
LOS KICHUA-LAMISTAS: UNA EXPERIENCIA DE CAMPO

Luis Calderón Pacheco

Resumen

Este ensayo tiene doble finalidad. Por un lado, describir e interpretar la forma en que un grupo étnico específico (los kichua-lamistas) crea, maneja y reinventa su cultura, mostrando a la vez, las dificultades que surgen al intentar este abordaje. Por otro, criticar aquellas posturas que proponen que la existencia de las culturas indígenas es perjudicial para el desarrollo de un país.

Es pertinente señalar que el autor utiliza un recurso expositivo literario como forma de expresar su reflexión teórica. Esta posición se hace evidente en la mezcla indistinta de realidad y ficción. Al lado de personajes imaginarios como Marito, aparecen individuos de carne y hueso que habitan en aquellas comunidades kichua-lamistas que el investigador visitó.

Abstract

This paper has a double purpose. On one hand, it describes and interprets the way in which a specific ethnic group (the kichua-lamistas) creates, handles and reinvents its culture, showing at the same time, the difficulties that emerge upon attempting this boarding. Additionally, it criticizes those postures that propose that the existence of indigenous cultures is prejudicial for the development of a country.

It is relevant to indicate that the author uses a literary resource as form of expressing his theoretical reflection. This position is evident in the vague mixture of reality and fiction. Besides imaginary characters as Marito, appears real individuals that inhabit in the Kichua-lamistas communities that the researcher visited.

1

Dispuesto a reanudar mi rutina universitaria, me hallaba en Lima nuevamente, cuando la selva y su gente me reencontraron.

Luego de visitar la Catedral de Lima, que ya ni recordaba cómo era, encontré en la sala de un inmenso edificio una exposición de fotos que ilustra muchos de mis recuerdos y las aventuras que Marito me contó en algún momento. Todo el primer piso estaba adornado con *cushmas*¹, plumas, lanzas, canoas, tinajas, arcos y flechas, pero fueron cuatro fotografías las que me transportaron a mi experiencia en la selva. La tierra, la lluvia, los árboles, las canoas, los insectos y aquellos hombres y mujeres -con miradas inexpresivas, engalanados como para una fiesta-, me contemplaban fijamente desde aquellos paneles.

Desde las primeras fotos había reconocido al Wayku-Lamas, distrito indígena kichua-lamista² ubicado en la provincia de Lamas, a cuarenta y cinco minutos de la ciudad de Tarapoto. Habían pasado ya tres meses desde que estuve allá.

Entonces, mi atención se detuvo en la fotografía central, y sorprendido reconocí las mismas caras de los hombres y mujeres con quienes tuve la oportunidad de convivir. Observándola fijamente pude volver a Lamas.

Llegué a la selva en mayo de 1997, acompañado de ocho estudiantes de Antropología de la Universidad de San Marcos. Nuestro objetivo fue realizar diagnósticos socioeconómicos de las comunidades kichua-lamistas.

El viaje me sirvió para vivir en carne propia aquello que alguna vez me contó Marito, y comprender su perspectiva sobre el futuro de las comunidades indígenas en el Perú. Además, obtuve evidencias claras para poder sustentar mis puntos de vista en las discusiones futuras que tendría con él, pues aún recuerdo mis argumentos fácilmente refutados por ser defen-

didados en base a la intuición y lectura de trabajos etnológicos, mas no por conocimiento concreto del asunto.

La propuesta de Marito se basa en que el Perú se caracteriza por ser un país pluricultural y multiétnico, donde cada grupo social cumple un rol importante en el desarrollo de la sociedad. Para él, en las sociedades amazónicas existen una gran variedad de expresiones tecnológicas tradicionales, múltiples y coloridas manifestaciones artísticas y formas de organización productiva que son resultado de un largo proceso de convivencia con el entorno natural. Es una constante adaptación al medio ambiente, que hace posible que el hombre amazónico desarrolle sus capacidades y pueda responder a las exigencias de su hábitat.

Marito concluye:

«Para el mejor desarrollo y supervivencia de estas culturas, es necesario que la sociedad occidental no esté en contacto con los nativos, porque nuestra cultura es muy fuerte y deteriora las culturas indígenas, como se evidencia en toda la historia de la colonia española en el Perú, y la que se escribe hasta nuestros días. Basta de invasiones blancas, dejemos que los indígenas amazónicos puedan vivir libres con sus culturas, conocimientos y saberes propios, sin presiones ni explotaciones y puedan desarrollarse aún más, sin la presencia acechadora de los blancos con sus ideas de desarrollo, que sólo les beneficia a ellos mismos. Las culturas indígenas son muy ricas, sino cómo entender que estas sociedades hayan logrado permanecer vigentes hasta la actualidad».

Hasta ahora no puedo entender como Marito, siendo un académico de las ciencias humanas, que muchas veces ha recorrido el país, y ha estado en contacto con diferentes grupos humanos (sea en la costa, sierra o selva), pueda haber elaborado esta idea de «no contacto» entre los indígenas de la amazonía y la sociedad nacional, y proponer una especie de *guetto* cultural indígena.

¿Acaso se puede volver al pasado? ¿Se puede argumentar la conservación de las culturas tal como han sido? ¿Se puede petrificar la vida sociocultural de una sociedad? ¿Cómo es eso de impedir su relación con el progreso de la sociedad moderna?

(*) Ensayo ganador de mención honrosa en el concurso «Ensayos Escritos por Jóvenes: Cultura, Sociedad y Política en el Perú de Fines de Siglo» organizado por la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

En realidad, la propuesta de Marito es una utopía. Unas más que otras, todas las culturas amazónicas asimilan influencias occidentales, mestizas y criollas. Es imposible que permanezcan estáticas e inmóviles (como propone Marito), porque el contacto con aquella cultura occidental-moderna iniciado en 1532, marcó el comienzo de un proceso de transformación, que todavía no termina. Este proceso se manifiesta a través de la adecuación permanente al momento en que viven. Así, se puede observar como todas las culturas indígenas asimilan elementos foráneos como una manera de adaptarse al contexto que le impone la sociedad nacional.

Marito se equivocó cuando afirmó:
«Es mejor olvidar estas culturas amazónicas en sus bosques y dejarlas aisladas, sin que los hombres blancos puedan contactarse con ellos, porque éstos destruyen la esencia de las culturas indígenas».

Es importante reconocer que estas culturas indígenas se conservan gracias a un proceso de cambio que llevan en su interior y cuyos productores son los hombres mismos como actores sociales.

De esta manera, la apropiación de lo foráneo puede producir una diversidad de estilos, llegando a ser asumida vivencialmente por la sociedad. Así, nada que tenga vida, se puede conservar si no renueva su fuerza vital a través de mecanismos reconstituyentes. Esto significa que el contacto de las culturas nativas con la criolla, es un medio de revitalización para adaptarse a la sociedad nacional y, a la vez, una manera de mantener su cultura.

Marito no entendió cuál era la situación verdadera de estas sociedades, ya que la cultura no es una especie de depósito pasivo de ideas, sentimientos, recuerdos y creencias del que se nutre un pueblo según su conveniencia.

La cultura debe entenderse como un conjunto de creencias, tradiciones, identidades socioculturales, ideologías, cosmovisiones, etc., que trazan una trama de discursos que se articulan, compiten, asocian y yuxtaponen en los problemas del ordenamiento de la estructura en que los hombres desarrollan sus relaciones sociales. También,

se debe entender que estos fenómenos tienen su lógica de producción, sus tiempos y espacios propios que deben ser respetados, lo que implicaría la validez y la importancia de su existencia.

Entonces, los indígenas aprendieron a reconocer la forma en que los blancos pensaban. Esto no quiere decir que los indígenas hayan sustituido su modo de pensar por otro. Lo que quiero decir es que aprendieron a utilizar un modo de expresión extraño para ellos, sin abandonar el suyo.

Al llegar al Wayku nos recibió Toribio³; estaba emocionado por nuestra llegada. Nos habló sobre la fiesta que celebraban ese día, y de un momento a otro, expuso el siguiente discurso que nunca olvidaré:

«Ya estoy cansado que a Toribio y sus hermanos nos traten como animales, bestias que no sabemos escribir ni leer, acaso somos los salvajes como los mestizos dicen, llevamos pantalón, camisas y zapatos, nuestros hijos van a los colegios, muchos de nosotros tenemos educación superior y además llevamos cuatro años organizados a través de la FEPIKRESAN, cómo es eso que somos salvajes, no lo entiendo».

Estas palabras de Toribio fueron el inicio de un trabajo de campo como antropólogos, que tendría, como marco general, un contexto de fuerte conflicto social y cultural entre mestizos, blancos y nativos en Lamas.

¿Cómo entender esta situación? Conversaciones con mestizos⁴ dan como conclusión que el nativo a pesar de educarse, vestirse, vivir en la ciudad y hablar castellano seguirá siendo *indígena*. Aparentemente, los mestizos intentan crear una suerte de reacción opuesta de acercamiento a la civilización. Ligados a una fuerte resistencia a aceptar a los indígenas como iguales, obligándolos a un retorno, ya no a su cultura de origen y formas de expresión, sino a adaptarse para que ellos sigan siendo indios y, por tanto, deban llevar su condición de «otro», de «extraño», aunque éstos asuman elementos culturales nuevos.

Las palabras de Toribio revelan la discriminación cultural y hasta racial en que viven los kichua-lamistas. Pero su lucha sigue en una guerra sin fin:

«El nativo también es peruano, a pesar de poseer su propia cultura, su propia lengua, sus propias costumbres, su propio mundo, un mundo diferente. Yo y mis hermanos hablamos como nativos kichuas porque el nativo quiere hablar y ser escuchado».

El discurso de Toribio es la procreación de un sentimiento de indianidad. Es el hecho de reconocerse como nativo, indio o indígena. Los kichua-lamistas se llenan la boca de ser nativos. En varias oportunidades escuchaba decir: «*nosotros los nativos*». Esto les ayuda a preservar sus identidades étnicas, lealtades al grupo, y a la vez, presentarse al mundo blanco tal y como son, con todas sus cualidades y defectos, demostrando que son capaces de competir en todos los campos con cualquier persona en igualdad de condiciones. Son las organizaciones indígenas las que hacen fortalecer la indianidad como un valor que debe ser conservado. Así, los nativos deben ser considerados como iguales a los blancos y mestizos. Es decir, el nativo puede ocupar espacios que siempre han sido un privilegio para los blancos o mestizos, a pesar de sus diferencias culturales.

De esta manera, el nativo o indígena no debe ser más un imaginario, creado según la conveniencia de quien los imagina y la manera como lo hace. Los blancos y mestizos recrean en su imaginario al indígena, como parte de la naturaleza, y que no puede abandonar su ecología ni sus tradiciones antiquísimas. Así, el término indio, nativo o indígena ya no debe servir para afirmar una oposición entre indígenas y mestizos (y blancos) como se observa en el discurso de Toribio.

En la actualidad, los llamados «indios» se han apropiado de este término, que tiene el efecto de exorcizar los peores demonios de la discriminación incorporados en el mismo término.

Los indígenas pasaron a identificarse como indios frente a los blancos. Al mirarse entre sí, se veían como pueblos diferenciados por tradiciones propias, patrimonio distintivo tenazmente preservado. Así, el término «indio» que contenía carga peyorativa, fue transformado por los nativos en un concepto clave en su política de contacto con la sociedad nacional.

Aquella noche pensaba en Marito, y cómo esta historia de discriminación en Lamas confirmaba cada vez más sus ideas de la no coexistencia entre blancos, mestizos e indígenas. Que la relación entre la cultura criolla occidental y las culturas indígenas no era posible, porque sus relaciones son atravesadas por la discriminación.

Marito decía:

«¿Por qué no dejamos a estas sociedades amazónicas con sus saberes y sus conocimientos? Cuando convives con ellos, te das cuenta que sus vidas son producto del contexto en que viven y de la adaptación a su medio ambiente. No son parte del bosque como muchos piensan, por tanto, no es necesario llamarlos salvajes. Porque su cultura, su organización social, sus redes sociales son tan ricas que les sobra para desenvolverse en el contexto en que viven».

Pensaba si lo dicho por Marito podría hacerse realidad. Pero, cómo desconocer lo que pasan los indígenas kichua-lamistas. Ellos tienen colegios y se educan, trabajan en sus actividades, sea agricultura, caza o pesca, venden sus productos, hablan castellano (conservando, a la misma vez, su lengua de origen) y tienen contacto fluido con los mestizos y blancos. Asimismo, se van agrupando en federaciones u organizaciones de nativos, que desean defender sus derechos como personas y ciudadanos. A la vez, reconstruyen su cultura con los elementos foráneos para vivir la realidad del país. También, es necesario mencionar que este contacto con los mestizos y blancos ha producido un contexto de discriminación, que atraviesa todas las relaciones con los indígenas. A pesar de todos estos problemas, los kichua-lamistas han sabido desarrollar los conocimientos y las artes suficientes para coexistir en la Amazonía con la cultura moderna.

II

Las comunidades que visité en mi trabajo de campo fueron Aviación, Chiricyacu y Chumchiwi, comunidades que no han sido objeto de trabajos de investigación.

Un día jueves durante la bienvenida que nos tributaron los pobladores de Chiricyacu, conversaba con Miguel Tapullima -curandero de

la comunidad-, que me decía:

«(...) muchos de nosotros somos salvajes porque nos educaron así los antiguos. Pero mis hijos y otros son civilizados porque estudian, saben leer, llevan ropa diferente, usan zapatos, hablan bien castellano, mientras tú nos ves sin zapatos. Nosotros no sabemos leer ni escribir y no hablamos mucho el castellano».

A través del discurso de don Miguel, el conflicto cultural entre mestizos, blancos y nativos en Lamas se traduce en las categorías «civilización» y «salvajismo».

Esta dicotomía entre civilización y salvajismo es la manera como se ha ido construyendo el discurso de discriminación en Lamas. Aunque sea obvio, se debe tener en cuenta que estas categorías son construcciones que se constituyen en la imaginación de las personas que se conciben dominadores. En esta dicotomía es importante resaltar cómo se refuerza la construcción de imágenes sobre los territorios del civilizado y del salvaje que constituirán una relación, igualmente asimétrica. Así, el territorio civilizado será el ombligo del poder político, social, económico y cultural, y tiene la potestad de imponer sus valores. Este poder identifica aquellos territorios que son habitados por los llamados salvajes, ubicándolos en los alrededores, fuera de su área. Esta distribución del territorio da como consecuencia una exclusión, que sirve para mantener la distancia entre dominadores y dominados.

Civilización y salvajismo implican, también, un valor del territorio. El territorio civilizado se constituye mediante un conjunto de significantes que construyen una imagen positiva desde donde se desea justificar y ejercer poder. A diferencia del territorio salvaje, que será visto como un lugar que posee aspectos negativos y contrarios a los del civilizado. Por tanto, debe ser sometido y transformado por la sociedad y cultura dominante. Asimismo, esta dicotomía implica la categoría de tiempo. De esta manera, el tiempo en la civilización está representado en el presente - que identifica al hombre que ha obtenido y practica la cultura de la civilización- y en el futuro, donde esperan tener un buen porvenir.

Así, el salvajismo es por un lado, poseedor de un pasado visto como arcaico, por tanto, se niega todo conocimiento, lengua, tecnología, etc. Sin embargo, esta supervivencia de la «vida arcaica» (mal llamada así, por la forma en que viven los indígenas) aún se conserva en el presente, y permanece paralela como una alternativa de la población (en el caso peruano). De otro lado, se entiende que el salvajismo, por representar al pasado, su «ser arcaico», está condenado a la desaparición. Mientras la civilización construye el porvenir que le concederá un mayor desarrollo al mundo.

La relación asimétrica entre civilización y salvajismo confiere la capacidad de construir la identidad del dominante. Es éste, como hombre superior que legitima sus acciones, el que define a los otros (los dominados) y, asimismo, el comportamiento que estos últimos deben desempeñar. Aquel que niega y es negado por el dominante.

¿Cuál es el precio que los nativos kichua-lamistas deben pagar para acceder a la civilización? Es complejo, pero una idea es clara: todo esto es producto de la discriminación provocada por los mestizos.

En la comunidad de Aviación, escuché muchas veces:

«Deseo ser civilizado, tener más educación, ser tomado en cuenta. Tener más contacto con la gente de fuera, y así, acceder a su ayuda y beneficios en una relación igualitaria».

Casi nunca mencionaban su cultura, su ser propio, su estilo de vida. Cuando pregunté si acaso su cultura no era importante, me respondieron: *«Sí, pero aquí nomás, fuera, en la ciudad, todo cambia y somos los salvajes de siempre. No queremos que nos digan así, porque nos sentimos mal. La cultura, el estilo de vida, que los antiguos nos enseñaron, se queda con nosotros. Nuestros hijos van a ser verdaderos civilizados».*

En esta comunidad se observa una suerte de abandono de la cultura, pero de manera material. Es decir, de todo aquello que usan (por ejemplo, en el vestido, la *cushma* casi no existe en

esta comunidad) y que los identifica como nativos.

Pero, por más que hayan empezado a ir al colegio, a comercializar sus productos, a tener dinero, a hablar el castellano, a vestirse con pantalón y camisa, el peso de su propia tradición cultural, es más fuerte en ellos. Es casi imposible arrebatarles sus creencias, su manera de concebir el mundo, al país, la manera particular de manejar la tierra, el clima, de educar a sus hijos, etc. Esto lo llevan muy dentro y se lo enseñan a sus hijos, es por eso que la cultura de los «antiguos» sigue viva y se reconstruye a cada momento para estar acorde con la realidad del país.

En muchos casos, los comuneros de Aviación sólo quieren que sus hijos estudien primaria. Es muy raro que un niño de esta comunidad estudie secundaria en Lamas, menos aún las niñas que sólo llegan a tercer o cuarto grado de primaria, pues sus padres no permiten que continúen asistiendo a la escuela por creer, que en vez de ir a clases, se irían con algún «hombre». Esta situación permite tener más gente en la chacra que trabaja para la familia, tanto hombres como mujeres.

De este modo, la educación sería un paliativo para reforzar la idea de civilización. En sí, las personas de Aviación pierden mucho; por un lado, no se tiene lo que se quiere: «El sentirse y ser civilizado» y por otro, se refleja aquel estilo de vida, enseñado por los «antiguos», como algo que los marca, pero que siguen practicando.

La intención de tener más conocimiento del que poseen los kichua-lamistas es saludable, pero se debe comprender que existen canales para esta apropiación de educación y elementos culturales foráneos, que hacen posible una reconstrucción de su propia cultura en el contexto en que viven. Lo que los kichua-lamistas de Aviación llaman civilización debe convivir con su cultura de origen; así, deben respetar las formas, el saber y el poder de los «otros» (mestizos y blancos) con el fin de que le sirvan para poder ocupar los espacios, que siempre han sido privilegio de aquellos. Asimismo, les será útil en sus relaciones prácticas y simbólicas con la naturaleza y los se-

res humanos. De igual manera, considerar su propio saber, porque es un conocimiento que está en proceso dinámico de adquisición y renovación.

Es, en la interacción social, donde los diversos grupos humanos intentan enriquecer sus saberes y conocimientos autóctonos, impartiendoles nuevas energías, tomando formas prestadas que expresan mejor sus intereses o sino inventando formas con el único objetivo de responder y adaptarse a las circunstancias cambiantes.

III

Cuando llegamos a Chiricyacu, la comunidad nos recibió con una fiesta; realizaron un baile típico, que es ejecutado por un grupo de danzantes llamados *chiricwayra* (viento frío). Este grupo está compuesto por trece personas, dos de ellas son músicos, tocan el *dindín*, la flauta y otros dos usan *shapaja*⁵ y *pifano*. Las demás son mujeres que se dedican a bailar; se visten con faldones negros y blusas blancas, llenas de pinzas; sus cabellos están trenzados con cintas de colores. Los hombres usan pantalones negros, bividí celeste con un chaleco o *filabotón*. Llevan en el cuello pañuelos de colores llamativos: naranja, rojo, celeste. Todos, hombres y mujeres, bailan descalzos. Este grupo interpreta y danza música autóctona como *sitaracuy*, *loro*, etc., que son bailes antiguos. Los tocan y bailan porque quieren mantenerlo por siempre.

Fue una experiencia muy ilustrativa observar como estos comuneros identificaban con su cultura a través de su vestimenta, sus instrumentos, su canto y su lengua. Después de permanecer tres días en esta comunidad, pude escuchar hablar quechua a todos. No les entendía, pero en fin, parecían sentirse libres y bien de ser como son. Luego, nos invitaron un almuerzo en la casa del agente municipal. Comimos arroz con pato, y lo curioso es que pusieron muchos platos en el suelo, formando un círculo. Era la comida para los asistentes a la fiesta y todos tenían la misma ración. La visita de unos estudiantes de Antropología provocó por un instante la fiesta y se aprovechó para comer, beber, bailar y hablar de sus cosas.

Conversaba con Jenny⁶, y me contaba sobre las creencias que existen en la comunidad y en toda la selva. Hablaba, por ejemplo del fantasma conocido como el *tunchi*:

«Es un bulto blanco -decía-, aparece cuando una persona va a morir. Aparece en la noche, silbando; sigue a las personas y las asusta, es como un fantasma».

Sobre el *chuyachaki*, también contaba muchas historias. Éste lleva nombres como *supay*, demonio o Satanás:

El chuyachaki tiene la facultad de transformarse en cualquier persona conocida. Es el demonio y se le puede reconocer porque un lado de su pierna es normal y la otra es una bota. Anda con un solo pie, si no te das cuenta, te lleva lejos, bien adentro del monte y te hace perder el camino, nunca más regresas. Nadie te busca. Si logras reconocerlo, lo espantas al morder un puñal o cuchillo en el filo tres veces o sino al fumar un cigarrillo».

También hablamos sobre los «gringos mantequeros»⁷:

«Éstos venían para sacar la grasa a los indígenas y con ese producto hacen funcionar sus máquinas».

Por un momento, Jenny se calla, mira al alrededor, observa nuestros rostros, atentos por las historias que cuenta, y prosigue:

«Ambos eran gringos grandes, uno sabía un poco de castellano y el otro sólo inglés, pero eran ayudados por un tal Pancho (profesor en Lamas). Éste atraía a los indígenas a la trampa, el pretexto era tomarse una foto bajo un árbol para un recuerdo que los gringos querían del Perú. Dicen que de la luz -el flash- de la cámara fotográfica emana algo que inmoviliza a las personas».

Conversamos sobre estos gringos con varias personas. Muchos comuneros escuchaban y guardaban silencio (mi presencia los intimidaba, ya que muchas veces se referían a mí como gringo), sentía que sabían estas historias, pero callaban, sólo miraban. Por un momento, no escuché nada ni un insecto, todos se miraron las caras y de repente Miguel Tapullima dijo:

«Un hombre se iba a bañar en el chorro y escuchó que sus hijos comienzan a gritar, el hombre se va y pregunta '¿qué pasa?'. A mi mamá se la han lleva-

do dos hombres -respondieron sus hijos. El esposo cogió su escopeta y fue en su busca. Luego de un rato, encuentra a su mujer colgada boca abajo goteando su grasa, entonces el hombre mete un balazo a un gringo y lo mata. El otro escapa y ya no lo encuentra. Enseguida va a la comandancia para dar parte sobre la muerte de su mujer y del gringo y, a la vez, para buscar al otro gringo. Aunque éste ya no estaba».

Es importante resaltar estos relatos sobre *gringos mantequeros*, porque no sólo aparecen en la selva sino también en la sierra: los *pishtakus*. En la costa también existen, los llaman *sacaajos*. Esto hace ver que a través de la historia de contacto con los blancos, los indígenas han dado un sentido, una explicación a ese encuentro a través de una diversidad de formas rituales, narrativas y míticas con quienes, según afirman, representan la civilización.

El comportamiento y forma de ser de los gringos -blancos y mestizos- causa una ruptura en las normas y leyes de los indígenas. Los gringos son vistos social y culturalmente como extraños al nativo. Algo importante es que estas historias afirman la separación y el conflicto existente entre indígenas y blancos, mestizos y occidentales -considerados foráneos sean peruanos o no- en un discurso que da cuenta de la coexistencia de una versión de la historia del Perú no conocida por la historia oficial. Historia que es contada por gente que ha sufrido mucho y que sigue sintiendo al extraño, al otro, como agresor.

De esta manera, para las culturas indígenas, el blanco es un actor social que ha influenciado en la creación de todo un acervo de elaboraciones simbólicas, de mitos, creencias y hasta movimientos mesiánicos, que reflejan su aspecto negativo y agresor. Así, su imagen transformada en innumerables versiones locales permea los modos de pensar y de ser de la mayoría de los pueblos indígenas, estas relaciones interétnicas han enriquecido la recreación de sus tradiciones.

Esta creencia en los *gringos mantequeros*, nos permite presenciar el problema de la brecha cultural entre grupos étnicos diversos, entre los indígenas -tanto andinos y amazónicos- con los

blancos y mestizos identificados como de origen hispánico. En la noche, conversando con un comunero hasta altas horas, éste me decía:

«¿Por qué los mestizos son tan malos? Dicen que saben leer, que viven en casas, que tienen dinero. ¿Nosotros les hemos hecho algo malo? No, cuando ellos vienen, los tratamos bien. Pero cuando vamos a vender nuestros productos nos maltratan, nos dicen salvajes, hasta 'llamas', nos dicen. Por poseer la cultura de los antiguos, los mestizos nos llaman 'salvajes'. Otros piensan que los mismos blancos son los que no quieren que seamos 'civilizados'.»

En sí, existe un afán de ser civilizado para no seguir siendo pisoteado por los mestizos, ni soportar engaños ni abusos y mucho menos vergüenza por lo que son.

Por lo tanto, son importantes los esfuerzos privados que realizan los comuneros de Chiricyacu al mandar a estudiar a muchos de sus hijos a Lamas, tanto en primaria como en secundaria, y otros pocos en el instituto pedagógico. Esto hace posible contraponer fuerzas y dar a entender que son también hombres, seres humanos que pueden tener una educación formal como cualquiera de la costa o sierra. Quizá estos jóvenes serán los defensores -para su tiempo- de la cultura de sus antecesores, o serán, tal vez, los principales detractores y negadores.

Así, Chiricyacu asume de una manera alturada, la discriminación que es promovida por los mestizos, pensando en adquirir los medios necesarios para competir exitosamente en un mundo dominado por los blancos, siendo conscientes que están inmersos en un proceso de reconstrucción de su cultura, porque las formas culturales que han preservado están cambiando tanto, en términos de significado, como de propósito.

IV

La comunidad de Chunchiwi es un poblado que tiene localizadas sus viviendas alejadas del centro de la comunidad, a quince minutos de distancia. Percibí en mis constantes visitas a casa de los comuneros, que la gente es muy retraída; viven en una situación de aislamiento que los lleva a refugiarse en su mundo.

Nada se quiere saber sobre el otro mundo, el de los mestizos, a pesar de comercializar sus productos en el mercado de Lamas. Es decir, los nativos no quieren ser maltratados, no quieren ser insultados, desean vivir tranquilos a su manera. Esta comunidad se encuentra como desolada; no transita mucha gente en ella.

Con una de las pocas personas con quien pude conversar fue la directora del colegio primario de la comunidad. Ella contaba:

«Ellos, los indígenas, son bien resentidos, no quieren hablar mucho con los mestizos a no ser para vender sus productos. Creo que es lógico, aquí ellos han sufrido mucho por los abusos de los mestizos. Es por esta razón, que la distribución de las casas de la comunidad están en pleno bosque, como a quince o veinte minutos de camino del colegio. Los pobladores de esta comunidad creen que esconderse de los mestizos es la solución a sus problemas, pero muchos desconocen que están construyendo una carretera de Lamas a Chumchiwi, por lo que el contacto con los mestizos va ser más frecuente y ahora qué van a hacer?».

Quise comprobar lo dicho por la directora, y al visitar a los comuneros, pude descubrir que me tenían miedo, sus miradas inexpresivas denotaban desconfianza. Luego de soportar los abusos por parte de los mestizos de Lamas, no es para menos. No se siente la misma hospitalidad de otras comunidades, a excepción del *apu*⁸ y del agente municipal, que en todo el tiempo de estadía en esta comunidad me apoyaron en todo.

V

Después de la experiencia de campo en las comunidades kichua-lamistas. Llegué a la conclusión que la dicotomía civilizado-salvaje considera a las comunidades nativas como sinónimo de atraso, de supervivencia de un tiempo que ya pasó, pero que sigue presente en algunos espacios del Perú.

En tanto la historia sea construida de acuerdo a leyes determinadas por aquellos que sienten ser superiores, y creen poseer el poder necesario para cambiar la historia, el indígena será considerado como parte secundaria de la realidad. Seguirá siendo imaginado por quienes desean preservar a ese

nativo, a ese extraño; así, se inventa un indígena que se adecue a los diversos procesos históricos que muestran los blancos. Ésta es la realidad, aunque duela.

Pero si bien, el conflicto cultural entre blancos y mestizos con los indígenas en Lamas se representa en los términos de civilización y salvajismo, no podemos negar que existe en la actualidad un proceso de reestructuración cultural, que se produce en períodos de tiempo relativamente breves y con una dinámica especial, que no se da en términos de la misma cultura nativa. Así, tanto los kichua-lamistas como otros grupos étnicos de la Amazonía peruana están en una constante creación e improvisación de la cultura, mas que aculturándose.

Al regresar a Lima, volví a preguntarme:
¿Y Marito?

Ahora podré refutarle con conciencia de causa sus ideas de conservar a las culturas indígenas sin tener contacto alguno con los mestizos o blancos, y pensaba cómo se iba amargar por mis conclusiones, pero quiéralo o no, es la realidad.

Lo estuve buscando varios días en la universidad, preguntaba por él entre sus amigos más allegados, y las respuestas eran negativas. Nadie sabía dónde estaba, era como si la tierra se lo hubiera tragado. Luego de un tiempo me enteré que se fue a propagar sus ideas a esas lejanas tierras de la selva, a sus habitantes y poder así realizar la utopía que tanto anhelaba. Es incoherente pero real.

Mientras sigo escribiendo, imagino a Marito cómo explica a los nativos:
«(...) que los blancos son malos, que sería mejor aislarse de ellos, formar parte de la naturaleza y respetar la cultura que les enseñaron los antiguos».

Lo imagino conversando con don Miguel, Toribio y Adolfo sobre el *tunchi*, el *chuyachaki*, el «sol» y la «luna», e imagino como el rostro de Marito se alegra al escuchar estas historias.

Entonces, la señorita encargada de la admi-

nistración del local de la exposición de fotos, me dice:

«Señor, ya cerramos. Son las nueve de la noche».

Hasta ahora recuerdo esta experiencia, y cada vez que vuelve a mi memoria el trabajo de campo en la selva, me pregunto:

¿Y Marito?

NOTAS

- 1 Vestimenta típica de la selva.
- 2 Me atrevo a escribir kichua con «k», porque los mismos nativos me solicitaron que así lo haga, aunque esto contradiga las convenciones aceptadas por los lingüistas.
- 3 Presidente de la FEPIKRESAN (Federación de Pueblos Indígenas Kichua de la Región San Martín).
- 4 Mestizo en su forma general, se refiere a la persona nacida de padres de grupos étnicos diferentes (español e indígena). Culturalmente, asumen elementos de ambas culturas, pero prevalecen los elementos españoles o foráneos por temor a ser considerado indio. Este temor hace que el mestizo tenga una actitud discriminatoria más arraigada.
- 5 Collar hecho de semillas de *shapaja* (parecidas a las nueces).
- 6 Jenny Ruiz Flores, empleada del Centro de Salud en Chiricyacu.
- 7 Parientes cercanos de los *pishtakus*. En esta zona los *pishtakus* son ladrones que matan sólo cuando la víctima no quiere entregar todo lo que tiene y, por esto, le cortan el cuello.
- 8 Jefe de comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- CERTAU, Michael
1985 *La Escritura de la Historia*. México.
- CORNEJO POLAR, Antonio
1980 *La Novela Indigenista*. Manuscrito. Lima: UNMSM.
- HEISE, María *et al.*
1992 *Interculturalidad: Un Desafío*. Lima. Ed. CAAAP.
- MIRES, Fernando
1992 *El Discurso de la Indianidad*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- RIBEIRO, Darcy
1976 *Fronteras Indígenas de la Civilización*. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI.
- SANTOS, Fernando (*comp.*)
1996 *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Vol. I. Quito: Ed. Abya-Yala.
- SCAZZOCCHIO, Francois
1979 «Informe Breve sobre los Lamistas». En *Etnicidad y Ecología* compilado por Alberto Chirif, pp. 137-156. Lima: CIPA.
- WOLF, Eric
1982 *Europa y las Gentes sin Historia*. México: FCE.

