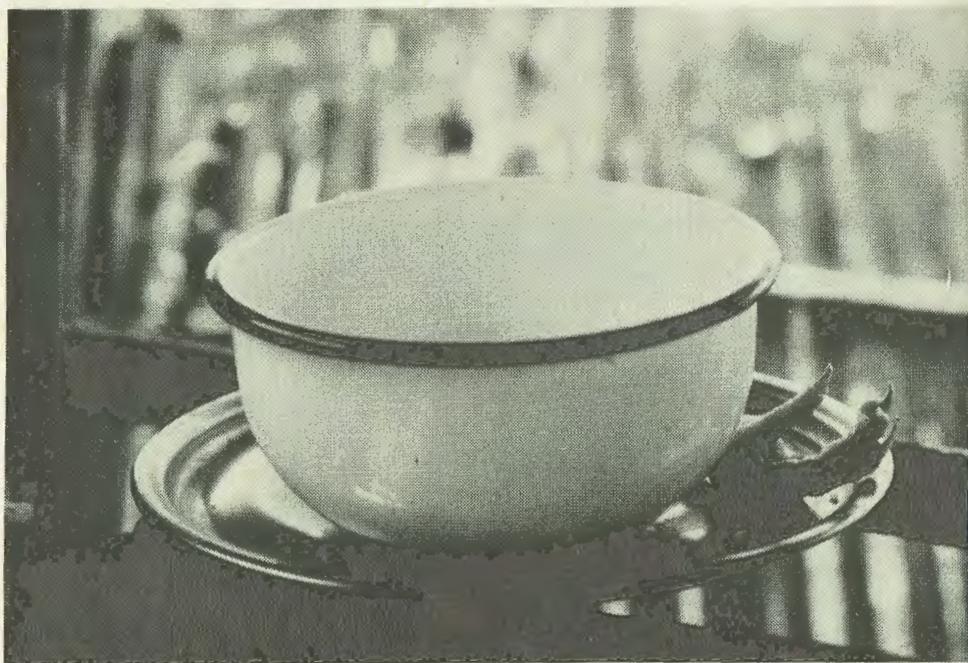
Me siento sobre un banquito, y delante mío veo un arreglo que me inspira un agradable bienestar.

"¿Cuántas gallinas tienes, María?"

"Siete pues, más trece pollitos".

"Y esta mañana todavía eran catorce, ¿No cierto?"

"Sí esteee ... ¿Cómo lo sabes?"



"La patita pé ..." Apunto con un dedo índice al arreglo que no dejo de mirar. Y nos reimos un buen rato.

---

María es limeña, la única persona no asháninka en la comunidad. Me habían contado que ella durante cierto tiempo tenía sus problemas con la comunidad.

"¿No quieres un cafecito? Tengo café pasado todavía. Voy a poner un poquito de agua ¿ya? Después conversamos".

Desde lejos se escuchan los *Shapis*, por otro lado toca *Juaneco y su Combo*, pero con las pilas bajas. Por la pista que pasa por la casa, se escucha un camión cargado de troncos. Los colonos vecinos están sacando madera (como siempre cuando estoy en Cheni).

"La semana pasada la carachupa se me comió dos, pero Simeón la mató".

Y María ahora pone un poquito de agua, luego sopla candela.



María se sienta al lado mío, y conversamos: la escasez de carne del monte, la falta de terreno para los jóvenes que recién se casan y piden al jefe terreno para la chacrita, los precios del maíz y del cacao en Satipo, la nueva profesora de Huancayo (sí, ella tampoco

es asháninka, pero estará de paso nomás) y sus problemas con los padres de familia de la comunidad —y con los colonos, ya que los colonos también mandan sus hijos al Centro Educativo de la comunidad. Sobre la fiesta patronal que se acerca. Y conversamos sobre ella, sobre su vida en la comunidad.

El agua hierve, y María me sirve un café bien cargadito. Ella nació en Lima en el año 1961.

"Ahí en Lima crecí también y estudié la primaria y dos años de media".

"¿No has terminado la secundaria?"

"Dejé un año justamente el estudio para trabajar, porque yo tenía problemas con mis padres (ellos son separados): no querían ayudarme en el estudio, o mejor dicho, no podían ayudar. Era imposible para ellos mantener a todos. Y de ahí pues agarré y me puse a trabajar. Trabajaba durante un tiempo en una casa, cuidando a los chiquitos, y era ahí en aquella casa justamente donde llegué a conocer a Simeón".

"Entonces en Lima lo conociste a Simeón. Pero dime, él, ¿en qué plan se había ido a Lima, tan lejos de su comunidad?"

"Bueno, un padrino se lo llevó a la capital cuando él recién tenía diez años, y la casa donde yo encontré ese trabajo pues, era la casa de su padrino. Era una casa de dos plantas, y yo trabajaba en la planta baja, donde mi patrón era su hijo del padrino de Simeón, y como Simeón vivía hacia arriba, ahí me llevaba a conocer. Conversábamos de vez en cuando, pero así nomás pues, no era con tanta confianza. Y así durante dos meses nos encontramos, conversábamos, hasta que un día lo ví a Simeón en la azotea, todo callado y preocupado. Era casi a fines del año cuando ya no hay clases en el colegio. Le veo y casi me asusto. ¿Qué es lo que te pasa? le pregunto. Me dice: Tengo un problema grande, pero no lo puedo conversar con nadie. ¿Cuál será pues? le pregunto otra vez, pero él: Nono, no puedo ... No quería confiarme al comienzo, porque nunca nos habíamos tratado mucho. Pero finalmente, con tanto insistir, me dijo: Yá, bueno ... Y me comenzó a contar:

Esa tarde se había ido con un grupo de amigos a la playa, y uno de ellos se había separado del grupo y se había encontrado con un doble sexo, y éste se lo había llevado a un sitio apartado ..."

"¿Cómo, cómo? Un doble sexo — ¿qué es eso?"

"Con un homosexual, sí".

"Pero un homosexual tiene un sólo sexo ¿o no lo ves así? Qué raro ... No entiendo ... Ah sí, recién me doy cuenta: era uno de esos patitas que te enganchan para las cevicherías en el circuito de playas".

"Un hombre que se viste de mujer. ¿Te das cuenta?"

"Sí, travestis les dicen, pero no me gusta nadita la palabra".



"Y total que al muchacho se lo había llevado más lejos. ¿Qué habría pasado pues? El muchacho no apareció, y después se habían dado cuenta que se había ahogado en el mar. Y en ese problema estuvieron.

De ahí comenzamos a tratarnos, él y yo. Poco a poco, hasta que nos hicimos enamorados pues.

Pero en ese tiempo, como yo tenía 15 años años recién, siempre andábamos a escondidas de mi familia. A pesar de esto, después de un tiempo que estábamos así, bueno, nos hemos puesto de acuerdo para hablarle a mi familia".

"¿Y?"

"No lo aceptaron".

"Mocosita, te dijeron, ¿Para qué vas a casarte?"

"Me dijeron: ¿Para qué te vas a casar? Sí. ¿Qué cosa sabrás tú del matrimonio? Peor que él estudiaba, ese tiempo no tenía con que mantenerme. Bueno, como esa es la edad, como se dice, de la locura, ya nosotros nos calentamos la cabeza. Total que al ver que no nos aceptaban, pues nos pusimos de acuerdo, y yo salí de mi casa, me escapé. Estuve con él una semana, y como estuve viviendo con él, salí embarazada ese tiempo de mi primer hijo que tengo. Mi hermano mayor no se quedó tranquilo. Se salió a buscarme, y entonces me

llegó a encontrar. El se había dado cuenta de que yo estaba con Simeón, y de frente había ido donde él a preguntarle, y Simeón le había dicho la verdad: Sí, la tengo. Total que no se me hizo regresar pues a mi casa. Pero mi hermano le dijo a Simeón, le prometió: Yo voy a hablar con mi mamá para que se arregle el problema; si quieren casarse que se casen. Regresé como de medianoche a mi casa, y me encontré con mi mamá y mi hermana menor. A mi mamá la encontré un poco mal: ¿Porqué has hecho eso, hija? Le expliqué, y le conté de todo nuestro problema. Bueno, total que mi mamá estaba un poco resentida conmigo, ya que su otra hija, mi hermana menor, es enferma— o sea como si yo fuese la única".

"¿Y porqué no toman en cuenta a tu hermana menor?"

¿Es permanentemente enferma?"

"Sí, ella es inválida, no camina".

"¿Porqué?"

"De nacimiento es eso".

"¿Así?"

"Sí, porque mi mamá antes tenía una tienda, con eso nos ayudaba a mantenernos; pues así, una fecha, cuando ella estaba embarazada con mi hermana, un borracho le había pateado en la barriga, y de eso nomás le ha afectado a mi hermana".

"¿Está en silla de ruedas?"

"O sea, nosotros la tenemos así en la cama, como nosotros es decir de situación económica bien baja, ahora una silla de ruedas, ¿Cuánto cuesta? Por eso es que ella para así, en la cama".

"¿Todo el día está en la cama?"

"Sí, come, ella sola come".

"¿Nunca ha ido a la escuela?"

"Ahorita ya tiene 20 años, y ya pues, a mí me trataban como si fuese la única mujer. Por eso no querían que me casara".

"Para que te quedes en la casa, para ayudar a la familia..."

"Para quedarme en la casa más que nada, como mi mamá también ese tiempo trabajaba y con eso nos mantenía... Mi hermano también le habló, le hizo comprender a mi mamá. Pero así no quería ella. Me decía: No, nosotros todos vamos estar acá.

Bueno, estuve en mi casa entonces un tiempito, cuando poco a poco comenzaron a notar mi barriga. Mi mamá me lo dijo, pero todavía no quería que me case. Me decía más bien: Nosotros vamos a tener a tu hijo acá, no te preocupes.

---

Como estábamos siempre enamorados ¿qué íbamos a terminar? Insistimos, hablamos nuevamente con mi mamá. Bueno..., dice mi familia. Mis cuñados me decían: Hay que hacerlos casar pues. ¿Qué cosa van a hacer?

Y así finalmente comenzamos a hacer nuestros trámites. Ese tiempo él también era menor de edad, tenía 20 años. Ahora para casarnos nos pedían permiso de los padres. Y de ahí, como sus padres viven acá en Satipo, él dijo: Voy a viajar. Le dije: Vamos a conocer, y entonces me trajo. Esa fecha fue cuando yo recién llegué a conocer".

"Primera vez que has ido a la selva... "

"Sí".

"¿Y qué te pareció?".

"Muy bonito, es decir en los primeros momentos, porque llegué así en un clima fresco, no había mucho sol. Lo único que me comenzó a fastidiar fue las moscas nomás, mucho mosquito. Estuvimos 4 - 5 días, creo".

"¿Dónde? ¿Aquí en San Juan de Cheni?".

"Sí, aquí estuve, porque su papá todavía tenía que ir a sacar papeles al notario y todas esas cositas".

"¿Y qué te pareció la comunidad? Así, por primera vez llegando a una comunidad nativa..."

"Cuando yo llegué por primera vez, muy poca gente vivían juntos, la mayoría casi vivían así dispersos y alejados. Ahora último recién que viven casi juntos todos.

Claro, las personas que de entrada así me han recibido bien —para qué me voy a quejar... Buenas personas, en un principio me invitaron fruta incluso ahí.

En el segundo día que llegue conocí lo que era una lluvia de acá, fuerte lluvia para miedo —y total que así estuvimos pues hasta que su papá nos sacó permiso. De ahí regresamos a Lima y hicimos papeles como algo de un mes, y finalmente nos casamos por civil.

Pasaron meses, y nació mi hijo. Como Simeón estaba estudiando todavía, sus padriños lo mantenían a él, y los dos no podíamos mantener al bebé, claro".

"Así que el mayor nació en Lima..."

"Sí, limeño es".

"Nació, y eso resultó, tal como estaban las cosas, en una situación casi insoportable, me imagino".

"Bueno, mi madre me ayudaba un poco, pero no se abastecía como debía ser —encima para mí, y él que estaba estudiando... Y dijo él: Mejor vámonos allá en la chacra, como sea viviremos. Bien decidido era Simeón. Estaba estudiando en media, y también aparte electricidad. Le hubiera faltado un año nomás para obtener su título y trabajar ya.

---

Pero no quiso. No, decía, tengo que mantener a mi hijo. Caprichoso. Yo también tuve que seguirle pues, era su mujer. Y así es que me vine, llegué bien con mi hijito.

Viviendo en la casa de mi suegra primero, estuvimos ahí tranquilos, pero ya conforme como la criatura va creciendo, necesita más cosas, que entonces, como mi suegra nos mantenía, tampoco no nos abastecía. Entonces le hablé. Le hice ver a ella que necesitaba más cosas, para vivir aparte ya. Nuestras cosas, nuestra casa. Me entendió, aceptó. Y comenzamos a hacer nuestra casa aquí donde actualmente vivo. Compramos nuestras cosas. Mi suegra nos regaló todavía una cuadra y media de rozo para sembrar maíz. Y mi hijito creció.

Con los demás comuneros todavía no tenía mucho contacto, se quedaban calladitos conmigo, o sea que ellos esperaban, querían ver cual era mi comportamiento, para incluirme en la comunidad, al año casi. Y me han aceptado, en una asamblea hicieron presente el asunto...".

"¿Y tú también estabas presente en la asamblea?"

"Sí, aunque no era todavía empadronada, yo siempre asistía a toda asamblea, incluso ayudaba en las kermeses que realizaban —como yo soy activa y me gusta ayudar. Todo eso la gente veía. En Lima he estudiado un poco de primeros auxilios, sé también un poco de corte y confección, y así ayudaba pues a la gente que necesitaba —y todo eso ya daba a que me incluyan en el padrón".

"Estuviste como un año de prueba...".

"Sí, así nulo nomás".

"¿Cómo que nulo?"

"O sea, como si yo no existiera, pues una cosa".

"¿Y nadie te hablaba durante todo este tiempo?"

"Sí me hablaban unos y otros, pero para la comunidad como tal yo no existía todavía. Y en esa asamblea finalmente me presentaron oficialmente y hablaron de empadronarme. Y yo les dije: Bueno, eso depende de Uds. Uds. han visto mi comportamiento, si Uds. tienen voluntad, entonces... Y al final todos aceptaron, me empadronaron. Dijeron: Bueno, si la señora es trabajadora, si le gusta ayudarnos...".

"¿Todos de acuerdo?"

"Bueno, en un principio todos estaban de acuerdo. Comenzaron a ver que yo sabía de Primeros Auxilios, incluso les animé a que tuvieran un botiquín comunal; dijeron que sí, ¿pero quién va a atender? Me ofrecí. Ya pues, si Ud. tiene voluntad, no hay problema. Me pidieron una lista de las cosas que se necesitaban para el botiquín. Les di la lista, y ellos compraron conforme. Pero luego querían que uno les venda al mismo precio de lo que uno compraba. Pero las medicinas subían a cada rato, y para comprar nuevas medicinas el fondo anterior que había no alcanzaba. Entonces la plata se iba haciendo nada, y de ahí hubo un malentendido más que nada con las mujeres. Me tenían un poco de recelo. Como yo sabía así algo, a veces algunos varones venían a consultarme, y sus esposas me tenían recelo. Algunas personas lo tienen hasta ahora. Y en algún momento me hablaron de una

---

forma que no me gustó. Me dijeron que yo me había gastado la plata del botiquín, pero yo les hice ver todas las facturas conforme se había comprado. No estaban de acuerdo, pero se desanimaron, y bueno, dije yo, si no hay acuerdo, no les voy a exigir. Les devolví el botiquín y les dije que habrá que elegir otra persona para que atienda el botiquín".

"¿Y quién lo atiende ahora?"

"Ahorita lo han incluido en la nueva posta médica".

"Del sanitario".

"Sí, el promotor lo tiene".

"Te duele, ¿no?"

"Bueno, de ahí participaba más que nada en las kermeses, más me escogían a mi para atender la caja, ahí sí me aceptaron. A mi me gusta bastante matemáticas... Un favorcito, me decían. Ya pues, bueno, les decía, mientras que pueda no me voy a negar.

Mi esposo, mientras tanto, también sembraba, hacía su chacra, más que nada un pedazo nomás, más que nada para consumir, y un poco también para la venta, para comprar lo que necesitábamos.

Así pasó un tiempo, meses en que salí embarazada de mi segundo bebé. Fue atroz cuando salí con la barriga de mi hijito, porque ellos tienen bastante creencias, o sea prohíben comer animales y frutas cuando uno está gestando".

"¿Qué te dijeron, por ejemplo?"

"Por ejemplo, algunas frutas que uno come, dicen que le va a hacer daño a tu hijo. Le va a "imitar", dicen ellos, o sea que lo va a imitar a la fruta o al animal que uno come".

"¿Pero, qué fruta, qué animal?"

"Me prohibieron comer coco, me decían que me iba a salir muy cabezón, la piña igual, la naranja también. No vas a poder dar a luz, me decían. Animales también no dejaban comer. Ves que mayormente comen animales del monte. No comas, me decían, le va a imitar a tu hijo; así".

"¿Y les hiciste caso?"

"Sí pues, porque mi suegra a veces, cuando no le hacía caso, me decía: Derrepente, cuando tu hijo nazca, se va a enfermar, ahí recién te vas a dar cuenta. Se resentía pues. Para no tener problemas tenía que hacerle caso. Y así fue pues hasta que dí a luz.

Y cuando dí a luz, peor fue, más peor. Me prohibieron todo, casi toda clase de animales.

"Para que no imite, sí, me imagino. Pero ¿será verdad? Aunque finalmente creo que no importa si algo es verdad o no. Sólo tiene que convencer bajo ciertas circunstancias, eso es. Bueno, y eso será la verdad. Cómo será..."

---

"Verdad o no verdad, me decían: No, no, a tu hijo le va hacer daño. Va a ser como el animal, me decían. Igual con las frutas, como te digo. Por ejemplo, la piña, cuando uno tiene bebé chiquito, no se puede comer, y en su creencia de ellos le hace orinar sangre con moco, le viene la disentería. Me prohibieron toda clase de frutas, y yo: con el antojo, hasta que mi bebé cumpla dos años. Esa es la costumbre".

"Estabas con pura yuca nomás..."

"Yuca, menestras, fideos, esas cositas. Ni carnero, ni choncho, por ser animales de afuera. Y encima todavía me prohibieron durante mes y medio de irme al río, yo no pisaba el río ese tiempo. Decían: Le va a chocar a tu hijo, se va a enfermar, el río se lo va a llevar. Y otra vez, para no tener problemas, me he quedado en mi casa nomás, ahí incluso me bañaba.

Para su ropa del bebé había el mismo problema, no se podía llevar a lavar al río, hasta los tres meses, sino, dicen que al bebé, otra vez, se lo lleva el río.

Esas creencias tienen ellos pues, tienen bastantes creencias, y cuando uno vive con ellos hay que adaptarse. Porque a veces coinciden. Hay coincidencias".

"Las creencias y las coincidencias... Pienso que cuando uno se da cuenta de que las coincidencias no existen, entonces las creencias se convierten en certezas. ¿No será así?".

"Sí, hay algo de cierto en todo eso. Así con mi hijita, mi segunda que salió pues muercita, comía una y otra cosa, y ahí mismo se enfermaba pues, desde los quince días de nacida hasta el año ella ha sufrido del estómago. Y ellos me decían pues: Ya ves, uno te lo dice, y no haces caso.

Sí, pasan cosas, parece mentira".

"Creencias, coincidencias. ¿Qué será entonces lo que le llaman mentira?".

"Que raro, ¿no? Y después la curaban a mi hijita con baños de vapor. Ponen piedras calientes en una olla con agua y algunas hojas, y uno se cura con el vapor que sale. Luego vacían la olla, y debajo de las hojas siempre encuentran algo que no estaba ahí antes de poner las piedras. Y justo a mi hijita la curaban así, y salía lo que yo comía. Y me decían: Ya ves, has comido, y tu dices que no..."

"O sea lo que tu habías comido escondidamente, eso salía en la olla".

"Sí, lo que yo comía, eso pasaba a la bebe, por lo que daba el pecho".

"A mi también me han curado varias veces de esa manera. Una vez me habían pusangeado, y tuve que tomar tres baños seguiditos".

"Hasta pusanga cura, ves. Y yo, te digo, a veces pues me amargaba, y les decía: Sí pues, he comido, me he antojado, que cosa voy a hacer, pero para uno allá en Lima es difícil, todo es para comprar nomás, y a veces uno no tiene recursos económicos y se queda

---

mirando, al antojo, nada más. En cambio acá: todo al alcance que hay, yo casi al partir del momento que he llegado, bastante fruta he comido...

Y así pues estuvo mi hijita. También hay unas hormigas, coqui. A veces cuando con lo que orinaba lo botaba así, ahí se lo recogía el animal y le hacía daño, igualito como disentería lo hace orinar, uno por más que le de productos de farmacia, no le hacía nada. Forzoso tiene que hacerse baño de vapor, ahí recién le calma. Así estuve padeciendo hasta que mi hijita recién cumplió un año, ahí recién se sanó.

Con mi esposo ya nos pusimos de acuerdo: ya no vamos a tener más hijos, muy fastidioso es acá, y él también estuvo de acuerdo".

"Fastidioso por las mismas exigencias".

"Por las costumbres que ellos tienen, bien bravo es. Peor en tiempo de invierno. Como el tiempo es medio oscuro, nublado, a ellos no les gusta que anden con las criaturas. Les choca, mal aire, dicen ellos. Las criaturas se enferman bien grave, a puro vómito y diarrea, pueden morir, y todo eso ya con mi esposo hablamos: ya no más hijos. Pero siempre no faltaba también problemas con la gente.

O sea que a mi también me hicieron daño. Como uno es de Lima, uno vive otras costumbres. Andábamos abrazados pues, y acá es una cosa rarísima entre nativos. El me abrazaba más que nada, no, cargaba a sus hijos. Andábamos tranquilos, felices, y viéndonos así me tenían cólera a veces la gente, y me hicieron daño pues. Durante tres meses estuve mal de la cabeza, me dolía el cerebro. Me fuí a un curandero, un montón de cosas me sacó".

"¿Igual que el baño de vapor?"

"No, es otra manera. El cura a base de hierbas. Empieza chacchando su coca, de ahí fuma cigarro Inca, y en una taza trae un poquito de aguardiente y lo echa. Tiene unas flores especiales que él siembra, las remoja y las chupa, y también chupa la parte donde a uno le duele. Chupa y chupa, y la tercera vez saca de su boca lo que uno tenía en su cuerpo. Es un señor que vive cerca de la casa nomás, actualmente es mi compadre. A mi hijito menor, cuando estaba chiquito, también le hicieron daño, y él me dijo pues: Yo lo voy a bautizar para que no se enferme más aunque le hagan daño. Y verdad: de esa fecha hasta ahora mi hijito no sabe enfermarse".

"¿Y cómo lo bautizó a tu hijito?"

"Con hierbas creo. Pero la verdad es que no sé exactamente cómo lo hizo. Un día me dijo así nomás pues: No te preocupes, comadre, mi ahijado ya está bautizado. Ya no va a saber enfermarse. En su nombre de mi hijito lo había hecho sin que yo sepa del asunto. De ahí me fuí también a él pues cuando estuve mal del cerebro, cuando mucho me hincaba, y inclusive se me había comenzado a voltear la vista, veía a veces dos personas en vez de una".

"Como si fueras borrachita..."

"Sí, igualito casi. Y él me curó. Me dijo que la persona que me había hecho el daño era una chica de ahí nomás: Te tiene envidia porque tú vives feliz con tu marido, nunca te escucha discutir nada, no tienes problema con tu marido—por eso te tiene envidia.

Entonces me dijo mi esposo: Vamos a andar tranquilos. No hay que hacer ver nada a la gente que nosotros vamos bien, y bueno, un tiempo andamos pues así nomás, sin abrazos, sin nada. Incluso mi esposo le llamó la atención a la chica, le dijo: Si es que mi señora se empeora, tú vas a responder. Yo estaba hasta el punto que casi me vuelvo loca pues. La chica dijo: No, mentira. Bueno, pero yo de ahí, cuando le hemos llamado la atención, poco a poco me comenzó a calmar ya.

Y así de nuevo trabajando con mi esposo, mayormente en la casa. Nunca nos faltaban los animales del monte. A mi esposo le gusta la cacería. Ahora ya no es como antes. Pero en ese tiempo, de todas maneras, él siempre ha regresado a la casa con sus animales en la mano. Y de eso la gente también nos tenían envidia".

"Sí, me han contado que Simeón es un excelente cazador".

"Sí pues, y la gente decía: El nomás trae, y nuestros maridos: nadita. Y otra vez se renegaban de nosotros. Mi esposo me decía: No les hagas caso. Cuando había carne, a veces iba a otras personas, y creo que con eso nos dañó también, creo que han hecho daño a mi casa.

Todo se cura, y siempre va a haber envidia por algún motivo".

"María, dijiste después del segundo hijo: Ya no más hijos... Pero aquí te veo con tres enanos".

"Sí, tuve otra hija más, sin querer la tuve. Todavía no sabía cuidarme..."

"¿... con las hierbas que conocen ellos?"

"Sí, pero todavía no me he atrevido a tomarlas, porque dicen que son hierbas que ya te quitan del todo tener hijos pues. Además pensaba que son dos hijos recién que tengo y de repente uno se muere, y no me voy a quedar con uno solo. Así que por no tomar eso tuve ya mi tercera hija, ¿qué voy a hacer? Bien, ahora ya me decidí. Me han dicho que me van a conseguir. Ahora estoy tranquila".

"Has tenido el mismo tipo de problemas con la última, me imagino".

"No, casi nada. Me fuí a Lima pues, ella nació en Lima. Allá estuve hasta que ella tuvo cinco meses. Me quedé porque Simeón también había salido de la comunidad a trabajar en Atalaya en una compañía constructora. Y me quedé con mi mamá pues, como ya era tiempo que no le había ido a visitar, y también como mi hijito mayor estaba estudiando en ese tiempo en Lima. De ahí me vine otra vez.

Bueno, también un poco padeció mi hijita, también se llegó a enfermar del estómago. Pero ahora ya se está recuperando, ya estoy tranquila, no tengo problemas con Simeón. Y además porque también hemos cambiado de religión.

Yo soy adventista".

"¿Y Simeón también?"

"El más bien primero; ha empezado, y yo le he seguido".

"El, ¿hace cuántos años que ha empezado?"

"Ya está yendo para tres años".

"O sea que simplemente cambiaste de creencias, quizás para encontrarte con otro tipo de creencias o también certezas... Cuéntame, ¿cómo fué eso de la conversión?"

"Primero comenzó por mi cuñado, su hermano de él, el menor que le sigue. De un momento al otro se enfermó bien mal, o sea le habían hecho daño a él también. Le hizo daño una chica despechada porque no quiso casarse con ella. Estaba pues bien mal, y Simeón, desesperado, como veía a su hermano agonizar, se lo lleva al hospital de Satipo, y le hicieron un chequeo general al chico. Y nada pues, todo su análisis salió negativo, no tenía nada".

"Pero ¿qué síntomas tenía él?"

"No tenía respiración. Se le tapaba a cada rato la respiración. Total que después de allí lo llevaron donde mi compadre: No, le han hecho daño, dijo. Y el chico se desesperaba pues. Ni dormía, porque decía: Si es que duermo ya no voy a levantarme, ahí nomás me muero, un rato que me descuido la respiración se me va a tapar totalmente. Y lo han llevado de nuevo al médico, Simeón lo llevó. Pero en cierto momento se había descuidado de su hermano, y el chico se había escapado y entrado en una iglesia adventista. Y total que buscando, buscando, buscando, mi esposo también entró ahí por casualidad, y lo encontró. Y justo ese día daban un sermón, sobre cómo se limpian los pecados del cuerpo. Dijeron que cuando uno sufre muchas enfermedades, eso se debe a los pecados que uno comete. Después de ahí el chico comenzó a ir a la iglesia".

"El sermón le había impresionado bastante".

"Sí, y creo que pasó como un mes que él se bautizó también adventista. Fue el primero que se bautizó, y de ahí asistía regularmente, después nos invitó también a nosotros, y fuimos con Simeón. Mi esposo después de tres meses también se convirtió en adventista. Buenas charlas dan pues. Los dos nos bautizamos, y ahora somos adventistas legítimos. Los adventistas prohíben cosas que dañan al cuerpo, prohíben tomar, y uno vive más sano. También el adventismo es bueno para parejas casadas, o sea nosotros nos basamos en los Diez Mandamientos, conforme lo que dicen queremos cumplirlos, por eso estamos yendo bien ahora. Quien ha caído ahora último es mi cuñado, se ha malogrado bastante".

"O sea que ya no quiere asistir al culto".

"Ahora se ha vuelto católico de nuevo, o sea que está jugando con la religión".

"Derrepente no le satisfacía el adventismo..."

"El anteaño pasado se casó por católico, y eso que era adventista —como también su mujer es un poco influyente en él, un poco lo domina, ahora ya el chico también ha sacado su conjunto, o sea que en sí ya no se acuerda nada de su vida anterior".

"¿Hay mucha gente adventista en tu comunidad?"

"En la comunidad ahorita solamente somos yo y Simeón, nadie más. De los colinos sí, la mayor parte son adventistas. Tienen una iglesia en su pueblito, ahí nosotros vamos todos los sábados".

---

"Así me imagino que tienes mucho contacto con los colonos".

"Sí, con ellos me llevo más, mejor que con la comunidad".

"¿La ves tan grande, esa diferencia?"

"Bueno, con los comuneros también me llevo, pero, como te digo, hay muchas personas que recelan más que nada. Por ejemplo, recién este año he llegado a integrarme al comité de mujeres. Antes habían personas, inclusive directivas, con las cuales no me llevaba. Pero últimamente sí ha cambiado la situación, incluso para la semana que viene vamos a organizar una fiesta para el comité... Pero con la parte colona de arriba yo sí me veo bien".

"Me imagino que a veces hay choques y tensiones entre los colonos y la comunidad".

"Sí, sobre todo en lo que se refiere a la asociación de padres de familia de la escuela. Los colonos son incumplidos en las faenas, siempre falta su cooperación. En cambio, los nativos sí cumplen, son mucho más unidos. Pero también los controles de las faenas son mucho más estrictos. La parte del colono, sin embargo, siempre queda bien floja, son muy desunidos, entre ellos no se respetan pues".

"¿Piensas quedarte en la comunidad para siempre o regresarás a Lima en algún momento?"

"Bueno, como para vivir, como se dice, hasta los últimos días que Dios me dé, yo prefiero vivir acá en la Selva, porque vivir en Lima es mucha tensión".

"Sí, tienes la plena razón. Yo, cuando voy a Lima, después de una semana ya me pongo melancólico".

"Acá uno vive mucho más tranquila. Trabaja el día que uno quiere, el día que no quiere no trabaja. Incluso hasta el día que uno no tiene nada que comer siquiera hay una frutita o yuquita de lo que uno siembra. Puedes comer. Pero en Lima, el día que no tienes plata, uno se muere de hambre, hasta una simple fruta podrida se está vendiendo, en cambio acá la fruta se desperdicia. Mil veces quiero quedarme acá. Tengo chacrita a cinco horas de camino. Y bueno pues, no sé, derrepente también nos establecemos en la otra comunidad, o sea en el otro terreno que tenemos".

"¿Pero es comunidad nativa también?"

"Sí, Yarona se llama la comunidad. Sólo ahorita hay problemas con el actual presidente de Yarona. Tiene problemas con un colono que extrae la madera de la comunidad, y a mi suegro, que vive allí y es fundador de la comunidad, lo quiere botar".

"Yarona, Yarona... Creo que últimamente he escuchado rumores de que va a haber una invasión de una cooperativa en Yarona".

"No se sabe exactamente, pero hay una colonia colindante de la comunidad que dice que ella es la cabecilla de la cooperativa y que van a invadir. Pero el presidente pues no toma interés. Dice que él puede hacer lo que le dé la gana. Dice: Si no están de acuerdo con mis cosas, que me den mi parcela de 30 cuadras y ya me retiro de la comunidad.

---

Pero siempre vamos a averiguar bien las cosas, eso no se hace a la loca. Derrepente nos saldría mal. Ahí tengo pues terreno, como te digo, y los problemas que tenemos no son problemas. Incluso también he querido traer a mi mamá".

"¿Y le gustaría venir?"

"Forzoso, si es que mi mamá viene, tendría que traer a mi hermana también, pero ella no quiere dejar a sus hijos, mis hermanos que actualmente son casados".

"Pero si son casados, entonces mejor todavía para que se vaya tranquila de Lima..."

"Mi mamá no piensa así. Dice: Para mi, mis hijos toda la vida van a ser chicos, aunque tenga nietos. Simeón también le ha hablado. No, dice, si mis hijos no van, no voy yo. Vinieron mis hermanos una vez, a conocer más que nada cómo vivía yo..."

"¿Y les gustó?"

"Sí les gustó, sólo que en un principio no se aclimataban por las moscas, pero después hasta trabajaban con nosotros. Me prometieron regresar para estos días: Para abril vamos a estar de vuelta. Y no vienen hasta ahora; derrepente algún problemita habrá".

"Si tanto les gustó, tendrán su terrenito también algún día, y entonces estarás con toda tu familia completita".

"¡Ojalá, ojalá! Dios me permita eso, más por mi mamá, porque ya está de edad también, y por los peligros de la ciudad uno puede vivir allá tranquilo. Yo misma ya no me acostumbro".

"La bulla, la tensión..."

"Sí, la tensión, que horror, te digo. Las pocas veces que voy allá no salgo de la casa. Y mi mamá me dice: Caramba, hija, anda a pasear al centro siquiera; vienes acá a encerrarte, no puede ser. No, le digo, yo prefiero estar acá encerrada. Derrepente me roban, derrepente me cortan. Y otra cosa es que cada vez que voy la veo triste. Ahora último en enero se quedó llorando, porque yo le he dicho: No voy a regresar a Lima antes de los dos ó tres años, hasta que tengamos plata. Y ella llora: Derrepente, cuando vienes, ya no me vas a encontrar, derrepente me voy a morir".

"¿Cuántos años tiene?"

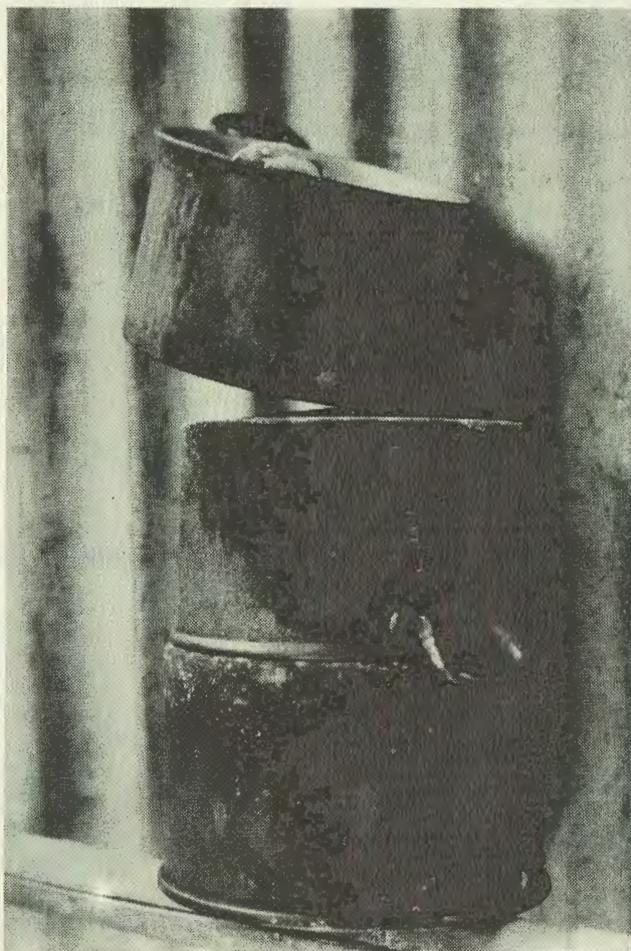
"Ahorita tiene 55 años, pero es bien parada, es bien activa, trabaja en cocina, a una señora la ayuda a dar pensión para cuatro fábricas. Está acostumbrada tanto al trabajo, que los días de descanso se aburre en la casa".

"Dile pé que venga. Tendrá mucho ánimo de trabajar la tierra, ¿sí o no?"

"Sí pues, claro, pero los hijos, sus hijos. Y también todo el problema de mi hermana: el día que no está mi mamá derrepente ni le dan de comer, eso es lo que más teme mi mamá. Si no estuviere mi hermana, tal vez ya me la hubiese traído, siquiera que descanse un mes —pero no se puede pues".

---

Hay un silencio ahora, y cada uno sigue pensando por su lado. Luego me levanto, y ella me enseña la huerta que había instalado Simeón hace poco. Ya está dando el tomate. Seguimos conversando un buen rato, luego me despido de ella con un arreglo mío (o mejor dicho, con uno mío dentro de otro suyo).



Me despido —y casi me olvido:

"Oye - ¿y Simeón?"

"Mañana vendrá pues... Por gusto has venido..."

"¡Cómo que por gusto...!"

Las fórmulas a veces no son fórmulas, y los arreglos casi nunca casuales.

# La Experiencia de Avanzada

## Misiones, Medios Masivos e Identidad Amazónica

Juan Zevallos Aguilar

Una de las mejores experiencias educativas en el manejo de medios masivos de comunicación fue la publicación de la revista *Avanzada* (1954-1968). Esta revista subtitulada "Una publicación peruana al servicio de un ideal" fue diseñada para llegar a un público mayoritario estudiantil de educación primaria y secundaria. En sus mejores momentos alcanzó los veinte mil ejemplares a pesar de una periodicidad irregular. En un primer momento tuvo una periodicidad semanal, en otro quincenal y luego mensual. Aparte tuvo pequeños recesos que crearon cierto temor en sus lectores sobre su posible desaparición.

---

*Avanzada* fue dirigida por R. P. Ricardo Durand Florez S. J. y fue editada como Organó de la Comunidad Eucarística Misional y de la Santa Infancia. En suma, se puede decir que fue un medio oficioso de la Iglesia Católica de la época que tuvo tres objetivos centrales: promover las misiones a la selva peruana, educar a los escolares peruanos con un "método pedagógico de vanguardia; porque al mismo tiempo que te entretienes, aprendes" y, por supuesto, recaudar fondos para las misiones porque "comprando *Avanzada*, no solo el bien es para tí, pues realizas una obra misional (...) el producto de la venta es para contribuir al sostenimiento de los misioneros que enfrentando los más grandes peligros hacen llegar la palabra de Cristo a las más lejanas regiones de nuestra selva".

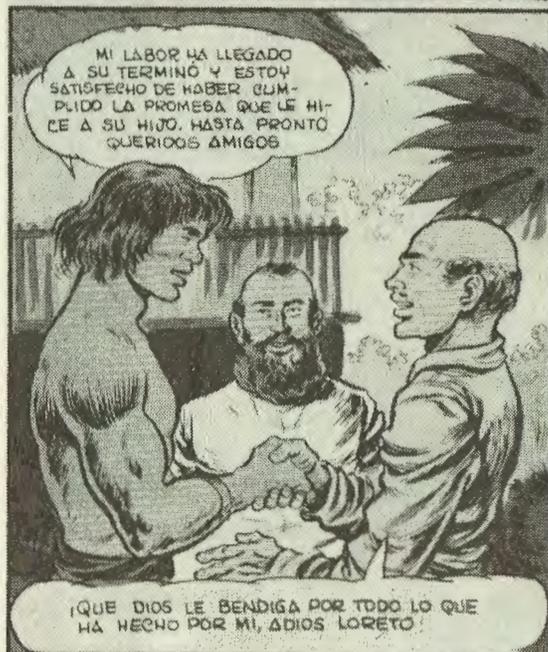
La revista da mucha cobertura a la celebración de efemérides, biografías de héroes nacionales y héroes religiosos. También en su contenido destaca una amplia difusión de las actividades realizadas por la Iglesia para recaudar fondos para las Misiones. Hay información relacionada a las actividades de "La semana Mariana Misional" (16-24 de octubre de 1954) que tuvo como slogan "El misionero es el paladín de la fe. Es el héroe de la civilización. Tú, estudiante. A quien atrae todo ideal generoso. Toda noble empresa. Ayuda a las misiones". Hay avisos que motivan a los estudiantes para "conseguir limosnas para las Misiones" y lograr ser el colegio "Campeón Misional de 1954". Asimismo se publicaron fotografías que dan cuenta de un desfile de carros alegóricos de colegios con temas alusivos a las Misiones. Más adelante, después de haberse constituido en un medio exitoso que iba cumpliendo sus objetivos y considerando los muy bien diseñados contenidos educativos y el hecho de que la religión católica es la religión oficial del Perú, los editores de la revista obtuvieron del Ministerio de Educación la Resolución Ministerial nro. 7675 que recomendaba su lectura "para todos los planteles oficiales y particulares de la República Peruana".

En el ámbito religioso los responsables de la revista consiguieron la aprobación y recomendación de la Asamblea Episcopal de 1956 y la Licencia Eclesiástica. Más aún lograron la colaboración de varias organizaciones religiosas como el Comité de Damas de la "Cruz Blanca", las señoritas Guías de la "Cruz Blanca".

La revista *Avanzada* fue una de las pocas experiencias exitosas de tipo educativo en las que se recurrió a la ilustración e historieta. Se consideró a la historieta como generadora de pautas sociales. El R. P. Ricardo Durand Florez organizó uno de los mejores equipos de dibujantes, historietistas y redactores peruanos. En las páginas de *Avanzada* trabajaron Juan Osorio Blanco y Hernán Bartra que luego crearían el estudio "Osito Monkey" de gran significación en la historia del mundo de la ilustración e historieta peruana. Estuvo como redactor el entonces joven historiador Juan José Vega quien redactaba sus notas históricas bajo la óptica de lo que actualmente se conoce como la "nueva historia". Se encuentran pequeños artículos que revalorizan la rebelión indígena de Juan Santos Atahualpa, por ejemplo. Cada número aparte de traer distintos contenidos educativos, tenía una sección de historietas donde uno de los temas centrales e imprescindibles era la selva peruana, puesto que en estos años la iglesia católica inició una cruzada misionera, y por tanto era necesario hacer conocer, por un lado, la problemática de la selva peruana con notas informativas e ilustraciones de la geografía, la fauna, la flora y el hombre amazónico, y por otro, las actividades que desarrollaban los misioneros. Para ello se crearon personajes como "Loreto", dibujado por Juan Osorio y caracterizado como un héroe mestizo que siempre está interviniendo en conflictos creados por ambiciosos hombres blancos que afectan las actividades de otros bien intencionados hombres blancos que se dedican a la in-

vestigación de la amazonía, la explotación racional de sus recursos naturales y la "civilización" de los aborígenes (fig. 1).

FIGURA 1.



22 **AVANZADA**  
BRINDARA EL PROXIMO AÑO

**NUEVOS PERSONAJES**  
QUE SERAN TUS FAVORITOS!

Los aborígenes están caracterizados como seres semisalvajes que viven aislados de los pujantes pueblos ribereños pero que cada vez que tienen contacto con el hombre blanco llevan la peor parte. La extrema ambición de los inescrupulosos hombres blancos hace que en la mayoría de los casos, los aborígenes, previamente soliviantados y engañados, sean utilizados como fuerza de choque para defender intereses extraños. En suma, las "tribus indígenas" tienen un gran potencial ético y moral, son pacíficas pero por la intervención de gente inescrupulosa terminan defendiendo otros intereses (fig. 2). Entre las historietas de temática amazónica destacan las peripecias del personaje "El padre la Fuente",

FIGURA 2.



AVANZADA

dibujado por Javier Flores del Aguila, que representa a un audaz misionero que se interna en lo más profundo de la selva, llegando a tener contacto con tribus en estado "salvaje". El padre la Fuente, tiene un rifle que le sirve para defenderse de las fieras y procurarse alimentos, usa un casco de explorador y utiliza recursos prácticos como la enseñanza de hábitos de limpieza, curación de heridas para ganarse la confianza de los "chunchos" y evangelizarlos (fig. 3). Aparte de estas historietas con temas exclusivamente amazónicos,

FIGURA 3.

**EL PADRE LA FUENTE en:**  
(PRIMERA PARTE) **UN DISPARO A TIEMPO**





LUNES **CRUCI DEPORTE**  
UNIVERSO CALZADILLA DEPORTE



¡crack!

LA CERTERA PUNTERIA DEL PADRE HORACIO LOGRO ABATIR A LA FIERA DE UN SOLO TIRO, PERO...



¡NO RECORDAS EL COMERCIO? ¡MEJOR MAL TIRAR QUE NO TIRAR!



¡FELICITAMENTE, EL MACHETE CURÓ LAS HERIDAS DEL SALVAJE E IMPROVISÓ UN VENDAJE PARA EVITAR PERDIDAS DE SANGRE.





MIERCOLES **escolargrama**  
4 INSTRUCTIVO CRUCIGRAMA PARA LOS ESTUDIANTES

LUEGO EXPRESO SU AGRADECIMIENTO AL PADRE HORACIO HACIENDOLE SABER QUE PODIA VIVIR CON ELLOS EL TIEMPO QUE DESEARA.



LOS NATIVOS EXAMINABAN SUS ARMAS CON GRAN CURIOSIDAD.



... Y EL SACERDOTE LES MOSTRABA SU EFICACIA, AYUDANDOLES EN LA CAZA.



HA PASADO EL TIEMPO Y EL PADRE YA SE HA ESTABLECIDO EN LA TRIBU.



ENSEÑANDO LA RELIGION CATOLICA A LOS CHUNCHOS.



A DESPECHO DEL HECHICERO A QUIEN DISGUSTA PROFUNDAMENTE QUE EL CA- CIQUE LO HAYA PERMITIDO...



JUEVES

Crucipersonajes

● CON FAMOSOS PERSONAJES DE LAS HISTORIETAS, CUENTOS Y NOVELAS

5

la revista trae otra historieta titulada "Coco, Vikuñin y Tacachito" donde Tacachito es un personaje que representa a un niño de la Selva, Vikuñin a uno de la Sierra y Coco a uno de la Costa (fig. 4). Esta última historieta tiene la clara intencionalidad de demostrar en un plano simbólico que si los niños de la Costa, Sierra y Selva más su preceptor y guía espiritual llamado el padre CEM (siglas que corresponden a la Comunidad Eucarística Misional) se mantienen siempre unidos resolverán cualquier tipo de adversidades contribuyendo al progreso del país. En general, en esta revista los personajes encarnan una serie de valores nacionales y cristianos que deben servir como paradigmas para una formación ejemplar de los escolares peruanos.

FIGURA 4.



En un plano estrictamente educativo la problemática de la Selva es tema de varios contenidos de la revista. Aparecen pequeñas notas informativas con gran profusión de ilustraciones sobre la geografía, las tribus que habitan la amazonia, la fauna y la flora (fig. 5, 6). Pero, sobre todo cuando se realizan pequeñas notas etnográficas está muy presente un paternalismo etnocéntrico que concibe a los indígenas como hombres de inferior condición a los cuales hay que "civilizarlos". Así mismo, se publicaron leyendas y mitos de la Selva escritos por sacerdotes misioneros y escritores mestizos de origen amazónico (fig. 7). Se reproducen textos de los libros de Francisco Izquierdo Rios y del Padre Ricardo Alvarez O. P.

FIGURA 5.

# LOS INDIOS CAMPAS



LOS INDIOS CAMPAS, PERTENECEN AL GRUPO ARANUC, PROVENIENTES DEL TRONCO CARIBE, Y HABITAN LA REGION DEL RIO PERENE Y EL ALTO UCAYALI (VER MAPA). ACTUALMENTE SON UNOS CUATRO MIL EN LA TRIBU Y SE HALLAN SEMICIVILIZADOS. HOMBRES Y MUJERES USAN LA CUSHMA, QUE CRUZAN EN BANDEROLA, CON ADORNOS HECHOS DE CUENTAS DE VARIADOS COLORES.



6

EL ARCO Y LAS FLECHAS, CONSTITUYEN LAS ARMAS DREDIRECTAS DE LOS CAMPAS. EL ARCO ES DE GRAN DIMENSION, PUES A MENUDO EXCEDEN LA ESTATURA NORMAL DE UN CAMPAS. LAS FLECHAS POSEEN DOS PARTES BIEN LIMITADAS UNA PROXIMAL, DE MADERA GRUESA ADORNADA CON VISTOSAS PLUMAS DE AVE, LA PARTE DISTAL ES MAS DELGADA Y ESTA HECHA DE MADERA NEGRA, CON LA SAETA

NEGRA. UN ENTRETENIMIENTO QUE TIENEN LOS CAMPAS, ES LA FLAUTA DE SOLO TRES NOTAS. PESE A ELLO, SABEN ARRANCARLE MELODIAS DORADABLES. SUS CASAS SON DE TECHOS CONICOS, HECHOS DE FIBRAS Y RAMAS VEGETALES. ACTUALMENTE EL EVANGELIO LES ES LLEVADO POR LOS MISIONEROS FRANCISCANOS DESCALZOS.

FIGURA 6.

## Los indios PIROS



LOS INDIOS PIROS HABITAN LA REGION SUDESTE DEL PAIS, ENTRE EL RIO URUBAMBA Y EL TAMBO. SON DE TRONCO CARIBE Y PERTENECEN AL GRUPO A-RANAC CON LOS CAMPAS, MASHCOS, CASHIVOS, UROS Y OTROS. ACTUALMENTE SON EVANGELIZADOS POR MISIONEROS DOMINICOS Y FRANCISCANOS DESCALZOS.



LA VESTIMENTA ES CLASICA: CUSHMA LOS HOMBRES Y PAMPANILLA LAS MUJERES, AMBOS CON DIBUJOS GEOMETRICOS, PREDOMINANDO LOS COLORES ROJO, NEGRO Y BLANCO. EN EL HOMBRE ES COMUN, LOS ADORNOS CON CUENTAS Y UNA BOLSA QUE LLEVA EN BANDOLERA. LAS LANZAS LA ARROJAN CON LA ZURDA. LAS MUJERES TIENEN GRUESOS TATUJES EN LA ESPALDA.

CON FIBRAS, LOS INDIOS PIROS, FABRICAN SUS SOMBREROS, QUE TIENEN LA PARTICULARIDAD DE NO TENER TAPA. ASI MISMO SU CERAMICA ES CARACTERISTICA, FABRICANDOSE EN ABUNDANCIA LOS PEROLES. TANTO EL SOMBRERO COMO LA CERAMICA SON ADORNADAS CON DIBUJOS GEOMETRICOS.

Para terminar esta introducción, la Iglesia Católica en la revista *Avanzada* realizó un gran esfuerzo por difundir la problemática amazónica que respondía a las limitaciones de la época. Han pasado más de treinta años de esta formidable experiencia, donde la Amazonia tuvo un papel importante, claro está que se privilegió su carácter exótico. Porque no decir que fue una experiencia precursora en el campo de los medios masivos donde se luchó contra el "mito del vacío amazónico". La revista *Avanzada* de este modo se constituye en una fuente de estudio invaluable para aproximarse a la identidad del indígena a partir de la visión que la Iglesia Católica tenía de ellos en los 50 y 60, porque como tantos autores han enunciado todo problema de identidad implica un problema de alteridad. En esta revista se encuentra la visión del "otro".

FIGURA 7.

# LEYENDAS PERUANAS *El* CHULLACHAQUI

## *El* YACURUNA HOMBRE de los RIOS

Hombre de los rios (leyenda Ucayalina)



# Amazonía Peruana

**Amazonía Peruana** es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

**Amazonía Peruana** recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como a importantes conocedores de la región.

## TARIFA DE SUSCRIPCIÓN POR VOLUMEN\* (un volumen incluye 2 números)

	Sud América	Otros
Instituciones	25 U.S.\$	30 U.S.\$
Particulares	20 U.S.\$	25 U.S.\$
Números pasados	10 U.S.\$	12.50 U.S.\$

\* Esta tarifa incluye el envío postal por vía superficie.

Para envío aéreo añadir:

Sud América (10%)

Otros (20%)

---

# BIBLIOGRAFIA

---

## Bibliografía sobre Etnicidad en la Amazonía

Alonso Zarzar

La bibliografía que presentamos no pretende ser exhaustiva, pero si busca ser bastante completa, al menos en lo que se refiere a cubrir los aspectos principales en el estudio de la etnicidad en la Amazonía: las definiciones de grupo étnico, el campo de las relaciones interétnicas, y las ideas sobre la identidad étnica. A los que se agrega una dimensión temporal, cuando incluimos los estudios realizados desde la perspectiva de la etnohistoria en conexión con el tema de las relaciones interétnicas. Los estudios sobre etnicidad tienen individualmente, entre otras características, el abocarse al desarrollo de uno de los aspectos que conforman este complejo objeto de análisis, que dicho sea de paso, no es exclusivo de la Antropología; casi nunca, o rara vez, encontramos una aproximación que intente integrarlos. Es a partir de esta constatación que tales estudios podrían dividirse en grandes temas, pero tal división acarrearía una disgregación contraproducente: nos haría perder la visión de conjunto.

Así como estos estudios podrían dividirse por áreas temáticas, también pueden ser clasificados, y con mejores resultados, por sus niveles de abstracción o por los objetivos que sus autores se plantean. Es siguiendo estos últimos criterios que hemos dividido la presentación de la bibliografía en tres grandes niveles: 1) los estudios teóricos, que con un nivel amplio de generalización, tratan la etnicidad en sus tres áreas conceptuales — la identidad étnica, los conceptos de grupo étnico y la etnicidad como tal; 2) los estudios de nivel etnográfico, dedicados al análisis de casos concretos en los cuales se exploran definiciones de etnia e identidad y se estudian las relaciones interétnicas contemporáneas. En este conjunto se incluyen algunas pocas obras cuyo objetivo puede ser otro que el estudio de la etnicidad, pero que tangencialmente se refieren a uno de sus componentes; y 3) las aproximaciones al pasado de las relaciones interétnicas desde la perspectiva de la etnohistoria. Tanto para este último caso, como para el anterior, es necesario señalar que individualmente, la mayoría de los estudios rescatan uno de los varios aspectos conformantes de las relaciones interétnicas: comercio, guerra, asimilación cultural, servidumbre y crianza, raptos y alianzas matrimoniales e intercambios shamánicos. Sólo excepcionalmente encontraremos artículos que buscan integrar en el análisis estas complejas redes de relaciones.

Por último hay que señalar que en los tres niveles descritos anteriormente, y aunque el énfasis ha sido puesto en trabajos realizados en la cuenca amazónica peruana, se han incluido, por razones de continuidad temática, estudios llevados a cabo en otros países amazónicos. En el caso del nivel de estudios teóricos, este incluye trabajos realizados incluso con referencias a otros continentes, pero nos ha parecido necesario incluirlos por la importancia de sus aportes conceptuales y metodológicos.

1. Publicaciones sobre teorías de la identidad étnica, la etnicidad y los conceptos de grupo étnico

ARONSON, D.

1976 "Ethnicity as a cultural system: an introductory essay"; en H. Frances (ed.) **Ethnicity in the Americas**; Mouton. La Haya

BANTON, M.

1982 "The direction and speed of ethnic change"; en Ch. Keyes (Ed.) **Ethnic Change**. University of Washington Press

BARTH, F. (Ed.)

1969 **Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Differences**; Little Brown. Boston (hay traducción en castellano en F. C. E., México)

BELL, D.

1975 "Ethnicity and social change"; en N. Glazer y D. P. Moynihan (Eds.) **Ethnicity, Theory and Experience**. Harvard University Press

BENNETT, J. (Ed.)

1975 **The New Ethnicity: perspectives from Ethnology**. Proceedings of the American Ethnological Society. Minnesota

CLASTRES, P.

1981 **Investigaciones en Antropología Política**; Ed. Gedisa. Barcelona

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1974 "Indigenous peoples and sociocultural change in the Amazon"; en **Man in the Amazon**; Ed. Charles Wagley. University of Florida

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1976 **Identidade, Etnia e Estrutura Social**; Ed. Sao Paulo. Brasil.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1980 "Etnia e estrutura de classes"; en **Serie Antropología Social**, 27. Universidade de Brasilia

COHEN, R.

1978 "Ethnicity: problem and focus in Anthropology"; en **Annual Review of Anthropology** 7

COHEN, A.

1969 "Political Anthropology: the analysis of the symbolism of power relations"; en **Man** 4; R. A. I. Gran Bretaña

COHEN, A.

1974 "Introduction: the lesson of ethnicity"; en **Urban Ethnicity**; A; Cohen; Ed. ASA. Tavistock Publications

COHEN, A.

1982 "Variables in Ethnicity"; en Ch. F. Keyes (Ed.) **Ethnic Change**. University of Washington Press

D'ANS, A. M.

1970 "Unidimensionalidad y antropofagia de las culturas"; en **Amaru**, n° 12. Universidad Nacional de Ingeniería. Lima

DE VOS, G. y ROMANUCCI-ROSS

(Eds.) 1975

**Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change**. California

---

DOLE, G.

1968 "Tribe as the autonomous unit"; en **Essays on the Problem of Tribe**. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society; Ed. J. Helm. University of Washington Press

FRIED, M.

1967 **The Notion of Tribe**; Cummings Publishing Co. California

GODELIER, M.

1977 "The concept of the 'Tribe': a crisis involving merely a concept or the empirical foundations of anthropology itself?"; en M. Godelier, **Perspectives in Marxist Anthropology**. Cambridge University Press

HANDELMAN, D.

1977 "The organization of ethnicity"; en **Ethnic Groups**, vol. 1. Gran Bretaña

HELM, J. (Ed.)

1968 **Essays on the Problem of Tribe**. Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnology Society. University of Washington Press

HICKS, G. L. y P. E. LEIS (Eds.)

1977 **Ethnic encounters: identities and contexts**. Duxbury Press

HOROWITZ, D.

1975 "Ethnic Identity"; en N. Glazer y D. P. Moynihan (Eds.), **Ethnicity, Theory...**

HYMES, D.

1968 "Linguistic problems in defining the concept of tribe"; en J. Helm (Ed.): **Essays on the Problem of Tribe...**; University of Washington Press

ISSACS, H.

1975 "Basic Group Identity: the idols of the Tribe"; en N. Glazer y D. P. Moynihan (Eds.) **Ethnicity, Theory...**

IZARD, M.

1977 "A propósito de la identidad étnica"; en **La Identidad**. C. Levi-Strauss (Ed.); Ed. Petrel. Madrid

KEYES, CH.

1976 "Towards a new formulation of the concept of ethnic group"; en **Ethnicity** <sup>3</sup>

KEYES, CH.

1982 "The dialectics of ethnic change"; en **Ethnic Change**. Ch. Keyes (Ed.). University of Washington Press

LANTERNARI, V.

1980 "Ethnocentrism and ideology"; en **Ethnic and Racial Studies**, vol. 3, n° 1. USA

LEVI-STRAUSS, C.

1968 "The concept of primitiveness"; en **Man the Hunter**. Ed. Lee y Devore

LEVI-STRAUSS, C. (Ed.)

1977 **La Identidad**. Ediciones Petrel; Madrid

LEVI-STRAUSS, C.

1985 **The View from Afar**; Ed. Basic Books. USA

MAYER, E.

1976 "Consideraciones sobre lo indígena"; en **Perú: Identidad Nacional**; Ed. CEDEP. Lima

MITCHELL, J. C.

1974 "Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: an empirical exploration"; en A. Cohen (Ed.), **Urban Ethnicity**; ASA. Tavistock Publications

MORRIS, H. S.

1968 "Ethnic Groups"; en **International Encyclopedia of the Social Sciences**, vol. 5. USA

- PARSONS, T.  
1975 "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity"; en N. Glazer y D. P. Moynihan (Eds.), *Ethnicity...*
- PITT-RIVERS, J.  
1965 "Who are the Indians?"; en *Encounter*, vol. XXV, n° 3. Londres
- PRIMOV, G.  
1980 "Class Amerindian Ethnicity and Economic Development"; en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 3, n° 3
- SAHLINS, M.  
1972 *Tribesmen*. Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice Hall (hay traducción en castellano en editorial Labor)
- SCHWARTZ, T.  
1975 "Cultural Totemism: ethnic identity primitive and modern"; en G. De Vos y L. Romanucci-Ross (Eds.), *Ethnic Identity...*
- SOUTHALL, A.  
1970 "The illusion of Tribe"; en *Journal of Asian and African Studies*: 5
- VINCENT, J.  
1974 "The structuring of ethnicity"; en *Human Organization*, vol. 33, n° 4. USA
- YANCEY, W. Z.  
1976 "Emergent ethnicity, a review and reformulation"; en *American Sociology Review* 41

## 2. Publicaciones etnográficas sobre relaciones interétnicas, definiciones de etnia y de etnicidad

- ARVELO-JIMENEZ, N.  
1974 *Relaciones políticas en una sociedad tribal; estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*; Instituto Indigenista Interamericano. México
- BARBIRA-SCAZZOCCHIO, F.  
1979 *Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian Forest Quechua*; Tesis Doctoral. Universidad de Cambridge
- BARCLAY, F.  
1980 *La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la amazonía. Análisis de un caso: el grupo étnico Amuesha*; Tesis de Licenciatura en Antropología. PUCP; Lima
- BERTRAND-ROUSSEAU, P.  
1986 "La concepción del hombre entre los Shipibo"; en *Antropológica* n° 4; Ed. PUCP. Lima
- BOURRICAUD, F.  
1975 "Indian, mestizo and cholo as symbols in the peruvian system of stratification"; en N. Glazer y D. P. Moynihan (Eds.) *Ethnicity...*
- CHAUMEIL, J. P.  
1987 *Ñihamwo: estudio de los Yagua del Nor-Oriente peruano*; Ed. CAAAP. Lima

- D'ANS, A. M.  
1973 "Problemas de clasificación de lenguas no andinas en el sur este peruano"; **Documento de Trabajo** n° 18; CILA, UNMSM. Lima
- DOLE, G.  
1974 "Endocannibalism among the Amahuaca Indians"; in Patricia Lyon (Ed.) **Native South Americans**. Berkley
- DOSTAL, W. (Ed.)  
1972 **The Situation of the Indians in South America: Contribution to the Study of Inter-ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America**; World Council of Churches. Ginebra (hay traducción en castellano en Biblioteca Científica)
- ERIKSON, P.  
1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi"; en **Journal de la Société des Américanistes**, T. LXXII. París
- GASHÉ, J.  
1982 "Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad: el ejemplo de las comunidades Huitoto y Ocaína del río Ampiyacu"; en **Amazonía Indígena** n° 5. Lima
- GOW, P.  
1988 **The social organization of the native communities of the bajo Urubamba river, eastern Peru**; Tesis de Doctorado. London School of Economics and Political Science
- GRAY, A.  
1984 "Los Amarakaeri: una noción de estructura social"; en **Amazonía Peruana** n° 10; Ed. CAAAP. Lima
- HENLEY, P.  
1977 "Os índios e a civilização. A Critical Appreciation"; en **Cambridge Anthropology**, vol. 4, n° 3. Cambridge
- JACKSON, J.  
1980 "Bara concepts of self and other"; ponencia presentada al Simposium 'The Comparative Study of Lowland South American Societies through concepts of Self and Person', 78<sup>th</sup> Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington
- JACKSON, J.  
1983 **The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia**. Cambridge University Press
- KIETZMAN, D.  
1952 "Afinidades Culturales de los Amahuaca del Perú"; en **Perú Indígena**, vol. II, n° 5 y 6. Lima
- MAYER, E.  
1970 "Mestizo e Indio: el contexto social de las relaciones interétnicas"; en F. Fuenzalida, et al. **El Indio y el Poder en el Perú**. IEP; Lima
- MOERMAN, M.  
1968 "Being Lue: uses and abuses of ethnic identification"; en J. Helm (editor): **Essays on the Problem of Tribe...**; University of Washington Press
- NAGATA, J.  
1981 "In defense of ethnic boundaries: the changing myths and charters of Malay identity"; en **Ethnic Change**; Ch. Keyes (Ed.). University of Washington Press
- RAMOS, A.  
1981 **Hierarquia e Simbiose. Relacoes intertribais no Brasil**. Sao Paulo; Hucitec
- RAMOS, A.  
1985 "Categorías étnicas do pensamento Samurá: contrastes intra e interétnicos"; en **Anuário Antropológico** 84. Rio de Janeiro

---

RIBEIRO, D.

1971 **Fronteras Indígenas de la Civilización**. Siglo XXI; Buenos Aires

ROE, P.

1979 "Ethnicity, myth and oral tradition: the case of the Shipibo Indians of the Peruvian jungle"; paper presented at the 19<sup>th</sup> annual meeting of the Northeastern Anthropological Association. New England College, Henniker; New Hampshire

ROMAN, L.

1983 "Aproximación a una realidad aparte: la convivencia Piro-Campa"; en **Documento** n° 5; Ed. CIPA. Lima.

SANTOS, F. y BARCLAY, F.

1985 "Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico"; en **Amazonía Indígena**, año 5, n° 9. Lima

SEYMOUR-SMITH, Ch.

1984 "Estrategia e identidad: transformaciones en la sociedad Jívaro peruana"; en **Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua**; Ed. Abya-Yala. Quito

SEYMOUR-SMITH, Ch.

1988 **Shiwar: identidad étnica y cambio en el río Corrientes**; Ed. Abya-Yala y CAAAP. Quito-Lima

SMITH, R. CH.

1976 "Política y realidad indígena: conceptos Amuesha de integración social y territorialidad"; en **Amazonía Indígena**, año 5, n° 10. Lima

SHOEMAKER, R.

1961 **The Peasants of El Dorado. Conflict and Contradiction in a Peruvian Frontier Settlement**. Cornell University Press

STOCKS, A.

1981 **Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamillos del río Huallaga, Perú**; Ed. CAAAP. Lima

STUTZMAN, R.

1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion"; en **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**. Ed. N. E. Whitten Jr.

TOWNSLEY, G.

1986 "La sociedad Yaminahua y sus 'otros'"; en **Extracta** n° 5; Ed. CIPA. Lima

TRAPNELL, L.

1979 **La etnicidad entre los Campa**. Tesis de Bachillerato; PUCP. Lima

URIARTE, L.

1984 "¿Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los Jívaro Achuara"; en **Relaciones Interétnicas y Adaptación cultural**; Ed. Mundo Shuar. Quito

VAN DEN BERGUE, P. (Ed.)

1974 **Class and Ethnicity in Peru**. Leiden; Buill

VAN DEN BERGUE, P.

1974 "The use of ethnic terms in the Peruvian social science literature"; en **International Journal of Comparative Sociology**, 15

VARESE, S.

1976 "En torno a la cultura nacional". Instituto Nacional Indigenista; México

VARESE, S.

1978 "Defender lo múltiple: nota al indigenismo"; en **Estudios de Antropología e Historia**, n° 10. México

WHITTEN, N. E.

1975 "Jungle Quechua ethnicity, an Ecuadorian case study"; en **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**; Ed. L. A. Depres

---

WHITTEN, N. E.

1976 "Ecuadorian ethnocide and indigenous ethnogenesis: amazonian resurgence amidst andean colonisation"; en *IWGIA, Document 23*. Copenhagen

WHITTEN, N. E.

1978 "Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of eastern Ecuador"; en *American Anthropologist*, 80 (4). USA

WHITTEN, N. E.

1981 "Amazonia today at the base of the Andes: an ethnic interface in ecological, social and ideological perspectives"; en *Cultural Transformations and...*

WHITTEN, N. E.

1987 *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los Quichua hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*; Ed. Abya-Yala. Quito. (Ed., original en inglés, 1976; Universidad de Illinois)

ZARZAR, A.

1987 "Radiografía de un contacto: los Nahua y la sociedad nacional"; en *Amazonía Peruana*, vol. VIII, n° 14; Ed. CAAAP. Lima

ZARZAR, A.

1988 "Identidad y etnicidad en Sepahua: un pueblo de frontera en la Amazonía Peruana"; en *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 1, n° 2; Ed. Fomciencias. Lima

### 3. Publicaciones sobre etnohistoria de las relaciones interétnicas

ALES, C.

1981 "Les tribus indiennes de l'Ucayali au XVIe. siècle"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, n° 3-4. Lima

AVALOS, R. y RAVINES, R. (Ed.)

1972 *Historia, Etnohistoria y Etnología de la Selva Sudamericana*; IEP. Lima

BELLIER, I.

1985 "De los Payagua a los Mai Huna o los meandros de la historia (Tucano occidentales, Amazonía peruana)"; ponencia presentada en el simposium 'Etnohistoria del Amazonas', 45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá

CAMINO, A.

1977 "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana"; en *Amazonía Peruana*, vol. 1, n° 2; Ed. CAAAP. Lima

CHAUMEIL, J. P.

1985 "Echange d'énergie"; en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXXI; París

CHAUMEIL, J. P.

1988 *Introducción a Noticias Auténticas del famoso río Marañón, Pablo Maroni (SJ)*; Monumenta Amazónica B4; Lima

D'ANS, A. M.

1973 "Reclasificación de las lenguas Pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la amazonía peruana"; en *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX. Lima

GADE, D. W.

1972 "Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú"; en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 4. IEP. Lima

HARNER, M. J.

1973 *The Jivaro. People of the sacred waterfalls*; Anchor Press. Nueva York (hay traducción en castellano en Ediciones Mundo Shuar; Quito, 1985)

LATHRAP, DW.

1981 "La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina"; en *Amazonía Peruana*, vol. IV, n° 7; Ed. CAAAP. Lima

LEVI-STRAUSS, C.

1943 "Guerre et commerce chez les Indiens D'Amérique du Sud"; en *Renaissance* 1 (Fasc. 1 y 2). París

MYERS, T.

1983 "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica"; en *Amazonía Peruana*, vol. IV, n° 8; Lima

OBEREM, U.

1974 "Trade and trade goods in the Ecuatorian Montaña"; en Patricia Lyon (Ed.), *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*; Boston

PINEDA CAMACHO, R.

1985 "Legitimidad de la violencia y tráfico de esclavos en el bajo Caquetá (río Yapura colombiano)"; ponencia presentada en el simposium 'Etnohistoria del Amazonas'; 45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá

RENARD-CASEVITZ, F-M.

1981 "Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, n° 3-4. Lima

RENARD-CASEVITZ,

F-M., et al. 1986

*L'Inca, L'Espagnol et les Savages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. au XVIIe. siècle*; Editions Recherche sur les Civilisations. París

SAIGNES, TH.

1981 "El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, n° 3-4. Lima

SAIGNES, TH.

1985 *Los andes orientales: historia de un olvido*; Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba

SANTOS, F.

1980 *La relación sierra-ceja de selva: algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, ss. XVI-XVII*; Tesis de Bachillerato en Ciencias Sociales; PUCP; Lima

SANTOS, F.

1985 "Crónica breve de un etnocidio o la génesis del gran vacío amazónico"; en *Amazonía Peruana*, vol. VI, n° 11; Ed. CAAAP. Lima

SCAZZOCCHIO, F.

1981 "La conquête des Motilones du Huallaga Central aux XVIIe. et XVIIIe. siècles"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, n° 3-4. Lima

TAYLOR, A-C y DESCOLA, PH.

1981 "El conjunto Jivaro en los comienzos de la conquista española del alto Amazonas"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, n° 3-4. Lima

---

TIBESAR (OFM), A. S.

1950 "The salt trade among the Montaña Indians of the Tarma area of eastern Peru"; en *Primitive Man*, vol. XXIII. USA

ZARZAR, A.

1981 **Los sistemas de relación intertribal tradicional y las relaciones étnicas en el bajo Urubamba. Una aproximación etnohistórica**; Tesis de Bachillerato en Ciencias Sociales; PUCP. Lima

ZARZAR, A.

1983 "Intercambio con el enemigo: etnohistoria de las relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali"; en *Documento n° 5*; Ed. CIPA. Lima

ZARZAR, A.

1985 "The political dimension of intertribal relations: an ethnohistorical approach"; en *The Frontier After a Decade of Colonisation*; Ed. John Hemmnig; Manchester University Press. Inglaterra

# CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
CUHSO

**SUSCRIPCIONES:** Adjuntar cheque cruzado a nombre de:  
Pontificia Universidad Católica de Chile — Temuco.

## LISTA DE PRECIOS:

EJEMPLAR UNICO	:	En el país	\$	500
		En el exterior	US\$	7
SUSCRIPCION ANUAL	:	En el país	\$	850
		En el exterior	US\$	11
SUSCRIPCION BIANUAL	:	En el país	\$	2.000
		En el exterior	US\$	20

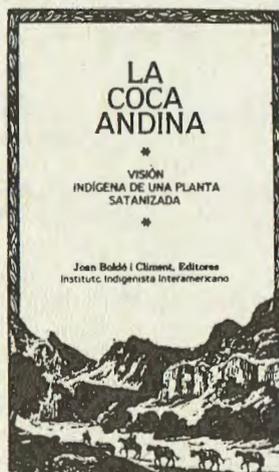
Casilla: 15-D M. Montt 56 — Telex: 267018 PUCSA. CL  
TEMUCO — CHILE

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano  
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida  
México 01030, D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemman en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



## Dos Cartas de Don Manuel María del Valle

En 1876, el Doctor Manuel María del Valle, corresponsal y luego Director de "El Nacional"—diario limeño de esa época— editó una recopilación de cartas que ese mismo año escribiera desde las montañas de Chanchamayo, cumpliendo con su misión de observar el proceso de colonización de la región de la Selva Central del Perú. En una primera carta, escrita desde Tarma, se dedica principalmente al enfrentamiento entre colonos y los "chunchos". La reproducimos casi en su totalidad en este número de Amazonía Peruana sobre "Identidad Etnica". Nos parece muy significativa porque refleja fielmente una actitud del colono de la época frente a la sociedad particular de los *campa-asháninkas* (como diríamos hoy día).

De una carta posterior, extraemos una parte que nos da un inventario de los colonos (exclusivamente extranjeros llegados a la zona a través de la Sociedad de Inmigración Europea) y peruanos, es decir: peruanos no "nativos"— de los mismos nativos y no se hace mención como pobladores "naturales" de la zona.

Pocos años antes de que Don Manuel escribiera su carta, el coronel José Manuel Pereira había fundado La Merced, el 24 de setiembre de 1869. La Merced es actual capital de la provincia de Chanchamayo.

Para tener un panorama del estado actual de la problemática nativa y colona en la zona, discutimos con Mario La Rosa, ex-alcalde de La Merced. La conversación se reproduce al final de esta sección.

Siguen llegando los colonos, pero ya no de Europa, sino de la sierra peruana.

---

## CARTA ESCRITA DESDE TARMA

Señor Director de "El Nacional".

Febrero 8 de 1876

Querido colega y amigo:

.....  
.....  
.....  
Otro acontecimiento muy notable también, ha despertado en estos días la atención del pueblo de Tarma.

El veintisiete del mes próximo pasado, se organizó una expedición en el Pueblo de la Merced, perteneciente a las montañas de Chanchamayo, con el objeto de contener las invasiones de los salvajes que se hacían ya frecuentes en la línea exterior de los terrenos colonizados ya. Se tuvo también el propósito de continuar las exploraciones comenzadas antes, para fundar el nuevo pueblo que llevará el nombre de S.E. el Presidente de la República, ilustrado protector de la colonización de estas regiones; pueblo que deberá unirse con La Merced, por un camino más corto al Distrito de Junín, de esta Provincia, para procurar así, fácil y lucrativo consumo, a los valiosos productos que se cosechan hoy en las montañas, y para obtener brazos para la agricultura de ese lugar.

La expedición fue compuesta de 29 colonos, de diversas nacionalidades, 6 soldados de guarnición y 4 peones cargadores, bajo las órdenes del Sr. Santiago Torres Vicuña, empleado de la administración de la colonia.

A las 11 de la mañana, se pusieron en marcha, siguiendo las orillas escarpadas del río Toro, avanzando con penosas dificultades, entre el bosque, la maleza y el mal estado del terreno, por consecuencia de las fuertes lluvias, propias de la estación, hasta llegar a una choza, recién abandonada por los salvajes, después de cuatro horas de marcha y encontrarse a una distancia de dos leguas y media del pueblo de La Merced.

Avanzando en la peligrosa empresa, la expedición encontró a mil metros de distancia, de la primera choza, dos casas mas, que abandonaban los salvajes en el momento de su llegada, dejando tizones humeantes todavía, con los que

---

se ocupaban de cocinar yucas, que aprovecharon los expedicionarios, en momentos en que la hora avanzada y las fatigas del camino, exigían imperiosamente recuperar las fuerzas perdidas, por el excesivo calor que se siente naturalmente bajo del monte, en quebrada estrecha y camino escabroso, donde la respiración es difícil, por la falta de la circulación del aire.

La expedición pasó allí la noche, porque la lluvia hacía imposible continuar la marcha, y porque la oscuridad ofrecía el peligro de perder lo avanzado hasta allí, de no obtener seguridades de buen éxito, y de exponer sin fruto, la vida de los expedicionarios.

Llamó particularmente la atención, el esmero con que en espacio tan reducido, estaban cultivados los alrededores de las chozas encontradas hasta aquí. La coca, el achiote, la caña, la yuca, los frejoles, divididas las plantas en pequeños cuadros perfectamente cultivados y en estado de cosecha, florecían con todo el esplendor que la naturaleza ofrece, en ese suelo feraz y privilegiado, de las montañas de Chanchamayo.

La lluvia que no cesó un sólo momento, hasta las 10 de la mañana del siguiente día, impidió hasta entonces, que la expedición continuase su marcha.

Siguiendo siempre las orillas del río TORO, se encontró a seiscientos metros del campamento, una nueva choza, recién abandonada, como las anteriores. Continuando bajo el monte real, por un estrecho sendero, medio cubierto por la yerba y la maleza y cuando no habían avanzado todavía, ni trescientos metros, dos flechas lanzadas con toda la destreza y la fuerza verdaderamente extraordinaria que les imprimen siempre, vinieron a herir por la espalda a los colonos italianos CAVALLI y VIVALDI; al primero, atravesándole una mano, y al otro, haciéndole una leve herida en el pulmón derecho.

Los agresores, con su acostumbrada alevosía, huyeron sin dejarse siquiera ver. La expedición se esparció por los alrededores, en persecución de los que atacaban tan traidoramente, sin que fuese posible indivisarlos, ni hallar los rastos que pudiesen hacer conocer el camino de su fuga.

Antes que amenguarse el valor de los expedicionarios, con tan inesperada contrariedad, se redobló su entusiasmo heroico y continuaron su marcha por un ancho camino, descubierta a pocos pasos, en dirección de Sur a Norte. Todo hacía creer que éste era el camino que une las diversas tribus ó familias, esparcidas en las cabeceras de los terrenos colonizados, desde el Oxabamba, hasta el Paucartambo. Siguiendo este camino, se encontró, a 1,000 metros de distancia, una choza mayor que las anteriores, y como ellas, recientemente abandonada también.

La expedición se hallaba ya en la cumbre de la cadena de los cerros que domina el campamento de la Merced, y temiendo por la situación de los dos heridos, que continuaban siempre la marcha, después de haber sido curados, se dirigió hacia la izquierda con el propósito de alcanzar los establecimientos de la Quebrada del Carmen y dejarlos allí, para que remitidos a la Merced, recibiesen los cuidados que su situación exigía.

---

Cuatro horas y media de bajada, por la escabrosa pendiente de un sólo cerro, llevó a la expedición a los últimos terrenos cultivados, de la Quebrada del Carmen, donde la hospitalidad de los colonos que allí trabajan, les proporcionó auxilios para los heridos, víveres y el descanso tranquilo que tanto habían menester.

Restablecidos con una noche de reposo, emprendió la expedición nuevamente su marcha, a las 7 de la mañana del día 29 llevando en su seno al colono VIVALDI, cuya herida, de muy poca importancia, no fué bastante a privarle de su deseo de continuar con sus compañeros.

El camino seguido, fué el mismo trazado antes por la expedición, que el 22 de Octubre organizó y presidió personalmente el señor Administrador de la colonia. Una vez volteada la cabecera de los cerros que forman la Quebrada del Carmen, la expedición siguió por uno de los numerosos y traficados senderos, que conducen al centro de una gran quebrada, poco más ó menos de dos leguas de ancho, con ondulaciones insensibles, terreno mucho mejor que los de las orillas del Chanchamayo y que el administrador de la colonia había ya elegido y designado, para establecer el PUEBLO PARDO.

A las dos de la tarde, la vanguardia de la expedición, distinguió un claro en el monte, señal infalible de que se aproximaban a un rozo y por consiguiente a una casa habitada por *chunchos*. Se acercó con el mayor silencio y percibió a pocos pasos y en el mismo claro, una choza donde 15 salvajes, con su manajo de flechas y arcos a sus lados, estaban sentados en ruedas, tomando chicha, sin imaginarse siquiera que iban a ser sorprendidos por la civilizada visita, que exponiéndose a todos los riesgos y a ser víctimas de sus brutales ataques, solo quería procurar traerlos al camino de la civilización y unirlos con la gran familia humana, cuya especie es para ellos, por desgracia, totalmente desconocida.

Los que primero llegaron, sin esperar a sus compañeros, se lanzaron atrevidamente sobre el grupo, sin disparar un solo tiro, y procurando hacer prisioneros. Los salvajes sorprendidos, fugaban en todas direcciones, lanzando nubes de flechas, que felizmente no hirieron a ninguno. En medio de la confusión natural, producida por este incidente, el colono francés LAVALLE, logró capturar un salvaje. Los colonos italianos PICALUCA, PALMIERI y VIVALDI, capturaron también un salvaje y dos pequeñas criaturas, de 3 a 4 años.

Los esfuerzos hechos por los capturados para ponerse a salvo, pusieron a dura prueba, el valor y las fuerzas físicas de nuestros bravos colonos. La defensa y el ataque, produjo por resultado la muerte de dos salvajes, la herida leve de uno de los prisioneros y la fuga de todos los demás.

Los expedicionarios creyeron conveniente poner término a la expedición, regresando a La Merced, con su valioso botín, dispensando a sus prisioneros todo género de caricias, obsequiándolos, atendiéndolos y haciéndolos objeto de sus cuidados.

---

No puede atribuirse sino a la desesperación a que parecía entregado uno de los salvajes prisioneros, la causa violenta e inesperada de su muerte, que tuvo lugar en el camino de La Merced.

Mientras tanto, el otro chuncho herido, recibió todos los auxilios de la profesión y de la ciencia, para ser prontamente curado y se le ha traído a esta población con los otros dos chicos, tomados también en el campo de la lucha.

El día de la entrada a Tarma, fue de agitación para este pueblo. Una gran comitiva a caballo salió a su encuentro y los que no corrieron presurosos a recibirlos en la Calle Ancha, ocupaban los balcones, las ventanas y las puertas de las casas, porque todos deseaban ver satisfecha la justa curiosidad de conocer a ese ser original.

Acompañado de una multitud que le seguía a todas partes, recorrió el chuncho, montado a caballo, todas las calles de esta población, con la más estóica indiferencia, sin preocuparse de la agitación general, sin sorpresa alguna, agradable ó de disgusto, manifestando, en fin, en su aspecto y en su desdén, que es un ser insensible, e incapaz de sentir impresión alguna. Las dos criaturas eran conducidas con cuidados, estériles a nuestro juicio porque los defectos físicos de la una y la tristeza y el llanto a que está entregada la otra, hacen temer fundadamente por su existencia.

Sólo por señales ha sido posible entenderle algunas palabras. Así ha podido saberse que se llama INCHIMARI; que una de las criaturas, que todo hace creer sea su hijo, se llama MIRE y la otra que algunos han querido deducir que es su sobrino, se llama MICHI.

INCHIMARI es un hombre que representa tener 40 años. De constitución defectuosa, de aspecto desagradable, tiene un ojo cubierto con una nube, y sin embargo de la seriedad de su carácter, se presta afable a las caricias que todos le dispensan, recibe con agrado los obsequios que se le hacen y vuelve bien pronto a su habitual indiferencia para todo. Tiene días en que se manifiesta insensible hasta para los halagos de los demás; en que llora con loca desesperación; en que para no dejarse ver, prefiere no abandonar el lecho en todo el día; en cambio hay momentos en que se viste con su traje de costumbre, toma su arco, y se pasea contento con el semblante festivo y risueño.

Aquí se le ha hecho visitar algunas casas, en las que se le ha pretendido impresionar con el sonido de los pianos, con el efecto de los espejos, con el baile civilizado de nuestras costumbres, con la visión de los objetos de lujo y a todo ha permanecido siempre indiferente; correspondiendo en algunos casos, con una sonrisa estúpida y fingida.

Por señales y con esfuerzos, ha podido comprenderse la manera cómo designa algunos objetos, en su dialecto especial y caracterizado. Así ha podido saberse que el sol, por ejemplo, lo llaman IntiYaya; la tierra, Quipachi; los frejoles: Macheaqui; el agua: Ñuñu; la madera: Inchatú; al hombre: Chinguchi; el pelo: Noichi; la casa: Tantuchí; la mujer: Matrauchi; la ropa: Tatanchi; los ojos, Nugni; la nariz: Quihinachi; la boca: Achiri; la mano: Acrí; el pié: Auchicunta; el brazo: Tambri; el codo: Cunaqui; los dientes: Aiqui; la oreja: Impita; el pecho: Añipruquí; la espalda: Tapi; las niñas: Jetaqui; las cejas:

---

Tumaqui; la barba: Ispatuma; las papas: Musjaqui; el camote: Culichi; el tabaco: Jinchiri; la piedra: Mapi; la flecha: Capluta; la culebra: Maranqui; el perro: Huachuchi; el río: Pallanini; el peine: Quisti; la gallina: Gualipa; la pluma: Ischuanqui; la aguja: Tapi; la cal: Chucú; el maíz: Chunguqui; el limón: Ichimaqui; el pan: Tanta; la naranja: Naranchu; el loro: Tiruli; el cuchillo: Cuchio; el hacha: Satcha; la caña: Chaguqui; la navaja: Muvachu; el hueso: Itunó; el ají: Ichicana; la sal: Chuní; y así, en fin, podía formarse un vocabulario completo de ese dialecto especial, que en nada se parece al variado dialecto de nuestros indígenas y que ha sido completamente desconocido hasta ahora para nosotros, porque no habíamos tenido ocasión de entrar en relaciones con esa porción desgraciada de nuestro territorio, que con justicia consideramos como salvajes.

No olvidaremos la importancia de recoger mas datos en este orden, porque a nuestros expedicionarios interesa, muy especialmente, conocer algunas frases, que puedan ser de oportuna aplicación y de provechoso resultado para ellos y para el País.

No hemos juzgado conveniente la traslación de los chunchos prisioneros a la capital de la República. Escusado nos parece detenernos en manifestar lo peligroso que sería, especialmente para las dos criaturas, el paso de la cordillera, cuando se encuentran en tan tierna edad y cuando han nacido en un clima tan cálido, pues trasladarlos, sería de fatales consecuencias. La separación de los hijos, de ese padre desgraciado, para llevarlo solo, tendría también graves inconvenientes. Creemos que aquí ha encontrado bastante que le era totalmente desconocido; que llevarlo a Lima, sería sólo para satisfacer una banal curiosidad y que se le puede agasajar, obsequiar y devolver al seno de los suyos, para que la muerte desgraciada de estos, no les inspire la creencia y les consolide el temor, que entre nosotros dominan los instintos más feroces de sus corazones y que inmolamos inicuamente a los que en esas expediciones, puedan ser aprehendidos en el porvenir.

Como próximamente se verificará en Acobamba, la fiesta solemne, de la inauguración del templo, se le ha trasladado a ese lugar, para que tenga ocasión de conocer nuestras ceremonias religiosas y para que allí pueda apreciar nuestras costumbres y nuestros hábitos.

Digna de aplauso es la conducta de los expedicionarios, que con arrojo y entusiasmo, han llevado a buen término sus tareas patrióticas; y si la mejor de las recompensas es la satisfacción del deber cumplido, deben sentir suficientemente recompensados sus afanes.

No podemos dejar pasar esta ocasión, sin recordar al gobierno la imperiosa necesidad que existe, hoy más que nunca de proporcionar armamento a la colonia, porque una invasión de salvajes, sin tener siquiera los elementos necesarios de defensa, para sostenerse en sus posesiones puede esterilizar en un sólo momento, los sacrificios y los afanes de tanto tiempo y el dinero gastado hasta aquí, en llevar a buen término la colonización de esas regiones, adonde con justicia se dirigen las miradas del país, contemplando en ellas el porvenir de la República.

.....

TERCERA CARTA

Chanchamayo-La Merced

Marzo 31 de 1876

Querido colega y amigo:

.....  
.....  
.....

En nuestra carta anterior, que en el Pueblo de La Merced y ofrecíamos a Ud., darle una idea exacta de esta nueva e importante población:

El Pueblo de La Merced, está situado a la orilla izquierda del río Chanchamayo, a 816 metros de altura sobre el nivel del mar, por los 11° 3' 10" de latitud sur y los 77° 37' 36" longitud oeste de París, desde la confluencia de los ríos Ulumayo y Tulumayo.

La población ocupa un elevado terreno perfectamente plano, que de todas partes ofrece una vista agradable y simpática.

El pueblo está organizándose todavía y tiene ya nueve cuadras completamente formadas, que hemos tenido la curiosidad de investigar hasta el nombre de cada una de ellas: TARMA, PALCA, LIMA, CALLAO, AREQUIPA, BOLIVAR, DOS DE MAYO, BARRANCO, y FRANKLIN, son los con que se conocen estas calles.

Todas las fincas están construídas de caña y sólo tres de adobes. La mayor parte de los techos son de humiro ó palma de marfil vegetal, muchos de paja y uno de zinc.

No es fácil, de una sola mirada, formar idea exacta del progreso y desarrollo de la colonia. Es necesario tener bases fijas, no partir de apreciaciones, más o menos ligeras, más ó menos inexactas y por lo mismo debe hacerse un estudio tan serio y concienzudo como sea posible, fundándolo en datos estadísticos y en hechos positivos, antes que en apreciaciones, faltas muchas veces de verdad y de justicia.

Para apreciar el estado general de las colonias establecidas en La Merced, así como para conocer la estadística de la población y el movimiento de los peones, consagrados al trabajo del camino, los puentes y los molinos, hemos procurado obtener oficialmente estos datos, y de ellos resulta: que doscientos cuarenta y ocho personas, dependen actualmente de la Sociedad de Inmigración, por el socorro diario que de ella reciben; y ciento setenta y ocho colonos. (N. de R.- Ver cuadro N° 1)

CUADRO N°1

Nacionalidad												Total de los Pres.	
Peruanos	5					4	1						
Franceses	27	3	2	4	3	2	2	20	3	2	4	29	
Italianos	166	23	14	14		23	5	138	23	14	14	189	
Alemanes	7	2	1					7	2	1		10	
Ingleses	5					4	1						
Suizos	4							4				4	
Belgas	2							2				2	
Chilenos	4	5	1					4	5	1		10	
Austriacos	4	1				1		3	1			4	
Norte-Americano	3					3							
Totales	227	34	18	18	3	37	9	178	34	18	18	248	

Además existen establecidos aquí con independencia de la Sociedad de Inmigración, ciento ochenta y tres colonos, que no reciben auxilio de ninguna especie. (Ver cuadro N°2).

CUADRO N°2

Nacionalidad					
Peruanos	32	39	21	24	116
Italianos	27	8	3	6	44
Franceses	2				2
Alemanes	1				1
Suizos	1				1
Chilenos	1				1
Argentinos	1				1
Chinos	14				14
Granadinos	1	1		1	3
Totales	80	48	24	31	183

Los peones ocupados en los trabajos del camino, el molino y los puentes, ascienden a 350.

De estos datos se obtiene el siguiente resultado:

COLONOS DEPENDIENTES DE LA SOCIEDAD DE INMIGRACION.....	248
COLONOS INDEPENDIENTES.....	183
PEONES.....	<u>350</u>
POBLACION GENERAL DE LA COLONIA.....	<u>781</u>

Así puede saberse también que existen:

258	hombres
82	mujeres
42	niños
49	niñas

*431 colonos que forman la población fija del pueblo de La Merced*

Si bien es cierto, pues, que no existe el número de mujeres que la población exige, y que sería de desear, bajo todos aspectos, no puede decirse tampoco como hemos visto en alguna publicación, que no hay absolutamente mujeres en la colonia, y que su existencia es insostenible bajo estas bases.

Se ve también que existen en el pueblo noventa y un niños que no reciben instrucción de ninguna especie, porque no hay una escuela de primeras letras, y el extranjero que tan celoso se manifiesta siempre por la educación de sus hijos, mira con disgusto esta situación anormal.

La Sociedad de Inmigración Europea debería atender a esta imperiosa exigencia mandando establecer desde luego, una escuela de primeras letras, sosteniéndola con sus fondos, hasta que cambie la organización que tiene actualmente este pueblo, y entre en el pleno ejercicio de sus derechos políticos y municipales.

Hemos tenido que extrañar en La Merced la falta de una localidad para alojamiento de los colonos que remiten de Lima, mientras se les adjudica los terrenos que deban trabajar y se procuran un alojamiento propio.

Los colonos que llegan a La Merced, están obligados en los primeros momentos a solicitar asilo de sus paisanos, a quienes no conocen casi siempre y con los que solo les ligan los vínculos del infortunio y de la Patria.

La Sociedad de Inmigración debe proveer esta urgente exigencia, en que ha debido pensarse desde el primer momento, ordenando la construcción de un local a propósito, en uno de los terrenos de la población, que no han sido cedidos todavía. El señor director general de las colonias, ante quien formulamos nuestra sorpresa por este hecho, nos manifestó que también estaba convencido de la urgente necesidad de la medida que le indicamos, pero que no entraba en sus facultades hacer los gastos que demanda la obra, y que por su parte lo había hecho presente varias veces al Directorio de la Sociedad. Hemos visto, sin embargo, que con este motivo el señor director ha ordenado que los nuevos

---

colonos en los días que no tienen ocupación, se consagren a acumular los materiales necesarios para dar principio a tan importante trabajo.

Organizado nuevamente por un reglamento de reciente fecha, el servicio de la colonia, se han establecido secciones de contabilidad y de tierras, guarda-almacén y algunos otros empleados, que no tiene oficinas en que consagrarse a sus respectivas labores, ni un lugar medianamente seguro siquiera donde guardar el dinero, los libros y demás útiles del servicio.

A estos inconvenientes, vistos de lejos y ligeramente examinados, no se les atribuye toda la importancia que tiene realmente, ni es fácil penetrarse de la urgente necesidad de salvarlos.

.....  
.....  
.....

---

# ... 113 años después

## Una conversación entre Mario La Rosa y Thomas Th. Büttner

Mario La Rosa Sanz fue alcalde de La Merced desde 1979 hasta 1986. Conversamos con él sobre las cartas de don Manuel y sobre el panorama actual en la Selva Central.

— Mario, ¿qué valor histórico tienen para tí las cartas de don Manuel María?

— Bueno, el valor histórico para nosotros en este momento, es que nunca hasta que encontramos estas cartas, había una fuente bibliográfica o una fuente escrita, que nos dijera cómo se colonizó esta región y en qué condiciones llegaron los colonos. Hasta el año 1869 nadie había realizado esta labor.

— ¿Y Ortiz?

— El Padre Ortiz, tú sabes que el Padre Ortiz era un compilador de recortes, sin desmerecer su labor. Ortiz estaba centrado en todo lo referente a la labor de los misioneros franciscanos, desdeñando parece, no poco si nó bastante la labor que realizaron los colonos italianos como colonización de esas tierras, pienso yo que por razones religiosas, porque la mayor parte de colonos italianos que llegaron aquí a Chanchamayo eran buenos Garibaldinos antiverticales. Esa es la razón por la cual los misioneros franciscanos y la curia, ante una hostilidad porque no creo en ese tiempo hubiera habido hostilidad, sino ante la no existencia de una genuflexión de la población de italianos de esos tiempos deciden pues los curas abrir el Obispado en San Ramón y no en La Merced. Tal vez también hubieron razones de tipo, cercanía al aeropuerto, etc.

El hecho es que siempre los colonos italianos no fueron tan susceptibles a la influencia de la iglesia, entonces siempre hubo cierto distanciamiento, sobre todo entre los primeros colonos italianos que eran garibaldinos.

— Hay una primera carta de don Manuel que mandó desde Tarma, donde se centra más en la parte nativa, menciona a un tal Inchimari que se está en su lecho llorando. Hay otra carta posterior, donde menciona a todos los colonos que estaban asentados en la zona: italianos, alemanes, todos los pobladores de la zona, pero ahí no menciona a los nativos, no los menciona simplemente. ¿Qué ha pasado entre las dos Cartas y cómo ves más o menos el panorama hoy en día, qué grupos de descendientes de colonos hay en los diferentes grupos frente a los nativos de la zona?

— Yo pienso de que este Dr. Manuel María del Valle era un buen "burgués" y que naturalmente veía las cosas como un buen burgués, algo así, como en esa famosa anécdota

---

de Billy, creo que en EE.UU, cuando lo llevan a juzgar a Billy y le preguntan cuántos seres humanos había matado en su vida, él contesta "He matado 11 hombres, 4 mujeres y como 38 mejicanos". Pienso que don Manuel menciona a estos nativos como una cuestión anecdótica nada más, como una preparación, para poder mostrar posteriormente el gran sacrificio que realizaron los colonos para luchar contra estos nativos, pero no como una preocupación real por los nativos, prepara el camino para... Es como en las películas, pintan primero lo agreste de la selva, no se si has visto esas películas donde pintan unas tribus salvajes desalmadas, agresivas y después aparecen los blancos...

— ...los heroicos...

— Los heroicos, al público le queda que los blancos van a tener que luchar contra ese entorno.

Entonces en la primera Carta me parece que es una referencia para demostrarle, porque de hecho en la primera carta señala que matan a dos y que los acribillan a flechazos, yo pienso de que un hombre por ejemplo, ante un primer flechazo campa que tú sabes que eso se hace de turuna y con una punta dentada de seis o de cinco dientes, ante el primer flechazo campa, el colono si es que lo recibió tenía que haber caído, pero este pues recibió 10, 15 flechazos, o sea después del primer flechazo siguió sirviendo de bulto, jentonces es una exageración...!

— ...Una especie de San Sebastián selvático...

— Es una preparación para demostrar que los colonos fueron gente fuerte, muy esforzada. Pero en cuanto al entorno sobre todo sabes en cuanto a que ellos no tenían un sistema inmunológico para esta zona, o sea que su organismo no estaba preparado para este clima y para las enfermedades que transmiten los insectos o la humedad, como en estos momentos tu traes su suizo aquí y lo primero que le da es diarrea o cualquier cosa que come le hace daño. Ahora en la segunda carta se hace una referencia que también es una gran pendejada, porque fíjate tú para mi como en la anécdota de Billy, ellos toman en cuenta nada más a los colonos subvencionados por la Sociedad de Inmigración Europea, pero no a los colonos que no ha sido subvencionados. Para mí había un grupo de colonos que la Sociedad de Inmigración Europea los tenía inscritos y él hace referencia a ellos y esos son los que reciben la mayor parte de la torta; pero indudablemente había una gran cantidad de colonos que han venido espontáneamente sin necesidad de la Sociedad de Inmigración Europea, sin ninguna protección y a eso no se hace referencia aquí. Hay un cuadro ahí de franceses, italianos, alemanes, ingleses, belgas, chilenos. Y peruanos : cinco. ¿Pero tú crees que todos estos colonos extranjeros sin un ánimo dominante iban a trabajar la tierra? Estos han tenido que tener peones, pero los peones son los mejicanos de Billy, no son tomados en cuenta. Entonces en realidad el reparto de tierras que yo creo fue tan significativa desde el punto de vista de la unión europea se hace únicamente entre los protegidos de la Sociedad de Inmigración, no tanto los protegidos, sinó dentro del plan, como si el proyecto Especial de Pichis Palcazú colonizara estas tierras y llamara a formar una asociación de colonos y lo principal se reparte entre esa asociación de colonos. Porque fíjate, aquí si tu lees la relación de las tierras que se les adjudica, casi siempre están en la Quebrada del Carmen o a los costados de los ríos y llegan únicamente a 500 mts. de la orilla del río pero sin embargo en las partes más atrás, ahí entraba seguramente la gente que no estaba protegida por la Sociedad de Inmigración...

— ...los mejicanos...

— Los mejicanos.

— Don Manuel menciona pues franceses, italianos, alemanes, ingleses, suizos, belgas, chilenos, austriacos, norteamericanos. ¿Cuáles de esos grupos permanecen hasta hoy día como grupos intactos con sus propias características y dónde se ubican más o menos?

— Bueno, con sus propias características es difícil, porque ya las han ido perdiendo. Pero persisten, por ejemplo, los apellidos de los italianos, como en la Quebrada del Carmona hay un apellido Ferrari, Yataño existe como apellido materno, Brambila, como apellido materno, Angelini como apellido materno, Maritón también existe, Mayor como apellido paterno, Zuchetti que es una familia grande, Vergani también, Bogo lo mismo.

— ¿O sea tú crees que esos grupos de inmigrantes han ido perdiendo sus rasgos culturales poco a poco?

— Totalmente.

— ¿Y los alemanes de Oxapampa?

— Los alemanes de Oxapampa ellos han conservado sus rasgos culturales sinó algo de artesanía, de trabajo artesanal, debido al aislamiento. Pero aquí lo han perdido rápidamente. El año 1869, cuando llegaron los italianos, ya había una trocha carrozable de Tarma a La Merced y de Jauja a La Merced. Aquí viene una gran pugna entre los misioneros de Ocopa y la Intendencia de Tarma. En Tarma había un Intendente que hizo mucho por esta región que se llamaba Don Mariano Eduardo de Rivero. Y en Ocopa, en el Convento, no se quién sería, el prior, no se cómo se le dice al jefe. Pero era la pugna prácticamente entre la Intendencia de Jauja y la Intendencia de Tarma, como una especie de penetración para dominar o para ser más importante la Provincia de Tarma o la Provincia de Jauja. Entonces Mariano Eduardo de Rivero ya abre la carretera, porque aquí los colonos comienzan a venir desde el año 1869, y tú tienes por ejemplo que el año 1870, el año 1847 estando de Prefecto del Departamento de Junín Don Mariano Eduardo de Rivero se emprendió a costa de los vecinos y pueblo de la Provincia de Tarma la apertura de un camino entre Palca y Chanchamayo y mandó construir en el ángulo formado por la reunión de los ríos Chanchamayo y Tulumayo un fuerte al que se le dió el nombre de San Ramón, en honor a Ramón Castilla que era el Presidente en esa época. O sea cuando los italianos han venido aquí ya existía una vía de penetración, bien se hacía, creo, el camino de Tarma hacia La Merced en dos jornadas, una jornada de Tarma un sitio que se llama Huacapistana, que es un Hotel que queda más allá de Yanango, donde se estableció un campamento ahora, donde estuvieron construyendo la carretera, y la segunda jornada hasta San Ramón. Entonces los italianos han tenido mayor contacto prácticamente con Lima o Tarma. Entonces ellos, cuando han llegado aquí, han estado sujetos a la influencia peruana. Se puede decir que han perdido rápidamente su identidad por que no han tenido el aislamiento como es el caso del Pozuzo que durante años y años han conservado su vestimenta, su comida, su forma de construir, sus viviendas, si no hubiera existido la carretera por ejemplo aquí se hubieran hecho viviendas de madera con techo de tablilla, pero existiendo la carretera entonces sencillamente traían desde Tarma las planchas de zinc. Entonces la identidad se ha ido perdiendo pienso yo, por esta vía de penetración ellos han estado en contacto con Tarma, con Lima, lo mismo que ha pasado en Pozuzo: Pozuzo ha conservado su identidad de costumbres o de rasgos un tanto austriacos-tiroles, mientras que estuvieron aislados, pero una vez que se abrió la carretera... Tú vas a Pozuzo ahora; es un pueblo común y corriente.

---

El aislamiento creo que fomenta la conservación de esos rasgos.

Y no solamente la conservación. También despierta el ingenio del hombre para dar solución a sus propios problemas. Yo he visto por ejemplo en Pozuzo sierras para cortar carne que ellos mismos las fabrican con un motor BRIGGS STRATTON adicional a la sierra, y lo que en ese tiempo costaba 300 millones en Pozuzo te lo vendían en 50 millones y cumplía la misma función.

— Ahora ¿tú piensas que por parte de los colonos se ha formado algo como un melting pot? y ¿cómo lo ves? por la otra parte, ¿los nativos han más o menos conservado lo que podría llamarse su identidad o no?

— Los nativos...Yo pienso que los nativos no han habitado mucho esta zona, me dá la impresión.

— Pero cuando entró el Coronel Pereyra esta era zona netamente nativa.

— Pero el Coronel Pereyra los ha encontrado en el río Colorado, no aquí. La historia de La Merced, es toda una historia. La fundación de La Merced es fruto de un acto de cobardía prácticamente. Fíjate tú : cuando no existía un estudio de una hoya hidrográfica del Amazonas ( me parece que el Gobierno de Pardo mandó hacer este primer estudio ), no se conocían los ríos. Entonces se contrata al Ingeniero Alfredo Bertema, el entusiasta Ing. Bertema asociado con el Sr. Alejandro Rivera. Se ofrecieron para hacer una exploración de dichos ríos, para lo cual, protegido por el Gobierno, trajeron expresamente algunos indios dedicados a luchar contra las dificultades que presenta el río Huallaga. Son los más diestros en la navegación de los ríos torrentosos. Para esta expedición se construyeron balsas en las orillas del río Chanchamayo y esperaron la primera venida para embarcarse, lo que se efectuó el 26 de mayo. Aquí hay una contradicción, porque las lluvias son de enero a marzo, pero no habían navegado sinó 9 millas cuando grandes corrientes y fuertes remolinos voltearon la balsa....

En 1875 el intrépido Ing. Bertema, persistiendo en su antigua idea, consiguió del gobierno que decretase una nueva expedición con el objeto de llevar a cabo la exploración de los ríos Perené y Tambo cuya primera tentativa... Entonces aquí el Gobierno le dá como protección al Coronel Pereyra, como protección al Ing. Bertema para que hiciera esta exploración de los ríos Ene y Tambo, al Coronel Pereyra con una serie de celadores, ¿entonces que pasa aquí? Ya viene la parte de pendejada porque la realidad es que los documentos describen claramente que el Coronel Pereyra fue un cobarde, porque al Coronel Pereyra y al Ing. Bertema los atacan en río Colorado y le matan dos celadores, entonces el Coronel Pereyra le dice a Bertema que ya no pueden seguir más adelante porque vió una serie de peligros.

Bertema le contesta de que para eso el Gobierno consciente de esos peligros le había dado la protección del Coronel Pereyra y los 20 celadores, porque sabían que iban haber esos peligros. Pero la exploración se tenía que realizar de todas maneras, entonces Bertema sigue el curso del río, construye su balsa y se vá por el Perené, y Pereyra comienza a regresar por aquí.

— Y funda La Merced.

— Si, los campas tenían sus zonas de influencia, los diversos sub grupos campas como deci-

---

mos, un subgrupo que abarca del río Colorado hasta Pampa Michi esa es la Comunidad de Pampa Michi, el otro de Pampa Michi hasta Marankiari y el otro desde Marankiari hasta Shankivironi, no sé si sería así la cosa. En lugar de perseguir a Bertema que se iba más abajo, comienzan a perseguir a Pereyra que se regresaba. Entonces Pereyra para defenderse se sitúa en esta meseta de La Merced, y el 24 de setiembre, como es día de las armas del Perú etc., funda La Merced como un gran acto, en cambio Bertema se vá más abajo, con alguna hostilidad de los campos, pero llega a otros territorios de otros sub grupos y al contrario le dan ayuda, lo protegen, le dan alimentos y sigue su viaje, llega al río Ene, Tambo, al Ucayali, de ahí llega al Amazonas, después toma su barco creo en Manaos, de vuelta por el Cabo de Hornos y después de tres meses llega a Lima. Lo acusa a Pereyra y a Pereyra lo expulsan del Ejército por cobarde el año 1879, el año 1879 como tenían necesidad de militares para la Guerra con Chile, lo reincorporan para el ejército por que tu sabes que ahí perdonan todo y lo llaman y tiene una actuación muy mediocre en la Guerra con Chile... Y este pendejo vive 99 años... Cuando cumple 99 años, en vista de ser el miembro del ejército más antiguo lo hacen General, ya por tener 99 años, pero ahora la zona creo de gran influencia campa en la época de la llegada de los italianos era la zona de río Colorado, porque anteriormente cuando entraron los misioneros franciscanos y los tarmefios, ya desde el año 47 los campos comenzaron a irse más al fondo.

— Cómo cambian los tiempos... ahora los campos tienen su representatividad política. Ultimamente se ha presentado en La Merced en las Elecciones Municipales el Movimiento Independiente Asháninka - MIA. ¿Cómo ves tú como ex Alcalde y político su actuación durante la campaña electoral? ¿Había por parte de ellos una coherencia política frente a la propia identidad como campos?.

— Como una cosa folklórica, anecdótica, porque en realidad presentándose así como grupo étnico y estudiando el gran electorado que hay en Chanchamayo, ni el grupo dominante, ni el proletariado que es mayormente mestizo o indio que no tiene nada que ver con los campos, ni los dueños de fundos, ni tampoco los peones dueños de fundos, para ellos son extraños, y los campos vienen a ser una minoría y en votación nunca han significado gran cosa porque mayormente con el sistema electoral que tenemos, la mayor parte de votos campos son nulos.

— ¿Porqué?

— Porque votan mal, y la prueba está en Pichanaki, en Pichanaki hubo una mesa integramente de campos, donde casi toda la votación fue anulada, entonces así tuvieran la intención de votar por, esa votación disminuye en 90% porque mayormente son analfabetos o semianalfabetos y no saben votar.

— Ahora cuando caminas por La Merced, tu ves por ejemplo un micro que se llama "El Campa", tu tienes un hostel que se llama "El Chuncho", tu tienes un Cafetín que se llama "El Campa", tienes un restaurant que se llama "Shámbari" y tu tienes una partecita bien patética del escudo de la ciudad donde ves el chunchito con la cruz al fondo, la cruz del cerro. Todo eso hace acordar a los nativos de la zona, y para mí, cuando lo veo, lo interpreto como una apoderación de un pasado que ya es de los colonos, como una manera de hacer referencia a algo ajeno pero que ya te pertenece, ¿interpretas tú esas cosas?.

— Yo lo interpreto como una gran pendejada, nada más, porque tanto como se utiliza restaurant "El Campa", "El Shámbari" o Comité de Turismo "El Campa", al turista en realidad, o al que viene de afuera le gustan todos esos elementos, pero desde el punto de vista

---

folklórico. No hay ni siquiera una referencia de buena fé. En mi caso soy dueño del "Shámbari" puede haber una referencia de buena fé. Mayormente se trata de atraer público. El turista piensa así que va a encontrar aquí comunidades nativas etc. y el mayor desencanto de los turistas es eso, de que no encuentran ni Comunidades Nativas ni campas vestidos de cushma.

— ¿Y tú personalmente, qué tienes tú de campa? acuérdate que alguna vez te han saludado como reencarnación de Juan Santos Atahualpa, no sé si te gustaría contar la anécdota. ¿Qué efecto hizo eso sobre tu alma, tu ego?.

— Bueno, eso fue en una visita que hicimos a una Comunidad Nativa más allá de Pampa Tigre en Renaciente Kimarini. Llevamos 50 planchas de calamina para techar un colegio entonces el Teniente Gobernador que era un anciano y que seguramente había leído sobre Juan Santos Atahualpa, consideraría pues que hacer una escuela era un acto de liberación y en su discurso sencillamente me dijo que yo era la reencarnación de Juan Santos Atahualpa, se perdió en la espesura de la selva pero que después iba a regresar por el Pajonal, otros dicen que por San Juan de Metraró, que su tumba está en San Juan de Metraró, y que iba a regresar reencarnado para liberar a su pueblo. Entonces eso me pareció chicharrón de cebo porque en realidad me pareció que el Gobernador me estaba jodiendo, se estaba burlando.

— Otra pendejada.

— Otra pendejada. En realidad Juan Santos Atahualpa me imagino que subiría 50 cerros y yo con las tres cajetillas de cigarro que fumo diario no te subo pero ni 20 metros verticalmente. ¿Sabes lo que pasa?. Bueno, en Chanchamayo, esto es lo meritorio, la gente hace sus chacras, entran como colonos a un sitio y lo primero que hace es su escuela, es lo primerito. La primera preocupación que tienen es su escuela. Entonces que alguien les ayude en su escuela, dentro de la mentalidad de colonos, aquí no colonizaron los doctores, los abogados, los médicos, los ingenieros, aquí coloniza la gente que ha dejado la comunidad y un pasado tremendo de pobreza. Entonces llega y hace su escuela y que alguien los ayude con su escuela para ellos es una cosa extraordinaria, porque todo hay que verlo de acuerdo a la mentalidad de la gente. Es como el rico que da 100 intis de limosna y el pobre que da 50, el pobre que da 50 me parece que si hay algo que agradecer, es al pobre, pues está dando 50 y no al rico que da 100. Entonces la gente en ese caso les pareció una cosa extraordinaria, y de hecho lo primero que hacen ellos es escuela y carretera.

— Pensando en una posible proyección de aquí en 50 años digamos, ¿cómo ves el futuro de los nativos?. Su representatividad política puede ser folklórica, pero, ¿cómo ves la supervivencia cultural del grupo como tal de aquí en 50, 60 años?.

— Mira, yo pienso que aquí hay un problema. Creo que nadie todavía ha acertado darles a los nativos instrumentos de subsistencia, sin que pierdan su identidad. Entonces el nativo en estos momentos de más fuerte crisis económica etc., ante la necesidad de dinero para subsistir comienza a salir, a realizar diversas labores para ganar dinero y va abandonando la comunidad. Van prácticamente adquiriendo las cosas, se pueden decir malas de la sociedad que los entorna, pero si ellos hubieran encontrado realmente un mecanismo de producción en que ellos ganaran su subsistencia, tal vez podrían dedicarse a conservar sus valores. Pero no se ha hecho todavía este experimento, en que realmente tenga. Y al tener no se sabe si van a perder o van a conservar sus valores.

— Tu pensabas aquí en la casa hacer un pequeño museo con fotos de la zona, de los nativos, y pensabas también vender artesanías, ahora este. Yo te voy a leer el pronunciamiento de un nativo de otra zona: "Nosotros los nativos vemos cómo nuestras artesanías se está comercializando al extranjero, que en muchas de nuestras comunidades, nuestros hermanos se dedican totalmente a esta actividad, dejando de esta manera de hacer sus chacras para producir los alimentos teniendo que comprar con lo que ha empeorado la alimentación. Producto de eso tenemos a nuestros hermanos enfermos de tuberculosis y lo que es más grave, familias enteras sumidas en el alcoholismo". No sé que le pasa a este señor, porque establece pues un lazo casual entre la artesanía y la tuberculosis, ¿pero tú cómo le ves?

— Mira, si fuera cierto lo que dice este señor, el principal mercado de artesanía es Lima, por ejemplo en artesanía de sierra no es Huancayo, es Lima, Lima estaría plagada de artesanía nativa y tu buscas artesanía nativa en Lima y no la encuentras, así que eso yo creo que no es cierto.

— Aquí tengo un recorte de un periódico local:



Hasta los campos se tuvieron que mojar, para darle gusto a los políticos de A.P. durante la celebración de Cooperación Popular.

"Hasta los campos". Me pregunto que significa la palabrita "hasta" en ese contexto "Hasta los campos se tuvieron que mojar". El otro día ví un titular en "La República" que decía "Hasta la Biblia le roban a cura". O sea hasta la Biblia, significará algo como que normalmente al cura se le roba la plata, lo que tiene en el bolsillo, pero la Biblia normalmente no se roba. Creo que en el subconsciente de la gente de la zona, de los colonos, se esconde un fuerte desprecio por los nativos, un desprecio que se manifiesta a veces a través de expresiones supuestamente ingenuas como es el "Hasta los campos..."

— Ese término "hasta" es peyorativo.

— Por supuesto.

— Bastante peyorativo, es decir, eso más o menos quiere decir "lo último"... "hasta los campos" o sea "hasta lo último"...

— Dice implícitamente que normalmente los campos no se mojan en la lluvia, lo que podría ser algo como una discriminación positiva...

— Es una forma de decir "Hasta el lumpen..." Y ahora dime tú: ¿Qué es lo que se ha hecho por las comunidades nativas? Hablemos de Chanchamayo. Los antropólogos, los sociólogos se preocupan de que las tribus o las comunidades nativas campa-asháninkas no pierdan su identidad. ¿Cuál es la forma de no perder la identidad? ¿Cuáles son los pla-

---

nes para que las comunidades nativas no pierdan su identidad?

— Creo que no hay forma, justamente de no perder la identidad, por que la identidad para mí es un concepto no estático sino más bien dinámico. O sea tú vas perdiendo rasgos pero vas adquiriendo otros rasgos. La identidad es una cosa permanentemente en construcción, si quieres. Tú mismo te *construyes* tu identidad como grupo enfrentándote con otro grupo. No hay una identidad fija, establecida que hay que conservarla, sino la identidad va cambiando. La identidad está en la percepción de la relación con el otro grupo, y esa relación es algo cambiante, como lo es también la percepción de ella.

— Sí. Pero la preocupación también al menos de todos los antropólogos y sociólogos parece que les molestara que los campas trabajaran para otros o consiguieran un trabajo remunerado, un trabajo asalariado. Entonces si dentro de la comunidad no sólo sea su problema alimenticio esa gente se ve obligada a salir, tiene que salir.

— Puede haber antropólogos y sociólogos retropensativos que parten en su enfoque de conceptos obsoletos.

— En el caso concreto por ejemplo del CAAAP nunca se han podido esbozar proyectos microlocalizados, no microregionales, sino microlocalizados, aunque fuere como experimentación para que esa comunidad tenga sus ingresos, y se sientan orgullosos, o simplemente no tengan vergüenza de ser lo que son, porque yo creo que jode tener una sola cushma, tenerla encima toda la vida y no tener la oportunidad de tener una cushma al año y de tener que prácticamente salir de la comunidad, únicamente para exhibir la pobreza y exhibir los problemas y ser mirados únicamente como algo folklórico, no como algo que el hombre que está produciendo en estos momentos. Por ejemplo, La Merced está plagada de putitas campas.

— Mira, había y hay esfuerzos microlocalizados por parte del CAAAP como de otras instituciones, pero creo que no se ha encontrado todavía la fórmula de fusionar lo étnico con lo empresarial, una fórmula donde lo empresarial se complementaría orgánicamente con lo étnico. Y derrepente no la hay.

— A mí me da la impresión, por ejemplo, de que los nativos han estado recibiendo multitud de visitas. Yo recuerdo mucho que Augusto Campusano Mayor me dijo en una oportunidad, el Jefe de Pampa Michi : "Ya estoy cansado de que venga esta gente a preguntar y preguntar". Es decir, los antropólogos preguntan y simultáneamente se muestran muy preocupados, pero únicamente como tema para sustentar su tesis y tal vez optar el grado de bachiller o el grado de doctorado, pero ¿qué exista realmente una preocupación diaria?. ¿Porqué armar grandes proyectos?. Todos son grandes proyectos. Yo no estoy de acuerdo con estos grandes proyectos porque esos grandes proyectos suponen para su manejo un grado cultural y un grado profesional de conducción, tú armas una gran Cooperativa Agroforestal, por ejemplo y no van a ser los campas los que la dirigen, servirán de mascarón de proa, pero detrás de ellos están una zarta de pendejos que se aprovechan.

— ¿Pero cual sería para tí la fórmula, una de las posibles fórmulas?

— Yo conociendo la zona y la necesidad de la zona, yo soy partidario de los pequeños proyectos, después pueden ser supervisados por gente que sepa más dentro de las áreas de comercialización etc., supervisados, pero al final tendrían que ser dirigidos por los mismos campas, o sea armar cosas que puedan dirigir los mismos campas. Fíjate: si Pampa Mi-

---

chi está tan cerca y tiene una vacación turística se puede decir porque todo el mundo va a Pampa Michi a aguaitar, ¿porqué no armar un pequeño proyecto ahí, un Centro Turístico? Yo muchas veces digo: ¿porqué no se hace una aldea?. Se invierte capital, se hace una aldea, debe haber gente que tenga cierta habilidad para cocinar como el caso del campa que yo tenía en el restaurant, así que en la cocina, otra a mozos, otra gente a diversos entornos, llevar al río, llevar a la gente a cazar, llevar a la gente entonces ahí nomás y con una dirección supervisada, naturalmente que podría venir un tipo de CENFOTUR, pero paralelamente tener trabajando junto a él 2 ó 3 personas que tengan más capacidad de administración o que puedan haber terminado su quinto año de media o de mayor instrucción, que vayan aprendiendo la dirección de este centro....

— Pero ahí un campa quizás te diría: "Ustedes quieren convertirnos en objetos de exposición".

— Pero es que en ese sentido no se va a exponer a los campas, no van a estar en vitrina. Tú no vas a entrar a un museo a mirarlos, sino que vas a asistir a un centro recreativo o a un hotel que es administrado y dirigido por los propios campas con costumbres campas. Es muy diferente. No es que tú tengas un hotel en que va a estar un guía en la entrada y decirles "Esto es un campa, esta es una campa, este es un niño campa", sino de que en lugar que te reciba como en el Hostal Rey, Eugenio Chong, va a ser un shambari él que te reciba, él que te conduzca a la habitación etc., y tú vas a un comedor a comer y van a ser los campas que te reciban y sirvan derrepente comida que ellos mismos preparan. Y que quién te lleve a pasear, lo que sea, va a ser un campa.

Yo pienso ahí que esa gente va a recibir su sueldo mínimo vital, si trabaja, pues aquí es costumbre, por ejemplo, que todos los que trabajen en hoteles o restaurantes se les de el sueldo, la alimentación. Solucionan su problema de alimentación y reciben su sueldo, y las ganancias pueden ser repartidas en la siguiente forma: un 50% para el mejoramiento de esa infraestructura hotelera o recreativa y el otro 50% para mejorar la infraestructura ya de toda la comunidad, incluso de los que no trabajan. El 50 % para mejorar este hotelito, estos bungalows, el 50% para hacer la escuela, entonces yo pienso que ese negocio si lo pueden manejar ellos. Tú tienes, por ejemplo, La Merced, San Ramón, Vitoc, La Mina, Santa Ana, Pampa Silva, Pichanaki, Yurinaki, toda la gente que transita por la carretera central. Hay un déficit tremendo de carne de pollo y de carne de res en esta zona. Tu los cuyes los compras de Tarma, los conejos los compras de la sierra, los cabritos los tienes que traer de Lima. Aquí casi no se comé cabrito porque no hay carne de cabrito ¿En qué medida no se puede armar un proyecto de pequeñas granjas, no de monstruosidades de granjas, que las manejen los mismos nativos?

— Hay proyectos por el estilo...

— Entonces pues...

— Los hay...

— ¡Que se ejecuten! Yo pienso que la gente va a perder su identidad así. Yo pienso que ellos están huyendo, y ellos mismos se van aislando, porque sienten vergüenza de su situación y se automarginan, porque - no me jodas - a nadie le gusta exhibir la pobreza, entonces simultáneamente son vistos como objeto raro folklórico que les jode, por ejemplo, a los antropólogos que derrepente un campa venga con la cushma en su automóvil a la Merced ... Es mejor que venga en automóvil a La Merced a que venga a putear a La Merced.

# Publicaciones CIPA

**LOS AGRICULTORES DE YURIMAGUAS**  
Uso de la Tierra y Estrategias de Cultivo en la selva Peruana

*Pedro Bidegaray*  
*Robert E. Rhoades*

Centro Internacional de la Papa (CIP)

La cuenca amazónica es considerada como uno de los ambientes más frágiles frente a la actividad humana. Colonos sin tierra, buscando una mejor vida, emigraron hacia la selva tropical donde han iniciado un proceso de explotación agrícola que muchos consideran destructivo. Este trabajo, no obstante, rescata los conocimientos y habilidades que tienen estos agricultores y que son considerados valiosos para el desarrollo del agro en la zona.

## **Los Agricultores de Yurimaguas**

Uso de la tierra y estrategias de cultivo en la selva peruana

*Pedro Bidegaray*  
*Robert E. Rhoades*  
Centro Internacional de la Papa (CIP)

DOCUMENTO 10

## **Temas Amazónicos**

- ① Las estrategias productivas familiares y el deterioro ambiental en selva alta.  
*Eduardo Bedoya*
- ② Derechos humanos y derechos de los pueblos.  
La cuestión de las minorías.  
*Rodolfo Stavenhagen*
- ③ Derechos indígenas, mujeres y discriminación en América Latina.  
*Teresa Valdivia Dounce*
- ④ Política de la supervivencia. Las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.  
*Francisco Ballón Aguirre*

---

CENTRO DE INVESTIGACION Y PROMOCION AMAZONICA  
Av. Ricardo Palma 666 - D Miraflores. Lima 18 - PERU

---

## RESEÑAS

---

---

SEYMOUR SMITH, Charlotte.  
*SHIWIAR. Identidad étnica y cambio en el Río Corrientes*  
Lima-Quito. CAAAP (Perú) — ABYA—AYALA (Ecuador),  
1988.

---

La obra que reseñamos es el resultado de numerosos trabajos de investigación en el campo entre las comunidades jíbaro del río Corrientes (y sus afluentes), en el Ecuador. Está organizada en cinco grandes capítulos que abarcan el pasado y el presente etnográfico.

Los *jíbaro* forman un conjunto de cuatro grupos dialectales: los Achuar, los Shuar, los Aguaruna y Huambisa, que forman la familia lingüística jíbaro. Con una población aproximada de 80,000 personas, los jíbaro constituyen probablemente la nación indígena culturalmente más homogénea de la Cuenca Amazónica (Descola y Taylor, 1981).

La ubicación de los grupos jíbaros es el "área intermedia entre la selva baja y selva alta que asciende desde el lecho amazónico a las alturas de los andes", zona Sur del Ecuador y el Norte del Perú, aunque las evidencias de la época pre-hispánica demuestran que los jíbaros habitaron en la selva alta.

Actualmente, existen unos sistemas de clasificación étnica distintos, según que se trate de los propios jíbaros que habitan en el Perú y Ecuador, de la Federación Shuar del Ecuador, ó de los etnólogos. Esta corresponde, para los Jíbaro a diversos criterios como a su lugar de procedencia; para la Federación Shuar, el modelo clasificatorio ha sido adaptado a los esquemas de la sociedad nacional y ante las demandas del mundo exterior.

La obra se inicia con un deslinde de la categoría *shiwiar* que significa *jíbaro* reservada exclusivamente a los habitantes del río Corrientes y afluentes, señalando que la denominación Achuar, Quechua y Jíbaro es ajena al grupo, su origen podría atribuirse a los conquistadores, misioneros, viajeros ó a los orígenes mezclados de la población.

SEYMOUR asevera que ésta población es lingüística y culturalmente un sub-grupo de la población Achuar del río Pastaza, que habría sido un grupo local enemigo obligada a trasladarse debido a las guerras ó conflictos. A este grupo se habrían aliado los Quechua y otros; una vez establecidos adoptaron la identidad étnica Jíbaro Shiwiar constituyendo una amalgama cultural, optando por el esquema de vida jíbaro.

Actualmente la región del río Corrientes y Tigre está habitada por los grupos Alama—Quechua y Jíbaro ó Maynas. Los nativos reconocen a la población quechua como Inga

---

"Apach Aents" y el jíbaro como Shiwiar revalorado por la autora desde el título original.

La categoría Maina Shiwiar esta relacionada a los Achuar del río Pastaza, mientras que el resto de la población de esta zona son descendientes de migrantes que se casaron con mujeres Shiwiar.

En el primer capítulo, la autora hace una reseña histórica de las relaciones sociales, económicas y políticas entre la sociedad nacional y las sociedades amazónicas, dividiéndola en tres fases: Conquista, Período Colonial y Republicano.

Las primeras descripciones de este grupo habrían sido hechas por Juan Salinas Loyola quien realizó una expedición entre 1557-59 fundando los pueblos de Valladolid y Loyola en las tierras altas del territorio de Paltas (Ecuador) y siguió recorriendo territorio jíbaro hasta llegar al río Marañón donde fundó el pueblo Santiago de las Montañas. SEYMOUR prosigue describiendo las expediciones de exploración y conquista, así como de las invasiones de las que fue objeto el territorio tradicional de los nativos, y los intentos de reducción y explotación por parte de los misioneros, patronos, comerciantes, etc. De igual manera nos demuestra y explica las rebeliones y la resistencia de los jíbaro por defender sus territorios y su autonomía.

En el segundo capítulo, nos da cuenta del proceso histórico de la transformación y adaptación de la población *jíbaro shiwiar* de la región del río Corrientes a la fecha, que conforman un "sistema social regional, resultando difícil definir fronteras étnicas y lingüísticas".

Y prosigue con la descripción de la cultura material de los shiwiar que se dedican a la caza, pesca, recolección y alfarería entre otras actividades y participan en la economía de mercado regional a través de la venta e intercambio de productos agrícolas y otros a cambio de mercancías, mediante relaciones con los patronos mestizos. Luego prosigue con el análisis de las influencias externas, como: las relaciones de intercambio comercial con los patronos, la presencia de las misiones católicas y evangelistas (Instituto Lingüístico de Verano) y en los últimos años, el establecimiento de las relaciones de intercambio comercial y la venta de la mano de obra nativa a la Compañía petrolera de Trompeteros instalada en el río Corrientes.

Y concluye, que estos agentes externos han jugado un rol importante en el proceso de cambio, pero sin embargo los shiwiar han adoptado y desarrollado un "sistema dual de valores y actitudes" que les permite mantener su identidad étnica, desenvolverse y "dominar" la cultura mestiza.

En este capítulo es interesante la discusión de la autora con respecto al problema de la identidad étnica, debido a que en ciertas zonas de la amazonía existe una fuerte influencia quechua. Esta influencia, sería anterior a la introducción de la lengua por los conquistadores ó misioneros, lo cual nos indicaría una adaptación del quechua como lenguaje universal y comercial permitiendo la comunicación entre miembros de diferentes grupos etnolingüísticos y suprimiendo de esta manera el uso del idioma nativo en favor del quechua, actualmente desplazado por el español.

Este proceso se ha desarrollado en forma diferente en la región del río Corrientes donde la población ha adoptado un lenguaje y una identidad étnica jíbaro objetivizada en su forma de vida.

---

En el tercer capítulo sobre Shamanismo, mito, magia y concepciones nativas de la cultura y sociedad, la autora trata de definir a través de los ejemplos que nos da, las relaciones entre los sistemas ideológicos y el sistema social, así como el problema del dominio de lo político.

La concepción nativa sobre las relaciones entre lo natural, social y cultural se explica por el Shamanismo. Está considerado como un conjunto de actividades, en que las habilidades técnicas y el poder mágico se mezclan con la protección del mundo sobrenatural.

El análisis de algunos ejemplos de la mitología *shiwiar* revela la existencia de un modelo común por lo cual las afinidades —cuasi de parentesco— con el mundo sobrenatural son la fuente de creación de los poderes mágicos y de la cultura.

Los *shiwiar* conciben a los shamanes como una especie de héroe cultural por su íntima relación con el mundo sobrenatural, por ser muy cercano a los orígenes de la cultura. Por otro lado, los identifican como seres asociales, teniendo parientes sobrenaturales; como canibales y que podrían usar sus poderes contra la comunidad. Estos puntos de vista alternativos sobre los shamanes se intermezclan con el sistema de facciones políticas descrito por la autora.

En el cuarto capítulo trata del Dominio Político. La autora revisa y critica las contribuciones al desarrollo de la Teoría sobre los sistemas políticos de la Amazonía. Analiza y compara las relaciones políticas y económicas, y la distribución actual de las diferentes clases, así como las fuentes de poder en la sociedad *shiwiar* contemporánea.

La propuesta de reflexionar sobre el poder político en las sociedades amazónicas y en especial de los *shiwiar* nos parece adecuada y pertinente para cumplir los objetivos señalados inicialmente: mostrar como los elementos y las estructuras mágico-míticas, los sistemas simbólicos, las relaciones de alianza y el parentesco constituyen un conjunto y a la vez son parte integrales de la organización social de la sociedad *shiwiar-jíbaro*.

En el capítulo cinco se describe las características de los esquemas que emplean los *shiwiar* para clasificar y definir a sus parientes y afines en el contexto social.

La terminología *shiwiar* es, según SEYMOUR de tipo "dravidiano" con algunas variaciones en cuanto a los términos de afinidad. Los criterios utilizados para la distinción de la terminología son: sexo, generación consanguínea y afin. Ahí se incluye a la vez, la terminología de parentesco consanguíneo y de las relaciones conyugales.

La obra de Charlotte Seymour es una contribución al conocimiento de un sector de la etnia *jíbaro* poco conocido. En este trabajo se nos muestra la adaptación de los *shiwiar* a la presencia mestiza y de otras personas foráneas. Lo que implicó profundas transformaciones de sus formas culturales y sociales, obligó a los *jíbaro shiwiar* a "adaptar sus esquemas cambiantes de identidad étnica".

Así desarrollaron estrategias con el fin de apoderarse y sacar ventajas de las nuevas clases de poder y de los nuevos modelos de relaciones introducidos por la sociedad nacional, mostrando una habilidad para "maniobrar" dentro de un espacio cada vez más limitado.

Nancy Ochoa S.

---

KRISTEVA, Julia  
*Etrangers a Nous-mêmes.*  
Ed. Fayard. París, 1988.

---

Temido, rechazado, hostigado, pero a veces también admirado por el hecho de ser diferente, de ser "otro", el *extranjero* siempre ha vivido en un clima de ambigüedad, que en muy pocos casos ha llegado a la aceptación de su "diversidad".

La autora, Julia Kristeva, sale de la realidad de la Francia de hoy día, este crisol de naciones y de continentes, para seguir, a través de la historia y de las diferentes culturas, el peregrinaje del *extranjero*, un personaje atormentado y con más sombras que luces. No es una casualidad que *extranjero* y *extraño* tengan la misma raíz.

De hecho el *extranjero* es el que se queda afuera de un grupo uniforme, una familia, una sociedad que justamente se caracteriza por su homogeneidad. Es el que no tiene la ciudadanía del país donde vive y al cual las leyes, según las altas y las bajas de la coyuntura, otorgan algunos o ningún derecho, aunque nunca la plena igualdad con los otros.

Para los griegos, los *extranjeros* eran "metecos" o "bárbaros" que tenían el reconocimiento de algunos derechos, pero siempre dentro de una venerable situación de dependencia de un "frostato" griego que garantizaba por ellos.

Esta situación continúa con pocas variantes a través de los siglos, a pesar de la inegable fascinación que los "bárbaros" pueden motivar, justo por ser diferentes y nunca completamente comprensibles. La diferencia de lengua, de costumbres, de origen, despierta entre los demás actitudes opuestas y contradictorias, que pueden ir del odio y rechazo a la admiración, pero a las cuales siempre se mezcla, en el fondo, una sensación de temor.

Los judíos eligieron como progenitora de David a una extranjera, Ruth la moabita, posiblemente para expresar que lo "sobresaliente", lo "escogido por Dios" se encuentra de alguna manera fuera de la ley.

Hubo momentos en los cuales pareció que la sociedad se mostraba benévola hacia los extranjeros. Así, San Pablo abrió su "Eclesia" a trabajadores migrantes, y a todos los marginados y excluidos de la sociedad de ese entonces, para hacer de ellos los primeros cristianos. Pero también ese cosmopolitismo escondía en sí el germen de una nueva marginación. Si pertenecer a la gran familia de la Iglesia era el mecanismo uniformador, los que se quedaban afuera eran los nuevos hostigados. El desarrollo de esta dinámica llevará un día a los excesos de la Inquisición.

---

Fatalmente cada medida aparentemente liberadora, que amplía las fronteras que delimitan la pertenencia a un determinado grupo social, lleva consigo lo opuesto: las personas que se quedan afuera por no tener determinados requisitos, sean estos materiales, intelectuales o religiosos, que les permitan identificarse con los demás. Este mecanismo se repite fatal e inexorablemente a través de la historia. La revolución francesa, con la declaración de los derechos humanos, honró en un primer momento a los extranjeros, para hacerlos acabar al final debajo de la guillotina.

Kristeva nos habla de las amargas peripecias de Dante, el extranjero por antonomasia; del cosmopolitismo de Rabelais, Montaigne y de los enciclopedistas anteriores a la mistificación del "bon sauvage" en Rousseau; del universalismo pacifista de Kant, que pregona una "Sociedad de las Naciones", garante de la seguridad de cada estado, del más grande al más chico, en fuerza de un consenso unificado. Sin embargo, ya se estaba abriendo camino, con el romanticismo, la idea del nacionalismo, para degenerar en nuestro siglo en el totalitarismo.

#### ¿Un camino sin salida?

Freud descubre el "inconciente", este inquietante desconocido que cada uno alberga en sí, este *extranjero*, cuya presencia intuimos sin conocerlo y por esto es causa de malestar, de temor y de rechazo. Aprendiendo a convivir con él, aceptándolo en su diversidad y su *extrañeza*, podremos aprender a convivir también con los extranjeros de afuera, aceptando y reconociendo su diversidad. No asimilación, entonces, sino derecho de cada individuo de vivir su diversidad.

Esta es la solución que nos ofrece Julia Kristeva, solución que bien podría aplicarse al Perú de hoy día. Reconocer la diversidad como un enriquecimiento, no intentar anularla en un gris conformismo.

*Marta Heise-Mondino*

---

## DIRECTORIO DE COMUNIDADES NATIVAS DEL PERU

*Ministerio de Agricultura.  
Dirección General de Reforma Agraria y  
Asentamiento Rural  
Lima, 1986*

---

**De un Directorio no se hace fácilmente una reseña. Sin embargo, el "Directorio de Comunidades Nativas" revela algunos criterios bajo los cuales el Estado peruano se acerca a las sociedades particulares que se encuentran dentro de su territorio — y las identifica y delimita. Aquí algunas opiniones desde diferentes puntos de vista.**

### ALGUNOS APUNTES SOBRE IDENTIDAD ETNICA

Está reconocido que el Perú es un país multiétnico, constituido por etnias indígenas asentadas en las diferentes regiones naturales que lo conforman. En el caso de la Amazonía, esta se encuentra poblada por un promedio de 64 etnias diferentes que actualmente viven en distintos niveles de articulación con la sociedad nacional; estas etnias tradicionalmente ocupaban vastos territorios continuos donde florecían sus culturas, poseedores de una profunda identidad étnica y la práctica de valores comunes.

El proceso de conquista de la amazonía por parte de las expediciones españolas, la penetración de misiones religiosas con fines de "catequización de los salvajes", el despojo y extracción de los recursos de la selva y el proceso de "Colonización" continuo que se ha realizado y se viene realizando durante las diversas etapas de la historia peruana, incidieron gravemente sobre las etnias nativas y sus asentamientos territoriales. Debido a que la preservación de la vida y cultura de las poblaciones indígenas está entrelazada de modo indisoluble con las tierras indígenas, ésta situación generó la ruptura de estos asentamientos continuos, toda vez que las fronteras demográficas de colonización invadían y se asentaban en los territorios nativos, originando la fragmentación de estas grandes unidades territoriales y étnicas, quedando grupos locales de una o dos grandes familias extensas, rodeados de poblados colonos. Estos grupos locales, de acuerdo a la legislación vi-

---

gente, son denominados "Comunidades Nativas"; sin embargo, aún subsisten algunas etnias que por su propia estructura cultural y organizativa no han sido fragmentadas y han hecho frente a esta agresión de la sociedad nacional, manteniendo hasta la fecha un vasto territorio étnico, como los aguaruna en Amazonas y los actual en Loreto.

Estas etnias de la selva, siempre fueron ignoradas y se mantuvieron al margen de la vida nacional, no contaban ni con una identificación como personas; recién en 1957, se dicta el D. S. 03, por el que se entrega la tierra en forma individual a cada indígena nativo (sólo 10 Has.) reflejo del desconocimiento de su realidad cultural.

En 1974 por primera vez se dicta una ley revolucionaria, y que responde más a la realidad de estas poblaciones, D. L. 20653 "Ley de Comunidades y Desarrollo Agropecuario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva"; en este dispositivo se reconoce la existencia legal de estos grupos locales conformantes de etnias definidas; así por ejemplo la etnia nomatsiguenga, comprende 20 grupos locales ó Comunidades Nativas, asentadas en el área del río Pangoa, Provincia de Satipo.

El proceso de titulación de tierras se efectúa también a nivel de comunidades: Es la única forma de asegurar la escasa tierra que poseen. Este dispositivo legal asume gran importancia por que en su artículo 10, reconoce y protege la integridad territorial de las comunidades, al otorgar propiedad sobre el total de las tierras que usufructúa la comunidad para su supervivencia; las tierras en posesión; las tierras en que realizan la caza, pesca y recolección; y las tierras donde realizan las migraciones rotativas estacionales, manteniendo el concepto de unidad ecológica que es base de su existencia; en sujeción a este dispositivo se inscribió y tituló comunidades del año 1974 a 1979.

En la Constitución Política del Perú promulgada en 1979, se rescatan conceptos muy importantes contenidos en el D. L. 20653, sobre la existencia legal de estas comunidades, (el derecho de propiedad de sus tierras y el derecho a su autonomía (arts. 161, 162, 163).

Lamentablemente en 1979, se cambia de número a este dispositivo D. L. 20653 con el Nº 22175 "Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva", y se le adiciona un artículo (Art. 11) por el que se dispone otorgar en propiedad a la comunidad solo una parte de su territorio, las tierras de aptitud agropecuario, previo proceso de clasificación de suelos. Esta clasificación es implementada bajo una visión de la sociedad occidental ajena completamente a la realidad de las tierras de la Amazonía y de su utilización por parte de estas poblaciones.

La identidad étnica sobrepasa por tanto a los grupos locales ó comunidades lo que en la práctica se demuestra con el hecho de que en las últimas dos décadas los nativos se han venido organizando, efectuando reuniones deliberativas sobre sus problemas y sobre la defensa de sus derechos, todos estos eventos, denominados "Congresos", se efectúan a nivel de "Etnias". Resultado de esta movilización es que, actualmente, existe en nuestro país cerca de 20 organizaciones étnicas.

*Magda Camargo Z.*

---

## ANÁLISIS SOBRE EL DIRECTORIO DE COMUNIDADES NATIVAS DEL PERÚ

El Directorio de Comunidades Nativas del Perú, efectuada por la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural es un documento importante, que puede servir de base para efectuar, planificaciones de trabajos con las Comunidades Nativas; sugiriendo tomarlos con las reservas del caso y ejecutar estudios más precisos que se analizarán a continuación.

Se observa una clara ubicación geográfica, así como la agrupación de éstos, en 13 diferentes familias lingüísticas, comprendiendo 60 grupos etno lingüísticos.

Cabe mencionar que estas etnias han sido postergados y aún en la actualidad no se les presta un apoyo serio, para que puedan desarrollarse y conservar los recursos naturales sin ser alterados, destruidos, en muchos de estos, se está modificando por varios factores, los cuales deben ser analizados y buscar una solución concreta que sea efectiva y se ponga en práctica, evitándose que estos queden en el papel como un simple recurso o se den inicio y no se concluyan.

Específicamente en la zona de Chanchamayo y Satipo donde las Comunidades Nativas soportan una gran migración de colonos, se debe apoyar concretamente a estos grupos porque además de haber sido o son engañados por madereros en la explotación de sus maderas, por comerciantes en la venta de sus productos, también han sufrido por desconocimiento u otros factores el de haber sido demarcados en territorios muy reducidos, por ejemplo las Comunidades Nativas de Centro-Marankiari, Quimishiripango, La Esperanza, Inchatingari, Chinari; sin tener en cuenta que con los años el número de familias de las Comunidades tienen que aumentar y por ende que el área demarcada sería insuficiente.

Se observa en el rubro de Areas Tituladas, que en el proceso de Titulación; en muchas Comunidades, el área delimitada se consideró con aptitud de cultivos en limpio, cultivo permanente y pastos incluyendo dentro de estos las áreas de aptitud forestal y protección que en muchos casos es en gran porcentaje, como se puede observar en las Comunidades Nativas de Alto Yurinaki, Bajo Aldea Pichanaki, Bajo Kimiriki, Boca Ipoki, Huacama-yo, Impitato Cascada, Kivinaki, Pampa Michi, Pucharini, etc.

Estos factores principalmente contribuyen a que en las Comunidades Nativas se este perdiendo las técnicas ancestral de manejo de bosque y se estan depredando, atentando con esto el futuro de las Comunidades Nativas, por lo cual se debe tomar medidas urgentes de apoyo efectivo y serio, con participación de los interesados caso contrario no se estará forjando el futuro de las Comunidades Nativas sin un problema social serio.

De lo manifestado anteriormente, se sugiere que al Ministerio de Agricultura como Organismo Rector debería iniciar una estrategia con el fin de superar estos inconvenientes, especialmente lo referente a la clasificación de tierras y posibles ampliaciones de territorios de las Comunidades Nativas.

*David Malpartida*

---

## ¿IDENTIDAD ETNICA O DESINTEGRACION?

Constitucionalmente se reconoce que nuestro país es pluricultural y multilingüe.

Legalmente, se define el derecho a que tienen todas las nacionalidades que existen en nuestro país, además se determina el rol que le corresponde al Estado, frente a éstas.

Sin embargo, en la práctica comprobamos que nuestro Estado es racista y discriminator. Esto que puede sonar a teórico, veamos como se da en la práctica y en diferentes niveles en contra de las nacionalidades Amazónicas.

Por ejemplo, el Estado peruano ha elaborado una edición actualizada del Directorio de Comunidades Nativas del Perú donde se dan a conocer la cantidad de hectáreas de territorio que disponen estas nacionalidades. Pero absolutamente nada sobre su identidad étnica, su historia, su cultura.

¿A qué obedece esta omisión?. Los hechos son evidentes: obedece al rol racista y discriminator del Estado peruano. La omisión no es gratuita, en los hechos se demuestra que el Estado peruano, no se identifica con estas y otras nacionalidades, esto, porque el Estado defiende determinados intereses que no son las de minorías étnicas.

Identificarse con estas poblaciones es reconocer su identidad étnica, valorar su cultura y la forma de transmitir sus conocimientos, reconocer el manejo técnico que tienen sobre los suelos y sobre sus conocimientos de las plantas medicinales para tratar sus enfermedades.

En otras palabras, si el Estado peruano, realmente quisiera el desarrollo de nuestro país, trataría de fortalecer la identidad de estas nacionalidades.

Pese a la buena voluntad de los gobernantes, en la práctica juegan un rol desintegrador de estas nacionalidades por lo que nunca podrá haber desarrollo con grupos humanos que pierden su identidad.

Porque al perderla, se genera una serie de problemas que los lleva a estar en el "limbo" de la indefinición, que paraliza cualquier tipo de desarrollo.

Toda propuesta de esa índole se quedará como tal, si es que no se toma en cuenta el fortalecimiento de su identidad étnica y si ésta sólo se reduce a reconocer en estas Comunidades la cantidad de territorios, tal como se plantea en el mencionado Directorio de Comunidades Nativas del Perú.

Pero el problema, no solo se reduce al Directorio. Es la sociedad occidental la que maneja determinados intereses que son ajenos a las de estas nacionalidades, pero que las trata de justificar con determinadas "ayudas" que juegan un rol desintegrador y avasallador.

Hay quienes opinan que el Perú es una nación en formación. ¿De qué Perú se habla? ¿Del Perú que conciben las nacionalidades Amazónicas? ¿Del Perú occidental? ¿Del Perú Andino? Indudablemente cada quien defenderá lo que es el Perú de acuerdo a sus intereses.

---

Las nacionalidades Amazónicas, tienen una visión del Perú y lo que requieren es el fortalecimiento de su identidad étnica. Si se acepta que es así, significaría que el Perú es un conjunto de nacionalidades, y que depende del fortalecimiento étnico, de cada una de ellas para su desarrollo como nación.

Mientras que una nacionalidad quiera imponerse sobre otra, solo tendremos personas sin identidad en perjuicio de todos.

Lo que busca en la práctica la sociedad occidental es asimilar a las etnias amazónicas en la economía de mercado, como mano de obra barata, para esto, requiere de la total pérdida de su conciencia de nación.

*Héctor Minguillo Chanamé*

### "...TIENEN SUS PROPIAS FORMAS DE VIDA"

El grupo etno-lingüístico, pueblo Campa es de los más numerosos de la Amazonía Peruana; sus miembros comparten una lengua, una cultura, una historia semejante, paulatinamente han sido víctimas del despojo de sus tierras ubicadas en las riberas de los ríos Perene, Chanchamayo, Apurímac, Ene, Tambo, Pichis Palcazú, Pachitea y el Unini, en el sector de Gran Pajonal, no existiendo ningún territorio campá que no haya sufrido la invasión por parte de los colonos.

Con el correr del tiempo estos grupos étnicos se irán extinguiendo con el peligro de desaparecer ó parcialmente asentarse en lugares nuevos, cada vez mas distantes a la civilización, pero siempre manteniendo su identidad étnica.

En las últimas dos décadas, el problema de sus tierras se agudiza por las continuas migraciones de colonos provenientes en su mayoría de nuestra sierra y costa, creándose conflictos y para lo cual el Gobierno de turno en junio de 1974 expide el D. L. 20653, estableciendo el derecho de las CCNN a contar con su Título de Propiedad sobre las tierras que aquellos ocupan; no sólo en condiciones de explotación agrícola sino aquellas donde efectúan sus migraciones estacionales de recolección, caza y pesca. Posteriormente ha llegado a expedirse el D. L. 22175 "LEY DE CCNN Y DESARROLLO AGRARIO DE LAS REGIONES DE SELVA Y CEJA DE SELVA" y su reglamento que fue aprobado mediante el Decreto Supremo N° 0003-79-AA

Mediante la acción misma de ser reconocidos como Comunidad Nativa y de inscribirse en los registros correspondientes, adquieren su personería Jurídica y su representa-

---

ción está amparado legalmente, en cuanto se refiere a su existencia; pero no sólo concluye con ésto, sino con la demarcación de sus territorios que vienen conduciendo desde años inmemoriales. De ésta forma queda garantizado la permanencia de estos grupos en un determinado lugar y, por que no decir, su existencia. Además queda establecida su integridad como grupo étnico, ya que al contar con su Título de Propiedad, está amparado legalmente su territorio y con autoridad decir que son autónomos en sus decisiones dentro de sus comunidades, por cierto conservando el grupo étnico.

Estas Comunidades, tienen de por sí una importancia significativa en la Región Oriental del País, ya que su población autóctona poseen complejos elementos socio-culturales adecuados a sus hábitos y están en condiciones de participar con ventaja en el desarrollo de la Amazonía Peruana, sin tratar de cambiar radicalmente sus principios ideológicos.

Si quisiéramos concretar lo expresado en el párrafo anterior, necesariamente estos grupos tienen que contar con un área definida que le asegure su permanencia, entonces muy fácilmente estarán participando en mejorar su nivel de vida, conservando su identidad étnica, tal vez no permitiendo la inclusión de personas o familias que no pertenezcan a su grupo etno-lingüístico.

Particularmente, estas Comunidades Nativas tienen un sistema muy especial para el aprovechamiento de sus recursos flora y fauna, principalmente, que juega un papel muy importante en la conservación del ECOSISTEMA de nuestro país, lo que es incontrolable en áreas donde ingresan los colonos.

Cada familia etno-lingüística tiene sus propias formas de vida en lo que respecta a las familias Campa-Asháninka, quienes en su mayoría están asentados en las provincias de Chanchamayo y Satipo, y son ellos quienes mas frecuentemente han experimentado la presencia de colonizadores; han sabido sobrevivir de muchas formas, pero a pesar de esto en sus nuevas generaciones ya se ven cambios queriendo asimilar las costumbres de los colonizadores y de los que habitan colindando a sus territorios. Esto se acentúa más con las necesidades que suelen presentarse por el mismo problema social que los rodea. (El deseo de superación, integración a nuestra sociedad). Entonces queda de lado la delimitación que pudiéramos haber efectuado en lo que se refiere a su territorio y más aún cuando sus territorios con el correr del tiempo cada vez son más pequeños.

*Claudio Quispe Delgado*

---

## ¿EXISTE LA IDENTIDAD ÉTNICA DENTRO DEL DIRECTORIO DE COMUNIDADES NATIVAS?

En un país como el nuestro, donde el derecho de las denominadas Comunidades Nativas, siempre han venido a menos por no decir desechadas, el reconocimiento de los fragmentos territoriales aún en manos nativas, constituye una reivindicación básica y elemental que, aunque parezca una falsedad aún no ha sido satisfecha para la totalidad de estas Comunidades Nativas, al que propiamente deben ser Sociedades Nativas.

Decimos esto porque el concepto de Comunidades Nativas dentro de la legislación vigente, desconoce la unidad y la identidad étnica que es la característica más esencial de las sociedades amazónicas, este dentro de punto de vista ideológico.

Evidentemente, el Directorio de las Comunidades Nativas del Perú, elaborado por la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural del Ministerio de Agricultura está trabajando con el carácter ETNOCENTRISTA, toda vez que en la parte introductoria se manifiestan de minorías étnicas pensando más en forma cuantitativa, que en su condición misma de sociedades incluidas dentro de una formación social más amplia que no reconoce su existencia; y dentro de este contexto las llamadas Comunidades Nativas son de reciente creación y que no representan formas organizativas tradicionales, desconociéndose la existente formación de sociedades con una rica cultura y con estructuras propias de integración.

Esta posición oficial es propia de los funcionarios no nativos, quienes desmerecen todas las manifestaciones de la cultura nativa, salvo los que les favorezca para sus intereses, llegando inclusive a destruir la continuidad territorial que permite la existencia de los mecanismos de solidaridad e integración que resultan en un sentimiento de identidad y de unidad étnica.

Por otro lado, se dice que las poblaciones nativas de la Amazonía Peruana permanecieron al margen de una legislación favorable hasta marzo de 1957 y que a partir de allí existe marco legal que les permite ejercer su personería jurídica, situación que las coloca en condición de lograr la Titulación de su territorio comunal. Si bien es cierto que el Decreto Supremo N° 03 estableció que el Ministerio de Agricultura reservase para las "Tribus Selváticas" las áreas necesarias para asegurar su subsistencia siempre y cuando se compruebe su existencia y posesión inmemorial; no es menos cierto que todas las demás disposiciones legales, incluido la 22175 solamente reconocen los fragmentos de una sociedad desconociendo la existencia de las sociedades amazónicas como un todo; pese a que en su Artículo 8° se acepta que el origen de las Comunidades Nativas son "Los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva", no reconoce la existencia legal de estos grupos negándosele el derecho que debieran tener como tales.

---

Finalmente en este sintético análisis, solicitado por los editores, se aprecia en los artículos referidos a los derechos territoriales amparan a las Comunidades y no a las sociedades mismas, el aludido Decreto Ley determina la transformación de sociedades plenas en unidades que no son más que partículas del proceso de despojo a que inmemorialmente han y están sometidos. La relación de estas partículas se encuentran en el Directorio ya mencionado.

Jesús Contreras Laureano

## EN POSESION DE UN COMPLEJO

Entre los placeres esotéricos de mi juventud me acuerdo específicamente de uno que me proporcionaba revelación tras revelación, a veces hasta en el sentido místico de la palabra: la lectura de inventarios alfabéticos de cualquier tipo, sobre todo diccionarios, enciclopedias, directorios telefónicos. Bajo el criterio formal del ordenamiento alfabético se establecían secuencias deliciosas que en la casualidad del encuentro, de la co-ocurrencia ordenada dentro de una página impresa escondían o adquirirían un sentido propio, autodinámico. La palabra *invulnerable* la encontré inmediatamente seguida por *inyección*, y percibí ahí una sutil contradicción. En otro diccionario encontré la expresión *pésame*, con la cual en España parece que uno manifiesta su solidaridad con la pena y aflicción de otra persona, el *pésame* justo seguido por un alegre *pesamedello* como si fuera su derivado, pero el *pesamedello* no era más que un movido baile del barroco español, y la constelación alfabética me llevó a imaginarme a un grupo de cortesanos bailando el pesamedello y diciéndome "pésame" cada cierto movimiento. Otro encuentro de palabras, *pustuloso* seguido por *puta*, era como para pensar en una escena de encuentro entre un hombre afectado y una mujer caída. Son pequeños encantos que en ocasiones surgen de la memoria, por ejemplo cuando veo que en la guía telefónica de Lima los 1858 Garcías se encuentran seguidos por sólo dos Garcilasos de la Vega. Puede haber o no un lazo originario entre naturaleza y lenguaje en la distribución de ciertas letras del alfabeto, como lo sostenía el romántico francés Chateaubriand. Lo *hay* entre la *intención* del orden alfabético y la *aparición* de las cosas así ordenadas en el uso del alfabeto.

Hace un año me conseguí, sin intenciones placenteras, la última edición actualizada del "Directorio de Comunidades Nativas", publicado por la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural a través de su Dirección de Comunidades Campesinas

y Nativas (donde supongo que no se trata de la *dirección* de las comunidades, sino de una dirección ministerial *encargada* de ellas) — y otra vez me encuentro con los rigores del ordenamiento alfabético. Una *Dirección*, un conjunto de personas encargadas de dirigir algo, emite un *Directorio*, algo que "sirve para dirigir en alguna ciencia o negocio" (según el DLE). La "Presentación" del Directorio empieza solemnemente con el "Estado Peruano...", y deja así en claro quién dirige, y los dirigidos deben ser las mismas comunidades.

Según la "Presentación", el Estado Peruano "decidió reivindicar a las Comunidades Campesinas y Nativas, hasta ahora olvidadas". Cuando el Estado reivindica, lo que hace es, según el DLE, "reclamar o recuperar lo que por razón de dominio, cuasi dominio u otro motivo le pertenece". Cuando el Estado dirige su atención a las comunidades hasta ahora olvidadas, entonces significa olvidadas *por el Estado*. Así queda bien establecida la direccionalidad y la relación de posesión desde el comienzo. El Estado se acuerda de su población autóctona, una "población autóctona en posesión de un complejo de elementos socio-culturales adecuados a su habitat". El Estado y la posesión de las comunidades, las comunidades y la posesión de un complejo. La "Presentación" termina en palabras alentadoras: "La Dirección General (...) espera que la información que en él se consigna pueda contribuir al mejor conocimiento, comprensión y solución de la problemática del Universo Comunal Nativo". Veremos cuál es la contribución.

La subsiguiente "Introducción" empieza con una falacia. Dice ahí que "se estima que existen más de 1,000 Comunidades Nativas las cuales desde tiempos inmemoriales, ocupan territorios tangiblemente delimitados para cada una de ellas". La verdad histórica (si existe alguna) es que las comunidades nativas recién han sido creadas por el Estado en el transcurso de las últimas décadas. *Nativos* si existen desde tiempos inmemoriales en la selva, pero no "*Comunidades Nativas*" (escritas todavía con las mayúsculas del uso oficial). Es importante constatarlo, puesto que la formulación tal como la presenta la "Introducción" quiere sugerir que con la creación de las Comunidades Nativas legalmente definidas se legaliza a posteriori un estado natural que siempre existía. No era así. Más bien se creó algo nuevo para poder fiscalizar y legalizar mejor lo que podría pasar alrededor de ello, lo que se puede comprobar al final de la "Introducción", donde dice: "Estamos seguros que el trabajo realizado por nuestra Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas proporciona los elementos necesarios para una evaluación del mundo comunal nativo, como para la formulación de planes y proyectos de desarrollo en la región amazónica" (en las cuales no necesariamente estarían incluidas las comunidades nativas; el subrayado es mío).

Sigue el mismo Directorio en "dos partes diferentes y complementarias". En la primera parte encontramos "las Comunidades Nativas inscritas oficialmente de setiembre 1974 a setiembre de 1986", ordenadas por Departamentos y Provincias (es decir según categorías administrativas del Estado), y dentro de ese orden ordenadas numérica y alfabéticamente. El nombre de cada comunidad es seguido por siete rubros clasificatorios, casi todos no nativos, llenas de imprecisiones y falsificaciones.

Nº Orden	Comunidad Nativa	Grupo Etno Lingüístico	Río	Distrito	Resolución Inscripción		Población	Estado
					Nº	Fecha		
1	Alto Cuyani	Campa Asháninka	Perené	Pichanaki	0944-79-DR-VIII-H	02.11.79	100	T-85
2	Alto Incariado	Campa Asháninka	Incarlado	Chanchamayo	440-83-DR-XVI-J	26.10.83	220	T-86
3	Alto Pufizas	Campa Asháninka	Pufizas	Chanchamayo	0988-75-OAE-ORAMSVI	29.09.75	70	

El orden establecido antes de mencionar el nombre de la comunidad, el "Nº Orden" 1 - 2 - 3, es uno completamente tautológico, ese orden no ordena, se somete al otro orden, el alfabético, y simplemente otorga el número orden 1 a aquella comunidad que se debe poner en primer lugar dentro de la secuencia alfabética.

El primer ejemplo en la sección "Departamento: Junín, Provincia: Chanchamayo" es la comunidad nativa de *Alto Cuyani*. Los rubros para cada comunidad son: 1. "Grupo etnolingüístico", 2. "Río", 3. "Distrito", 4. "Resolución Nº", 5. "Fecha de inscripción", 6. "Población", 7. "Estado". De los siete, el único rubro "natural" (aunque no inmemorial) sería el del "río". Alto Cuyani es 1. "Campa Ashananga", 2. "Perené", 3. "Pichanaki", 4. "0344-79-DR-VIII-H", 5. "02.11.79", 6. "100", 7. "T-85". Lo que quiere decir que los pobladores de Alto Cuyani son considerados "campas ashanangas"; que la comunidad se ubica en el río Perené; que su unidad administrativa estatal superior es el distrito de Pichanaki; que la resolución lleva el número equis y que detrás del número se esconde toda una aglomeración de diferentes sistemas clasificatorios administrativos, uno que se manifiesta en el "0344", otro en el "79", otro en el "DR" otro en el "VIII" y el último en el "H"; que para el Estado empezó a existir el 02.11.79; que ahí viven como 100 pobladores (las cifras nunca son exactas); y finalmente se encuentra en un estado "T-85", lo que podría significar que la titulación se efectuó en el año 1985.

Las entidades clasificadoras se perfilan bien a través de sus rubros y categorías, mientras que las comunidades se quedan en el anonimato que proviene del sistema. Ningún poblador de Alto Cuyani diría "Yo soy campas ashananga", más bien se identificaría o como "Campa" o como "ashaninka" (o "ashananga") según el interlocutor y las circunstancias. "Campa ashananga" corresponde a una clasificación pasada de moda, todavía manejada por antropólogos y lingüistas. Lo absurdo de esa clasificación se manifiesta también en otros ejemplos como es el número orden 46, la comunidad de Unión Alto Sancachari donde se pone en el rubro correspondiente "campas amuesha": pocos amueshas se identificarían como tales, la autodenominación es "yánesha", y ninguno se reconocería como "campas" — ni hablar.

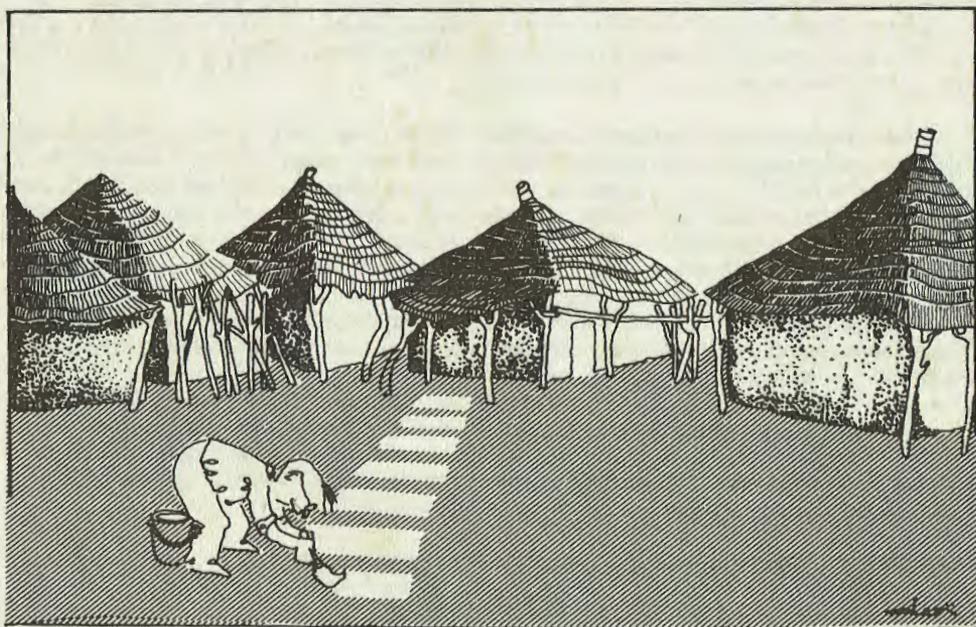
El orden alfabético-numérico hace que en el rubro "Río" se tiene que saltar de un río a otro, del Perené al Incariado al Pufizas. Con eso se rompe arbitrariamente la unidad (o si no es unidad, por lo menos la coherencia) territorial; sin embargo, no se trataría de arbitrariedad en el sentido de las necesidades de un directorio.

Hay una segunda parte que "corresponde a información relativa a la titulación de las tierras comunales, efectuadas de febrero de 1975 a setiembre de 1986 con indicación del número y fecha de Resolución Ministerial o Directoral que otorga el título, número del título de propiedad y año de su otorgamiento por la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural, la extensión total en hectáreas del territorio titulado, área fiscal, área reservada y área total, así también se ha consignado las familias beneficiadas al momento de la titulación".

Nº Orden	Comunidad Nativa	Resolución			Título de Propiedad		Nº Fam. Beneficiadas	Áreas		Has.		Total
		Tipo	Nº	Fecha	Nº	Año		Tituladas	Cedidas en uso	Fiscal	Reservada	
1	Alto Cuyani	R.M.	00117	12.03.85	015	85	20	470.1700	278.7300	-	-	748.9000
2	Alto Incariado	R.M.	00943	09.12.85	005	86	44	494.7000	619.2000	-	-	1,113.9000
3	Alto Yurinaki	R.D.	3332	01.10.75	0117	75	63	708.7000	-	-	-	708.7000

Se mantiene el "número orden" y el orden alfabético, pero cambian los rubros. También se mantiene la arbitrariedad como por ejemplo en la relación que podría establecerse entre el número de familias beneficiadas y la cantidad de áreas tituladas (v. ejemplo).

El Estado presenta sus inventarios según criterios y categorías establecidas por él mismo. Lo tiene que hacer así, sino no sería Estado. Tratándose de los grupos étnicos de la selva, el Directorio resulta en la documentación de un colonialismo interno que no revela nada sobre esos grupos y sus supuestas identidades pero que nos dice todo sobre la forma en la cual el Estado Peruano concibe, delimita y de antemano fracciona esas identidades. "Colonialismo" se entiende comúnmente como la superposición de una cultura sobre otra generalmente considerada inferior. A la "población autóctona" se la había reconocido al comienzo "en posesión de un complejo de elementos socio-culturales adecuados a su habitat". El mismo Estado está en posesión de otro complejo, uno de superioridad. Tiene que ser así.



*Thomas Th. Büttner*

"CAAAP"

INVENTARIO 2006

N°

El tiraje de esta edición de  
Amazonía Peruana N° 17  
fué de 1,000 ejemplares.  
Se terminó de imprimir  
en agosto de 1989,  
en los Talleres de GRAFICOS S.R. Ltda.  
Galicía 176 Santiago de Surco.  
Teléfono: 48-2528.