

Pontificia Universidad Católica Del Perú

Escuela de Posgrado



Conexión entre los Mundos Andino y Amazónico
Orígenes y Tradiciones Historiográficas y Ethnohistóricas de la
Población Kichwa-Lamista

Tesis para obtener el grado académico de Maestro en
Antropología con mención en Estudios Andinos
que presenta:

César Augusto De las Casas Marín

Asesor:

Oscar Alberto Espinosa de Rivero


Lima, 2024

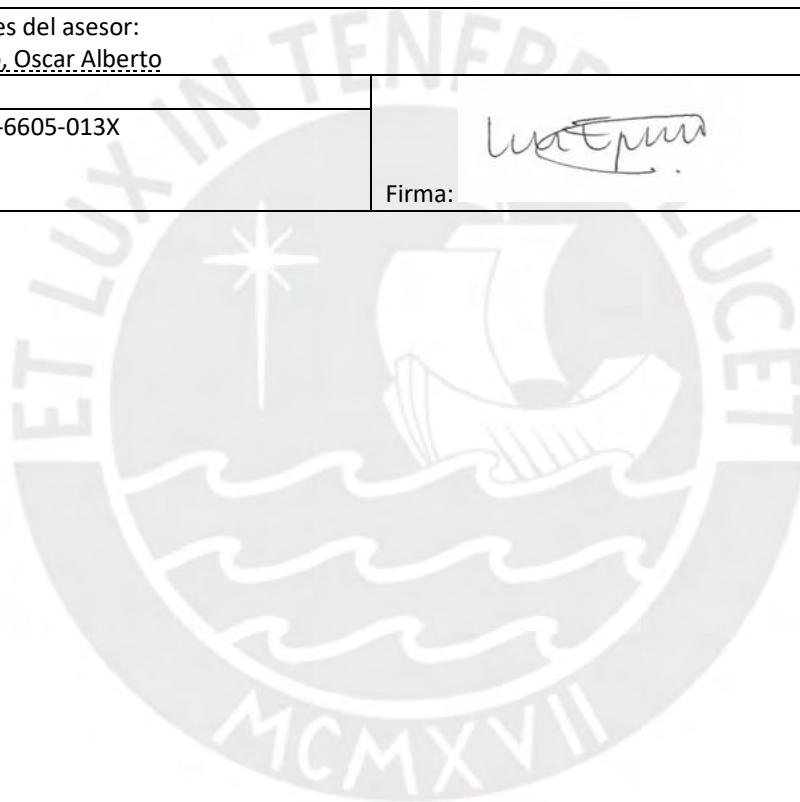
Informe de Similitud

Yo, Oscar Alberto Espinosa De Rivero, docente de la Facultad de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada "Conexión entre los mundos andino y amazónico. Orígenes y tradiciones historiográficas y etnohistóricas de la población kichwa-lamista, del autor César Augusto De las Casas Marín, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 11 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 19/03/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 7 de mayo de 2024

Apellidos y nombres del asesor: <u>Espinosa De Rivero, Oscar Alberto</u>	
DNI: 06104457	 Firma:
ORCID: 0000-0001-6605-013X	



Resumen

La presente investigación, que aborda la conexión entre los mundos andino y amazónico, ha resultado una experiencia muy interesante, porque nos ha permitido aprender muchas cosas respecto de las formas de pensamiento que pueden manifestarse, tanto desde el mundo amazónico hacia el andino cuanto del mundo andino hacia el amazónico. Para ello, nos hemos enfocado en el estudio de la población de los kichwa lamistas de la región de San Martín, en Perú: en sus orígenes y tradiciones con base al contexto historiográfico y etnohistórico. Entre las experiencias más interesantes están las entrevistas a personas de ese grupo étnico, durante las cuales se refirieron a sus historias y relatos que han sido contados de generación en generación, incluyendo referencias a las migraciones ocurridas a causa de actividades o de problemas que surgen a causa de diversas situaciones del pasado o de la actualidad; por ejemplo, los cambios geográficos de la región de San Martín. En ese contexto etnohistórico e historiográfico, sus relatos señalan que son descendientes de la cultura chanca, lo que es, sin embargo, una cuestión que suscita muchos debates, aunque habría indicios —no comprobados por la realización de pruebas científicas de ADN— de que descenderían de varios grupos indígenas de la región amazónica, y algunos pocos de que provendrían de Huancavelica.

Índice de Contenido

Resumen.....	iii
Índice de Contenido	iv
Índice de Figuras.....	vi
Introducción	1
 PRIMERA PARTE: MARCO DE LA INVESTIGACIÓN, CONTEXTO	
ETNOHISTÓRICO E HISTORIOGRÁFICO. IDENTIDAD, TRADICIÓN Y	
RELACIONES	3
Capítulo I. Marco Conceptual	3
1.1 Preguntas de la Investigación.....	3
1.2 Justificación	3
1.3 Estado de la Cuestión.....	4
1.3.1. Contexto etnohistórico, entidades hispánicas, caso jesuita y encomiendas españolas.....	16
1.4 Marco Teórico.....	29
Capítulo II. El Origen.....	42
2.1 Historia.....	42
2.1.1. Contexto etnohistórico e historiográfico del origen	42
2.2 Misiones Religiosas	57
2.2.1 Reducción de indios.....	57
2.2.2 Inca Garcilaso de la Vega	63
Capitulo III. Festividades, Costumbres e Identidad.....	65

3.1 La identidad, tradiciones y etnicidad	65
3.1.1 La identidad étnica.....	65
3.1.2 Fiesta de Santa Rosa	773
3.2 ¿En qué se relaciona con el mundo andino?	800
3.2.1 ¿Que tradiciones estarían vinculadas al mundo andino?	800
3.2.2 En el pensamiento andino y amazónico.....	82
3.2.3. Vestimenta tradicional	88
SEGUNDA PARTE: RELACIÓN ANDINO-AMAZÓNICA Y RELACIONES	
CIENTÍFICAS (ADN)	944
CAPÍTULO IV. Estudios y Comparaciones Andino-Amazónicas.....	94
4.1. Relación y comparación de lo Andino-Amazónico dentro de un contexto genético	94
4.1.1. Quebrando paradigmas y relaciones con los grupos étnicos andino-amazónicos de ADN.....	108
CAPITULO V. Geografía, Espacio, Ecología y Migración.....	118
5.1 Fronteras en el contexto entre los Andes y la Amazonía.....	118
5.1.1 Migración Andino-Amazónica	122
Conclusión	133
Referencias Bibliográficas	135

Índice de Figuras

Figura 1. Conceptualización del problema	4
Figura 2. Museo Chanka y de la Diversidad Lamista	56
Figura 3. Fundación de la ciudad.....	57
Figura 4. Límites de los territorios misionales.....	59
Figura 5. Realización de la transcripción del documento de la biblioteca nacional del Perú, 1	62
Figura 6. Realización de la transcripción del documento de la biblioteca nacional del Perú, 2	63
Figura 7. Fotografía de danzantes con vestimenta típica.....	91
Figura 8. Fotografía de pareja con vestimenta típica	91
Figura 9. Fotografía de la señora Manuela, artesana, pobladora kichwa lamista	92
Figura 10. Fotografía de piezas de cerámica hechas por la señora Manuela.....	92
Figura 11. Fotografía de más piezas de cerámica hechas por la señora Manuela.....	93
Figura 12. Fotografía de panel informativo acerca de las ceramistas lamistas.....	76
Figura 13. Quince poblaciones del Perú y Ecuador consideradas en el estudio	109
Figura 14. Árbol MJ de los haplotipos Y-STRs del linaje Q-M3, reconstruido a partir de las 15 poblaciones del Perú y de Ecuador	110
Figura 15. Árbol MJ de los haplotipos Y-STR del linaje Q-M3, reconstruido a partir de la población Kichwa lamista e individuos de otras poblaciones.....	111
Figura 16. Plano espacial MDS según los datos de secuencias del ADNmt de las 15 poblaciones del Perú y Ecuador	114

Introducción

La presente investigación busca entender las conexiones entre los mundos andino y amazónico desde el punto de vista de la población kichwa lamista de la región de San Martín, en Perú. La pregunta sobre cómo podrían tener alguna relación con el mundo andino la ubicaremos en el marco de su contexto historiográfico y etnohistórico, lo que nos permitirá revisar sus orígenes y tradiciones. Asimismo, tomaremos en consideración los estudios científicos, especialmente los realizados con relación al ADN de su población, que puedan explicar la formación de los grupos familiares a los cuales pertenecen, es decir, a la posibilidad de que puedan estar ligados a grupos étnicos amazónicos o andinos.

Para esta tesis, hemos recogido también la experiencia de investigadores que realizaron estudios de campo con los kichwa lamistas, así como un conjunto de acontecimientos que pudieron afectar a la población y a su medio ambiente. Finalmente, observaremos los relatos de mitos y leyendas de la población e intentaremos hacer alguna comparación que se relacione con el mundo andino.

En las fuentes bibliográficas, como veremos más adelante con detalle, existen aportes sobre el desarrollo social de las comunidades; es decir, cómo se organizan socialmente con base en sus tradiciones y costumbres, las que han sido transmitidas por generaciones; también sobre cómo se ha ido estructurando su identidad étnica y cultural, y sobre las mudanzas y transformaciones geográficas que fueron las consecuencias de las migraciones en el contexto historiográfico entre lo amazónico y lo andino.

Por último, no nos podemos olvidar de que el idioma de este pueblo es el quechua, hablado en la región andina, pero también en algunas partes de la región amazónica: no es solo en el Perú, sino también en Ecuador y en Colombia.



Primera Parte: Marco de la Investigación, Contexto Etnohistórico e Historiográfico.

Identidad, Tradición y Relaciones

Capítulo 1. Marco conceptual

1.1 Preguntas de la investigación

Pregunta principal

- ¿Cómo los kichwa lamistas del distrito de Lamas, región de San Martín, se relacionan con el mundo andino?

Preguntas secundarias

- ¿Cómo los relatos o narrativas kichwa lamistas sobre sus orígenes y su historia se relacionan con el mundo andino?
- ¿Cómo las tradiciones y costumbres kichwa lamistas se relacionan con el mundo andino?
- ¿Cómo los estudios científicos y etnohistóricos pueden corroborar o no las creencias de que los kichwa lamistas tienen orígenes y tradiciones vinculados con el mundo andino?

1.2 Justificación

Esta tesis busca realizar aportes en distintas dimensiones: en términos académicos, busca contribuir a comprender mejor las relaciones entre la cultura amazónica y la cultura andina a partir del caso de los kichwa lamistas. Desde una perspectiva social, busca comprender mejor las percepciones que los kichwa lamistas tienen acerca de su propia historia y de aspectos sociales; por ejemplo, de la división en castas de su población o de sus actividades o de la fabricación de cerámica para mostrar ante la sociedad su cultura. Finalmente, desde una perspectiva personal, esta investigación surge del interés para, de un modo general, conocer y entender la formación

etnohistórica del pueblo kichwa lamista y, a su vez, explicar de modo particular su relación con el mundo andino o su forma de pensar respecto a este y cuáles fueron sus orígenes, tradiciones y costumbres.

Figura 1

Conceptualización del problema



1.3 Estado de la cuestión

Entre las distintas investigaciones realizadas con relación a los kichwa lamistas, Pedro Weiss explica que “en los relatos de viajeros de la época republicana se menciona a los lamistos o lamistas, como personas de jurisdicción de Lamas” (1959, p. 13). Weiss describe la llegada de los europeos a América y cómo estos fueron influenciando a las poblaciones locales de las regiones amazónica y andina. De manera particular apunta la llegada de los europeos a la zona del Huallaga y de los primeros blancos que traficaron a los indígenas de esta zona desde la primera mitad del siglo XIX. Weiss añade que “fueron los misioneros franciscanos, quienes

mantuvieron la región celosamente cerrada a toda influencia ajena, así fuese misional” (Weiss, 1959, p. 13). Cabe mencionar que los misioneros jesuitas estaban establecidos en la zona del Maynas y del Bajo Huallaga, mientras que los franciscanos estaban ubicados en la zona del Alto Huallaga. Al respecto, Weiss señala lo siguiente: “Los Chuscos, más adelante los Panatahuas, siguiendo el curso del río, los Carapachos, los Chunatahuas, Tinganeses y Tulumayos. En el territorio de los Jesuitas, los Lamas, Motilones, Tabalosos, entre otros” (Weiss, 1959, p. 13).

Weiss indica que los naturales huían de los blancos, quienes eran denominados “catarrientos”. También se refiere a los cholones, quienes, según él, eran considerados como pueblo con gente sana, con moral y trabajadora. De acuerdo con Weiss, los cholones:

que habitaban desde Tingo María hasta Sión y el Valle, los Hibitos, de menos cualidades, que habitaban de Pajatén hacia abajo, y en la parte del Huallaga a cargo de Jesuitas, los Lamas, los Cholones y los Hibitos conservaron sus idiomas propios y muchas de sus costumbres, hasta a mediados del siglo pasado. (Weiss, 1959, p. 16)

Una de las lenguas que las comunidades han conservado hasta los días actuales en la región de Lamas es el quechua. Según Pedro Beltrán (como se citó en Weiss, 1959, p. 16): “Desde Caracol hasta Sión y el Valle se habla el idioma cholón, de allí hasta Pachisa, el Hibito y de ésta hasta Chazuta, el quechua”.

Las investigaciones de Pedro Beltrán resaltan la existencia de varias zonas bilingües. También es interesante señalar cómo los kichwa lamistas pudieron conservar su lengua a pesar de que, con el pasar del tiempo, hubo mestizaje, lo cual se puede apreciar en algunos elementos culturales, como la vestimenta que todavía conservan desde que la trajeron los españoles (ver figuras 7 y 8). En este sentido, resulta clave lo que señala Weiss: “con excepción de los Lamas, que conservan su unidad social y hablan quechua, los otros grupos del Huallaga Medio han

desaparecido, fundidos en la cultura mestiza criolla de la selva, formada con elementos de las tribus e influencia andina” (1959, p. 16).

Finalmente, queremos resaltar, respecto a las contribuciones de Pedro Weiss y según los registros, que los lamistas han sabido aprovechar elementos provenientes de las culturas selvática, andina y occidental mezclándolos de una manera peculiar. Al respecto, Weiss considera que:

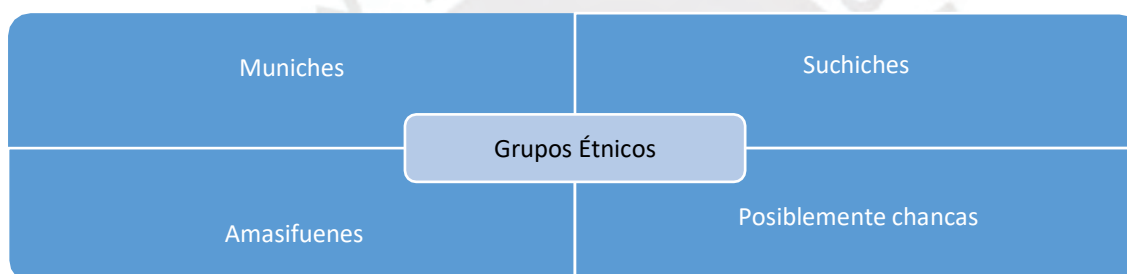
El encaje ecológico de los lamistas a la selva aprovechando ingredientes de las culturas selváticas, andina y occidental, en una forma superior desde el punto de vida social y biológico, al logrado por la cultura mestiza criolla, es a nuestro entender una demostración de las aptitudes de la raza india y de la ventaja del sistema de culturalización de los Jesuitas que, a diferencia de otros misioneros, acostumbraban a fomentar las cualidades aborígenes, en la medida de su utilidad. (1959, p. 17)

Valeria Biffi y Anahí Chaparro (2021) explican cómo la región de San Martín ha experimentado tensiones debido a las demarcaciones de las fronteras territoriales e identitarias, incluyendo las de los kichwa lamistas. En este contexto, se puede observar cómo los kichwa lamistas a través del contacto con la naturaleza y la defensa de esta, y las negociaciones para ejercer sus derechos, comprenden el territorio, la cultura y la gestión ambiental.

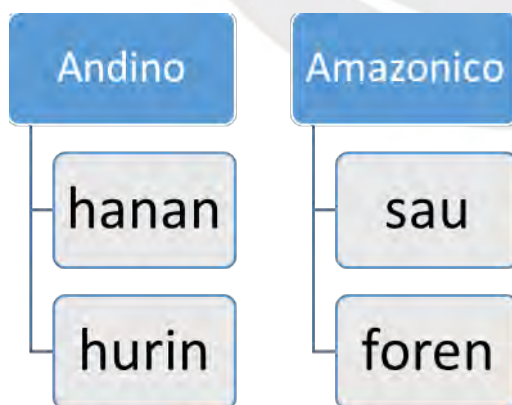
De manera más específica, Álvaro Puga también discute sobre la identidad étnica quichua lamista al interior de la región de San Martín. Como hemos señalado, los kichwa lamistas serían el único pueblo indígena de la región que pudo mantener su cultura y tradiciones, incluyendo su propia organización social pese a los contactos con la “civilización blanca” y los mestizos que habitaron la región.

Existen varias versiones narrativas de las tradiciones del origen de los kichwa lamistas que, según Puga (1989), señalan que serían descendientes de los chancas; aunque, como veremos más adelante, los estudios de ADN no corroboran esta creencia. Asimismo, Puga menciona que estos relatos se basan casi únicamente en el nombre del barrio “Ancohuallo”, el cual se ubicaba en la parte más alta de la ciudad de Lamas cuando esta fue fundada en el año 1656.

Resulta interesante que Puga señale que los kichwa lamistas tienen rasgos que serían típicamente andinos, aunque él mismo añade que esto no es suficiente como prueba para determinar sus orígenes. Por el contrario, cree que los kichwa lamistas podrían descender de varios grupos étnicos amazónicos, como se puede apreciar en el siguiente cuadro.



Al pasar los años, los kichwa lamistas formaron una organización social dual en la cual se dividían en dos grupos de alianza, que a la vez eran rivales. Para esta división, similar a la andina, en Lamas, en lugar de usar las categorías *hanan* y *hurin*, emplearon *sau* y *foren*.



En relación con la lengua de los kichwa lamistas, Puga afirma lo siguiente:

La definición del quechua entre la población indígena de la zona, más parece ser influenciada por 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. (Puga, 1989, p. 82)

Puga añade que la cultura, organización social y costumbres de los kichwa lamistas pueden estar influenciadas por tres culturas: la europea, la amazónica y la andina. Sin embargo, a partir de la información etnohistórica, los kichwa lamistas aparecen como un grupo diferenciado desde la época de la conquista.

Una cita interesante de Puga (1989, p. 83) sobre los kichwa lamistas afirma lo siguiente: “Delimitar las fronteras étnicas de los quechuas-lamistas podría parecer una acción imposible”; sin embargo, explica que eso no significa un alejamiento total de sus raíces, pues, según Barth, “un grupo étnico, diseminado en un territorio con circunstancias ecológicas variables, muestre variantes regionales de una conducta manifiesta institucionalizada” (como se citó en Puga, 1989, p. 84). Este territorio se extiende más allá de las cercanías de Lamas. Como refiere Puga (1989), existen hablantes del quechua en las zonas de Chazuta o Sisa, que posiblemente los vinculan con sus antepasados originarios de Lamas. Como parte de este proceso, Puga (1989, p. 86) también menciona la transformación de la ocupación del territorio de los kichwa lamistas de las misiones coloniales a la creación de aldeas. A este proceso lo llama, siguiendo a Scazzocchio (1979), como el “ciclo llakta”. Este proceso se muestra en los siguientes cuadros:

Desde entonces podemos ver de la siguiente manera las divisiones en fase:

1) Los residentes de áreas de población dispersas se juntan para formar una comunidad local.	2) La Comunidad crece hasta convertirse en pueblos y se transforman en pueblo independiente del centro de cual migró el núcleo de pioneros.	3) El pueblo trae colonos mestizos, les venden tierras rosadas. Unas se van más adentro y otros se quedan en comunidades bi-étnicas.
--	---	--

En el próximo caso vemos las siguientes fases abarcando sobre el ciclo de los Llakta 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 dependen de ubicación. Si están muy cerca de un centro-polo no serán centro en sí.	fase 3: El texto de esta fase del potencial económico que traiga colonos. También de las vías de comunicación existentes.
--	--	---

Algunas costumbres de los kichwa lamistas son similares a las andinas. Por ejemplo, Puga (1989) menciona el caso de relaciones de compadrazgo o también el de los trabajos comunales o de intercambio, como el llamado “choba-choba”. Según este autor:

Cabe agregar que el choba-choba no es una práctica exclusiva de los quechuas-lamistas de San Martín (...). Los aguarunas (...) 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. (Puga, 1989, p. 91)

Rossana Hidalgo (2013) escribe sobre la aculturación de algunos elementos folclóricos de los kichwas lamistas, como, por ejemplo, la vestimenta, las costumbres y otras actividades que se realizan en la comunidad del barrio del Wayku, en Lamas. Según esta autora, tal proceso se habría dado con la llegada de los chancas al territorio de la actual región de San Martín. Para

ella, los chancas habían enseñado una parte de su cultura a los naturales, como la vestimenta, la cacería, etc. Este argumento supone un cambio, pero añade lo siguiente:

La mayoría de los estudios llevados a cabo sobre la aculturación han sido referidos a situaciones de contacto entre un grupo europeo y otro nativo, bajo circunstancias de marcadas relaciones de superordinación, subordinación[,] pero existe un sinnúmero de relaciones culturales de no menos importancia a las que se ha prestado escasa atención (Hidalgo, 2013, p. 96)

La aculturación, según esta autora, sería un proceso por el cual una sociedad, luego de un choque inicial, va acostumbrándose poco a poco al grupo social dominante, sobre la base de sus costumbres y estructura social. Es decir, el grupo dominado estará siempre a merced de los dominantes. Según Hidalgo:

La Aculturación es un proceso por el cual un pueblo o sociedad llega a integrarse a un medio cultural nuevo y extraño al de su origen; conlleva a un proceso de aculturación-integración, que va creando una subcultura y el individuo, inconscientemente llega a aculturarse, a integrarse a la cultura dominante. (2013, p. 97)

Hidalgo resalta la presencia de expresiones culturales mestizas en la comunidad kichwa lamista del Wayku, como, por ejemplo, la festividad de Santa Rosa (que se va a analizar con detalle más adelante). Al respecto, añade:

El modelo de relación que la población del centro poblado “Comunidad Quechua Wayku” mantiene con otras culturas, pueden(sic) ser positivas en cuanto a la tolerancia, aceptación reconocimiento, valoración, respeto y solidaridad, si

estuviese consciente de respetar y valorar su cultura. Es el caso del trabajo comunal choba-choba. (2013, p. 97)

Por su parte, Luis Calderón Pacheco (2000), en sus artículos, cuenta cómo las comunidades kichwa lamistas de Lamas narran sus orígenes y sobre su experiencia de discriminación, basada en sus rasgos étnicos, por parte de mestizos y blancos. Estos testimonios expresan cómo eran calificados de “salvajes” por sus diferencias de creencias y tradiciones locales. Al mismo tiempo, menciona las riquezas de sus tradiciones culturales. En su texto, este autor crea a un personaje imaginario (Marito), quien plantea la siguiente posición:

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 asehadora de los blancos con sus ideas de su 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. (Calderón, 2000, p. 200)

Existen varias preguntas que se hace este autor durante su experiencia de campo en la región de Lamas: ¿acaso se puede volver al pasado?, ¿se puede petrificar la vida sociocultural de una sociedad?, ¿cómo es eso de impedir su relación con el progreso de la sociedad moderna? Estas preguntas tienen como objetivo, principalmente, reflexionar sobre la experiencia de las comunidades indígenas con relación a las sociedades mestiza y blanca, y a las desigualdades

socioculturales que surgen a partir del choque cultural entre ambas. Al narrar sus experiencias en el campo, Calderón cuenta que, al momento de llegar a la comunidad del Wayku, fue recibido por su colega Toribio, con muchas ansias debido a las festividades que se llevarían a cabo en este lugar. Según Calderón, Toribio le comentó lo siguiente:

Ya estoy cansado que (...) 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, mucho 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. (Calderón, 2000, p. 201)

Y posteriormente, Toribio le comentó también que “el nativo 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 quichuas, porque el nativo quiere hablar y ser escuchado” (Calderón, 2000, p. 202).

Según Calderón (2000, p. 203), la dicotomía entre la civilización y lo salvaje es uno de los puntos cruciales para entender la discriminación en Lamas. Él menciona que la civilización es considerada como el centro en el que se origina el poder político, social, económico y cultural. El poder puede estar identificado con dominar un territorio e imponerse a quienes se denomina como salvajes y que están ubicados en las afueras, en los alrededores, fuera de su área. Este autor señala que se asocia civilización y salvajismo respectivamente a lo siguiente: 1) civilización: al territorio que se constituye mediante un conjunto de significantes que construyen una imagen positiva desde donde se desea justificar y ejercer el poder; y 2) salvajismo: a un lugar que posee aspectos negativos y contrarios a los de los civilizados, y por lo tanto, debe ser sometido y

transformado por la sociedad y la cultura dominantes. En este caso, la relación entre civilizado y salvajismo tiene la capacidad de estructurar o construir la identidad de quienes están siendo dominados por parte de quienes dominan.

Esto se puede apreciar en su experiencia de campo en la comunidad Aviación, donde relata cómo había escuchado muchas veces a la gente hablar sobre este tema: “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” (Calderón, 2000, p. 203).

Tal percepción se relaciona con otro de los argumentos que recoge Calderón en las comunidades respecto a su cultura y al propio estilo de vida que consideran proveniente de sus antepasados, pero que van a superar en el futuro:

Sí, pero aquí nomás, fuera de 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. (Calderón, 2000, p. 203)

Los comuneros de Aviación quieren que sus hijos realicen sus estudios, pero la mayoría, en esa época llegaba hasta el cuarto año de secundaria, y en el caso de las mujeres, ellas dejaban de estudiar a medio camino de la secundaria. Por eso, señala que es difícil lograr ver que sus hijos se queden en las escuelas hasta completar sus estudios. Sin embargo, esta situación podría estar cambiando en la actualidad.

Para los kichwa lamista de Aviación, la “civilización” debe convivir con su cultura de origen, pues de esta manera podrá ser respetado su modo de vida tradicional, también el saber y el poder de los otros, y así podrán ocupar los espacios que siempre han sido privilegio de los grupos dominantes.

Calderón (2000, p. 204) también cuenta su visita a Chiricyacu, en el contexto de una gran fiesta, en la que miembros de la comunidad mostraban sus trajes y bailes típicos, ejecutados por los danzantes tradicionales llamados *chiricwayra* (que se traduce como “viento frío”), y tocaban instrumentos como el dindín, la flauta, la *shapaja* y el pífano. Las mujeres, que solamente se dedicaban a danzar, usaban vestimentas tradicionales con el faldón de color negro y blusas blancas llenas de pinzas, y estaban adornadas con cintas coloridas en el cabello. A su vez, los hombres vestían pantalones de color negro, bividí de color celeste y un chaleco denominado “filabotón”. Este antropólogo, añade luego: “Fue una experiencia muy ilustrativa observar cómo estos comuneros identificaban con su cultura a través de su vestimenta, sus instrumentos, su canto y su lengua. Después de permanecer tres días en su comunidad, pude escuchar hablar quechua a todos.” (p. 204).

Este autor también recoge en las narraciones de los kichwa lamistas a los llamados “mantequeros”, que vienen a ser una versión amazónica de los pishtacos o *pishtakus* andinos, y que en la región de la costa se les denomina “sacaojos”. En todos los casos mencionados, las historias tienen origen en la llegada de los blancos y en su relación abusiva y destructiva con la población indígena. Según Calderón: “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” (2000, pp. 205-206).

Un punto de vista que resulta interesante respecto al origen de los kichwa lamistas es el de Glend Seitz (2001). Si bien existen varias hipótesis, en una de ellas se señala que provienen de la civilización chanca y que uno de los indicios de tal origen sería el nombre del barrio de Ancohallo, es decir, el nombre del jefe de los chancas, quienes fueron vencidos por el ejército de

Túpac Yupanqui según la historiografía andina. Establecido el Chinchaysuyo, Túpac Yupanqui encargó una segunda campaña a su hermano, el general Cápac Yupanqui, con el objetivo de mantener la línea de frente y someter a los chancas; como consecuencia, fue tomada la fortaleza de Urco Colloc, toma durante la cual Ancohallo había sobresalido y fue considerado como un caudillo desde entonces. Se menciona que la destreza del jefe chanca en la línea de frente de batalla había producido preocupación y temor en los orejones quechuas, quienes dictaminaron la muerte de Ancohallo y de sus seguidores. Sin embargo, el jefe chanca se había percatado del complot en su contra y, dispuesto a evitar el problema, escapó junto con los suyos e incursionó en la selva del Huallaga (Seitz, 2001, p. 2).

Al respecto, Seitz se plantea la siguiente pregunta: “¿Es factible y viable hablar de un supuesto asentamiento poblacional Chanca en la Colina de Lamas antes del contacto hispano?” (Seitz, 2001, p. 2).

Para que esta pregunta sea respondida, Seitz recoge una acotación hecha por Scazzóchio mediante la siguiente cita:

Ni las crónicas de Céspedes Prieto, ni las fuentes jesuitas hacen una referencia a Ancohallo en asociación con el emplazamiento de Lamas y de la región circundante (...) las fuentes históricas están en desacuerdo en los que respecta a la región de la selva en que los chancas derrotados se hubieren refugiado, ubicándolos más bien en Paucartambo al sur o en Chachapoyas, al norte.

(Scazzóchio, 1983, p. 208, como se citó en Seitz, 2001, p. 2)

Siguiendo a Seitz en sus investigaciones acerca del contexto histórico, podemos señalar la existencia de varios grupos étnicos antes de la presencia española: tabalosos, lamas, amasyfuentes, cascabosoas, juamuncos, muniches, suchiches, poyunancos. Estos grupos

asentados en la región central del Huallaga, al momento de tener contacto con los españoles, fueron agrupados en grandes reducciones étnicas por las siguientes causas: enfermedades, guerras o enfrentamientos y explotación laboral. Asimismo, se les asignaron diferentes tareas y se les impusieron ciertos patrones organizacionales, así como ciertos elementos y atributos.

Un punto interesante es que estos grupos étnicos, antes de la llegada de los colonos, coexistían sobre la base de diversas relaciones; pero con la presencia española, todo cambia debido a la imposición de una diferente estructura social y religiosa entre otras.

Seitz menciona a Regan, quien señala que grupos étnicos que hablaban distintas lenguas originarias y que muchas veces eran antagónicos y rivales fueron reagrupados en espacios creados por los españoles, sobre la base del sistema de encomiendas y el peonaje en la región de Lamas (Regan, 1993, p. 103, como se citó en Seitz, 2001, p. 3). Existieron otros espacios creados según una visión política o ideológica y que, de alguna forma, permitieron establecer una convivencia exenta de conflictos mediante diversos mecanismos, como alianzas determinadas por matrimonios, acuerdos para el acceso a recursos, intercambios comerciales y asentamientos en zonas estratégicas.

1.3.1. Contexto etnohistórico, entidades hispánicas, caso jesuita y encomiendas españolas

Seitz, siguiendo lo dicho por Regan, indica que en la historiografía peruana podemos observar el establecimiento de entidades traídas por los hispanos (por ejemplo, la orden jesuita y el sistema de encomiendas) en la región amazónica. Sobre la base de estas, se fueron estructurando las organizaciones sociales dentro de la Amazonía entre los siglos XVI y XVII. Entre las exploraciones para lograr tal establecimiento se puede mencionar la realizada por Juan de Salinas Loyola en el río Ucayali en 1557; la de Pedro de Ursa, que bajó por el Huallaga y el Amazonas en el año 1560; la de Alvares Maldonado, que realizó una exploración en la región de Madre de

Dios en 1567 (Regan, 1993, p. 30, como se citó en Seitz, 2001, p. 4). En estos viajes de exploración, se fundaron varios pueblos como paso previo para establecer las encomiendas.

Existen indicios de los primeros contactos que ocurrieron en los valles del río Mayo: el de Alonso Alvarado y su hermano Hernando, quienes habían fundado las ciudades de San Juan de la Frontera de los Chachapoyas y la de Moyobamba entre los años de 1538 y 1539 respectivamente (Zubiate, 1979, como se citó en Seitz, 2001, p. 4). Luego organizaron la búsqueda de la legendaria ciudad El Dorado (según se contaba, era una ciudad llena de tesoros y de grandes conocimientos); pero esta búsqueda se vio interrumpida debido a los siguientes problemas: 1) el gran caudal del río, 2) la rebelión de los nativos de la recién fundada ciudad de San Juan de la Frontera, y 3) la presencia de un fraile mercenario llamado Gonzales Hernández, quien frustró la empresa (como se citó en Seitz, 2001, p. 4).

Durante la exploración y el establecimiento de asentamientos realizados por los misioneros jesuitas a la región amazónica, en el año 1630, se llevó a cabo la reducción de las poblaciones locales de los pandulas, tabalosos y suchiches, así como la fundación de San Miguel de Avisama (como se citó en Seitz, 2001, p. 5).

En las crónicas se menciona que uno de los objetivos de los jesuitas era evangelizar a la población indígena. Para ello, desarrollaron dos estrategias: la primera fue la seducción, que consistía en entregar a los indígenas artículos como cuchillos o juguetes, entre otros accesorios, con la finalidad de convencerlos; la segunda fue la de la difusión de las enseñanzas religiosas (conversión) y la de brindar refugio en sus establecimientos. El trabajo de los frailes en impartir las enseñanzas religiosas y en la realización de bautizos fue relevante. Los discursos referidos a las enfermedades que diezaban a las poblaciones indígenas son un punto interesante, pues en esa época se creía que el dar estos discursos a la población podría ayudar a curar los males,

enfermedades y otros peligros para la salud. Esta creencia formaba parte del pensamiento de jesuitas y otras órdenes religiosas.

Más, después que han visto que los Pp atienden más a su necesidad que a su codicia, enseñándoles la doctrina sin cuchillos y otros juguetes que solían han perdido aquel su antiguo amor y respeto y en todo se muestran tan inobedientes, libres y descorteses, que tienen en gran parte marchitas nuestras esperanzas de hacer en sus almas el bien que con todo cuidado y solicitud se procura. (Como se citó en Seitz, 2001, p. 5)

Seitz (2001) señala además que no solo la presencia de los jesuitas incomodaba a las poblaciones originarias, también los incomodaba la llegada de los franciscanos, que se establecieron en el valle de Sisa, vía Saposoa desde el Huallaga central (2001, p. 5).

Los jesuitas se mantuvieron en la región durante ocho años aproximadamente, Seitz añade que según Rubén Vargas Ugarte, en 1638 los jesuitas abandonaron la región y regresaron a Trujillo (como se citó en Seitz, 2001, p. 5). Él plantea tres hipótesis que podrían esbozarse para explicar por qué los jesuitas partieron: 1) el carácter del contumaz de la población nativa; 2) la falta de regalos para la manutención de la seducción; 3) órdenes desde Trujillo, pues el bajo número de indígenas de la reducción no justificaba la empresa. En el artículo de Seitz se señala que habían transcurrido diecisiete años ya hasta la llegada de Martí de la Riva Herrera y la declaración de fundación de la ciudad de Lamas (2001, p. 5).

Si al intervalo de diecisiete años le agregamos los ocho años del periodo misional, que sería en total de 25 años, podemos inferir “el distanciamiento existente” entre los misioneros y encomenderos, ya que los primeros no habrían informado del descubrimiento y reducción de los nativos a los segundos, especulación que se

sustenta debido al tiempo transcurrido desde la llegada de los jesuitas hasta la presencia de Martín de la Riva Herrera (...) personaje que funda en 1656 la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz de los Motilones. (Seitz, 2001, pp. 5-6)

Seitz (2001, p. 6) menciona tres principales consecuencias de los primeros cambios ocurridos a partir de la presencia española: 1) la imposición de la religión católica, 2) la estructuración de un sistema servil o de esclavitud sobre la población nativa en Lamas, y 3) las enfermedades importadas del Viejo Mundo. Añade que después de la llegada de Martín de la Riva Herrera, se desató una epidemia de viruela. En el gráfico siguiente, se observa el porcentaje afectado por la epidemia de viruela, tanto de los cocamillas en 1656 como de los indígenas de las misiones entre 1659 y 1660.



En los cambios que tuvieron en el caso de la dialéctica como es el lenguaje originario; sin embargo, como ya fue explicado anteriormente, el quechua fue utilizado por los españoles para poder simplemente comunicarse con los grupos con los cuales establecían contacto; además, se le dio escritura a esta lengua.

Podemos observar que cuando los españoles aparecen y fundan sus ciudades en las regiones inhóspitas de la región amazónica establecieron varios cambios, como la organización

social de los nativos o la transformación de los grupos étnicos en categorías para que ellos los pudieran identificar y diferenciar; por ejemplo, tabalosos o motilonos, entre otras categorías que conforman una estructura ya homogeneizada que se sustenta en una visión política. En cuanto a la lengua, si bien era esperable que el castellano fuese utilizada como lengua principal, fue el quechua, para efectos de comunicarse con los nativos, la principal. En esta lengua les enseñaban el catecismo, “el camino de la religión”, y para ellos, por ser el quechua una lengua ágrafa (es decir, no tenía escritura), los misioneros jesuitas y franciscanos, principalmente, describen su estructura gramatical y le dan escritura; de esta manera, dejaría de ser la lengua de una civilización ágrafa y se empezó a conocer su gramática.

Siguiendo a Seitz (2001, p. 7), así se edifica lo que llega a llamarse “república de indios”, en una forma de pensar que identificaba al área andina, al igual que podría identificar en el área amazónica a los indígenas, según el contexto etnohistórico. Esto crea una esfera denominada “esfera nativa”, y a su vez, se crea una oposición estructural a una “esfera no nativa”, marcadamente etnocentrista.

Las caracterizaciones son centrales, señalan los procesos de diversificación y, desde estos, existen algunos comentarios sobre las variantes que pueda presentar la cultura lamista hasta la actualidad, aparte de los análisis de la ecología que propone Barth (1976), que de alguna manera sea estudiada sobre su identidad. En nuestra opinión, para conocer y presentar la cultura lamista, primero, debemos conocer y estudiar más a fondo su identidad étnica, es decir, conocer mejor la historia de sus antepasados, idea que deducimos a partir del análisis del texto Seitz (2001).

No se edifica una identidad común considerando que la diversificación es el carácter central, lo cual se intensifica si no existen “núcleos sociales nativos endógenos” que reinventen

sus propias tradiciones, que no estigmaticen su identidad étnica y que, además, puedan edificar una cierta identidad influenciada por otros grupos étnicos o al estilo, por ejemplo, de los curacas ubicados en la zona andina, como señala Degregori en la siguiente cita respecto a la obra del Inca Garcilaso de la Vega:

La lectura por parte de un sector de curacas de los Comentarios Reales del Inca Garcilazo, los Comentarios Reales contribuyeron a elaborar mitos como el de Incarri, sirvieron para una reconstrucción idealizada del Tahuantinsuyo para reinventar sus tradiciones y rescatar símbolos (...) los curacas lograron ‘imaginar una comunidad’ y lograr una cierta identidad común allí donde antes de la conquista existía una pluralidad de reinos, señoríos y macroetnias. (Degregori, 1993, como se citó en Seitz, 2001, p. 7)

Teniendo en cuenta lo expresado en esta cita, podríamos decir que otras civilizaciones estaban dispuestas a crear nuevas tradiciones para dar una base a su estructuración social, pero ello no ocurrió con los kichwa lamistas.

Seitz (2001, pp. 7-8) añade que por conveniencias analíticas tomará algunos aspectos del término “esfera indígena cerrada” —propuesto por Scazzocchio—, para señalar que en la “esfera nativa” —término propuesto por él— ocurría una gran interacción entre los lamistas y entre otras poblaciones indígenas amazónicas, lo cual evidencia la existencia de reciprocidad entre estos pueblos con fines diversos, como el chamanismo, lo que va a contribuir a construir e identificar su cultura y varios elementos de la región amazónica que pueden considerarse como parte de la actual “etnicidad lamista”.

Analizando los estudios de la cultura y las fronteras étnicas, pensamos en una línea imaginaria que sería ocupada por varios grupos étnicos que desarrollaron más la productividad

ecológica y ambiental, y al mismo tiempo tradicional, de lo que consumen, lo cual ayudó a la construcción de un sistema económico. Sin embargo, existen indicios de exclusión por parte de los mestizos y migrantes (esfera no nativa) hacia las poblaciones nativas a las cuales van: estos ejercen con los miembros de la esfera nativa una relación asimétrica. Así, según Seitz (2001, p. 8), los grupos mestizos y de colonos, herederos de la época colonial, obtienen muchos beneficios. Añade Seitz, que, por lo expuesto, no se podría señalar una ruptura del sistema étnico configurando por los españoles. Y un punto interesante que observamos es la dialéctica de la negación del otro, en función de la cual los indios, desde entonces, fueron estereotipados por los mestizos, además de verse obligados a dialogar en la lengua de los dominantes, porque si utilizaban su dialecto eran menospreciados, lo que menoscababa su autoestima. Interesante, al respecto, es la siguiente cita: “los indios son mentirosos, simuladores, cuando se les trata con rigor son obedientes, respetuosos, pero si es con cariño son abusivos, malcriados” (Calderón y Hopenhayn, 1993, como se citó en Seitz, 2001, p. 9).

Entre los criterios de la identificación de la cultura lamista, observamos en el grupo de los kichwa lamistas, considerado como un grupo étnico, sus tradiciones, los rituales de sus festividades y el espacio en el cual los miembros de este grupo se interrelacionan. Asimismo, vemos que Seitz (2001, p. 10) menciona una primera dimensión que aborda la problemática de la etnicidad como categoría cognoscitiva e ideológica, y por tal, señal de identidad social. Una segunda dimensión, para Seitz, implica el énfasis en las relaciones sociales interétnicas y la constitución de los grupos étnicos y de sus identidades como entidades socialmente organizadas. En cuanto a la formación de identidad, cada grupo social logra construirla sobre la base de su cultura y de sus relaciones con otros grupos.

Partiendo de conceptos teóricos de la antropología, considerando el tema de la dialéctica de la negación del otro y el de las identidades de los grupos étnicos, se analiza que los kichwa lamistas se constituyen como grupo sobre la base de su etnicidad, lo cual comprende varios elementos esenciales —como la identidad cultural—, en virtud de los cuales pueden interactuar con otras culturas nativas. También, a partir de la lectura de Seitz, vemos que para entender la situación actual de los kichwa lamistas, primero debemos estudiar su historiografía, lo cual comprende su origen, el desarrollo de sus organizaciones sociales y étnicas, y de las extensiones territoriales de sus fronteras étnicas, considerando un espacio que abarque sus recursos ecológicos y ambientales.

Un punto que resaltar de la etnohistoria es que la lengua quechua fue utilizada por los españoles para poder relacionarse con la población local; es decir, fue usada por los misioneros (franciscanos u otros), y también no misioneros, como la lengua oficial para comunicarse fácilmente con los diferentes grupos étnicos con el fin de lograr los objetivos que estos actores perseguían. Además, como ya se mencionó, se le dio escritura, porque esta lengua era ágrafa, como lo son muchas lenguas de algunas comunidades amazónicas y andinas.

Respecto a la redefinición de la categoría conceptual “grupo étnico” y para abordar los elementos que constituyen la etnicidad kichwa lamista y para remitirse a los elementos propios de su identidad cultural, Seitz (2001, p. 12) aborda dos procesos o dos puntos: 1) elementos que configuran la etnicidad y la ruptura generacional, y 2) de lo local-comunal a lo nacional.

En cuanto al primer punto, como fue mencionado, se ejerció una política homogeneizadora por parte de las entidades hispanas hacia los grupos étnicos que fueron reducidos, con el objetivo de mantener la uniformización; además, se impuso el quechua y la

doctrina como elementos exógenos a las poblaciones, y se les asignó atributos que configuraban una identidad común india (la esfera nativa), (Seitz, 2001, p. 12).

Respecto al segundo punto, los criterios de identificación, específicamente en las comunidades del Bajo Mayo, remiten a su caserío o comunidad en contraposición a los grupos étnicos kichwa lamistas. La expresión de un comunero del interior de Lamas, la cual reproducimos, refleja esta actitud: “De todos es peruano (Perú es de todos) pero me siento más de Chumbaquihui”. (Seitz, 2001, p. 13).

Entendemos que los pobladores sienten que pertenecen a su lugar de origen, al lugar donde fueron criados; están acostumbrados a su tierra natal. Sin embargo, existen pobladores que se identifican como peruanos, porque quieren pertenecer e integrarse a la sociedad, al Estado nación. Por ello, por ejemplo, realizan el servicio militar, lo que les genera un sentimiento especial que se evidencia al momento de cantar el himno nacional. Si bien el sentimiento de pertenecer a un lugar, desde nuestro punto de vista, es relevante, el sentirnos peruanos es importante, más allá del lugar donde hayamos nacido, compartiendo siempre la cultura y tradiciones de la sierra, costa y selva, y conociendo más las historias de los antepasados de los pueblos originarios.

En las investigaciones realizadas por Anahí Chaparro (2020, p. 88), ella da a entender que, en diversas situaciones y formas de vivencias observadas entre las comunidades de los kichwa lamistas, se observan indicios de haber tenido lugar la incorporación de o, también, la familiarización con elementos de la naturaleza, tales como animales, plantas y seres humanos, los que podrían ocupar un papel central en estos medios respecto de las comunidades kichwa lamistas. Este punto es relevante para los pueblos indígenas porque estos establecen conexiones con la naturaleza y relaciones con la vida silvestre en las zonas habitadas. Además, están las

relaciones de parentesco y los intercambios de bienes, necesarios para la subsistencia de su organización social. Sin embargo, no debemos olvidarnos de que también hay una conexión con la cosmología indígena, la cual se puede observar en la realización de rituales, dependiendo de la comunidad a la que nos estaríamos refiriendo. Podemos ver en sus análisis que, para el parentesco o crianza, se utiliza el término quechua *wiway*, que se traduce como “criar”.

Un punto esencial, al señalar que la población de los kichwa lamista estaría constituida por familias del, específicamente, barrio del Wayku, como se denomina a la parte baja de Lamas (Chaparro, 2020, p. 89). Otro punto que podemos señalar es que la población de los kichwa lamistas, dependiendo del contexto, puede diferenciarse de otros pueblos kichwas de la región de San Martín, vinculados a antiguos centros coloniales, como los de Sisa o los del Huallaga (Chaparro, 2020, p. 89).

Según Chaparro (2020, p. 89), la inmigración podría significar reciprocidad entre las comunidades de la Amazonía y de los Andes. Sin embargo, la creciente migración proveniente de los Andes, desde la construcción de la carretera Fernando Belaunde Terry, ha ocasionado el desplazamiento de los pobladores kichwa lamistas de las partes bajas y más fértiles ubicadas en las cuencas, así como momentos de confrontación violenta.

Es interesante el enfoque de las investigaciones de Chaparro en el desarrollo de las poblaciones de las comunidades de los kichwa lamistas, en las *crianzas* (“niño” o “niña” en castellano) y los seres humanos, refiriéndose a las formas alimenticias y al desarrollo de conceptos en un sentido corporal, así como a los afectos y a la formación de las personas kichwa lamistas.

Ella menciona el chumbe, cinto tejido que se puede apreciar en la siguiente imagen. Si realizan gran esfuerzo, este se utiliza como un cinto ceñido a la altura del estómago para evitar lisiar el ombligo o el estómago, o que les dé diarreas y dolor de espalda.



Fuente: <https://artesanalnasawala.com/producto/chumbe-para-cintura-a801/>

En Alto Pucallpillo, Chaparro (2020, p. 92) explica que los tratamientos que realizan las mujeres a los hombres cuando ellos, por estar tomando mucho aguardiente, dejan de desarrollar sus actividades laborales, se hacen con plantas medicinales. También menciona lo dicho por Leonardo Tapumilla respecto de las purgas que se efectúan para formar el carácter de las personas:

La convivencia del hombre con una mujer, muchas veces el temperamento del hombre es fuerte y agresivo, para eso la mujer prepara una papita de la shimipampachana macho, le machaca y le invita en la taza de café o chicha, para que pueda tener una actitud de paciencia y cariño. Pero si la mujer también presenta esas actitudes se le invita a ella también la shimipampachana hembra en una bebida o en una taza de café. (Como se citó en Chaparro, 2020, p. 92)

Otra observación de Chaparro (2020, p. 92) versa sobre las plantas medicinales y lo dicho por don Rister Tangoa Pisco, de la comunidad nativa de Tununtunumba, en el Bajo Huallaga.

Este señala la importancia de la incorporación de los conocimientos de las plantas como parte de un proceso de familiarización con la naturaleza:

[El monte y el agua] escogen a la persona a quien dejar su sabiduría de sanación, porque ellos también quieren seguir conversando con los humanos (...). A veces los humanos queremos ser curanderos a la fuerza, pero si el monte y el agua no te reconocen parte de su familia... Ellos también están muy preocupados por la continuidad humana. (Como se citó en Chaparro, 2020, p. 92).

Chaparro comenta sobre las etnografías, según ha investigado en las áreas bajas del continente sudamericano, en las que se observan las familiarizaciones de los parientes y de las concepciones del bienestar. En el caso de los intercambios de los alimentos, resulta particularmente interesante porque estaría enmarcado en la reciprocidad que incluiría los bienes necesarios para la subsistencia de sus familias y de sus comunidades. Al respecto, Chaparro menciona a Scazzocchio, quien cuando preguntó sobre el término *ayllu* —para esta investigadora es difícil formular una definición debido a la variación de los significados dependiendo de los contextos en los que se ha utilizado—, le respondieron que normalmente se utilizaría para indicar a quienes en las celebraciones de las festividades comen juntos al momento de compartir el alimento (Chaparro, 2020, p. 94). En nuestra opinión, *ayllu* también podría significar “comunidad” o “familia”.

Otro punto que Chaparro (2020, p. 94) aborda se refiere al contexto en el que se expresa la palabra *mujeo*, que se podría utilizar para expresar “intercambio”. Se puede utilizar esta palabra y *ayllu* entre los parientes. *Mujeo* expresa este intercambio, importante para mantener la diversidad de los cultivos.

Por su parte, observamos que *wiway*, que significa “criar”, expresa una acción que ocurre en una relación constante de compartir los alimentos y otros cuidados corporales. Es interesante, porque el cuerpo tiene un significado —simboliza— que depende de la cultura y de las identidades de los pueblos indígenas y de sus costumbres. Agrega Chaparro que las fiestas patronales de las comunidades kichwa lamistas, así como las conmemoraciones de los diferentes momentos de la vida, expresan el deseo de estar juntos (2020, p. 94).

Asimismo, Chaparro (2020, p. 98) indica que las comunidades kichwa lamistas creen que los ojos de agua se pueden criar. Así, donde no existe el servicio de agua abastecida mediante tubos, estos ojos de agua proporcionan agua a los humanos y los animales, y es usada para preparar chicha, cocinar, lavar ropa y bañarse. Además, los lugares donde están ubicados son puntos de encuentro de las mujeres y hábitat de ánimas fuertes.

Chaparro presenta las definiciones de los diferentes tipos de monte, nombrados con los mismos términos con los que los kichwa lamistas se refieren al ciclo de la vida humana:

llullu purma, tierra de descanso tierna, bebé o no madura, que puede entenderse como el bosque que recién comienza a regenerarse; *wayna purna*, tierra en descanso joven, entre los cinco y diez años aproximadamente; *machu purma*, tierra en descanso vieja, de más de quince años aproximadamente; y monte alto o *machu sacha* (monte viejo). (Chaparro, 2020, p. 99)

Esta autora añade que los lamistas de hoy en día consideran los caminos de las montañas como un lugar determinado de su dominio, como la *purina* (que se puede entender como corredor o lugar para andar). Cuando hablan de estos caminos, ocurre que los dueños de las montañas sueltan a los animales cuando conocen a la persona que a esta y las madres de los animales les avisan cuando estos se les van a aparecer. Como relató a Chaparro Edinson

Cachique Sangama, que la huangana hacía soñar a un familiar suyo —cuando iba a presentarse— que estaba bailando y celebrando con sus ropas típicas (Chaparro, 2020, p. 101).

Finalmente, tenemos que, ante las concepciones sobre los límites de los títulos comunales, las comunidades kichwa lamistas han participado en muchos movimientos de lucha por defender sus tierras, sobre todo cuando las migraciones conllevaron la invasión de estas. Aparte, se refieren a la actividad minera como una actividad que explota y perjudica sus bienes naturales, de donde proviene lo que ellos consumen. Desde siempre y hasta la actualidad, los kichwa lamistas y los miembros de otras comunidades indígenas han luchado para poder tener acceso a la tierra y conseguir su titulación, para consolidar así su derecho a la tierra y preservar su coexistencia con la naturaleza.

1.4 Marco Teórico

El marco teórico está dividido en dos partes. En la primera, se desarrollará el análisis del concepto de identidad, conforme ha sido estudiado por algunos autores seleccionados. La segunda parte se basará en el estudio histórico, antropológico y etnohistórico del marco teórico. La distinción de estas dos partes fue realizada con la valiosa orientación del asesor de tesis, quien recomendó la lectura de trabajos de distintos autores y autoras, así como su análisis, lo que ha sido de mucha utilidad en el desarrollo de esta tesis. En ese sentido, primero se desarrollará este marco para presentar una idea que se basa en los conceptos que orientaron el estudio y análisis de las investigaciones a lo largo del semestre lectivo. Cabe señalar que será discutida una parte del concepto de identidad en el capítulo II, con referencia a Fredrik Barth.

Comenzaremos con las investigaciones de Alejandro Grimson (2008), quien explica cómo en las fronteras se producen influencias entre culturas y cómo estas pueden coexistir con diferentes identidades, pues cada identidad está simbolizada o representada en su propia cultura

de distinta manera. Sin embargo, se ve que en las zonas fronterizas estas podrían percibirse como desigualdad social y, a la vez, como una relación de naturaleza cultural, lo cual comprendería también la relación política entre las comunidades, al igual que en las comunidades nativas que viven en un entorno determinado, lo cual abarca el tema de la frontera y de la delimitación de sus territorios. Pero según Grimson (2008), esto implicaría una perspectiva desde las ciencias sociales, que se plantea abarcar y estudiar los territorios o espacios de la soberanía nacional:

Las ciencias sociales han cuestionado el estudio de territorios “nacionales” a partir de los imaginarios estatales y han considerado esos imaginarios como objetos de sus trabajos. Los estados tienden a considerar que sus posesiones les corresponden por naturaleza. La distancia analítica de las ciencias sociales desnaturaliza los espacios de la soberanía estatal. (Grimson, 2008, p. 252)

Desde esta perspectiva, en nuestra opinión, cuando pensamos en soberanía, se puede pensar en función de un territorio demarcado al cual sentimos pertenecer, al igual que las poblaciones nativas que demarcan su soberanía en las tierras porque estas pertenecieron a sus antepasados. Respecto a los kichwa lamistas, si nos preguntamos lo siguiente: ¿existe la posibilidad de que los kichwa lamistas tengan alguna familiaridad con los chancas? Como se verá más adelante, según lo investigado en esta tesis, existen varios grupos étnicos que pueden estar familiarizados con la población kichwa lamista, pues hay indicios de la ocurrencia de varias olas migratorias, por lo que, probablemente, puede existir otras familiaridades con grupos nativos amazónicos y andinos.

Continuando con Grimson (2008), considerando el contexto etnohistórico, podría ser que tuvieron una extensión soberana de sus territorios y coexistieron con otros grupos, compartiendo una cultura entre sus límites fronterizos, al igual como ocurre, por ejemplo, con las personas de

los países vecinos que Grimson (2008) menciona en sus investigaciones. Al respecto, el autor se refiere a la cultura híbrida, por ejemplo, existente en las ciudades fronterizas de Estados Unidos-México, donde se realiza un intercambio cultural que ha hecho posible una identidad híbrida que comprende aspectos de cultura de ambas partes.

Grimson (2008), además, opina que la frontera representa la creación de una desigualdad sociopolítica entre partes, es decir, que el Estado soberano es solamente para los actores de una identidad que viven en su propio territorio y para quienes la presencia de los migrantes puede perjudicar su cultura local. Entonces, si aplicamos esta idea a los grupos étnicos, sería más o menos similar, porque a pesar de que comparten fronteras con otros grupos étnicos, se podría encontrar indicios de no aceptación, por parte de un grupo, de influencias de la cultura del otro grupo étnico como una forma de dar continuidad a la cultura del grupo étnico local.

La propia noción de “cultura” de la antropología fue, como se sabe, creadora de fronteras. De hecho, una *teoría de la frontera* es una *teoría de la cultura*. Durante una larga etapa de la teoría antropológica se tendió a aceptar que cada comunidad, grupo o sociedad asentada en un territorio era portadora de una cultura específica. Así, los estudios se dirigían a describir y comprender a una cultura particular o áreas culturales. (Grimson, 2008, p. 253).

Podemos observar que Grimson (2008, p.253) considera problemática la noción de cultura como un conjunto de elementos simbólicos y de costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, tanto en términos teóricos como en términos ético-políticos. Las teorías constructivistas y de la hibridación, de diferentes modos, ayudaron a dejar de lado tal noción. El constructivismo permite pensar una estructura que se puede manifestar entre los actores en el sentido de una construcción estatal o étnica, y desde un eje sociológico y antropológico. Otros

pueden no concordar, sin embargo, porque cada actor podría interpretar de una forma diferente, en una discusión o debate académico. Además, en términos generales, el constructivismo está involucrado en la interpretación de cada disciplina de las ciencias humanas.

Grimson (2008, p. 254) aclara que hay estudios que pueden estar concentrados en el tema migratorio y en el contexto de conexión transnacional de la cultura de las zonas de frontera política, y en los análisis que se realizan con base a la interculturalidad. Grimson consideró como clave incluirlos en estas reconfiguraciones de las tradicionales nociones de cultura y frontera.

Alejandro Grimson (2008), respecto a la frontera, menciona dos puntos: el primero está referido al vínculo comunidad, cultura y territorio, y el segundo, a la argumentación de García Canclini (2013) sobre las culturas híbridas. Tenemos, entonces:

- Primer punto: antes que las articulaciones de comunidad, cultura y territorio, cobraron relevancia cuestiones de vínculo, dinámica y experiencia. La frontera fue, en diversas disciplinas, un modo en que se condensaba la nueva importancia que tendrían a partir de allí los conceptos de sujeto, historia y cultura en las ciencias sociales y humanidades.
- Segundo punto: García Canclini (2013) publicó sobre culturas híbridas su trabajo que culminaba con el caso de Tijuana como laboratorio de una interculturalidad que no permitía pensar en fronteras simbólicas definidas.

Un punto interesante que explica Grimson (2008) es que cuando se piensa en las fronteras, estas no carecen de la territorialidad, sino que, desde nuestro punto de vista, se piensa en un territorio contenido en un determinado punto geográfico, entre variaciones de líneas imaginarias, lo que puede constituir un indicio de pensamiento colonialista. Esta lectura nos permite pensar que, en el contexto etnohistórico, los grupos étnicos utilizaban líneas imaginarias

para demarcar sus territorios y que, además, cuando llegaron los colonizadores, se comenzaron a establecer ciertos límites territoriales.

En opinión de Gunther Dietz (1999), el análisis antropológico de los movimientos étnicos durante la era contemporánea, exhibe lagunas y contradicciones:

La incapacidad tanto del esencialismo etnicista como del primordialismo clasista de explicar la dinámica y la adaptabilidad contemporáneas tanto de la comunidad indígena como de su participación en formas de organización étnico-regionales, la inexistencia de enfoques que integren la interrelación de los diversos actores indígenas con el Estado y la sociedad nacional. (Dietz, 1999, p. 81)

Añade como otras deficiencias de este análisis la superficialidad de las teorías consideradas como mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales de la comunidad indígena; así como las falacias de las discusiones positivistas ontológicas que no distinguen entre la comunidad indígena como institución y el comunalismo como ideología, al igual que lo hace entre cultura e identidad (Dietz, 1999, p. 81).

Dietz (1999, pp. 81-82) considera que es urgente replantear la relación entre los conceptos de cultura y etnicidad, que conforman el núcleo de la identidad de la antropología como disciplina académica y su aplicabilidad al estudio de los movimientos indígenas contemporáneos. Cita a Eriksen, quien explica que la etnicidad refleja una combinación dos aspectos: el organizativo —debido a la formación de grupos sociales y la interacción de estos— con el aspecto semántico-simbólico: la creación de la identidad y la pertenencia. Desde nuestro punto de vista, la identidad y la pertenencia se gestan a partir del nacimiento de un individuo en un determinado lugar o territorio, respecto al cual se siente parte, que pertenece a este y cuyas tradiciones va a continuar, las de su comunidad, identificándose con el medio ambiente en la que

está viviendo. Sin embargo, en casos como la migración, en que las personas se desplazan para asentarse en un territorio desconocido, esa identificación con un territorio contribuiría a la creación de una identidad que, en consecuencia, puede impulsar el establecimiento de nuevas costumbres y el intercambio de aspectos culturales. Hay tema para el debate en las investigaciones a las que se refiere Dietz (1999) sobre cultura e identidad.

El marco teórico desarrollado por Gunther Dietz se sustentaría en un enfoque constructivista, que distingue entre los niveles *emic* y *etic* de análisis, lo que permite constatar las congruencias estructurales en las ideologías fundacionales que dan una continuidad a la vida en comunidad de un espectro de diferentes grupos, que abarca desde linajes hasta naciones enteras (Dietz, 1999, p. 84). Los *emic* y *etic* suponen la formulación de una visión dialéctica e integrada del sujeto y objeto de estudio en el que se plantea la superación de la dicotomía entre ambos componentes del conocimiento y que tiene en el multiculturalismo y la desigualdad entre el mundo moderno y el indígena su expresión más acabada en la práctica de una antropología elitista y de espaldas a la realidad del mundo indígena (Dietz, 2011).

Dietz (1999) también incorpora, de modo exploratorio, ciertos argumentos que se pueden resumir en dos puntos:

- Parentesco biológico: se entiende como las ascendencias de varios grupos étnicos o de parentesco local, en las que, con base en las investigaciones de Dietz, se podría encontrar varios linajes, así como sus correspondientes aspectos culturales.
- Parentesco social: se entiende como lo referido a la pertenencia a una sociedad, la que sería la base de la identidad y la cultura de sus integrantes; en realidad, también podemos referirnos a las costumbres locales dentro de un medio ambiente habitado.

El parentesco social podría servir como un punto de partida para construir un parentesco metafórico o ficticio, considerando un cierto tipo étnico (Dietz, 1999, p. 84).

Además de la denominada idea de la biologización para definir grupos de parentesco, otro mecanismo para dotar de sustancia a comunidades imaginadas consiste en autoproyectarse hacia el pasado, inventar tradiciones o un origen mítico. Sin embargo, existen grupos que crean su cultura o sus tradiciones, en las cuales sus miembros están siendo representados, aunque estas no hayan sido heredadas de sus antepasados a lo largo de su historia. Podemos observar que existieron muchos casos en que la cultura de distintos grupos se mezcló y se transformó en otra cultura con diferentes costumbres. Respecto a la diferencia existente entre costumbre y tradición, Dietz afirma lo siguiente: “A diferencia de las ‘costumbres’ o prácticas rutinarias de los miembros de un grupo, que se transmiten de generación a generación, ‘las tradiciones’ se inventan en un acto creativo, consciente e innovador” (Dietz, 1999, p. 85).

Dietz (1999, p. 85) añade que, como consecuencia del carácter construido de lo tradicional, cuando se analizan los fenómenos de la etnicidad en comunidades indígenas y los movimientos sociales, se debe hacer con base al contexto histórico de los acontecimientos, bajo un enfoque dialéctico, sincrónico y diacrónico a la vez. De esta forma, podría surgir algo relevante entre los grupos étnicos, algo que descubra alguna relación entre las comunidades andinas y amazónicas, algo que establezca una conexión para ser estudiada sobre la base de la dialéctica y en un campo etnográfico.

De acuerdo con la hibridación cultural, observamos que la etnicidad podría englobar una relación intercultural, por lo cual se insertaría en una estructura que establecería algún tipo de contacto. Teóricamente, según Dietz (1999), cada contacto que establecemos en algún lugar o un ambiente diferente, donde las costumbres o tradiciones también lo son, comienza a ser

establecida una conexión cultural; de facto, es el modo en que se adquiere una conexión con la cultura local o de, se puede decir, algún tipo de intercambio cultural. Sin embargo, Dietz (1999) señala que el contacto se establece mediante una selección de determinados “emblemas de contrastes” frente a otros.

Dietz (1999, p. 92) señala que Eriksen, al referirse al tema de la hibridación o *creolización*, explica que esta, a menudo, se constata en contextos interculturales y que implica un reordenamiento, guiado por las matrices de la identidad, de los factores endógenos y exógenos de las culturas en contacto.

Dietz (1999) explica que según las prácticas habituales en un contexto de grupos étnicos en contacto e interactuando, se pueden constituir nuevas estructuras que, según Dietz (1999), pueden desencadenar fenómenos de etnicidad en el que se ven afectados tales grupos étnicos en contacto.

Máj-Lis Follér (s. f.) indica que los pueblos indígenas tienen gran conexión con la tierra, y que se podría hacer varios estudios sobre el tema de su identidad y la conexión con sus antepasados. Aparte, Follér (s. f.) señala, mencionando a James Clifford, la referencia a las visiones trans-étnicas, como la cultura, y describe la tradición con aspectos de movilidad, comunicación y acción, a diferencia de la visión antropológica tradicional de la cultura.

Además, vemos, a través de las investigaciones con relación a las hipótesis que va proponiendo en el texto, que Follér (s. f.) propone qué preguntas debemos formular cuando estamos en presencia de las comunidades indígenas; por ejemplo, ¿por qué, cómo, cuál o dónde podemos comenzar a interpretar o cuestionar? Así, según esta autora, se podría decir que se intenta compartir las diferentes visiones ante las situaciones que estarían afectando a las poblaciones indígenas.

Con base a la construcción de la identidad, podemos observar mediante la migración, u otros factores, que esta se relaciona mucho con el proceso de estructuración y desarrollo de la identidad a lo largo de la historia de cada comunidad; al mismo tiempo, nos preguntamos si existen otras poblaciones indígenas que mantuvieron relación con otras regiones entre la Amazonía y los Andes. Follér (s. f.) manifiesta acerca de la migración lo siguiente: “Los recién llegados inmigrantes también pueden ser [de] pueblos indígenas o personas pobres y sin tierra, de otras regiones, que emigran de los andes de Perú, Bolivia y Ecuador o de la costa atlántica y otras partes de Brasil a la región amazónica” (Follér, s. f., p. 4).

Follér (s. f.) señala que, con base en los diálogos, se puede discutir sobre las formas como se negocia entre los actores globales y los locales. Además, se realizarían con base a la pregunta que relaciona los conocimientos de los indígenas y de cómo fueron estos procesos de construcción de identidad, penetrando en la colectividad, y quiénes dentro de esta pueden expresarse en esa relación y/o diálogo.

En ese contexto, para Follér (s. f.) el tema del papel de reconocimiento de las relaciones que establecen los pueblos indígenas con la tierra, la cosmología y la cultura, como parte de su identidad, posibilitará que los pueblos indígenas se sientan parte de un Estado nación y que estarían al lado del gobierno.

Para William Roseberry (1989) es esencial que los antropólogos estén presentes, según ciertos términos, en eventos como las fiestas de una comunidad. Pueden estar en desacuerdo, porque la comprensión de la historia del lugar que se quiere estudiar es distinta, lo que lleva a oposiciones entre ellos y a debatir entre los actores, dentro del medio. Roseberry (1989) menciona a Marvin Harris (1968, 2001), quien analiza el el materialismo cultural y el idealismo utilizando los conceptos de *emic*, en tanto que la última palabra en la investigación antropológica

la tiene el participante de la comunidad, y el de *etic*¹, en tanto que es el observador o investigador quien formula la última apreciación. Al respecto, para Harris (1968, 2001), se establecería alguna oposición —dentro de los parámetros que focaliza Geertz (2000)—, y, entonces, se estaría usando el enfoque semiótico dentro una perspectiva basada en una ciencia predictiva. Esto último condujo al debate con Marvin Sahlins (1972, 1976, 1982), señala que entre la narrativa cultural y el materialismo vulgar se observa una visión que implica una oposición a los tiempos posmodernos; además, se establece una oposición alrededor de un área literaria, que realistamente se basaría en una irreflexión que, según Roseberry (1989), es un debate entre Marcus y Geertz:

En el principio puede parecer que todas estas oposiciones giran en torno de un solo desacuerdo, expresado de manera más contundente por Marshall Sahlins. Las alternativas en este venerable conflicto pueden formularse en líneas generales de la siguiente manera, ya sea que el orden cultural haya de concebirse como la codificación de las acciones efectivamente intencionales y pragmáticas, o que, a la inversa, las acciones humanas en el mundo hayan de ser entendidas como medidas por diseño de la cultura, lo que ordena de una vez la experiencia práctica habitual y la relación entre ambas. (Roseberry, 1989, p. 23)

Desde nuestro punto de vista, en los análisis históricos y etnohistóricos basados en la cultura, se observa que las civilizaciones tuvieron constantemente varios cambios con relación a esta, porque en una cultura se nace, pero, a la vez, esta se puede crear o recrear, dependiendo de

¹ Kenneth Pike es quien introduce, desde la lingüística, los términos *emic* y *etic* en su obra *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (1954; 1960; 1967). Ver <https://www.britannica.com/biography/Kenneth-L-Pike>

qué otros tipos de construcciones se establecieron; además, la cultura en sí puede dar una identidad, a través de las formas cómo celebran o se visten en esta sus participantes. Añadimos los aspectos religiosos y otros, porque se pueden compartir a lo largo de generaciones.

Según Roseberry (1989), los antropólogos de distintos pensamientos y los expertos de especialidades diferentes de la antropología y de las ciencias sociales van incorporando a la historia en dos procesos:

- 1) Pueden escribir una historia parcial de la relación entre la antropología y la historia.
- 2) Pueden “recurrir a la historia” sin especificar el tipo de historia que tienen en mente.

Según Roseberry (1989), la disciplina histórica va a dar continuidad a los varios debates alrededor de los temas investigados, conforme a las distintas formas de pensamiento académico. La antropología y la historia tienen varios aspectos en común, como la obtención de diferentes informaciones, que conduce a la etnografía histórica y antropológica, y a entender cómo serían en su contexto etnohistórico las costumbres, organización social, política y económica de una comunidad, de un determinado territorio, y cómo fue desarrollándose una comunidad consolidada; también para tratar de entender el contexto religioso y las tradiciones de un determinado lugar presentes entre dos Estados. Por ello, destaca lo siguiente:

Para Geertz, la historia no puede entenderse por medio de fórmulas teóricas elaboradamente construidas ni por referencias a leyes generales. La búsqueda de tales leyes pierde de vista la capacidad creativa y la consecuencia de las actividades humanas, las cuales tienen lugar en el contexto de conjuntos de símbolos “históricamente” derivados, a los que los actores humanos atribuyen significado. Así, Geertz considera a los intentos positivistas de explicar la historia

como incapaces de abordar el problema de significado de acción. (Roseberry, 1989, p. 25)

De este modo, se puede sostener la necesidad de una conceptualización en la que se asegura la colaboración entre el antropólogo y el historiador, lo cual influirá en y dependerá de la manera cómo el investigador interpreta los significados que los humanos asignan a sus acciones.

Según ha señalado Oscar Espinosa (s. f.), el papel de la etnohistoria es importante por entrelazar de varias formas la antropología y la historia, efectuando el estudio dentro del contexto etnohistórico de la cultura y la civilización. Además, considera a la etnohistoria como producto híbrido resultante de la fusión de la antropología y la historia.

Espinosa (s. f.) menciona que la naturaleza de la etnohistoria permite incluir en los debates a historiadores y antropólogos, quienes pueden presentar y contrastar sus puntos de vistas y los conocimientos aprendidos en cada disciplina. Resulta interesante lo que Marc Bloch (2022) afirma en su libro *Apología de la historia*: que el historiador realiza su trabajo de investigación en el tiempo presente; pero cabe añadir, desde nuestro punto de vista, que para entender el presente es necesario entender el pasado. En cuanto al trabajo del antropólogo, según Espinosa (s. f, p. 3), este analiza y representa cada sociedad en la actualidad o favorece, en términos generales, la actualidad, es decir, adopta una perspectiva sincrónica. Además, el trabajo del antropólogo o antropóloga sería también analizar y comprender, del grupo que está estudiando, aspectos como su historia, cultura, organización social, costumbres, entre otras.

Otro aspecto interesante mencionado por Espinosa (s. f., p. 2) es el siguiente: “Algunos consideran la etnohistoria como una subdisciplina de la antropología cultural, una antropología histórica, acentuando así su vertiente antropológica; mientras que otros la ven como una forma de historia cultural, pero enfatizando su sesgo histórico”.

Espinosa manifiesta otro aspecto que la etnohistoria podría haber heredado de la antropología: la importancia de conocer el punto de vista del otro. Desde esta visión, se han formulado más preguntas que respuestas y, en conclusión, hay temas que se deben investigar desde los conceptos, entre el tiempo y la historia en relación con otras culturas, así como la forma que recuerdan su pasado, es decir, su memoria. Es interesante porque en relación con ello, podemos analizar los estudios de Walter Benjamín (2020) acerca de la memoria y cómo debemos trabajar este tema para poder transmitirlo de generación en generación considerando los acontecimientos del pasado. También están los relatos de mitos, procesos históricos que habían contado de sus antepasados y otras situaciones que se pueda presentar.

Otro punto que señala Espinosa (s. f.) es el de la oralidad, que consiste en tener como objeto de estudio los relatos de una persona sobre sus vivencias. Este autor indica lo siguiente: “La etnohistoria comparte con la historia oral la convergencia de las dos disciplinas mencionadas en este texto: historia y antropología. Por tanto, la etnohistoria se ha apropiado de muchos métodos y reflexiones teóricas que pertenecen a la historia oral” (Espinosa, s. f., p. 7).

Este autor además afirma que los historiadores orales habían sido influenciados por estudios antropológicos realizados a las culturas sin escritura. Se dice, respecto a los grupos estudiados, que la memoria de sus antepasados sobre su cultura, tradiciones y acontecimientos de su sociedad, así como sus mitos y cosmologías, que contienen conocimientos, han sido transmitidos de generaciones a generaciones en términos de narrativas históricas y antropológicas.

Acabamos ahora con la parte teórica; a continuación, los siguientes capítulos se desarrollarán a partir de las investigaciones realizadas sobre la población de los kichwa lamistas durante los años académicos de la maestría.

Capítulo II. El Origen

2.1 Historia

En este capítulo se analizará, dentro de un contexto historiográfico y etnohistórico, cómo fue el desarrollo de la cultura kichwa lamista respecto de la civilización inca y la cultura chanca, y también cómo fue el proceso colonial desde la llegada de los españoles, tomando como referencia las descripciones de los cronistas. Esto ayudará a conocer el proceso del origen de los kichwa lamistas.

2.1.1. Contexto etnohistórico e historiográfico del origen

Tenemos un contexto historiográfico en el que podemos analizar el origen de los kichwa lamistas. Para algunos historiadores, ellos provienen de la cultura chanca. El proceso habría empezado después de una guerra entre incas y chancas. Su historiografía se fue construyendo a partir de una serie de relatos escritos por varios cronistas, entre otros, Pedro Cieza de León (1553, 2017) y Garcilaso de La Vega, quienes dejaron testimonio de acontecimientos ocurridos entre ambas partes. Primero, podemos observar que los cronistas, en el contexto andino, recogieron información sobre sus orígenes entre los siglos XVI y XVIII, y del conflicto con los chancas, que se pudo deber a las ambiciones de sus líderes y su deseo de expansión territorial, así como a sus aspiraciones de lograr poder.

En las crónicas se cuenta sobre la civilización inca y su gran política de expansionismo, lo que se encarna en el Tahuantinsuyo y en su poderío estratégico, poderío que la llevó a conseguir la victoria frente a los chancas. Además, conforme a los registros historiográficos, un grupo de los chancas se fue estableciendo en las regiones amazónicas y otro lo hizo en las andinas. Estos nuevos asentamientos se habrían ido estructurando en el marco del expansionismo

del Tahuantinsuyo, lo cual se explicaría por los resultados de la guerra, favorables a los incas, quienes comenzaron su dominación sobre los grupos que fueron derrotados, como los chancas, en el territorio de los Andes centrales.

En la cronología que se registra a partir del año 1438, los chancas primero comienzan a invadir territorios incluyendo el de los incas, lo cual se expresa de la siguiente manera: “La fuerza invasora arrasó la resistencia inicial de los incas y logró poner sitio al Cusco” (Battcock, 2013, p. 24).

Además, al revisar los registros historiográficos, se pueda leer que Viracocha se va escapando de sus enemigos para poder esconderse en las colinas que, supuestamente, estarían ubicadas a unos pocos kilómetros de la ciudad imperial del Cusco y que él llevó consigo a su hijo que sería su sucesor: Inca Urco.

Un punto interesante mencionado por Battcock (2013) es que estos grupos identificables como chancas serían amazónicos:

la presencia de grupos identificables con los chancas en la región citada es mínima y que, a partir de elementos no estudiados sino hasta hace poco, es posible identificar a éstos con pobladores amazónicos, de quienes hay manifestaciones palmarias en el arte cusqueño de los keros y en las danzas contemporáneas. (Battcock, 2013, p. 21)

Lo dicho suscitó muchos debates con relación a los paradigmas que establecieron antropólogos e historiadores sobre el origen de los kichwa lamistas.

Aparte, tuvimos la oportunidad de entrevistar al jefe de la comunidad, quien comentó más sobre las historias de sus antepasados y cómo pueden vincularse con el mundo andino y

también con la presencia europea en la ciudad de Lamas. Presentamos a continuación la entrevista con Marco Antonio Sangama, realizada en agosto del año 2021:

César: ¿Cómo los kichwa lamistas se relacionan con el mundo andino? ¿Existe alguna relación?

Marco Antonio Sangama: Históricamente, hay algunos aspectos que se hayan tomado con el mundo andino, como las construcciones. Por ejemplo, las casas en nuestro contexto están hechos de adobe de pared, esas mismas estructuras se ven en la parte andina, en algunos aspectos del mundo andino, básicamente en las estructuras de las viviendas., Incluso hay, por ejemplo, de la vestimenta, podría decirse, en algunas cosas, no en su totalidad. Sabes que el amazónico se ha caracterizado por usar el taparrabo como dicen; ya, a partir de esa incorporación del mundo andino para lo amazónico o la presencia en su momento del mundo andino para lo amazónico, se habrán tomado en algunas cosas, en lo que respecta al uso de la vestimenta, no en su totalidad.

Ahora, en respecto a lo actual, podríamos indicar, por ejemplo, la forma, digamos de trabajo de manera muy nucleado, por decirlo. Esas cosas, por ejemplo, de qué, en los casos amazónicos, nosotros, nuestro pueblo no había sido nucleado, o sea, en un solo lugar, eran dispersos y que, hasta ahora, los pueblos incluso, las mismas zonas de producción ya son nucleados, tienen un lugar definido, en el cual se trabaja. Antes eran más recolectores, que recorrían en el bosque, pero, a partir de esta forma o prácticas de manera centralizada por decirlo, se evidencia ahora de estas formas de trabajo, mucho más de centralizar y la incorporación de algunos cultivos que son propios, digamos en el mundo andino. Por ejemplo, se mira en

algunos cultivos que se han replicado acá en la zona, tal vez, por la situación, que se encuentran por el territorio, por los pisos, o las cuales se desarrollan ciertos cultivos, como, por ejemplo, se han priorizado también el café que se dispersado la zona, cultivos como el mismo cacao, son cultivos que no son de muchos años.

Por ahí mirando esas relaciones, lo que sí habría de precisar es que hay una teoría de que nosotros somos descendientes de los chancas. Hay historiadores que impulsan esta situación y, en base a eso, se han dado algunos cambios temporales, por decirlo, pero esto, justamente un par de años, ha sido contradichos en algunos estudios médicos que hicieron aquí a la población, y que estos estudios arrojan como resultado que no somos descendientes de los chancas, somos descendientes de las poblaciones originarias que han habitado en esta zona, como, por ejemplo, a las poblaciones tabalosos, suchiches, muniches, que han estado habitando o que habitaban en esta zona antes de la llegada de los españoles, y que la población actual quechua, son un producto de esa generación. Entonces, este estudio que refleja eso de los kichwas actuales de lamas, somos descendientes de aquellas poblaciones que han vivido siempre aquí; por eso, tal vez, uno mira por ejemplo, digamos, el tipo que tiene la persona no es, digamos único, hay varios por ejemplo, que hablan del pueblo del Wayku, en la que yo vivo, diferentes características de las personas, por ejemplo, digamos, en el caso de los Sangamas tienen una característica muy común por decirlo, en cambio los Cachiques es distinto, y que estos estudios reflejan las diferencias; o sea, somos descendientes de varios pueblos, o sea, es un producto de esa descendencia y como también esto de reducciones; los españoles les ponían o les reunían y los empezaban hacer de

un solo lugar para educarlos, explotarlos, a base de eso, habían sido formados. Es decir, en el caso de mi pueblo en el Wayku, que están divididos por barrios, que en cada barrio se dividen, por ejemplo, en los Sangamas, Guerra, Cachique, Salas, por apellidos. Entonces, están divididos así los barrios; entonces, esto fue producto de la colonización.

También el quechua, para nosotros debería ser una segunda lengua que se ha aprendido de aquel entonces. Los españoles no podían comunicarse a lengua de aquellas poblaciones. En esos escenarios que se dan estos cambios también, y la población andina pues digamos esto, sí bien cierto, no se han dado o no se han asentado al cien por ciento, pero algunas prácticas se han quedado alguna dimensión como las casas, algunas actividades agrícolas, la forma de organización tal vez, al de estar dispersos, ahora digamos que somos nucleados, ya con pueblos o asentamientos de pasar, digamos, de ser recolectores, mucho más sedentarios, en ese análisis, es que, se habían dado, digamos, las cosas. Ahora hay bastantes afluencias de personas andinas aquí en nuestra zona, y que se han incorporado en algunos contextos, bien que, algunos habían sido perjudicial, en el sentido que tienen otra mirada, perspectiva lo del territorio, mientras que el quechua de la zona, teoriza el uso como territorio comunal de manera colectiva, no hay división de la tierra; en cambio, el poblador andino tiene una perspectiva, digamos, mucho más individualista. Entonces, ellos más teorizan por la regulación de la tierra en mucho más individual parcelado; en cambio, el indígena de la zona, el quechua, tiene una concepción más integral del territorio; no mira de alguna manera colectiva, todo es integral. Esas diferencias, tal vez, un poco ahí mirando.

Gracias a los relatos del señor Sangama, podemos analizar mejor el contexto etnohistórico de su pueblo y cómo fueron influenciados sus costumbres y su legado, lo que continúan relatando de generaciones a generaciones. Sin embargo, existen investigadores que estudiaron, con base en el contexto etnohistórico del pueblo kichwa lamista, el origen de este pueblo y, como resultado de sus investigaciones, afirman que sus miembros son descendientes de los chancas. Pero, vemos como el entrevistado señor Sangama señala que no son descendientes de los chancas, sino de diferentes pueblos de la Amazonía.

Desde nuestro punto de vista, puede que existan otros grupos étnicos de habla quechua que puedan provenir de la región andina; es decir, pueden existir indicios que sean descendientes de los chancas, pero recalcando (y se pueda afirmar) que, según los estudios y lo dicho por el señor Sangama de la población de Lamas, no existen indicios de que sean descendientes de los chancas.

El profesor Jaime Chung R., proveniente de la región local de Lamas, que durante toda su vida se dedicó a la investigación sobre los orígenes de los kichwa lamistas, a quien tuve la oportunidad de escuchar en un evento durante mis investigaciones de campo en esta región, en el Museo Chanka y de la Diversidad Lamista en octubre del año 2022, argumenta lo siguiente en respuesta a una pregunta, tal como se puede leer en la transcripción de su intervención que presentamos a continuación:

César: ¿Cómo se explicaría o en que teoría podría basarse la relación de los orígenes de los kichwa lamistas?

Jaime Chung R.: Vamos a comenzar nuestra historia. Entonces, Lamas es la primera ciudad de la fundación española de la región de San Martín y de la Amazonía peruana. Lamas tiene el privilegio de una gran historia, comprobada, y

que cuyos archivos se encuentran en el museo de las indias en Europa, España.

Vamos a empezar con los orígenes. En la secundaria, hemos estudiado dos teorías sobre el origen del hombre americano, una de Paul Rivet, que dice que es oriundo de América, y la otra teoría es de Alex Hrdlicka, que dice que el hombre vino a la América desde Asia, en la última glaciación que sufrió la tierra: se congelaron el estrecho de Bering y por ahí pasaron los primeros hombres a América; se supone que eran mongoles asiáticos. A esta teoría le dan mucha validez casi todos los científicos. Bueno, en esta glaciación pasaron a la América cuando el mar se congeló, vinieron a esta América y empezaron a esparcirse hasta la Amazonía.

Bueno, ellos vinieron, pues estaban en la condición de nómadas ¿Qué cosa son nómadas? Aquellas etnias o tribus que vivían errantes, buscaban alimento en la selva en donde sea para comer, no vivían en sociedad, en ese estado y algunos que hubo clanes, los clanes ya estaban en sociedades asentadas. En esa condición, le encuentran los chancas, aquí en esta parte del Alto Amazonas.

Y ¿por qué vinieron los chancas a esta parte? Es muy real la historia del Perú, que, primero empezó con el reino del Cusco, que estaba abarcando para después formarse el Imperio de los incas; pero en esa etapa del reino del Cusco, también estaba más al norte, en Apurímac, en Andahuaylas, la cultura chanca, que incluso esta cultura ya tuvo bajo su tutela a varias culturas de esa zona. En esa lucha por la expansión, los cusqueños suben queriendo más territorios para expandirse, no digamos el Imperio, sino el reino del Cusco. Entonces, los chancas eran por su naturaleza aguerridos y con el reino del Cusco se enfrentan en la batalla llamada de Yahuarpampa, y donde fueron derrotados los chancas, y para no ser sometidos

al reino del Cusco, ellos salen de esa zona y vienen hacia la selva, más o menos, por el nacimiento del río Huallaga. Pero antes tenían que pedir permiso a los chachapoyas, porque ellos, prácticamente, gobernaban la selva, de ahí sacaban alimentos, pieles y etc. Una vez pedido por los chancas, entran por la zona; al entrar y bajar por el Huallaga central, encuentran a estas etnias en estado primitivo, los encuentran, pero normalmente las culturas preíncas, en este caso los chancas, no sometían, incluso al Imperio incaico no sometían, si no los dejaba en su propio territorio; pero, eso sí, culturalizándose. Desde el Huallaga central hasta el Bajo Mayo, más o menos hasta Chanao, encontraron etnias en ese estado bien primitivo y los empezaron a culturalizar, especialmente con el tejido, la cerámica, algo de agricultura. Desde ahí empiezan las etnias selváticas de la parte alta del Amazonas, empiezan a hacerse comarcas. A cada comarca, los chancas dejaron un cacique, y bajo ese dominio empezaron a culturalizar. No se sabe en la historia, donde, pues, se asentaron los chancas, propiamente el general Ancoallo con su ejército; no sabemos, pero se presume que, aquí, en Lamas, en una laguna Tultucucha —la costumbre social de Apurímac que era vivir a orilla de los lagos—, encontraron un lago que aquí ya se desapareció. Ese lago, incluso tuvo la suerte de haber encontrado algo de piedras talladas, y por falta de economía y que no me hicieron caso las autoridades, no han explorado, y muy posible que en ese lugar estén los restos de esta cultura chanca, especialmente de Ancoallo y su ejército.

Bueno, en el proceso de la culturalización de aquí de Lamas gobernaban todas estas etnias, desde el Huallaga central hasta cerca de Tabalosos. Entonces, eso

sucedió cuando vinieron los chancas, más o menos en 1450; entonces estuvieron acá con los chancas y se produjo, pues, por naturaleza, el mestizaje andino selvático; producto de ello, es la comunidad quechua de Lamas, producto de esta culturalización. Muchos antropólogos vienen a Lamas y a veces nos dicen cosas que no son ciertas, yo estoy hablando en base a documentos que he tenido la suerte de tenerlos; uno de allá, un amigo hizo y no se puede tocar o tomar fotos, me hizo leer en la Biblioteca Nacional sobre estos casos de Lamas y otras en el Ministerio del Interior también que encontré. Entonces, cuando los chancas vinieron, ya pues, hasta 1650, es lo que ya estaban a estas culturas chancas, mestizas con los quechuas de Lamas, más o menos, esto sería, para que tengan la idea en el cerebro del encuentro de los chancas a los matorrales.

Entonces, en 1650, cuenta que don Martín pide permiso al rey de España para venir por esta zona, y le dieron permiso. En 1653, hace su aparición por las zonas donde estaban todas las etnias, primer encuentro hizo uno, dos, hasta cuatro viajes hasta 1656. Don Martín de la Riva Herrera, en 1656 también pide permiso al rey de España para fundar una ciudad acá, por esta zona, fundar la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz de los Motilones. Entonces, al venir los españoles, encuentran a estas etnias, pero ya aculturalizadas por los chancas. Más o menos para que se hagan la idea en la memoria, cuando don Martín encuentra a las primeras etnias, ya chancas nativas de acá el mestizaje; don Martín de la Riva Herrera en 1656 viene con el permiso del rey de España para fundar la ciudad, pero antes de esto, su tercer viaje, había creado dos pueblos, para someterlos ahí o agruparlos a las etnias que había encontrado: uno al pueblo de Virgen del Rosario de los

Tabalosos. ¿Qué es Tabalosos? Fíjense que Tabalosos fue primero como pueblo y más abajo fundan el pueblo de San Joseph de los Lamas, San Joseph se llamaba el pueblo que la han creado también y eran actual Shanao, imagínense Tabalosos y Shanao, prácticamente fueron creados, y en cuanto creación, ¿por qué digo creados? Estos eran rangos de la gente que venían por la selva, solamente los militares podían crear y fundar. ¿Qué es crear? Crear es solamente estancias en villas y pueblos, no tenían más permisos; pero don Martín viene con el permiso de fundar la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz de los Motilones, a estos dos pueblos siempre llegaba de todos sus viajes don Martín, ahí en San Joseph de los Lamas en Shanao, ahí tenía ya un pueblo muy avanzado y tenía un fuerte militar. Entonces, cuando vienen con la orden de fundar la ciudad de Lamas los dice a su gente: “Bueno, señores, he venido con la orden del rey para fundar la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz; mañana temprano salimos a buscar un lugar ideal para esta gran ciudad”. Y su gente y sus soldados le dicen: “¡No, don Martín, no! ¿Por qué no aquí? ¿Por qué no funda acá?, mejor dicho, en San Joseph, actual Shanao (según por lo que entendí en la entrevista de la palabra Shanao), y ahí se fundó la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz, en San Joseph, actual Shanao. Fíjense, mucho de ustedes no han conocido esto, pero allí se fundó en Shanao el Triunfo de la Santa Cruz; entonces, don Martín, para fundar la ciudad y la ciudad de los pueblos, tenía que matar a varios caciques, a varios caciques, porque eran un dolor de cabeza para don Martín, porque cada que venía le hacían guerra y le hacían emboscadas, incluso cuando regresaba incendiaba sus pueblos.

Estos caciques eran descendientes de los chancas, entre ellos, conocemos la historia de dos grandes caciques que luchó con don Martín: uno, el cacique Majuan (al menos, este fue el nombre que entendí durante la entrevista), que lo mató primero a él. El otro seguía por todos lados escondiéndose, hasta que una vez lo encontraron; se llamaba el cacique Ojanasta; Ojanasta que le tenía en viese, justamente en la plaza de armas está el cacique Ojanasta con don Martín de la Riva Herrera —la plaza de armas yo le he diseñado y le he dirigido, ahí está diseñada la historia de Lamas—. Entonces, muchos me decían ¿por qué le dan la mano ahí en el monumento? Y esa dada de mano es cuando don Martín le decía a Ojanasta: “Voy a irme de aquí todo, voy a irme a Lima o a Trujillo, pórtate bien”, como una estrategia militar del cacique: “No se preocupe, don Martín”, le da la mano como amigo, “Váyase tranquilo”. Apenas salía, hacía barbaridades este cacique Ojanasta; entonces, para fundar la ciudad de Lamas allá, en Shanao, tuvo que matarlo.

Ahora se preguntarán ustedes: ¿por qué aquí está Lamas, en este cerro elevado? Tiene sus razones, ¿Por qué está en esta altura? Cuando don Martín de la Riva Herrera ya se fue fundando la ciudad, dejando ciudadanos españoles, precisamente al momento de fundar la ciudad de Lamas, a cada ciudadano español le dio a quince encomiendas. ¿Qué quiere decir encomiendas? Le dio a cada ciudadano a doce o quince nativos para que sean de ellos y que trabajen para ellos; entonces cuando mataron a su gran cacique Ojanasta y cuando ya se fue don Martín, quedaban los ciudadanos españoles: no les dejaron vivir en paz a los españoles, vivían en constantes luchas españoles y descendientes de los caciques,

de tal manera que los españoles no se aguantaron de vivir de esa forma de escaramuzas constantemente y deciden salir de esa ciudad, y vienen por acá. Vienen y creen que este sea el lugar ideal para reinstalar la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz, porque de esta altura le dan a ver si vienen estos carajos, así dicen en la historia. Entonces, señores, por eso, Lamas viene acá, desde este punto de vista, pues Lamas es una ciudad tan rica y linda de la historia, más que ninguna, y es la única de la Amazonía de nuestra historia. Lamas, al fundarse Lamas, don Martín le dice al primer cura, un cura, un señor Mestanza, le dice: “Señor cura”, el día que funda la ciudad, “usted hace celebrar la misa en el mismo idioma de los incas; porque ese es el idioma que entienden”. Fíjate, don Martín ya le dijo y nos está diciendo la historia que el quechua; sin embargo, tenían muchos profesionales, obviamente, que les contradecían que el quechua venía del Ecuador y que no se le hablaban más el quechua y que no venían de los chancas. Para mí, habían sido algunas ciudades de nuestra región, presentan Lamas, y les dijeron, aproximadamente fueron como veinte muestras, y se reunieron todos los del Wayku, y les dijeron que ustedes no son descendientes de los chancas, el ADN así lo demuestra, pues son propios de la Amazonía. Entonces yo estaba ahí, por afuera, oyendo; ahí demuestras: ¿te va a demostrar que no son descendientes de los chancas? Tendrían que ser un promedio de dos mil a tres mil muestras, de un pelito se han sacado: ¡una barbaridad! Yo entré y les dije, le he contradicho todas estas situaciones, cómo van a sacar de ahora si a Lamas, cuando Lamas es una gran ciudad. Ya estaba ahí en el Wayku, cuando ya era ya, digamos un núcleo social: etnias venían, venían acá, a comer, y venían esa mezcla o sangre pura de la

etnia amazónica; bueno, después vinieron de la sierra —y cantidad vinieron de la sierra—, qué ADN vas a sacar de por allá. Dado el acontecimiento social histórico, es lógico pensar en ello. Un poco discutieron y después se callaron, pues lógico de lo que estoy diciendo y analizo. Entonces, don Martín, cuando funda la ciudad, están los quechuas, rolan en la mesa en quechua, porque son o entienden el quechua: la primera muestra científica de que son descendientes o hubo un mestizaje con los chancas; otra prueba científica de que ellos descienden de los chancas está en la historia, está en los documentos, cuando don Martín de la Riva Herrera en su tercer viaje, viene pensando en fundar la ciudad, encontró poquísima gente y se preguntó en ¿qué ha pasado con la gente? Total, hubo una epidemia de difteria, y de repente, se le ocurre hacer un censo, lógicamente, para ver qué gente tienen para pedir permiso para fundar la ciudad. Fíjese, toda esa gente, solamente encontró diez nombres de hombres y diez de mujeres, no tenían nombres, peor, apellidos, no tenían apellidos; los de acá no tenían apellidos hasta la llegada de don Martín. Les voy a contar, acá, los nombres que están en los documentos históricos, censo después de la viruela y difteria, provincia de Tabalosos, así lo llamaban los españoles todas estas zonas de los motilones: ¿por qué motilones? Algo saco por la cabeza rapada, incluso han hecho con las figuras rapadas, eso es falso. Motilones les decían por el pelo cortado acá, los hombres de Europa o de ningún sitio se cortaban el pelo, pero de acá, especialmente los tabalosos que empezaron se cortaron acá, seguramente para ahorrar trabajo, y eso admiraban los españoles.

Durante el viaje de trabajo de campo a la ciudad de Lamas, al visitar el Museo Chanka y de la Diversidad Lamista, observamos que primero existieron en la zona los que eran llamados “naturales”, quienes tenían ciertas costumbres y su cultura. En la entrevista que se realizó en octubre del 2022 a Shaunne Coral, quien trabaja en el museo, ella nos explicó cómo los chancas llegaron a la Amazonía y cómo se encontraron con los naturales. Presentamos, a continuación, la entrevista:

César: ¿Cómo se aproximaron los chancas hacia la Amazonía?

Shaunne Coral: Los chancas vinieron por la Amazonía peruana después de haber perdido la batalla de Yahuarpampa contra el ejército de los incas; vinieron para mejorar su ejército, se movilizaron hacia la selva amazónica, hasta llegar a la ciudad de Lamas y encontraron a los naturales.

César: ¿Quiénes eran los naturales?

Shaunne Coral: Ellos eran considerados hordas de familias poco organizadas y de bajo nivel cultural; se sabe que tampoco tenían un idioma, se comunicaban mediante gestos y señas; y se encontraban ubicados al margen del río Mayo, dedicándose a la pesca y caza, entre los años 1438-1470. Los chancas enseñaron a los naturales sus técnicas de cerámica y tejidos, la agricultura, la ganadería y, lo más importante, les enseñaron el idioma quechua. Con el pasar del tiempo, los chancas y los naturales se fusionaron, iniciando los motilonos.

Figura 2

Museo Chanka y de la Diversidad Lamista



Fuente: Museo Chanka y de la Diversidad Lamista.
Foto tomada por César Augusto De las Casas Marín.

Cabe resaltar que aparte existen otras informaciones proporcionadas por Shaunne Coral en esta entrevista, las que son consideradas referenciales para ese contexto etnohistórico, como características de los chancas, que se asemejan mucho a las de nuestra cultura viva; por ejemplo:

- La cerámica se ha mantenido rustica desde aquellos tiempos.
- Siempre buscaban altas zonas para vivir.
- Sus zonas agrícolas estaban lejos de sus casas.
- Jugaban un papel importante los astros, las deidades, sus leyendas, en su forma de ver al mundo.

A continuación, se continúa con la transcripción de parte de la entrevista.

César: ¿Cómo se da la fundación de la ciudad?

Shaunne Coral: Luego de 180 a 200 años aproximadamente, los motilonos fueron sorprendidos e invadidos por los españoles dirigidos por el capitán Martín de la Riva y Herrera. Este hecho sucedió alrededor de 1650. Como símbolo de su victoria, procedieron a fundar las tierras encontradas, en nombre del rey Carlos V

de España, como la “ciudad del Triunfo de la Santa Cruz de los Motilones”, exactamente un martes 10 de octubre de 1656, dándole el más alto rango: el de ciudad, como Lima, “Ciudad de los Reyes”. Luego de fundada, Martín de la Riva y Herrera Diaz, procedió a la organización social, política y económica, y por ende, a la colonización de la nueva ciudad.

Figura 3

Fundación de la ciudad



Fuente: Pintura expuesta en el Museo Chanka y de la Diversidad Lamista.
Foto tomada por César Augusto De las Casas Marín.

2.2 Misiones Religiosas

En esta parte, vamos a analizar primero cómo, en el contexto colonial, se realizaban los procesos de reducción de las comunidades indígenas en las regiones, principalmente, de San Martín, provincia de Lamas. Para ello, se consideran las crónicas de Pedro Cieza. Estas reducciones incluyeron formas de trabajo forzado, lo que causó enfermedades; también se abordará cómo fue introducido el quechua como lengua franca para comunicarse con los pueblos originarios.

2.2.1. Reducción de indios

Respecto al tema de las reducciones de los pueblos indígenas, en una perspectiva historiográfica y etnohistórica, analizaremos el caso de las misiones de los jesuitas en la Amazonía peruana y también en las regiones andinas; además, cómo eclesiásticos y misioneros

trabajaron influenciando a las poblaciones indígenas con sus costumbres y tradiciones europeas. Se puede observar también una restructuración de la percepción del indígena, al que se consideraba en un estado “salvaje” y necesitaba ser catequizado para transformarlo en “civilizado” y no dejarlo en un estado semicivilizado o “salvaje” (Scazzocchio, 1981, como se citó en Barclay, 2001, p. 191). Cuando se dice que la población indígena se encontraba en un estado “salvaje”, se entiende que el indígena vivía inmerso en un contexto en el que no se tenía el mismo conocimiento del europeo.

Un pasaje interesante de Frederica Barclay (2001) es el referido al tema misional de la reducción indígena, con base en los derechos que fueron establecidos, junto con los deberes, durante la colonia, así como el de las propiedades de la tierra, la que, para los indígenas, era “invadidas” y usurpadas:

El intento de abolir la propiedad colectiva respondía a la noción de conformar los derechos y deberes de los indígenas con los criollos, blancos y mestizos, entendiéndose como una condición del ejercicio de la ciudadanía, la propiedad individual de las tierras. (Barclay, 2001, p. 188)

Asimismo, menciona la idea de formar grupos sociopolíticos conforme a los cánones de la época colonial española. Se puede observar que, desde el tiempo de las misiones, existían varios grupos políticos que se formaban en torno al tema de las reducciones indígenas para, principalmente, catequizar a los indígenas, culturalizarlos y convertirlos en seguidores de las leyes y costumbres de los españoles. Debemos añadir que para ese fin se utilizará como lengua común dentro las misiones jesuitas el quechua.

Aparte de las minas de sal que producían esta sustancia, según Barclay (2001, p. 191), el espacio misional de Maynas proveía para las misiones tejidos de algodón, así como veneno de la región de Lamas, denominado “curare”.

Gracias a las descripciones de los contextos históricos de la época colonial de las regiones amazónicas y andinas, se puede analizar el rol de las misiones de los jesuitas, cómo las administraban y lo que estas significaba para los indígenas, a fin de aclarar, primero, las clasificaciones de los grupos como “civilizados”, lo que podría acreditarse con el conocimiento de la escritura, por ejemplo, o “semicivilizados” que serían considerados, en nuestra opinión y coincidiendo con lo dicho por Scazzocchio (como se citó en Barclay, 2001, p. 191) como “salvajes” en aquella época, que son quienes no tienen conocimiento de la escritura o algunos conocimientos primordiales similares a los de los europeos. Además, según registros históricos, las reducciones indígenas eran constituidas obligando a los indígenas a la convivencia, agrupándolos en barrios e identificándolos por apellidos. De esta manera, estas seis naciones (entre estas, la de los sangamas y amasifuenes) fueron reducidas alrededor de Lamas, y con ello, se logró uno de los objetivos de las misiones jesuitas en la época colonial. En este espacio territorial reducido y transformado en encomiendas, los indígenas fueron obligados a trabajar en diferentes campos laborales con sus señores.

Respecto al sistema de clasificación de los indígenas para los pueblos de las reducciones, Scazzocchio señala lo siguiente (como se citó en Barclay, 2001): “La misión de Lamas instauró una diferencia fundamental entre indígenas catequizados e indígenas bravos (salvajes), que pasó a ser la base de un sistema de clasificación de la población que se mantuvo vigente hasta bien entrando del siglo XX” (p. 191).

Respecto a las normas de los jesuitas en las reducciones, durante la investigación se encontró la siguiente información que resulta interesante:

Las normas establecidas por los jesuitas para los pueblos reducidos en estas misiones fueron la base de una cultura misional de fuerte arraigo en la región con su calendario de festividades religiosas, su estilo de vestimenta y comidas, patrones de producción y el empleo del quechua o inga como lengua común.

(Barclay, 2001, p. 191)

Cuando los jesuitas fueron expulsos en 1767, comenzó a hacerse cargo de las misiones de Lamas y Moyobamba el Obispado de Trujillo. El clero de este, destinado a la antigua misión de Maynas, dio continuidad a las misiones al mantener las prácticas misionales; así, pese a la intervención de otras órdenes eclesiásticas, se mantuvieron vigentes elementos del sistema usado por los jesuitas: “El sistema de turnos y calendario festivo, la adscripción y referencia a centros poblados y capillas locales y los criterios de clasificación de esta población semi-civilizada” (Barclay, 2001, p.192).

Cabe añadir que dentro de estas reducciones hubo epidemias que causaron grandes caídas en el número de miembros de la población indígena y entre los colonos españoles.

Luego tenemos los escritos de Pedro Cieza de León (1553; 2017) quien, al referirse a la presencia indígena en el nuevo mundo, específicamente en el Perú, sugiere una nueva mirada en la que las practicas indígenas debían ser consideradas como algo “aberrante”, por lo que deberían ser educados para dejar de ser salvajes, abandonando esas prácticas “ofensivas”.

En este caso, se investigaron documentos que están disponibles en la Biblioteca Nacional del Perú: la *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León (1553, 2017), de la cual hicimos una transcripción de un fragmento de la primera parte del documento. En esta dice:

Primera parte:

De la Crónica del Perú, que trataba la demarcación de sus provincias descripción de ellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas extrañas dignas de ser sabidas. Hechas por Pedro de Cieza de León, vecino de Sevilla 1553.

Os cuento por parte de vos Pedro de Cieza de León, vecino de la ciudad de Sevilla, me ha sido hecho relación, diciendo que vos habéis residido mucho tiempo en las provincias del Perú: sirviéndonos con vuestras armas y caballo y hacienda en las guerras y conquistas y descubrimientos que le ofrecieron en el tiempo, que en las dichas provincias residentes: y para nos servirle más de lo susodicho os ocupaste en servir y ordenar uno que trata de la descripción de las dichas provincias del Perú, y de la fundación de las ciudades y pueblos de los ritos y costumbres de los indios naturales de las dichas provincias. En que hace mucho tiempo, pasando grande trabajo, así en andar por las dichas provincias, hacer la dicha descripción, como ordenar y escribir dicho libro. (Figuras 5 y 6. Realización de la transcripción del documento de la Biblioteca Nacional del Perú 1 y 2).

Figura 5

Realización de la transcripción del documento de la Biblioteca Nacional del Perú, 1



Fuente: Manuscrito de *Crónica del Perú* conservado en la Biblioteca Nacional del Perú.

Figura 6

Realización de la transcripción del documento de la Biblioteca Nacional del Perú, 2



Fuente: Manuscrito de *Crónica del Perú* conservado en la Biblioteca Nacional del Perú.

La *Crónica del Perú* es interesante porque permite conocer sobre los grupos indígenas durante la época colonial española. Para investigar y transcribir, ayudó el que por mi profesión de historiador (licenciado en Historia) he tenido práctica en la lectura de este tipo de documentos. Además, esta obra aporta una comprensión de cómo estas reducciones de la población de los kichwa lamistas implicaron explotación de los indígenas; el recorte del área de sus tierras, las que fueron transformadas en encomiendas; la implementación de la catequización, entre otros. Todo ello afectó a la cultura y costumbres de las comunidades de los kichwa lamistas.

2.2.2. Inca Garcilaso de la Vega

Un gran cronista de la historiografía peruana es el Inca Garcilaso de la Vega, quien en su obra recoge el pensamiento de la época colonial (también virreinal), en la cual vivió, con una visión, en parte, de inca, debido a su ascendencia hispano-inca. Cabe señalar que existen varias versiones de sus distintas obras, incluidos los *Comentarios reales*, en los que se puede leer sobre el lenguaje y las costumbres de la cultura de los “indios”:

Después de habérmelo dicho los indios añado poco después, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aun mis

tiempos, hasta las doce o trece años de mi edad, no se habían acabado del todo. [...] del lenguaje es para él una clave para la precisión del hecho histórico, para la determinación de las áreas geográficas, para descubrir los secretos del alma y la estructura social de los pueblos. La interpretación real o no de una palabra, o la pronunciación fiel o no de esa palabra, aclara o ensombrece desde una doctrina hasta un objeto. (Garcilaso de la Vega, 1943, p. 17).

La lectura de los *Comentarios reales* nos permite conocer la existencia de grandes choques culturales entre el pensamiento europeo y el de la cultura “india”, como bien lo describe Garcilaso de la Vega; en especial, en lo referido al tema religioso, ya que los españoles se guiaban de las enseñanzas de la fe católica y en el Nuevo Mundo proliferaba la adoración de muchos dioses, al igual que las festividades y rituales correspondientes a diversos hechos.

Comentarios reales primera parte: allí están las fiestas rituales: el intip raymi, homenaje al sol, del solsticio de junio; la iniciación de las cosechas en el andén de collamapata; las piedras gigantescas de la fortaleza de sacsayhuaman; el trotecillo inolvidable de las recuas de llamas; las dulce música de las flautas indígenas; los puentes bamboleantes y el paso arriesgado por “oroyas” sobre los ríos caudalosos; los indios que trepaban por los caminos de los andes y que arroyaban al llegar a la cima su piedra ritual en la “apacheta”. (Garcilaso de la Vega, 1943, p. 17)

Capítulo III. Festividades, Costumbres e Identidad

3.1. La identidad, Tradiciones y Etnicidad

Para abordar el tema de la identidad, comenzamos por preguntarnos ¿qué es la etnicidad? y ¿cómo se aplicaría? ¿Cómo se definiría una identidad étnica? Podemos observar que la etnicidad y la identidad de varios grupos depende del lugar donde están establecidos, así como la historia, cultura, religión, tradiciones, entre otros aspectos, que comparten sus miembros. También se las puede definir como una estructuración o transformación en grupos sociales, dependiendo de los casos que vamos a analizar entre los teóricos e investigadores que estarán incluidos dentro de mis investigaciones. Podemos mostrar algunos marcos teóricos relacionados con la cultura dentro de un contexto etnográfico, así como con las formas en que podemos interpretarlas, relacionando el tema de la investigación de los kichwa lamistas y sus conexiones con el mundo andino y el amazónico.

El antropólogo Clifford Geertz (2000) menciona un punto interesante acerca de las interpretaciones culturales que podrían formularse respecto a las tradiciones, aspectos culturales y costumbres. Se puede así mostrar cómo los kichwa lamistas pueden ser identificados dentro de un determinado grupo y cómo las uniones de los barrios sirven para transformar estas tradiciones y festividades, tal como lo describiremos más adelante respecto a la festividad de Santa Rosa. Asimismo, se explicaría también a otros teóricos como Frederick Barth (1976) en el tema de la identidad y su vinculación con la conexión entre los mundos andino y amazónico.

3.1.1. La identidad étnica

La identidad étnica en la comunidad de los kichwa lamistas se encuentra dividida en cuatro regiones —una de ellas— sería el Wayku; además, sus miembros estarían divididos por apellidos, lo que más adelante se desarrollará con detalle.

Para hablar sobre la identidad étnica, sus definiciones y observaciones, seguiremos, entre los teóricos e investigadores dedicados al estudio de este tema, a Frederik Barth (1976) y Francoise Scazzocchio (1981).

Según las investigaciones de Barth (1976) acerca de la identidad étnica o de los grupos étnicos, pueden existir varios de estos grupos categorizables y que no dependen de una movilidad existente ni de algún contacto. Es decir, se puede establecer alguna incorporación al ser estudiados, lo que llevaría a estudiar de qué manera está conformada la organización social de aquellos grupos étnicos y cómo se enfrentan a una sociedad en la que pueden surgir cambios como, por ejemplo, la inclusión o la exclusión de un nuevo grupo ante los grupos étnicos que habían sido recientemente contactados (no contactados) o conocidos (etnia conocida y estudiada). Existen estudios que abordan las distinciones étnicas, como los de Barth, quien afirma lo siguiente:

Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptaciones sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales persisten a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. (Barth, 1976, p. 2)

Podemos observar que la identidad étnica puede comprender la aculturación, y cada grupo étnico puede compartir, según los acontecimientos, diversos aspectos con otro grupo, lo

cual puede generar otros procesos. Por ejemplo, las migraciones que llevaron a las poblaciones a recorrer los Andes y la Amazonía, y a intercambiar aspectos culturales con los grupos étnicos de ambas regiones; también, los grupos étnicos que se adentraron en la región costera y compartieron sus vivencias, sus historias y el lenguaje. La identidad étnica se puede transformar dentro de su estructura social, lo cual podría afectar las normas que rigen a sus comunidades por el hecho, además, de que cada grupo étnico puede transformar sus propias organizaciones sociales o jerarquías entre las poblaciones locales y sus interacciones, como ocurre con los kichwa lamistas.

Como señala Barth (1976, p. 11), “grupo étnico”, conforme la literatura antropológica, designa una comunidad que:

- en gran medida se autoperpetúa biológicamente
- comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales
- integra un campo de comunicación e interacción
- cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Esto significaría que, de acuerdo con algunas teorías que intentan explicar una concepción en la que en estos tipos de definiciones, una afirmación como la de raza abarca el tema de la cultura, dependiendo de cómo es la organización social de un grupo étnico o cómo es su jerarquía, las que, al igual que el lenguaje, se verían afectadas. Según Barth (1976), una sociedad es igual a una unidad que rechaza o discrimina a otras; es decir que, un grupo étnico podría discriminar a otro grupo diferente, del que no se conoce su cultura y su etnicidad.

Cuando se piensa también en la identidad étnica, podemos hacerlo respecto a un grupo étnico, con su organización social, su cultura y lengua dentro de su territorio. Además, es un fenómeno que se puede investigar más a fondo al igual que el caso de los kichwa lamistas, basados en las investigaciones realizadas por Scazzocchio (1976, 1981). Sin embargo, para acabar con el raciocinio de Barth (1976), analizamos en este abordaje que puede considerarse cómo los grupos étnicos se mantienen al margen de sus propias características, cuando se incluyen en estas determinaciones de los grupos étnicos, se lo haría tomando sus características o, como lo dice, la diferencia racial, en las que se pueda apuntar o identificar desde entonces a cuál grupo podría pertenecer con base a las investigaciones antropológicas que ayuden a esclarecer más o como pueden ser de alguna manera interpretadas.

Un tema interesante es el de las poblaciones no contactadas, que podría suponer una dificultad en las investigaciones para entender su comportamiento: ¿de dónde son?, ¿cuál sería su origen?, ¿cómo están organizadas?

A un nivel más crítico, nos permite suponer que la persistencia de límites no es problemática y que está originada en el aislamiento que implican las características antes enumeradas: diferencia racial, diferencia cultural separatismo social, barreras de lenguaje, enemistad organizada o espontánea. (Barth, 1976, p. 7)

Durante la investigación que fue hecha en relación con la etnicidad, se vio que en el caso de los grupos étnicos cada uno aporta su propia cultura y tradiciones, las que pueden expresarse de varias maneras, porque cada etnia tiene diferentes cosmovisiones y diversas formas de interpretación. Al respecto, podemos indicar en cuanto a los kichwa lamistas que, así como comparten la misma lengua y cultura, también comparten la vestimenta, rituales, entre otros.

En el estudio de Barth (1976) sobre la etnicidad, se plantean clasificaciones que pueden esclarecer cómo los grupos étnicos son portadores de cultura y que, a partir de esta, comienza a surgir una identidad referida al origen de cada grupo. En este punto, se puede describir cómo la naturaleza puede estar vinculada con los grupos étnicos y cómo se establece una conexión entre la cultura y la naturaleza del territorio del grupo.

Otra afirmación de Barth (1976) —documentado con información relacionada con el grupo étnico— es que este mantiene estructuras de una organización estable y económica, pese a ser simple —frente a un grupo diferente al de ellos—, y conserva sus tradiciones dando continuidad a su cultura a lo largo del tiempo:

Contamos en los casos documentados, demasiado conocidos, de grupos étnicos que, aun cuando también se encuentran a un nivel relativamente simple de organización económica y ocupan varios y diferentes nichos ecológicos, han podido conservar, no obstante, una unidad física étnica y cultural, durante largos periodos. (Barth, 1976, p. 7)

Ahora revisaremos las investigaciones de Scazzocchio sobre los kichwa lamistas abordando el tema de la etnicidad. En las ideas que formula Scazzocchio (1976, 1981), se incluye una categoría que proviene de las revisiones de problemas, principalmente, de la teoría literaria, pero que considera, según nuestro entendimiento, como un punto central a las minorías étnicas, no tan solo de la región de San Martín (en el Perú), sino también de América Latina y de la población amerindia en general. Formula así una explicación sobre dos términos, uno relacionado con el objetivo y otro con lo cognitivo de la palabra “eticidad”. Pero antes explica sobre las ambigüedades asociadas al término “eticidad”, que implica agrupaciones, voluntarias

o involuntarias, de grupos étnicos portadores de culturas y, como categorías, a actores que implementan las entidades de tales grupos.

Scazzocchio (1976, 1981) explica estos dos términos del objetivo y de lo cognitivo:

El significado de los aspectos objetivos y cognitivos bajo el término de la etnicidad está bien expresado por este comentario de Goulliver sobre la noción de la tribu: En cierta medida representa lo real de las personas sobre el terreno, en cierta medida es un concepto mental fuertemente coloreado por las emociones, utilizado para explicar o justificar divisiones que tienen su origen en otras partes. (Scazzocchio, 1976, 1981, p. 16)

Desde esta manera, por lo que fue citado anteriormente con base a la connotación de tribu, podemos observar en el contexto histórico de la población de los kichwa lamistas apuntando como tribu y según las fuentes documentales, que siendo grupos indígenas que fueron conquistados por los españoles, estos se vieron afectados por las restricciones consideradas como externas, lo que daría lugar a lo que se denomina un sistema étnico (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 25). Se puede entender que las interacciones que generaron estos sistemas étnicos influyeron a las poblaciones, sobre todo las restricciones que fueron aplicadas durante la colonia, consideradas como internas.

Luego de las observaciones que vimos en el tema de la etnicidad, se puede observar que existen divisiones de los grupos étnicos, cuando se considera que puede haber alguna manipulación de relaciones de poder en los grupos indígenas que implementaran su estatus, en cada grupo étnico, por lo cual, en nuestra opinión, resulta desafiante, dependiendo de las tradiciones o costumbres, describir cómo se constituye la organización social de cada grupo étnico y cómo se determina, desde entonces, un “sistema étnico”. Una cita interesante de

Scazzocchio sobre el proceso étnico de los kichwa lamistas es la siguiente: “Al analizar el proceso étnico entre los quechuas lamistas, quienes como “los indios de los lamas”, son el producto histórico claro y se caracterizan por muchas características del “colonialismo interno”, esta relación por muchos proporciona un tema central” (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 27).

Otra definición de etnicidad que da Scazzocchio (1979, 1981), podría ayudar a esclarecer las potencialidades de cómo están organizadas las comunidades dentro de un sistema étnico: “La definición de etnicidad como un estatus, como un potencial organizativo variable puede proporcionar un enfoque alternativo para el análisis de las nuevas categorizaciones que surgen sobre la base de tales sistemas étnicos”. (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 28).

La definición de etnicidad, desde nuestro punto de vista, puede incluir “categorización”, según como sea interpretada por los investigadores antropológicos. Hay indicios de que, en las investigaciones antropológicas, se analizan primero las características de los grupos étnicos, lo cual dependerá del tipo de categorización utilizado para la interpretación. Además de categorizar, se clasifica el grupo étnico y su cultura, lo que incluiría la lengua originaria de ese grupo, según su pertenencia a un lugar. Un punto interesante que nos explicó Marco Sangama en la entrevista (octubre del 2022), es que el quechua debería ser segunda lengua; pero, si el quechua es segunda lengua, ¿cuál fue la primera? Esto es un gran misterio, a pesar de que no solamente el quechua es la lengua que se habla en la Amazonía, sino también en gran parte de la región andina, así, puede que existan otros indicios de algún tipo de intercambio cultural o aculturación entre ambas regiones de los grupos étnicos.

Álvaro Puga (1989), en sus investigaciones sobre las definiciones de la etnicidad, aborda también el caso de los kichwa lamistas. Él realiza sus investigaciones en la región de San Martín, en la población de Lamas, ubicada en el norte de la selva, en la vertiente oriental de los Andes. A

esta zona también se le denomina “selva alta, ceja de selva, rupa rupa o montaña”. Para Puga (1989), los kichwa lamistas mantendrían su cultura y su organización social; sin embargo, discrepando un poco de él, pueda que hayan ocurrido algunos cambios, porque, debemos recordar, hubo migraciones y además surgieron indicios con la llegada de los españoles a San Martín, aunque esto no niega que se mantenga su cultura.

Puga, además, menciona el tema de la asignación de una doble identidad, que clasificó a los kichwa lamistas como campesinos o agricultores y como nativos, ambos estatus inseparables. (Scazzocchio, 1979, 1981; July, 1979; Puga, 1989, p. 82). También son introducidos los temas de la cultura, la costumbre y cómo se organizan los kichwa lamistas socialmente, lo que incluiría los indicios de los tres componentes descritos por Puga (1989) y que son considerados como principales: el amazónico, el andino y el europeo. Además, este autor va a introducir, en cuanto a la definición de etnicidad, la estructuración de la identidad entre los grupos étnicos y cómo fue este proceso, siendo que Puga (1989), adicionalmente, incluye otros varios puntos, como la religión, la lengua, la organización social, otros elementos que puede comprender la identidad y otras definiciones que se incorporarían junto con la de etnicidad.

En los análisis, observamos el tema del indigenismo y del neoindigenismo. En nuestra opinión, el indigenismo sería una forma de defensa de un espacio territorial y una manifestación de su lucha por dar a conocer su cultura, su historia; además, de lograr el reconocimiento de su política indigenista, es decir, de conseguir el reconocimiento de sus territorios y tradiciones ante la sociedad, que no los conoce, que ignora los conocimientos indígenas, así como la lucha por sobrevivir y por entender la defensa de su identidad. Existen estudios que tratan sobre la lucha por conservar su organización social, su cultura y la identidad del grupo étnico al que pertenecen los kichwa lamistas. En cuanto al neoindigenismo, de seguro podría existir alguna base más

práctica, es decir, que explique otros estudios más relevantes acerca de las categorizaciones de la identidad y cultura de las comunidades indígenas y, en especial, de los kichwa lamistas:

“Respecto a este asunto, aún 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 otras culturas deja de ser tal” (Puga, 1989, p. 83).

Podríamos considerar que la discusión sobre la etnicidad se puede dividir en dos elementos: el espacio y el tiempo. Justamente, Puga (1989) menciona ambos elementos en la siguiente cita acerca de las delimitaciones de las fronteras étnicas de los kichwa lamistas:

“Delimitar las fronteras étnicas dentro de los kichwas lamistas podría parecer una acción casi imposible. Sin embargo, se puede seguir en esta indagación, partiendo de dos elementos: el espacio y tiempo” (Puga, 1989, p. 83).

3.1.2. Fiesta de Santa Rosa

Se abordará la fiesta de Santa Rosa, festividad que celebran los kichwa lamista, considerando cada detalle sobre esta. Además, puede que existan algunos indicios de la vinculación con lo andino, o pueda que no; pero vamos a indagar sobre este tema, analizando la información contenida en los siguientes documentos y entrevistas realizadas durante nuestra investigación. Puga, señala que la fiesta de Santa Rosa en Lima se celebra todos los años en el mes de agosto (1989, p. 93). Esta fiesta es en honor de la considerada santa patrona de la población local de Lamas. Sin embargo, en la ciudad de Lima, según Puga, se celebraría en el mes de julio. Solamente para dejar constancia que, en esta investigación, por motivos de la COVID-19, no se pudo realizar presencialmente el 2021 el levantamiento de la información, por lo que se tuvo que conseguir esta por medio de entrevistas hechas a representantes de las poblaciones locales de Lamas. En octubre del 2022, viajamos a Lamas a fin de realizar las

entrevistas pendientes y las visitas a varias dependencias. Asimismo, se vio un video en el enlace <https://youtu.be/sPeC4G4d4hQ>, cuyo tema es esta festividad y en el cual se puede ver cómo se organiza tal celebración.

El contexto histórico de la festividad patronal señala que esta festividad fue iniciada en el año de 1876. Antes, se celebraba solamente el Corpus Cristi, según Puga (1989). Además, se puede entender que, con base en la identidad étnica de la población kichwa lamista, que los actos correspondientes a esta tienen relación con la cultura mestiza. La fiesta en sí, como se había explicado anteriormente, es una forma de organizar socialmente a este grupo étnico. Durante la investigación, se recogió información acerca de la preparación y la celebración de la fiesta patronal. Esta última, tiene varios elementos que hacen pensar sobre su origen, como la cajada, las carachupas, la pandilla y la tahuampa (Puga, 1989, p. 94), aunque hay más. Los mencionados son descritos con detalle a continuación.

- 1) La cajada: como describe Puga (1989, p. 94), se realiza desde el día 29 de agosto hasta el 30 del mismo mes. La cajada consiste en una danza en la que los hombres forman una fila en forma de círculo no cerrado, mantienen el movimiento girando en dirección inversa del reloj y cada cierto rato voltean en el otro sentido. Utilizan acompañamiento de tambores de diferentes tamaños, silbatos y pequeñas quenás que se conocen como “pijuanos”. Además, las mujeres tienen una función en esta danza: se ubican en el centro del semicírculo realizando movimientos lentos y cogiendo la falda con una mano y moviendo un pañuelo suavemente con la otra.
- 2) Las carachupas: esta es una danza ejecutada exclusivamente por hombres. Los jóvenes se disfrazan de carachupas (armadillos) y son perseguidos por un cazador. Las carachupas danzarán en las zonas más fangosas del barrio del Wayku o mientras son perseguidos por

el cazador y sus perros. Esta persecución dará vuelta por la casa de todos los cabezones de la fiesta. (Puga, 1989, p. 94).

- 3) La pandilla y la tapahuampa: consiste en un baile en el que participan jóvenes de la población con “banda típica”: bombo, algunos tambores y clarinetes, y a veces comprende una batería con cencerros (Puga, 1989, p. 94).

Estas actividades muestran cómo según su identidad cultural coordinan la preparación y la realización de la celebración de esta festividad. Luego, se explicaría con base en los fundamentos de la fiesta principal, que actualmente se perciben algunos elementos más modernos. Esto dependerá de cómo las organiza cada persona.

Los elementos descritos son parte importante de la fiesta principal del grupo. La festividad de Santa Rosa, como ritual diferenciado —que puede incluir a otros grupos— de la fiesta de los mestizos, es una especie de pronunciamiento de un “nosotros” colectivo de los kichwa lamistas. “Ese “nosotros colectivo ritualizado en esta fiesta tiene elementos distintos que nos pueden hablar de un origen plural” (Puga, 1989, pp. 94-95).

Existen varios elementos de esta festividad, así como diversas formas de manifestarse, que expresan la preocupación por la identidad étnica entre los kichwa lamistas. Pese a sus elementos diversos y las formas como estos se manifiestan, su identidad se mantiene y expresa en la palabra “nosotros” a la colectividad de los kichwa lamistas (Puga, 1989, p. 95).

Es interesante entender un poco más sobre cómo celebran la fiesta de Santa Rosa los kichwa lamistas, porque la celebración de esta es original de Lima. Pero comprendiendo mejor las relaciones y cómo pueden organizarse en las comunidades —que, según los registros, estaban organizados por barrios y uno de estos barrios era el Wayku—, conforme se menciona en las investigaciones de Scazzocchio (1979, 1981), se trataría de un análisis de cómo son los

preparativos para esta fiesta y para la celebración de la misma, como fue expuesto en la investigación de Puga (1989).

Scazzocchio (1979, 1981), en sus investigaciones de campo en la región de San Martín, provincia de Lamas, destaca la festividad de Santa Rosa, explicando cómo se prepara esta según las normas tradicionales de los kichwa lamistas. Asimismo, Scazzocchio (1979, 1981) hace descripciones de *ayllu*, debido a que la fiesta del *ayllu* estaría vinculada con la de Santa Rosa, y se relacionaría con la estructura de este ritual dentro de las comunidades lamistas. También, se puede considerar una intervención de los “no indígenas”, que pueden ser llamados, desde nuestro punto de vista, “mestizos”: “Aunque un ‘ritual estructurado’ indígena similar podría describirse en la fiesta lamista, deseo enfatizar el carácter dual de estas fiestas, ya que las fiestas del Ayllu y las fiestas coloniales de los no indígenas obtienen ventajas materiales”. (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 250)

Al analizar la fiesta de Santa Rosa, podemos considerar que durante los preparativos de esta, según la tradición kichwa lamista, quienes coordinan la organización entre los barrios, harían un intercambio de obsequios como muestra de respeto. Este obsequio podía ser un tipo de comida, que se les ofrecía preparada de cierta manera; además cada año se asignaba a una persona para la organización de esta festividad. Apuntan que se organizaban a través de una comisión de la comunidad de los lamistas a través de los votos y que establecía dentro de un padrón de manera ordenada, que se manifestaría de esta forma: “en la mitad B: Sangama→Tapumilla→Amasifuen→ Guerra→Cachique→ Sangama; en la mitad A: Salas→ Ichuiza→ Shupingahua→ Salas” (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 252).

Scazzocchio (1979, 1981) señala que las funciones de los tesoreros serían un punto importante para esta festividad de Santa Rosa, porque se encargan de los gastos de las

ceremonias y, entre otras, de las participaciones de la comunidad. Solamente la persona de mayor edad podrá ocupar estas obligaciones de la tesorería.

El tesorero de los indios es un ciudadano mayor de lamas que actúa como maestro de ceremonias indias, es el responsable en el vicario de la selección de los dadores de banquetes cuyos nombres les son sugeridos por los indios después de deliberar en discusiones (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 252).

Hasta la actualidad, es importante participar en las obligaciones que suponen estos eventos, tomando en consideración que ello significa compartir la cultura y las tradiciones de los kichwa lamistas. Además, Scazzocchio (1979, 1981, p. 252) destaca que consideran en los servicios y obsequios de productos o alimentos ya preparados al vicario y al cura, y el mestizo estará desde entonces en posesión de la estatua de Santa Rosa. Son varios vicarios mestizos realizando cada año los arreglos y decoraciones de un armazón de transporte exclusivo para la estatua.

Una de las responsabilidades correspondiente a la preparación de la festividad de Santa Rosa es la de los cargueros, que son nombrados por los jefes anualmente y no son reelegibles. Es decir, solamente se puede elegir una vez a una persona para realizar tal función, y no es opcional, porque, según Scazzocchio (1979, 1981) eran elegidos por barrios. Y no podían negarse, sino eran exiliados de la comunidad. Se puede explicar, dentro de un contexto histórico, en relación con los acontecimientos religiosos que, desde el año de 1975, que se empieza a producir las conversiones a la religión evangélica, surgen impedimentos para los posicionamientos del cargo y presiones para participar en los actos que implican la festividad de Santa Rosa, ya que esta solo la realizan los practicantes de la religión católica. Así, los convertidos al evangelismo estaban impedidos de ejercer cargos en esta festividad. Para entender mejor esto, se deja esta cita:

En 1975, un evangélico protestante converso cuya religión le impedía aceptar el cargo de cargo de Santa Rosa cedió a la presión ejercida por estos familiares; si se hubiera negado a servir, habría tenido que emigrar al valle de sisa y unirse a los conversores evangélicos protestantes allí. (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 253)

En los preparativos de la fiesta, los cuatro cargueros elegidos eran considerados en una posición importante dentro del sistema de la carga lamista, según las investigaciones de campo en Lama, hechas por Scazzocchio. Además, dentro de estas relaciones festivas se manifestarían los desempeños de los jefes, respecto de los cargueros, función que es posible realizar desde que se tiene una mediana edad; también podemos observar que, en el caso de los hijos casados, se considera que llevan como una vida doméstica y que después se establecerán en un trabajo conjunto, a pesar de que sería algo extenso de explicar desde el punto de vista de las tradiciones de los kichwa lamistas respecto a la festividad de Santa Rosa, por lo cual, para ellos de alguna manera sería algo más productivo. (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 253).

A continuación, hemos transcrito una cita de esta autora respecto al tema de los cargueros y su importancia en los barrios:

En los barrios que reciben los votos, los cuatro festejadores cargueros, sus ayudantes y parientes constituyen la mayoría de los miembros del barrio. Cada dador de banquetes recluta a tres ayudantes principales que pueden ser parientes ayllu de afines; sin embargo, debe invitar a todos sus parientes ayllu a la fiesta, ya sean que vivan cerca de Lamas o no. (Scazzocchio, 1979, 1981, p. 253)

Finalmente, los hechos descritos muestran que, en las festividades, como ocurre con la de Santa Rosa, las responsabilidades eran asignadas en cada barrio junto con indicaciones sobre las funciones que deben realizar para organizar el ritual de iniciación. Entonces, al completar las

votaciones, se puede iniciar la celebración de la festividad, considerándolo como cualquier ritual más de la cultura kichwa lamista.

A continuación, se transcribe parte de la entrevista que sostuvimos por Zoom con Françoise Barbira Scazzocchio en setiembre del 2022.

César: ¿Cómo se da esta experiencia y cómo se dan estos preparativos? En este caso, sobre la fiesta de Santa Rosa en Lamas. ¿Existe alguna teoría de que los kichwa lamistas tengan alguna relación con lo andino? y ¿qué impacto implican en las disciplinas de la antropología y la historia?

Françoise Barbira Scazzocchio: Sí, la fiesta de Santa Rosa es muy compleja, con elementos cristianos, andinos y, claro, amazónicos mezclados en un sincretismo interesante. El capítulo de mi tesis describe los detalles de los preparativos en los barrios, con la transmisión de cargos (una característica de las fiestas patronales en las comunidades indígenas cristianizadas por toda América Latina). El baile del pato es claramente andino, pero el ritual de la carachupa tiene rasgos de la Amazonía baja. Tendrías que enfocar el sincretismo que se dio en el siglo XVIII cuando se impone la vestimenta 'tradicional' y la división social entre la ciudad de Lamas y los barrios indígenas en los dos lados (ahora solo sobrevive el Wayku). Sí, obviamente, tu pregunta se relaciona a la hipótesis del refugio de un grupo del pueblo chanca, derrotado por los incas, quien llegó a la laguna de Suchiche. Es algo probable, no hay archivos precisos sobre este asentamiento, pero la ruta del Huallaga seguramente es muy antigua, preincaica, tan como la ruta a la zona andina norte por Rioja y el río Mayo. El clima de Lamas por su altura y sus aguas era deseable para andinos, tanto como para colonos hispánicos

más tarde. Los pueblos indígenas de la región eran muy dispersos y atomizados, solo agregándose a fines de rechazar un enemigo común. Parece que eso no ocurrió con Ankohuallo o quien era jefe de los refugiados chancas, pero hubo un mestizaje con poblaciones locales a través de alianzas matrimoniales que, oficialmente, los españoles rechazaron en su modelo de jerarquía racial.

3.2 ¿En qué se Relaciona con el Mundo Andino?

En este punto, incluiremos la información recogida en las entrevistas realizadas en función de lo que investigamos: las conexiones y relaciones entre los mundos andino y amazónico, lo que incluye el pensamiento de lo amazónico en cuanto a lo andino y del andino en cuanto a lo amazónico, y de cómo serían estas vinculaciones entre los dos mundos. Primero, veamos otra parte de la entrevista a Marcos Sangama —quien fue líder de la comunidad quechua en la organización del Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía (CEPKA)— para que nos explicara sobre las tradiciones y las vinculaciones que podrían estar relacionadas con el mundo andino. Además, se abordará cómo el amazónico piensa sobre el andino y viceversa, para lo cual se entrevistó al señor Luis Romero Rengifo.

3.2.1 ¿Que tradiciones estarían vinculadas al mundo andino?

A la pregunta que figura en este subtítulo, Marco Sangama, en la entrevista realizada en octubre del 2022, señaló lo que se transcribe a continuación.

En el caso del mundo andino, la relación, por ejemplo, con la tierra es mucho más, como te diría, es más observable. Por ejemplo, los andinos los hace el pago a la tierra de exhibir, se visualiza, lo hacen, es evidente, palpable, es observable. Pero, en cambio, el mundo amazónico es mucho más espiritual, es, como te diría, por ejemplo, cuando hacemos algún pacto, o sea, no lo expresas, como lo hacen

en el mundo andino; lo hacen a través de cantos rituales, no necesariamente se exponen o se visualizan, es mucho más, digamos, más culto, más escondido, por decirlo. Por ejemplo, para dirigirnos al bosque o al apu, lo hacemos con algunos gestos para pedir permiso; es decir, de pedirlo individualmente en el pensamiento, o sea, en nosotros mismos, o sea, para ingresar al bosque, lo que haces es, digamos darle al suelo un poquito de chicha y listo, pero acompañado de discurso mucho más interno, o sea, una petición mucho más interno, el pensamiento interno; o de repente, haces un permiso, este digamos, con este el “premapacho”, le decimos nosotros acá: un cigarro así, este que se elabora en la zona, y que más durante el trayecto dispersado del humo del cigarro por el bosque o si quieres sacar la resina del alguna planta lo pides permiso, pero echándole el humo al tronco, dándole la vuelta al tronco. Pero, a veces, son gestos; son los rituales que se expresan, mucho más, digamos, simbólico, a diferencia del andino, pues el pago de la madre tierra, es toda una ceremonia, un ritual que se observa; en el caso del quechua no es muy expresivo en ese sentido, pero se da. Hay algunas cosas que, por cierto, algunas prácticas que han sido, digamos, impuestas. Las mismas fiestas patronales, por ejemplo, o la incorporación de la iglesia y de su santo, por ejemplo, en el mundo quechua ahora, que antes de la llegada de los españoles, no celebramos con los santos, pero ahora se da eso, por ejemplo. Y eso es producto de estos contactos que se han tenido las culturas de los pueblos; entonces, hay influencias en contextos actuales, hay influencias de la presencia mestiza andina, respecto de algunas festividades también, por ejemplo. Eso es una

muestra que siempre han estado en ese contacto así y que, por cierto, han quedado ahí como cosas que se siguen cultivando.

3.2.2. En el pensamiento andino y en el amazónico

En el pensamiento andino-amazónico, como se mencionó, tuvimos la oportunidad de entrevistar al señor Luis Rengifo en julio del año 2021. Él trabajó en la organización no gubernamental Wamanwasi, en la provincia de El Dorado, en la región de Lamas. En esta entrevista, pudimos ver varios contextos que pueden relacionarse con el mundo andino-amazónico. A continuación, se presenta la respuesta que nos dio durante la entrevista a la pregunta formulada.

Entrevista al señor Luis Rengifo: (entrevista 07/2021)

César: ¿Qué relaciones tienen los kichwa lamistas con lo andino?

Luis Romero Rengifo: Hemos acompañado durante veinte años a los quechuas lamas. En la provincia de El Dorado, en Lamas, de San Martín, también hay otros grupos étnicos de la región, como también los shawis y los awajún, como un acompañamiento de un modo inicial. Pero yendo ya hacia tu pregunta más concreta, voy a dar más mis apreciaciones respecto a estas relaciones andino-amazónico. Este, voy a mencionarte un ensayo que Grimaldo Rengifo planteó sobre el retorno a la naturaleza; creo que es un ensayo muy importante que él aborda esta relación, cómo los andinos se comportan en el mundo amazónico, y esta informa cómo ellos, este, digamos contemporáneamente han venido, bueno, acentúan esta relación, desde una relación de crianza, o que se manifiesta, y que uno puede apreciar. Es que, si bien hay temas históricos respecto a estos desplazamientos, tanto de modo horizontal o de modo longitudinal, al respecto, tal como las comunidades quechuas se desplazaban y también como refiere la

antropóloga Francisca Freedman, llamada Toquita, este..., ella refiere que los amazónicos, en este caso, los quechuas lamistas, han tenido una movilidad muy amplia; es decir, los encontraban acá en Lamas en San Martín, pero también los encuentras en la zona de Iquitos, por Nauta. Entonces, hay una relación, porque esta área de San Martín, es un área mucho generalmente que se provenían del ampi y ciertas de resinas de las plantas, que se olvidan no solamente de medicinas, sino también para el insumo, para la caza. Pero, específicamente en el tema de relación andina, era más tanto andino como costeños, en la zona de Lamas, según hay ceramista reconocido, pero que me voy acordar, que él refiere que el mundo amazónico, específicamente, en la zona quechua en Lamas, lo leía de un insumo muy importante para la cerámica, que se producía en los Andes y la costa, entonces los cotos o la provisión de crean en este caso, era muy importante, mucho de las plumas, podían encontrarse en los centros ceremoniales andinas y también costeños, si uno puede visitar tantos en los museos en el norte, relacionan hallazgos de restos de casos de las tumbas de los más, como el Señor de Sipán, uno puede apreciar plumas de la zona amazónica. Pero la gran pregunta era sobre este tema de las cerámicas, entonces, este investigador va a decir de la cerámica, identificó que Lamas era que proveía al mundo andino, al mundo costeño, de este gran insumo.

Ahora que, en la actualidad, yo podría decir, poco en relación de esta relación andino-amazónico; en la actualidad, digamos, no es tan evidente; digamos, en antaño, ya en los desplazamientos de la Amazonía a los Andes, ya no son con esa magnitud histórica que se daban anteriormente, ahora se daba fotos con textos,

digamos. En alguna oportunidad, más o menos, en el 2008, este, vinieron delegaciones en el área andina de Andahuaylas y Ayacucho, porque hay esta teoría que los quechuas lamas provenían del mundo andino, específicamente de los chancas. Realmente, si bien es cierto, hay una similitud lingüística, digamos que podrían encontrarse, digamos, en la actualidad de esta sociedad de comunidades campesinas que vinieron a esta área de Andahuaylas y Ayacucho. Al respecto de un entendimiento lingüístico, este, realmente, había una relación; pero este también, más o menos, en el 2012, se publicó en un estudio, digamos, estudios al respecto a los orígenes desde la genética de los quechuas lamas. Realmente, los resultados dieron que venían esta dispersión más amazónica que la andina; entonces, es decir, según estos estudios, habían sido pues más una, lo genético estaba más vinculado en lo amazónico que lo andino, de los orígenes de la población. Entonces, ambas teorías [que] habían hecho no se complementaban, sino iban por caminos distintos respecto a los orígenes de los quechuas, en esta parte de la Amazonía. Pero, como le digo, las evidencias que hoy en día encontramos, es que el mundo andino está sobre la Amazonía. Hay desplazamientos que uno puede evidenciar que, realmente, la migración andina a la Amazonía es de tal magnitud, que, en el caso de San Martín, ya del millón habitantes, la mitad, son migrantes, y es más de la mitad de la procedencia andina. Entonces, hasta ahora uno puede evidenciar los desplazamientos de la zona de la sierra de Piura o Cajamarca, en las zonas de Amazonas, que vienen en núcleos familiares, las nuevas unidades agropecuarias de la zona de alta Amazonía, como la zona de baja Amazonía; entonces, eso es lo contemporáneo.

Uno puede evidenciar ahora al respecto a la forma cómo esta relación se habría dado. Ha sido de algún modo pacífica, el quechua de Lamas son sociedades muy pacíficas, muy receptivas versus los mismos andinos, que, a veces, vienen con otras actitudes; los quechuas les dicen que son muy ambiciosos y los andinos les dicen a los quechuas que son muy perezosos; entonces hay esas incongruencias al respecto, también a la ocupación territorial, es decir, el andino viene con cierta idea del progreso y esta idea del progreso tiene relación con la forma de posicionarse de la tierra y de ella explotarla, mejor dicho, dedicarla como objetivo especialmente, mientras que el amazónico, digamos, los quechuas tienen una relación más respetuosa con sus espacios. No digamos que se avientan en el tema del cultivo de modo tal, como los migrantes, sino son más recatados; pero hay excepciones, por supuesto. Pero la evidencia que la gran mayoría se dedican a una agricultura más armoniosa y más sostenible, respecto a la conservación de los paisajes amazónicos.

Interesante comentario de Romero Rengifo respecto a los grandes debates que surgen en la antropología, la historia y la ciencia social. Así, cada investigador puede interpretar de distintas maneras un aspecto considerando fuentes o evidencias de acontecimientos o de cambios ocurridos en las comunidades indígenas. En cuanto al tema que nos ocupa, ¿cómo podrían relacionarse los mundos andino y amazónico? Aparte, coincidiendo con Clifford Geertz (2000), podemos hacer la siguiente observación sobre la interpretación de las culturas y preguntarnos cómo deberíamos interpretar una cultura que es diferente a la nuestra. Debemos considerar cuáles serían las concepciones o pensamiento que tienen una de la otra, al igual que en la

entrevista: ¿qué pensamiento tiene el amazónico respecto del andino? La cita transcrita a continuación ayudará a la reflexión, siempre considerando las interpretaciones culturales:

Si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento en general, dudo que vuelva a ponerse en marcha con la elaboración de más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos. Sin embargo, un examen más minucioso de las cuestiones consideradas y expresadas en proposiciones bien establecidas, como las del culto a los antepasados presta apoyo a la autoridad jurídica de los ancianos, de que los ritos de iniciación son medios para establecer la identidad sexual y la condición de adulto, de que los grupos rituales reflejan oposiciones políticas o de que los mitos suministran cartas para las instituciones sociales, y racionalizaciones del privilegio social, puede muy bien terminar por convencer a mucha gente, tanto de la profesión como ajena a ella, de que los antropólogos, lo mismo que los teólogos, están firmemente dedicados a demostrar lo indudable. En parte, esta solemne reduplicación de lo que realizaron maestros aceptados se llama academicismo; y creo que este es el nombre apropiado para designar también nuestra dolencia. (García, M. 1998 & Geertz, 2000, pp. 137-146).

También podemos comparar, en el sentido histórico —para finalizar este segundo capítulo—, las teorías de Peter Burke (2005), con el fin de reflexionar sobre la historiografía y también sobre la cultura, entre la antropología e historia:

Encuentros entre disciplinas, así como entre culturas, muchas veces siguen los principios de la congruencia o de la convergencia. Que hacen las personas de una cultura sentirse atraídos por otras, son muchas veces, la idea de una práctica

análoga a su propio y así, familiar y extraña al mismo tiempo. (Burke, 2005, p. 56, traducción propia)

Él utiliza el concepto de cultura, como parte de reflexión de este capítulo, considerando el pensamiento amplio en la antropología, por lo cual podía vincularse a través de sus investigaciones que, además, pueden estar abandonadas por los historiadores, según los registros que establece con base en que pueden ser exploradas todavía en otras áreas, como lo menciona Burke (2005), entre los especialistas de la literatura, el arte y la vida cotidiana que son exploradas por parte de los historiadores dentro de un contexto social. Además, podemos puntualizar en el tema en la relación entre etnicidad y cultura, que esto ayudaría, según la teoría de Dietz (1999), a explicar los análisis sobre los movimientos que pretenden demostrar la identidad étnica de la población kichwa lamista, englobando en su historia ancestral la manera de convivir como una sociedad pacífica. Sin embargo, observamos que existe alguna relación entre lo andino y lo amazónico (y viceversa), tal como lo señala en sus estudios teóricos Dietz (1999), que explicarían los indicios de las adaptaciones, consideradas como etnorregionales. En ese sentido, observamos que pudo haber algunas adaptaciones de la población kichwa lamista tomando en cuenta que era necesario adaptarse a los cambios demográficos y climáticos de las regiones andina y amazónica.

A continuación, presentamos otra parte de la entrevista realizada a Shaunne Coral en octubre del 2022, durante las varias visitas realizadas al Museo Chanka y de la Diversidad Lamista. Ella nos habló acerca de la relación con lo andino.

Shaunne Coral: Señor César, en primer lugar, les daremos las informaciones referenciales. Lamas tiene aproximadamente 80,000 habitantes, 14,000 en el distrito y la comunidad nativa suman 2000 visitas. La denominación de Lamas,

como la ciudad de tres pisos, fue dada por el explorador Antonio Raymondi en una de sus visitas. Lamas fue declarada y reconocido como la capital folclórica de la región, mediante ordenanza regional en el 2003. Este reconocimiento se debe a que cuenta con una población nativa permanente, heredera de la cultura chanca que nació y vivió en Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica. Los pobladores poseen rasgos andinos. Además, tienen una característica peculiar: sus ojos son achinados, como indica Alex Hrdlikca, los primeros pobladores vinieron de Asia, después de la primera glaciación. Se ubicaron en los márgenes de los ríos, dedicándose a la recolección.

3.2.3. Vestimenta tradicional

Esta parte tratará acerca de la vestimenta tradicional de los kichwa lamistas. Para conocer sobre su origen y qué representa de la identidad cultural de este pueblo, así como su cerámica tradicional, entrevistamos en agosto del 2021 a Marco Sangama y a otras personas cuyos nombres serán mencionados más adelante. A continuación, transcribimos parte de lo que nos dijo.

Marco Sangama: En el caso de la vestimenta, no hay que, digamos, este, un estudio pormenorizado del uso de la vestimenta; pero de hecho que uno se da cuenta que esta vestimenta, la que usamos, es una adecuación, a lo que de repente ya se venía usando en su momento, de por ciertas características propias, como las de la zona. Te digo, porque, por ejemplo, del uso, en el caso de las mujeres, del uso de la pollera, de la camisa, son por ejemplo, son típicos en las vestimentas que usaron los españoles, o sea, la pollera o la vestimenta larga de la camisa, que tienen una similitud, por el tejido, a la vestimenta, que utilizaron en su momento

los españoles. Si uno hace una comparación de la forma como se vestían los españoles, por ejemplo, en el brazo tenían pues, una especie de pompa y eso mismo se replica en la vestimenta ahora, que usamos los quechuas, es una especie de camisión, pero pequeña y como esas características de las vestimentas que tenían los españoles, pues decía que se asemejan, en opinión, la forma al diseño de la vestimenta, tiene estas características que tenían, en su momento, los españoles. Como decían, una adecuación, a lo que ya estaba diseñado de repente, digamos, el uso y eso se ha trasladado hacia lo quechua. Entendiendo, por ejemplo, los originarios de la zona, que ahora que somos identificados como quechuas, entonces provienen de diversos pueblos y que hoy se han constituido como quechuas. Si uno mira desde antes de la llegada de los españoles, acá, en la zona, existían pueblos que usaban su propia forma de identificarse. Entonces, ahí, por ejemplo, no se ha usado desde siempre esta vestimenta que ahora estamos usando, digo, de otras formas, como el taparrabo, que ha sido, tal vez, una forma peculiar de identificarse en su momento; pero ya a partir de la forma en que estos pueblos habían sido entonces recluidos o colonizados, se han adecuado también a unas costumbres y eso es la del uso de la vestimenta, por ejemplo, de poder, digamos, tener de alguna forma o prototipo del uso de vestimenta, y eso lo que ahora tenemos. Esta vestimenta, por cierto, tiene sus propios estilos, digamos; se ha adecuado algunas cosas, por ejemplo, el uso de los botones; el uso de diversos colores, digamos, en la blusa; el de poder estampar, diseñarlo de alguna imagen, digamos, así, el pecho de la blusa de las mujeres; igualmente, las polleras, por ejemplo, hay vestimentas que son netamente para actividades agrícolas, como es

el caso, por ejemplo, de la vestimenta de la pollera negra con la blusa blanca, y hay vestimenta de festividades, por ejemplo, para las patronas, fiestas que usan unas vestimentas más coloridas. Y esto también se replica en los varones, el uso de la vestimenta del tipo de la camisa el tacha algodón. Se dice de los colores, del negro, está diseñado, en todo caso, elaborado para las actividades agrícolas también. Entonces, el blanco, acá teñido con añil, que tengan una especie de azul marino, este azulado, entonces hay una vestimenta blanca, el cual se usa para actividades mucho más festivas. Entonces, es de esta manera que esto se ha venido transmitiendo ahora que se toca la vestimenta, digamos, es necesario poder ver el estilo que tienen, y eso es justamente el diseño, en la forma que ustedes aparecieran que, este tiene un diseño mucho más español; por eso que, en la característica propia, la popa que tienen en el hombro, digamos, hacia el codo y el brazo, que usan una especie ablandada, entonces ahí, esto es una evidencia que tienen este estilo.

De esta entrevista, podemos apreciar cómo la vestimenta tradicional se estructuró en tanto su cultura y su identidad cambió. Se trataría de un proceso de aculturación que empezó con la llegada de los españoles y dio origen a las típicas tradiciones de las poblaciones de los kichwa lamistas. En las figuras 7 y 8, se ven algunos elementos de la vestimenta mencionados por Sangama.

Figura 7

Fotografía de danzantes con vestimenta típica



Fuente: <https://www.pinterest.com/pin/517773288383401903/>

Figura 8

Fotografía de pareja con vestimenta típica



Fuente: <https://tarapoto.com/lamas/barrio-wayku-lamas-tarapoto-peru/>

Durante los estudios de campo, tuvimos el privilegio de conocer a la señora Manuela Amasifuén, quien nos brindó información sobre la cerámica de los kichwa lamistas, Recuerdo que fue el día 5 de octubre del 2022, en el barrio del Wayku, cuando conocí a la mencionada señora, una famosa ceramista, conocedora de la preparación de la cerámica manualmente. La señora Manuela explicó que su arte se remonta a varios siglos de historia de sus antepasados.

Estas cerámicas tradicionales se utilizan para guardar comida, como la papa, el plátano, entre otros. Tuve la oportunidad de ver una cerámica enorme y bien ancha y le pregunté: “¿Por qué tiene esa cerámica bien grande y ancha, señora Manuela?”. Me respondió que eso servía para almacenar la chicha, pero que la utilizaban normalmente en las conmemoraciones o reuniones.

Figura 9

Fotografía de la señora Manuela, artesana, pobladora kichwa lamista



Fuente: foto tomada por César Augusto de las Casas Marín.

Figura 10

Fotografía de piezas de cerámica hechas por la señora Manuela



Fuente: foto tomada por César Augusto de las Casas Marín.

Figura 11

Fotografía de más piezas de cerámica hechas por la señora Manuela



Fuente: foto tomada por César Augusto de las Casas Marín.

Figura 12

Fotografía de panel informativo acerca de las ceramistas lamistas



Fuente: foto tomada por César Augusto de las Casas Marín y Museo Chanka y de la Diversidad

Lamista

SEGUNDA PARTE: RELACIÓN ANDINO-AMAZÓNICA Y RELACIONES CIENTÍFICAS (ADN)

Capítulo IV. Estudios y Comparaciones Andino-Amazónicas

La relación y la comparación de lo andino y lo amazónico se puede esclarecer más si se realiza en un contexto científico histórico para ver la ascendencia andina. Esto puede implicar varios debates, desde la perspectiva científica de los autores que se mencionan en esta investigación desarrollada en la tesis.

4.1. Relación y Comparación de lo Andino-Amazónico dentro de un Contexto Genético

Una cuestión interesante en el estudio de la relación de lo andino y lo amazónico son las investigaciones realizadas sobre la base de los análisis genéticos, entre las que destaca el investigador Lars Fehrem-Schmitz. Él formula explicaciones sobre el papel de la diversidad biológica en las civilizaciones antiguas y modernas. Añade que en los aspectos demográficos existirían relaciones entre las poblaciones y posibles interacciones culturales.

Las poblaciones originarias o indígenas han tenido una evolución genética con el pasar de los tiempos. Fehrem-Schmitz (como se citó en Pearce et al., 2020) apunta varias características en las que ello se observa; por ejemplo, la formación craneal y dental. Esto se aplica también a las poblaciones originadas en los espacios andino-amazónicos y a la cultura de estas. Estas poblaciones lograron preservar sus conocimientos desarrollados en la era precolombina, y Fehrem-Schmitz demuestra el desarrollo de la diversidad genética de los pueblos originarios del nuevo continente: América. También pueden resaltar varios estudios basados en la genética, en la que en gran parte existe un progreso científico (Pearce, A. J., Beresford-Jones, D. G., &

Heggarty, 2020, p. 78). Según las investigaciones podrían existir algunas variaciones en los resultados de las poblaciones de los Andes y de la Amazonia, tema que será desarrollado más amplia y detalladamente luego. Para mayor claridad, transcribo el siguiente texto que nos puede ayudar a entender mejor el papel que Fehrem-Schmitz (como se citó en Pearce et al., 2020) le asigna a la genética:

Podría decirse que el potencial genético de la genética para verificar o negar la existencia de una división entre los andes y la amazonia ha sido inhibido por la mera existencia de esa idea en primer lugar, ha sesgado significativamente la forma en que los científicos han abordado el estudio de los nativos. Diversidad genética suramericana en las últimas décadas. (Pearce et al., 2020, p. 79, traducción propia).

Al estudiar las comparaciones genéticas, podemos observar en los estudios de Fehrem-Schmitz (como se citó en Pearce et al., 2020), cómo estos se pueden relacionar con las diversidades culturales y las tradiciones de los pueblos originarios de América. Por ello, podemos señalar que en las poblaciones de los kichwa lamistas existen diversidades culturales y de tradiciones históricas y lingüísticas. En las investigaciones de Fehrem-Schmitz, el punto principal es la herencia de sus antepasados. Existen muchos estudios genéticos de comparaciones de diferentes regiones; sin embargo, respecto de lo andino hacia lo amazónico y viceversa: “A pesar de la riqueza de sus culturas y de los entornos que habitan, los nativos sudamericanos albergan un nivel relativamente bajo de diversidad genética en comparación con otras regiones” (como se citó en Pearce et al., 2020, p. 82).

La genética permite obtener información sobre el linaje de las poblaciones originarias con el fin de realizar comparaciones entre las regiones que, para nuestro interés, importa para la

comparación de lo andino y de lo amazónico. En los estudios de Fehrem Smichtz (como se citó en Pearce et al., 2020), se describe el genoma del individuo para obtener información sobre sus antepasados o su linaje ancestral; además, cómo surgen las mezclas a través de los tiempos al analizar el ADN del individuo. De ahí, la importancia de estos estudios que aportan información nueva y más detallada sobre las poblaciones indígenas y sus relaciones con sus ancestros.

Esto también significa que el ADN autosómico permite estudiar la mezcla: un análisis detallado y más complejo de todos los componentes genómicos ancestrales que contribuyeron al genoma de un individuo. (...) El análisis del ADN antiguo (a ADN) se ha demostrado valioso para estudiar la continuidad y las discontinuidades en las poblaciones prehistóricas. (Paaba et al. 2009; Kirsanow y Burguer 2012; & Pickrell y Reich, 2014; como se citó en Pearce et al., 2020)

Sin embargo, estos estudios también enfrentan algunos problemas, como las tasas de éxito limitadas en la detección de ADN en muchas muestras antiguas, el riesgo de contaminación y los resultados falso positivos (Pearce et al., 2020, pp. 80-81), pues existieron tiempos en que los resultados de estos, debido a la falta de equipos adecuados, dificultaba mucho la labor de los genetistas. Pero hoy existen mejores y más precisos equipos que garantizan la calidad de los resultados. Por eso, nuestra conclusión es que en las muestras estudiadas por Fehrem Smichtz podría haber ocurrido contaminación; sin embargo, ello no debería ser una excusa para no considerarlo las buenas probabilidades de que los resultados positivos puedan ser correctos.

Otro de los estudios es el de los linajes, que toma como base los estudios genéticos de la diversidad mitocondrial. A lo que se obtiene de los mencionados estudios, Fehrem Smichtz lo denomina “halogrupos”, los que clasifica en tres grupos: A, B y C (Pearce et al., 2020, p.82). En las investigaciones sobre los linajes de las poblaciones, se puede encontrar variedades de grupos

étnicos que pueden sorprender. Al respecto, podríamos decir que existen indicios de poblaciones de otras regiones; por ejemplo, de las poblaciones andino-amazónicas y de sus correspondientes cambios en lo demográfico y en lo cultural. Es decir, existe la posibilidad de que el intercambio cultural sea recíproco o que se trate de un proceso de migración de una región a otra que produjo aculturación en las poblaciones de diferentes regiones, sin que haya ocurrido intercambio de genes.

Si bien a primera vista puede parecer obvio que la genética tiene el potencial de contribuir a las cuestiones de las interacciones interculturales e interregionales, sobre todo a través de la división entre los andes y la amazonia, también existen limitaciones. Muchos modos de interacción humana, como el comercio, no necesariamente dan como resultado un flujo de genes o interacciones reproductivas y, por tanto, es posible que no dejen ninguna herencia genética. (Pearce et al., 2020, p. 85)

En las investigaciones de Laura Volpi (2021), cuyo objetivo inicial era coleccionar información sobre la importancia de los orígenes y la cultura, es interesante lo que destaca sobre la variante lingüística, que en el caso que nos ocupa se refiere al idioma quechua, ya que este se expandió desde los Andes hasta la región amazónica y, a la provincia de Lamas, en la región de San Martín. Según los registros académicos, se puede apreciar en los análisis de ADN la posible conexión ancestral con los chancas. Una de las consecuencias de las investigaciones científicas fue la ocurrencia de varios debates entre historiadores, antropólogos y científicos genetistas sobre los resultados genéticos referidos a la población kichwa lamista:

Ante la discrepancia entre una narración producida por una importante tradición oral y datos de origen histórico y cultural, los estudios genéticos intervinieron en

el debate tratando de poner fin a la discusión. Mediante el análisis del ADN uniparental de los nativos de San Martín, y a través de su comparación con algunas muestras recolectadas en el departamento de Huancavelica y otras obtenidas de los pueblos originarios amazónicos vecinos, los científicos pudieron demostrar que el mito del origen chanca no tiene ningún fundamento biológico. (Volpi, 2021, pp. 115-141)

La relación científica del ADN de la población de los kichwa lamistas puede permitir que la antropología médica investigue con más detalles lo biosocial; es decir, establecer un foco científico-social haciendo estudios a las poblaciones y de lo que van a descubrir, y después generar debates académicos profesionales de la antropología, la historia y las ciencias, respecto de los mundos andinos y amazónicos. Por cierto, lo biosocial implica una relación entre la biología, basada en los estudios del ADN, y el impacto social, también cultural, que podría tener en las comunidades kichwa de la provincia de Lamas. Esto también implicaría estructurar, por decirlo así, grupos étnicos que puedan autoidentificarse.

En cuanto a la identificación de las comunidades kichwa lamistas, podemos decir que, los estudios académicos de Volpi (2021), sus investigaciones biomoleculares, son importantes para identificar el entorno del territorio, es decir, para que puedan ayudarlos en sus reivindicaciones territoriales: “En el caso de los Kichwa de San Martín, por ejemplo, las investigaciones biomoleculares han sido recientemente empleadas como una importante herramienta estratégica, útil para ayudar a los nativos con sus reivindicaciones territoriales” (Volpi, 2021, p. 119).

Lo ancestral de las comunidades kichwas permite conocer la historicidad de la provincia de Lamas, región de San Martín. Además, Volpi (2021, p. 122) coloca dentro de una categoría científica la relación con la genética, desde la cual se podría decir que sería una importante

oportunidad, en tanto se podría categorizar conforme con el concepto de autoetnización. Para esclarecer un poco presentamos la siguiente cita:

Quisimos, con la organización, hacer un esfuerzo para que la gente empiece a recordar su memoria ancestral. Y se empiece a comprender que no es que viene de otro lado: que esta tierra suya. Porque, de otra manera, se empieza a pensar “venimos del sur y que somos migrantes, como cualquiera”: por eso ahora hay una crisis. Al contrario, ellos son indígenas. Y estudios que expliquen lo que dicen los genetistas puedan ayudar en las cuestiones políticas. (Volpi, 2021, p. 122)

Otro aspecto importante es el de las descripciones, al direccionar a los kichwa lamistas de la región de San Martín hacia un campo etnográfico respecto al que se va a realizar estudios genéticos. En nuestra opinión, esto puede considerarse en un marco político en el posible conflicto que podrían ocasionar los debates académicos sobre los orígenes de las comunidades kichwas de la provincia de Lamas.

La siguiente cita de Volpi sobre la noción de la palabra “autoctonía” describe la percepción de esta por parte del pueblo kichwa.

La noción de autoctonía ha entrado recientemente a formar parte del horizonte político kichwa. Asimismo, la identificación indígena de los actores locales representa una novedad relativa: hasta la década de 1990, diferentes comunidades de San Martín renunciaron a numerosas ventajas políticas y territoriales para no ser catalogadas oficialmente, por el estado peruano, como “pueblos indígenas”. (Volpi, 2021, p. 127)

Como se lee en la cita, la actitud frente al uso de la palabra “indígena” en lugar de “originario”, así como de la catalogación como indígena, es de rechazo. Esta palabra se utiliza, como en la época de Juan Velasco Alvarado, cuando en lugar de “indígena” se usaba “campesino” (para no catalogar a las comunidades como indígenas). Sin embargo, cabe mencionar que en varias zonas de la región amazónica se acepta esta palabra.

En lo relativo a los problemas territoriales, según las investigaciones de Volpi (2021), ambas poblaciones obtuvieron ciertos territorios en los intercambios de los pueblos andino y amazónicos (es decir, la reciprocidad), lo que supone un marco político que permitiría saber sobre los grupos étnico-locales. La genética puede corroborar las investigaciones sobre conocimientos que demuestran varios aspectos de las comunidades kichwa lamistas, considerando la territorialidad, para entender mejor acerca de la pertenencia al territorio, y con base en los estudios genéticos que comparten Volpi y otros genetistas, como Sandoval, a quien más adelante mencionaré respecto a esta relación de lo andino y lo amazónico. Aparte, es pertinente destacar la consideración de Volpi (2021) sobre esta relación y el de la legitimidad de los reclamos territoriales:

Se consideren los citados datos genéticos que, en los talleres ofrecidos a los dirigentes nativos, se convierten en una herramienta estratégica para individualizar pistas sobre la legitimidad de los reclamos territoriales. Pistas escondidas dentro del texto nucleótido. En este contexto, la noción de misma “ancestralidad” corre riesgo de convertirse en una manera de promover la vieja concepción de pertenencia territorial, entendida como *blood and soil* (sangre y tierra). (Kuper, 2003, p. 395; como se citó en Volpi, 2021, p. 129)

Podemos observar que en las investigaciones dentro de las áreas de las comunidades étnicas andino-amazónicas se puede identificar e insertar las representaciones con base en la denominación de “indígenas ancestrales”, en un contexto apreciado por el discurso genético. Asimismo, se señala que las representaciones se estructuraron dentro de los grupos en las comunidades amazónicas, desde una perspectiva de la “aculturación”, lo cual implicaría que las reincorporaciones que buscan las comunidades kichwa lamistas, con base a esa aculturación, ocurrió durante mucho tiempo. Al respecto, es interesante ver estos análisis de las relaciones genéticas de las comunidades nativas. También se involucrarían las narrativas existentes entre los kichwas con base en las investigaciones de Volpi, denominadas como “político biológicas”, que pueden dar la continuidad a las ideas dentro de un contexto que relaciona la ascendencia/descendencia y el territorio. Durante sus investigaciones de campo, Volpi escuchó narraciones acerca de los orígenes andinos de los kichwa lamistas; al respecto, señaló: “Este cuento está claramente inspirado en la historia del origen andino de la población kichwa. Durante mi estadía tuve la oportunidad de escucharlo varias veces, antes y después de la divulgación (por los mediadores culturales) del trabajo genetista” (Volpi, 2021, p. 131).

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a Laura Volpi en setiembre del 2021 sobre la genética de la comunidad kichwa lamista y sobre cuáles fueron los impactos en la antropología y en la disciplina histórica. A continuación, se presenta la transcripción de lo dicho en la entrevista.

César: ¿Qué relación tiene lo andino-amazónico de los kichwa lamistas en la parte genética?, ¿también qué impacto podría tener esto en disciplinas como la antropología, la historia y la biología?

Laura Volpi: Lo que pasa, es que había, es decir, hay una historia que cuento que los nativos del Wayku, en realidad, son descendientes de los antiguos chancas y

pócras, y tú sabes que estos guerreros chancas y pócras, a la expansión del Imperio incaico, es decir, huyeron desde Huancavelica y Apurímac, y se fueron, según esta leyenda, se fueron al norte del Perú. Antes visitaron a Chachapoyas, ahí estuvieron un poquito de tiempo; luego, llegaron los incas también a Chachapoyas y, por eso, decidieron migrar hacia San Martín. Cuando se fueron hacia San Martín, supuestamente ellos se quedaron cerca de la ciudad de Lamas, los chancas, en donde se encontraron unos pueblos indígenas, diferentes pueblos indígenas, algunos de estos pueblos tenían un nombre que recuerda a los habitantes del Perú, los apellidos de los actuales habitantes del Wayku, como, por ejemplo, había el pueblo de los Amasifuen, y ahora tú sabes que en el Wayku, por ejemplo, como el apellido de los Amasifuen y supuestamente, que, según esta leyenda, los guerreros chancas, o sea, se mezclaron, antes, como intentaron de subsistir los habitantes del Wayku; o sea, estos pueblos indígenas luego se mezclaron con ellos y, según esta leyenda, los actuales habitantes del Wayku son el fruto de la mezcla entre los antiguos guerreros chancas y los primeros indígenas que vivían en la región de San Martín.

La cosa interesante es que parece que esta leyenda ha sido como creada y difundida por la población mestiza que actualmente vive en la ciudad de Lamas y en Tarapoto. Eso también es su mito de origen de los mestizos, porque crea una línea de demarcación étnica, en realidad, entre los habitantes del Wayku y ellos; porque según esta leyenda, los mestizos son de los descendientes de los antiguos guerreros chancas y de los colonos españoles que después llegaron, mientras que los habitantes del Wayku, como le dije, son descendientes de los indígenas y de

los chancas. Entonces, es como si hubiera una distinción étnica en realidad; y también hay una narración bastante evolucionista en Lamas, donde se dice que los habitantes del Wayku son los antiguos predecesores de los mestizos, o sea, son sus antepasados, podríamos decirlo así. Y como esta leyenda no encontraba una confirmación entre los lingüistas y también los antropólogos, que siempre pensaban que, en realidad, los habitantes del Wayku eran los descendientes de antiguos grupos indígenas, pero fueron agrupados por misioneros jesuitas y franciscanos en las reducciones de indios. Entonces diferentes grupos de genetistas fueron al Wayku para estudiar el tema biológico, y la cosa interesante es que en los primeros estudios que se hicieron, creo que en los años 60, cuando, en realidad, los estudios genéticos no eran muy desarrollados, o sea, solamente se podía estudiar los factores RH. Entonces, no eran unas técnicas muy avanzadas, y estos estudios genéticos se dieron la confirmación que los chancas y los habitantes del Wayku tenían un padrón genético común; pero luego, en 2012, llegó un grupo liderado por Ricardo Fujita, que es un genetista peruano que intentó hacer otro estudio para encontrar, en realidad, la verdadera historia de estos habitantes del Wayku.

Me olvidé decirte que uno de los motivos por lo que se piensan que ellos vienen de los Andes, es que, claro, ellos hablan el idioma quechua, el que pertenece al ramo 2B, del idioma quechua de los Andes. Entonces, eso podría ser una confirmación, de hecho no, entonces Ricardo Fujita empezó a hacer un estudio, donde sacó la sangre y saliva, para estudiar el ADN mitocondrial y los cromosomas Y, con este estudio, lo interesante es que él encontró que los

quechuas no tenían relación genética con los chancas, pero sí tenían una relación genética con otros grupos amazónicos que estaban ahí cerca, como por ejemplo, los awajunes. Entonces, los genetistas concluyeron que, en realidad, el mito de la fundación de los quechuas es falso, biológicamente falso, por lo menos. Otro estudio, en 2016, llegó otro grupo proveniente del instituto alemán Max Planck, e hicieron un estudio similar. Ellos tenían otro objetivo, que era del pueblo, que era de individuar la fusión quechua en todo el Perú, pero también se fueron al Wayku. Entonces, el objetivo más pequeño era individuar el origen biológico de los quechuas, y ellos también confirmaron lo que dijo en el grupo de Ricardo Fujita.

César: Leí un artículo suyo de la universidad, sobre el tema de “la sangre no puede mentir”. Respecto a otros puntos de las investigaciones, ¿me puedes explicar sobre este tema?

Laura Volpi: “Sí, bueno, esto que leíste fue una sola de las consecuencias, una chiquitita; es decir, grande entre las otras consecuencias. Es decir, algunos líderes indígenas empezaron a utilizar el estudio genético para decir que “somos realmente amazónicos”. Empezaron a utilizar el concepto de etnicidad, que le pertenece a la cosmovisión amazónica, pero como era estratégico e importante para ellos, se empezaron a utilizar estudios y empezaron a utilizar también una noción biológica de la sangre que no pertenece, claro, a la cosmovisión amazónica, porque la sangre es mucho más para ellos, es algo más relacional, es decir, es algo muy diferente, pero sí, como era algo importante bajo un punto de vista político, empezaron a utilizarlo y eso porque algunas ONG, como lo dice en el artículo, algunas ONG, especialmente en algunas. Creo que te di el contacto de

Daniel Berco, que es presidente del Urko de estudios amazónicos; ellos trabajan desde mucho tiempo con los quechuas y ellos pensaban que para titular las tierras indígenas, podría ser importante para ellos conocer su “su verdadera historia biológica”. Entonces, esto fue utilizado políticamente en ese sentido, también algunos profesores bilingües, y eso es lo que tengo que profundizar más, porque había un profesor bilingüe que se llamaba Felipe Cachique, que era un gran amigo mío, que escribió muchos diccionarios de quechua y estaba trabajando con él sobre este tema; pero, desafortunadamente, cuando me encontraba en el campo, falleció de gripe y lo dejé un poco. Pero sí sería interesante dar la continuidad con este tema; es decir, estoy trabajando sobre eso ahora. Sin embargo, o hay unos profesores bilingües que empezaron a utilizar este estudio genético, para decir que el idioma quechua, hay un intento de uniformizar el quechua en todo el Perú y también en las escuelas bilingües nativas, se empezó a difundir con unos libros sobre el quechua unificado (quechua nacional), que es muy diferente del idioma quechua. Entonces, estos profesores bilingües empezaron a utilizar estos estudios genéticos, para decir: “Bueno, nuestro idioma es muy diferente, porque somos amazónicos y no somos andinos, entonces el quechua que nuestros hijos tienen que aprender no es el quechua andino, sino es el quechua amazónico”, y también, como leíste.

Pero, claro, es decir, las culturas, como tú sabes, son creativas, y como las culturas son creativas, tampoco van a ser esencial lo que se escuchan o leen y lo que intenté escribir en este artículo es que, en realidad la mayoría de los quechuas ahorita están intentando reelaborar creativamente este estudio genético; es decir,

parte de premisas diferentes. Es decir, los genetistas, cuando hablan de sangre, cuando hablan de etnia y cuando hablan de pertenencia cultural, tienen algo en mente que podríamos decir como algún paradigma naturalista, que tienen en la mente, cuando los quechuas leen, es un estudio genético como eso tienen algo diferente en la mente, por esta razón, ellos sí interpretan creativamente este estudio y, por ejemplo, en el artículo que escribí, que sí tienen esa idea de ascendencia, pero la ascendencia quechua es muy diferente. Sí pueden utilizar estratégicamente ese estudio, pero lo utilizan de manera muy diferente, concordándolo con las cosas que ellos tienen en la mente: su idea de territorio, su idea de ascendencia, su idea de antepasado y todo eso que intenté hacer en mi trabajo. Lo interesante era que la mayoría de los quechuas cree que ambas realidades, la del mito, también la del estudio genético, son verdaderas. Se podría decir que el origen chanca y el origen amazónico, para ellos, son iguales, y eso, para un lector occidental, es en particular, es decir, son dos cosas que no puedan estar verdaderamente al mismo tiempo para nosotros. Lo que intenté con mi trabajo era entender las condiciones de la posibilidad de una cosa así, porque es muy diferente pero importante observar, por ejemplo, cómo consiguen las personas, cómo consideran la sangre, cómo consiguen la construcción de la identidad, porque estudiando estas cosas que se vienen la cotidianidad en los grandes discursos de los genetistas, historiadores y, así, en adelante. Por la cotidianidad se puede entender una idea de la identidad muy diferente que capta el evento, como dice Chaumeil, por ejemplo, que captan el evento de afuera, para

construirse dentro, entonces el ser humano se pueda dar la posibilidad de dos opciones diferentes opuestas que se puedan dar.

Lo dicho por Volpi se refiere al tema desde un contexto genético, relacionándolo con varias disciplinas, como con lo bilingüe, histórico, antropológico y científico con base en la genética, y las relaciones de una construcción étnica de la población de los kichwa lamistas. Si observamos los debates, como también muchos investigadores, estos se pueden transformar en varios paradigmas en relación y en varios puntos de vista que se pueden demostrar con las experiencias vividas y estudiadas; por ello, Volpi nos compartió sus conocimientos, logrados en sus investigaciones de campo. Podemos señalar también, con base en la entrevista a Laura Volpi, a Gunther Dietz (1999), quien en ese caso podría explicar el tema de las tradiciones inventadas. Esto llevaría a un debate entre estos dos puntos comentados en la entrevista: “También ha quedado patente que el aparente abanico de posibilidades de ‘inventar tradiciones’ y de seleccionar rasgos culturales diacríticos queda sujeto a las múltiples relaciones de poder que vinculan al grupo étnico” (Dietz, 1999, p. 88). Y luego añade: “Los actores sociales, miembros de un determinado grupo étnico y portadores de un legado cultural específico, no reinventan a diario, ni cambian constantemente de identidad grupal” (Dietz, 1999, p. 89).

Podemos decir entonces que existen varias formas y versiones, que pueden ser, en realidad, relevantes respecto de los casos presentados en las investigaciones, que comparten diferentes pensamientos o argumentos y que ayudarían a explicar el contexto de la población de los kichwa lamistas, en el sentido genético y, al mismo tiempo, etnohistórico. Además, la cultura kicwhua es una cultura muy interesante porque es la de un pueblo pacífico y amable, que demuestra también los conocimientos que posee, en el sentido etnohistórico, y las relaciones que puedan tener con el mundo andino y el amazónico.

4.1.1. Quebrando paradigmas y relaciones con los grupos étnicos andino-amazónicos de ADN

Respecto al tema que reza el subtítulo nos basaremos en las investigaciones de José Sandoval (2016) sobre la población de los kichwa lamistas y sobre el origen de lo andino-amazónico. Él, primero, nos relató sobre las crónicas y las hipótesis que surgen respecto a si son o no descendientes de los chancas. En términos generales, estoy de acuerdo con Sandoval (2016) en cuanto a que los kichwa lamistas podrían estar relacionados con los chancas.

Respecto a sus investigaciones sobre los estudios científicos, al hacer las comparaciones genéticas señaló lo siguiente:

Se realizaron las comparaciones de haplotipos del cromosomas Y, y del cromosoma mitocondrial (ADNmt), entre los quechuas lamistas y otras poblaciones indígenas originarias de la amazonia, así como de los andes de Perú, Ecuador y Bolivia. Asimismo, evaluamos sus relaciones genéticas, tanto a nivel individual como poblacional, y también tomando en cuenta la perspectiva histórica. (Sandoval, 2016, p. 8)

Lo dicho da un marco a los estudios genéticos realizados a los kichwa lamistas, en virtud de los cuales surgieron varios debates en tanto las disciplinas antropológica, histórica o etnohistórica estaban profundizando en la ciencia genética y la biológica. Para hacer los exámenes correspondientes, se utilizaron materiales y métodos pertinentes para que este muestreo sea productivo; además, se elaboró un registro en el que figuraban los objetivos del estudio y el consentimiento de los pobladores kichwas para los exámenes correspondientes, los que fueron realizados por José Sandoval. Según sus informes, fueron colectadas muestras de salivas de cada familia de la comunidad. Se tomaron muestras biológicas al género masculino, para obtener accesos a los datos e información de los cromosomas Y así, como al ADNmt, en ese

caso, se tomaría en cuenta una diferenciación que pueden tener con el género femenino, porque, para José Sandoval, no se podría considerar como ambos cromosomas (Sandoval, 2016, p. 9).

Los muestreos se realizaron en quince localidades distribuidas en dos áreas: una de ellas de Perú y la otra de Ecuador. Se verificaron las muestras para analizar los genes de la población kichwa lamista; además, se explicaron los procedimientos de muestra, como pasar los hisopos por el interior de la boca para que se pueda obtener material de donde extraer el ADN, según nos comentó José Sandoval.

Como se puede apreciar, en las investigaciones de José Sandoval, en las poblaciones de la región andina, se observó la ubicación de los kichwas y de los karankis, que en la siguiente figura se señala con el número 2, que José obtuvo de la provincia de Imbabura.

Figura 13

Quince poblaciones del Perú y Ecuador consideradas en el estudio



Figura 2. Localización geográfica de las 15 poblaciones de Perú y Ecuador, consideradas en el estudio. Los códigos y números de individuos de cada población se encuentran detallados en la parte "Material y Métodos". Los lugares de referencia están indicados por números en el mapa: 1 - río Napo (Ecuador, Perú); 2 - río Pastaza (Ecuador, Perú); 3 - río Amazonas, Iquitos, Perú; 4 - río Marañón, Perú; 5 - Yurimaguas, Perú; 6 - Moyobamba, Perú; 7 - río Huallaga Perú; 8 - Chachapoyas, Perú; 9 - Cajamarca, Perú; 10 - Pucallpa, Perú; 11 - Oxapampa, Pasco, Perú; 12 - Nuevo Mundo, Cusco, Perú; 13 - Huancavelica, Perú; 14 - Andahuaylas, Perú; 15 - Cusco, Perú; y 16 - Lago Titicaca (Perú y Bolivia).

Fuente: Sandoval, 2016, p. 25.

Después, fueron analizadas las muestras con base a los linajes que obtendrían, tomando en consideración uno predominante, que podían compartir los kichwas lamistas con los grupos étnicos de la región amazónica: se pudo establecer algunas conexiones con diferentes grupos, como los achuares, shipibos, yines, los de la localidad de Andoas (Sandoval, 2016, p. 12). Además, se podría demostrar en sus investigaciones, como se ve en la figura 14 (o 3), que estarían compartiendo los denominados “haplotipos”. En la figura 15 (o S1), aparte de la figura 14, se aprecian las agrupaciones, como por ejemplo, de los cocamas (o *kukamas*); sin embargo, los cocamas estarían relacionados con la figura 14, pero en la figura 15 se observa las poblaciones ubicadas en Loreto, San Martín y Chachapoyas.

Figura 14

Árbol MJ de los haplotipos Y-STRs del linaje Q-M3, reconstruido a partir de las 15 poblaciones del Perú y de Ecuador

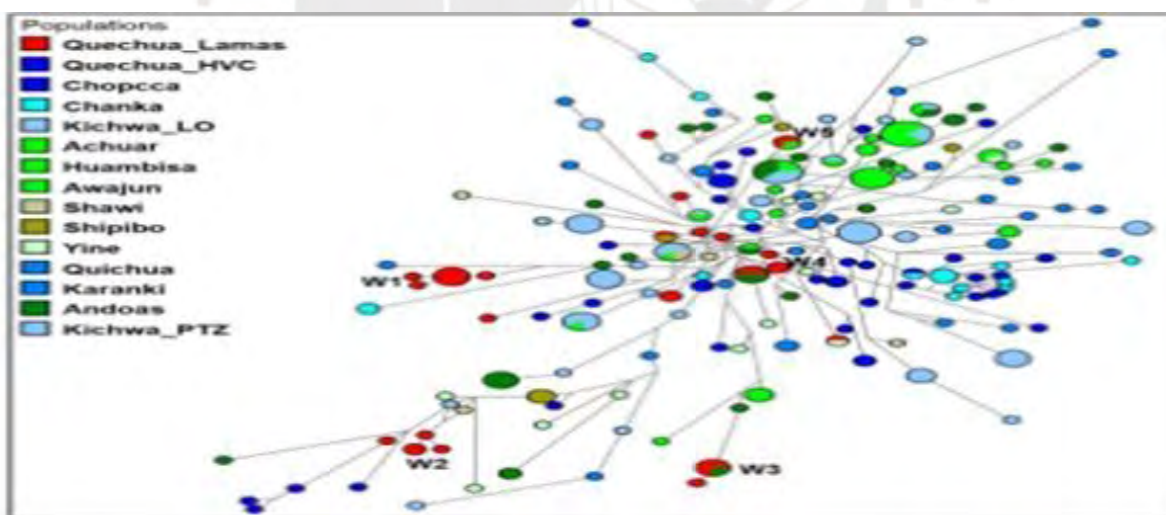


Figura 3. Árbol MJ de los haplotipos Y-STRs del linaje Q-M3, reconstruido a partir de las 15 poblaciones de Perú y Ecuador. Los grupos de poblaciones se diferencian por colores convencionales para su visualización (rojo, celeste, azul y su espectro = familia lingüística Quechua; color verde y su espectro = diferentes familias lingüísticas de la Amazonía). Los haplotipos de 15 marcadores Y-STRs están representados por círculos, proporcionalmente al número de individuos, y la longitud de las ramas acorde a sus diferencias (por ejemplo, una sola diferencia entre un individuo y otro en el clan W1). Las etiquetas W1-W5 corresponden a los diferentes clanes en la población Quechua-Lamista, los que se correlacionan con el respectivo apellido paterno.

Fuente: Sandoval, 2016, p. 26.

Figura 15

Árbol MJ de los haplotipos Y-STR del linaje Q-M3, reconstruido a partir de la población kichwa lamista e individuos de otras poblaciones

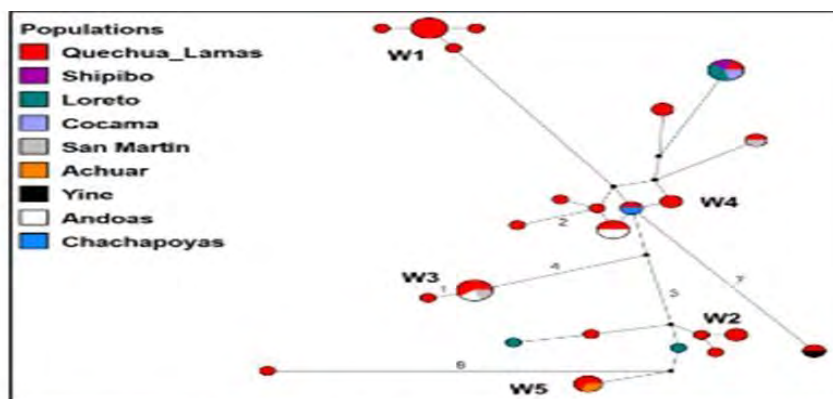


Figura S1. Árbol MJ de los haplotipos Y-STRs del linaje Q-M3, reconstruido a partir de la población Quechua-Lamista e individuos de otras poblaciones con quienes comparten algunos perfiles genéticos. Los datos Y-STRs de individuos de Loreto, San Martín y Chachapoyas fueron incluidos en los análisis.

De la comparación de los dos cuadros que se muestran en la figura 14 y en la 15, según Sandoval, afirma:

Pese a que el resto de los haplotipos de los quechuas lamistas son únicos, es decir, no comparten con otros grupos lingüísticos; se observa que gran parte de ellos están más conectados a individuos de la amazonia que a los de los andes. (Sandoval, 2016, p. 13)

Existe una relación genética de la población kichwa lamista que explicaría varios grupos de familias lingüísticas, especialmente considerando que sus miembros, como lo señala Sandoval (2016), están más conectados con grupos amazónicos, como los jíbaros, los achuare, los huambisas y los awajunes, aunque se les describa como quechuahablantes de la Amazonía del Perú y del Ecuador, cuyas lenguas eran etiquetadas como quechua LO y quechua_PTZ respectivamente (Sandoval, 2016, p. 13). En nuestra opinión, acceder a los conocimientos

biológicos y saber de qué manera se gestaron las relaciones o vínculos que tienen los pobladores kichwa lamistas es útil para descubrir alguna relación con lo andino.

Es curioso, pero se originó la discusión sobre los métodos biológicos que se aplican a estos pobladores kichwas. Nos preguntamos: ¿cómo se relacionaría lo andino con los kichwa lamistas? Porque fuentes históricas sobre sus antepasados ayudan a afirmar que no hay tal relación. Sin embargo, según varias discusiones científicas, históricas o etnohistóricas, sus mitos y también, en gran parte, los flujos migratorios de los mestizos de la región de los Andes a la Amazonía apoyan la existencia de tal relación.

Profundizando luego en los grupos de los quechuahablantes de la región de los Andes, Sandoval (2016) describe los haplotipos que comparten en gran medida los autodenominados “chancas”, que fueron estudiados y relacionados con aquellos de Huancavelica y que, además, las lenguas que hablaban serían clasificadas como quechua_chopcca y quechua HVC, al igual que las lenguas de los grupos genéticos de la región amazónica.

Sandoval también aborda la relación entre los agrupamientos de los kichwa lamistas en zonas geográficas elevadas con los estudios genéticos realizados:

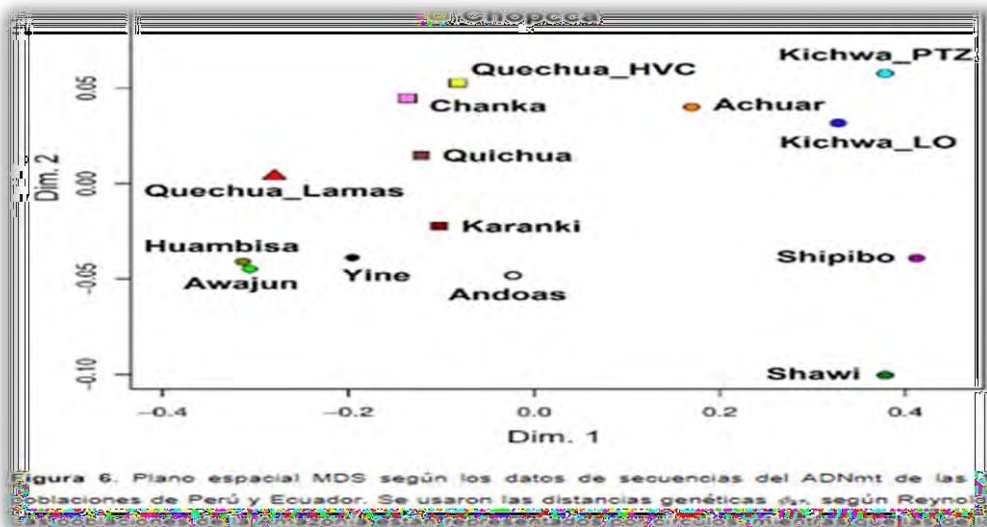
En un primer caso, sin agrupar las poblaciones por categorías, hay una moderada diferenciación genética entre ellas ($R_{s1} = 0.0918$, $p = 0.0000$) en comparación a la variabilidad intrapoblacional, la cual es elevada ($R_{is} = 0.982$). Mientras que un segundo caso, agrupando a las 15 poblaciones de acuerdo con la altitud o zonas geográficas (Andes vs Selva), se observa una baja diferenciación genética entre las poblaciones andinas comparado a las poblaciones amazónicas entre ellas, un escenario reportado en un estudio previo. (Sandoval, 2016, p. 13)

Vemos algo muy interesante en los estudios biológicos y genéticos de los kichwa lamistas realizados por Sandoval (2016): introduce el tema de los linajes y descubre aproximadamente 174 haplotipos, considerando un control genético relacionado con el ADNmt. Después, se puede observar en las comparaciones de los estudios realizados en ambas regiones las diferencias genéticas de los kichwa lamistas de la región amazónica y de los kichwa lamistas de la región andina, otro argumento por el cual se puede decir que los quechuas comparten varios tipos de linajes con los pobladores del barrio del Wayku y con los de otros barrios de sus proximidades.

Respecto a los análisis que hace José Sandoval, podemos apuntar, considerando un contexto geográfico, a las poblaciones de los kichwa lamistas, lo que se puede demostrar con una base denominada como “genético-geográfica”; además, se manifestaría en sus argumentos que fueron utilizados los algoritmos Monmonier y, también, la triangulación Delaunay (Sandoval, 2016, p. 16). Cabe señalar esto porque la familia lingüística se muestra de la siguiente forma; por ejemplo, la de los jíbaros, denominados también awajunes, achuare y huambisas, (Sandoval, 2016, p. 16). Esto podría aclararse un poco viendo la figura 16, en la que se observan la vinculación con la cultura y otros posibles vínculos lingüísticos que podamos relacionar. El punto es interesante porque la población kichwa lamista es una población que posee mucha diversidad para ser estudiada con el fin de conocerla mejor. Pero, como se había descrito anteriormente, para entender un poco sobre la agrupación lingüística, al relacionar las quince poblaciones de los kichwa lamistas.

Figura 16

Plano espacial MDS según los datos de secuencias del ADNmt de las 15 poblaciones del Perú y de Ecuador



Fuente: Sandoval, 2016, p. 29.

Los resultados podrían generar discusiones sobre los asuntos que se considerarían previos a los estudios genéticos de los kichwa lamistas en comparación con los quechuahablantes de la región andina:

Previos estudios genéticos sobre los polimorfismos HLA-I y II (Arnaiz-Villena et al., 2006; Moscoso et al., 2006; Rey et al, 2012) mostraron que hay una limitada asociación entre los quechuas lamistas (del Barrio Wayku) y los quechuas hablantes andinos, ya que la mayoría de las poblaciones autóctonas de América comparten haplotipos HLA entre sí. (Sandoval, 2016, p. 17).

Sandoval (2016), con base en sus investigaciones, al comparar la genética de los kichwa lamistas, hace una referencia a las muestras sanguíneas del tipo ABO y RH de los grupos étnicos que apuntarían a estas regiones. Aparte, en Áncash, Puno y Junín, hay otros investigadores,

como Frinsancho y Klayman, realizando estudios (Sandoval, 2016, p. 17). Estos investigadores señalan que existiría la posibilidad de que los kichwa lamistas sean descendientes de las poblaciones andinas; además, cabe recordar que existen varios debates que ayudan a explicar las posibilidades de la existencia de vínculos con lo andino. Sin embargo, cabe señalar que, al hacer José Sandoval (2016) una observación, es importante tomar en cuenta tales debates en las investigaciones sobre los kichwa lamistas, pues contribuirían a descubrir diferentes grupos y familias lingüísticas de distintas zonas de la región andina y amazónica.

Por lo que, la similitud observada sobre la distribución de frecuencias del grupo sanguíneo O, reportado por Frisancho y Klayman (1975), entre los quechuas lamistas (de localidad Pamashto), poblaciones de los andes y la selva, sea probablemente el efecto de la deriva genética (y “cuellos de botella”), según su historia demográfica (flujo migratorio, pre y pos colombino). (Sandoval, 2016, p. 17).

Se observa, además, con relación a los flujos migratorios, que existía desde entonces una variedad de reciprocidades; por ello, los llamaríamos migrantes mestizos que se asentaron en la región de Lamas. También podemos considerar su relación con la aculturación de los grupos étnicos y la adquisición de ciertas costumbres, como, por ejemplo, las festividades mencionadas en los capítulos anteriores. Aparte, según Sandoval, al parecer, no existe la posibilidad de que los kichwa lamistas tengan alguna relación con la cultura chanca o ascendencia de esta, pues sus estudios genéticos señalan que descienden de varios grupos étnicos de la Amazonía de las proximidades del barrio del Wayku. Además, hay pocos indicios de que tengan alguna relación con lo andino, por los bajos porcentajes que se detectaron, al respecto, en los estudios genéticos realizados en Huancavelica (HVC).

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a José Sandoval en setiembre del 2022, en cuanto a sus investigaciones, con la finalidad de entender mejor los conocimientos que pudieron contribuir a nuestra investigación de tesis de maestría. En esta entrevista, como se lee a continuación, pudimos reflexionar sobre el tema de lo andino-amazónico de los kichwa lamistas.

César: ¿Cómo se relacionan, con base en los estudios genéticos, los kichwa lamistas en los mundos ando-amazónico?

José Sandoval: En realidad, no hay un mundo andino, amazónico ni costeño, sino que todas las poblaciones “nativas” que ocupan hoy en día esa ecorregión descienden de ancestros comunes que llegaron a Sudamérica hace aproximadamente quince mil años. Sus perfiles genómicos, similares entre sí, y sus genealogías entrelazadas así lo demuestran. La historia de los kechwas-lamistas, al igual que la mayoría de las poblaciones de la Amazonia peruana, está ligada a las reducciones, es decir, a la de la agrupación forzada de distintos grupos lingüísticos que establecieron los misioneros durante la colonización española. Como es sabido, el quichua en Ecuador o Kichwa en la Amazonía fue la lengua franca usada. A diferencia de otros grupos de habla quechua en la selva, la imposición del quechua en los nativos de Lamas en barrio Wayku trajo consigo también la asimilación de una parte de la cultura andina que, con el tiempo, se tejió con el mito chanca; inclusive hay un museo alusivo a ello, aunque este no guarda relación con sus antepasados, los denominados “motilones”.

César: ¿Cuál sería el impacto de estos estudios genéticos en las disciplinas como la historia y la antropología, y en lo social? (cultura, política y territorio)

José Sandoval: Al desvelarse las relaciones genéticas entre los individuos o poblaciones, los resultados contribuyen a un mejor entendimiento de la formación de las diversas culturas, así como nos permite trazar las rutas migratorias que hicieron sus antepasados. Por otro lado, el mayor impacto es que a través de la genética se evidencia que no existen supuestas “razas” humanas, una idea errada del siglo XVII que aún sigue vigente en la sociedad.



Capítulo V. Geografía, Espacio, Ecología y Migración

En este capítulo, vamos a describir los aspectos geográficos en el contexto de las fronteras, lo que es de ayuda en los estudios andino-amazónicos, y en relación con las investigaciones de la población kichwa lamista para entender los cambios geográficos y ecológicos que son tratados a través de generaciones y de sus prácticas sociales, es decir, que se vienen construyendo dentro de un espacio, de un lugar. Entender cómo la ecología va cambiando totalmente cuando se relacionan los pobladores de los Andes y de la Amazonía, nos resulta importante, así como estudiar más a fondo las fuentes de información que nos puedan ayudar en ese capítulo.

5.1 Fronteras en el Contexto entre los Andes y la Amazonía

En las investigaciones del antropólogo Alf Hornborg, se señala que la disciplina de la antropología sería de reciente desarrollo en la región amazónica, a diferencia de lo que ocurría con la región andina (como se citó en Pearce et al, 2020, p. 88). Además, existían jerarquías que deberían ser consideradas al hacer comparaciones entre la Amazonía y los Andes que, según Hornborg, resultaban de la dominación europea y de las transformaciones que poco a poco tuvieron lugar en Sudamérica a partir del siglo XVI.

Existen cuatro puntos que describe Hornborg sobre las condiciones de trabajo en las que investigó las costumbres o las infraestructuras sociales de las regiones amazónica y andina. Además, añade las comparaciones sobre el clima de la Amazonía y de los Andes, lo que nos hace pensar en la población kichwa lamista: ¿cómo se dio esa adaptación de lo amazónico a lo andino y de lo andino a lo amazónico? A continuación, se citan los cuatro puntos descritos por Hornborg (como se citó en Pearce et al., 2020, p. 88):

- Debido a su entorno físico, las sociedades amazónicas no construyeron una arquitectura conspicua e imperecedera, como lo hicieron las sociedades andinas.
- Las condiciones para la investigación arqueológica son muy diferentes en las dos áreas: las inundaciones periódicas, los cauces cambiantes y la humedad en la amazonia dejan muy poco para que los antropólogos investiguen, particularmente en comparación con la árida costa del pacífico.
- Antes de ser documentadas por los europeos, las sociedades amazónicas fueron casi aniquiladas por las epidemias que ellos introdujeron, mientras que las sociedades andinas, aunque severamente diezmadas, fueron documentadas e incorporadas a jerarquías coloniales tributarias.
- Los europeos percibían las tierras bajas tropicales como insalubres y obstructivas para el desarrollo de sociedades complejas.

Considerando estos cuatro puntos, se puede afirmar que además de las diferencias entre la Amazonía y los Andes, existieron muchas influencias no solo en los límites entre ambas regiones, sino también al interior de esos límites con relación a lo económico y lo cultural. Hornborg (como se citó en Pearce et al., 2020) añade que dentro de estos límites existen dos puntos diferentes que serían la civilización y el salvajismo.

Sobre los estudios de las fronteras andino-amazónicas, en la creación de estas, existe, por lo que podemos entender, lo imaginario. Aparte, desde el punto de vista de la relación de los kichwa lamistas con el área andina, se produjeron cambios demográficos específicos al relacionarse con las fronteras, como por ejemplo, en los ecosistemas de las regiones andino y amazónica, en parte, debido a la reciprocidad. Respecto a estas observaciones de investigadores

enfocados en este tema, podemos mencionar: “La creación de las fronteras es una característica intrínseca de lo que se ha dado en llamar la producción de la localidad, o la fenomenología de la construcción del lugar” (Santos-Granero, 2005, p. 2).

Existen factores que pueden ocasionar una dislocación territorial y cambiar la ubicación de las poblaciones, como ocurre frente a un cambio ecológico, lo que engloba las prácticas sociales, es decir, al momento que nos desplazamos de un territorio a otro, puede ser que tales prácticas tengan que ser adaptadas según lo que ofrece el nuevo territorio; además, como Santos Granero señala, pueden ser incluidas a través de su práctica en un entorno ceremonial como ha ocurrido en varios lugares (Santos-Granero, 2005). Opinamos que esto correspondería a un espacio que está entre lo doméstico y lo público, e incluye los rituales ofrecidos dentro de ese espacio. La frontera sería simplemente una línea imaginaria que podría ser demarcada para señalar los límites de un territorio, al igual que entre las regiones andina y amazónica.

Según señala Santos-Granero (2005), la fundación de un asentamiento puede hacerse ante un requerimiento, lo que implica una demarcación que lleva a ocupar el espacio de un territorio; en ese sentido, se estaría ocupando el que corresponde a las comunidades, lo que sería pertinente pensar para los kichwa lamistas ante las exigencias de las demarcaciones de sus comunidades para que puedan establecerse dentro de su propio espacio y realizar sus prácticas ancestrales.

Sobre la comunidad y la localidad, en el sentido del poder afectivo, Santos-Granero señala:

Tal como argumentan Gupta y Ferguson, el poder afectivo de la localidad y la comunidad deriva no solo de la experiencia sensorial directa y de las relaciones cara a cara, sino también de un conjunto más amplio de relaciones sociales y espaciales (Santos-Granero, 2005, p. 3).

Entonces, podemos decir que el territorio está vinculado a la estructuración de la identidad dentro de un medio, como sentirse perteneciente a ese espacio que representa a la comunidad, demostrando ante las adversidades que pueden relacionarse unos con los otros, compartiendo su cultura y estableciendo sus prácticas sociales por las cuales pueden representarse y ser identificados como un solo grupo social.

En tales contextos los procesos interconectados de construcción de comunidad, producción de identidad y creación de fronteras tienen lugar en oposición y son afectados por las nociones hegemónicas del estado acerca de cómo debe constituirse la comunidad nacional o imperial. (Santos-Granero, 2005, p. 3)

A partir de la cita previa, se puede entender que cuando se habla de territorio se involucra también el contexto histórico, porque para poder entender qué es, debemos entender cómo se dio origen a una transformación cultural y a las prácticas sociales de las comunidades locales: entender basándose en los relatos de sus antepasados. Al igual que las poblaciones kichwa lamistas, entender estos cambios ocasionados, a su vez, por los cambios de territorio de sus poblaciones y por una necesidad de sentirse pertenecientes a un espacio delimitado entre las fronteras andino-amazónicas.

Santos-Granero (2005) señala que esta conceptualización se aplicaría a la frontera andino-amazónica, incluyendo lo cultural y el respectivo choque entre ambas partes, es decir, entre las poblaciones de las regiones consideradas tierras altas y tierras bajas. Tal choque sería el resultado de una visión sociopolítica expansiva que implicaría algunas formas centralizadas andinas. Sin embargo, se puede pensar estas formas en su contexto histórico, al momento de señalar la cuestión de territorialidad y de establecer también el sentido ecológico que se pueda desarrollar en un medio que se transforma constantemente y que Santos Granero (2005) señala

como fronteras ideológicas en ese sentido. Además, podemos observar que existen transformaciones dentro de un contexto social, que comprenden una identidad y lo ecológico dentro de su ambiente, pensando en un espacio en el que se pueda fijar su propia localidad para la comunidad: “Sin subestimar la importancia de las diferencias ecológicas, sugiero que las fronteras ideológicas entre los andes y la amazonia se originaron en tiempos prehispánicos con la emergencia y expansión de las primeras formaciones sociológicas centralizadas andinas” (Santos-Granero, 2005, p. 4).

5.1.1 Migración Andino-Amazónica

En este acápite, se abordará la migración andino-amazónica, cómo fue ese flujo migratorio y cuáles fueron sus impactos demográficos, sobre la base de un contexto histórico, hasta la actualidad. Al respecto, se entrevistó al investigador Gino Pérez con el fin de obtener mejor información sobre dicha migración y la población kichwa lamista.

En las lecturas que Pérez comenta sobre las realidades históricas y su relación con la Amazonía y los Andes, cabe resaltar que lo geográfico y lo demográfico influyen en lo económico, lo político y lo social; también, cómo los grupos pueden organizarse como símbolo de una resistencia cuando se les disputa su territorialidad ancestral, como es el caso de los kichwa lamistas. En ese sentido, Pérez señala que el territorio implica lo social, por lo cual se puede hablar de lo socioterritorial: “Las amazonias y amazonia peruana, se han definido a partir de las relaciones socio-territoriales disimétricas entre élites económicas y políticas que disputan la organización de este y los grupos que organizan la resistencia” (Pérez, 2017, p. 28).

Es que las élites económicas y políticas están envueltas en las apropiaciones de tierras, con el objetivo de sustraer o explotar los recursos naturales. Al respecto, cabe recordar que este afán de apropiación fue una de las acusas de los conflictos entre las comunidades indígenas, en

especial de los kichwa lamistas, pues para esta población supuso una violación y falta de respeto a sus orígenes ancestrales. Además, esto generó varias migraciones de los Andes a la Amazonia y viceversa, lo cual conllevó cambios demográficos en localidades andinas y amazónicas.

En cuanto al territorio, podemos decir que afectaría en lo social, lo cultural y lo histórico. Como señala Pérez (2017, p. 29): “Investigadores en Antropología, como Echeverri (2004), Espinosa (2009) y Oliart y Biffi, coinciden que el territorio indígena es definido por su vínculo y valor social cultural, histórico simbólico y material que tiene para un pueblo indígena”.

Vemos que con el pasar del tiempo en el área amazónica y de la Amazonía peruana, existe una gran complejidad de los acontecimientos de las diversas poblaciones, que van apuntando hacia la capital, ya sea considerándolo un actor denominado como extractivo o ya sea considerándolo como un actor protector, según se pueda entender sobre la base del proteccionismo de la Amazonía peruana y de sus habitantes. Además, debido a los movimientos de sus organizaciones, podemos observar una lucha para preservar su territorio y su cultura. Pérez (2017, p. 43) señala acerca de la territorialidad: “La territorialidad o ejercicio del poder en la cosmovisión indígena amazónica está vinculada con relaciones sociales internas (pueblos) y externas (fuera del pueblo) que realizan”.

Pérez indica que las interacciones de los grupos sociales pueden caracterizarse como de hegemónicas y de centros hegemónicos (Pérez, 2017). Es en los procesos de formación de los grupos sobre la base en lo económico, político y social, al igual que en las definiciones de cultura, ambiente y territorio (Pérez, 2017), durante los que se puede observar las caracterizaciones de estos.

Pérez explica, sobre las interacciones que hubo en la Amazonía peruana, dos puntos: 1) historia colonial/moderna, y 2) territorialidad y resistencia

Se clasificaron estos dos puntos según lo que entendimos de la lectura de Pérez; así, respecto al punto 1), el autor señala lo siguiente:

el estado colonial/moderno peruano, las élites económicas, como actor que a partir de la segunda mitad del siglo XIX se apropia, controla y domina a todos los territorios y recursos que puedan ser privatizados y reducidos a un valor comercial amparado en normativas homogeneizadoras y de desterritorialización. (Pérez, 2017, p. 43)

Y en cuanto al punto 2), el de territorialidad y resistencia, se indica lo siguiente: “A los pueblos indígenas amazónicos, quienes a lo largo de la historia amazónica en el Perú mostraran una resistencia y persistencia por el reconocimiento de sus derechos territoriales y recursos” (Pérez, 2017, p. 43). Con relación a este tema, existen varios casos, al igual que el de la población kichwa lamista, de resistencias en cuestiones en defensa del territorio y de sus recursos que, obviamente, desde nuestro punto de vista, se sustentan en la defensa de sus tierras ancestrales y de sus derechos. Otro punto sería el de las dislocaciones migratorias andino-amazónicas que causan un cambio demográfico: “La migración durante este *boom* configuro a un nuevo escenario demográfico en la región amazónica con una serie de abusos contra las poblaciones nativas, que a las finales fueron la más afectadas y diezmadas” (Pérez, 2017, p. 60). Para que Pérez nos pudiera comentar al respecto, se sostuvo una entrevista con él en octubre del 2021, la cual, en parte, presentamos a continuación.

César: Para comenzar tengo dos preguntas: 1) ¿cómo se da la migración andino-amazónica en la región de Lamas? y 2) ¿cuál sería la consecuencia de esta migración dentro de un contexto histórico y en los tiempos actuales?

Gino Pérez: ¿Específicamente en que año?

César: Podría ser a través de sus investigaciones, porque leí su texto que habla sobre la migración en la parte andino-amazónica, podría ser en la parte historia hasta la actualidad

Gino Pérez: “Ya, para comenzar, primero que nada, gracias por la invitación, por este espacio para conversar. Segundo, el proceso de migración andino-amazónica se da a partir o se da la más fuerte durante en el conflicto armado de los años 80; antes de eso, se creía que... Junto con Profesor Oscar discutimos nuevamente de un texto que explica sobre el mito del vacío demográfico en el Perú, de la Amazonía peruana, es decir, la Amazonía, en general y la peruana es lo último que se construye. ¿Por qué digo, lo último en cuanto a territorio, que se construye? Porque antes de la época del caucho, durante la república, no se tenía un concepto de lo que era la Amazonía. A inicios de 1900, por ejemplo, se coloca una en 1911, en el texto que te pasé, hay un texto que Oscar me había recomendado, explica un poco de las leyes; hay la ley de tierras que fomenta la migración, ahí nacen por ejemplo, lo que es hoy en día la zona de Oxapampa, por ejemplo, lo que es Pozuzo, que era ese fomento de la migración, de colonizar la Amazonía, pero a partir de una cultura extranjera; en este caso, eran, por ejemplo, los alemanes los que llegan a la Amazonía en esa parte de Pozuzo. Eso es una parte de la República misma. cuando nace, se considera solamente la costa y sierra, no se considera la Amazonia. Los límites de la Amazonía no estaban o estaban, entre comillas, implícitos; pero si tú ves en los mapas antiguos, es decir, cuando nace la República del Perú, después de eliminado el virreinato, y muestra y todo eso; el Perú nace con una Amazonía, pero va perdiendo territorio de esta

poco a poco con el avance de la migración brasilera, que sería otro proceso, también a la República, y no demarca hasta el primer gobierno de Odría, perdón, quería decir, de Leguía, aquel del Oncenio de Leguía, son el convenio de Perú-Colombia y el de Perú-Brasil, la famosa triple frontera, y de ahí es una cosa interesante de ver porque los quechuas lamistas tienen historias. Ellos cuentan, los más antiguos, pregúntale a Marco, que seguramente puede contar, tal vez una persona que todavía esté presente, que fueron trabajar con el caucho en el Perú, en el mundo del caucho, va a delimitar las fronteras en el tratado de Salomón Lozano entre Perú-Colombia, es un tratado secreto que solo se descubre en el año de 1930, por ahí más o menos, después del Oncenio de Leguía. Ese tratado ni siquiera fue entre estados, fue firmado por grandes cauchera,s entre grandes varones, y uno de esos varones era la casa Arana. La casa Arana era uno de los grandes varones del caucho, que ellos van a determinar a partir de sus haciendas de extracción del caucho y del control de indígenas los witotos, por ejemplo, hay un documentario con un geógrafo francés que bajan para Perú, porque su origen de ellos en Perú, pero en esa época no existían los indios, eran los territorios witoto y de otros pueblos indígenas, entonces es el límite entre Perú-Colombia, es un límite de caucheros mismos con Brasil.

Ahora ¿por qué se da la migración? La Amazonía hay que entenderla como un espacio que siempre tuvo pueblos, pero pueblos que no fueron conquistados ¿Por qué agreden en sus territorios? No sé si tuviste la oportunidad de ir a Tarapoto, Moyobamba, San Martín o Amazonas: es la Amazonía andina, lo llaman los viejos, estoy leyendo en algunos textos que hoy en día lo llaman la Amazonía

andina. Cuando tengas la oportunidad de conocer a los quechuas lamistas, tú vas a conocer Lamas, pero seguro que Marco (Marco Sangama) te quiera llevar a otros espacios los cuales están en las partes más altas; entonces esos espacios donde están en estas partes más altas, esos son en las que se complican más. Imagínate a los quechuas, solamente imagínate los otros pueblos que existían y los quechuas en sí no eran los primeros, los quechuas son una síntesis de acuerdo de varias teorías que los mismos quechuas también mencionan, son una síntesis de pueblos indígenas que existieron en la Amazonía.

Entonces, en el primer punto, la migración de la Amazonía se da de colonizar por los españoles, pero primero querían un proceso de catequización, esa catequización hace que ellos aprendan el quechua, pero no el quechua de los Andes. Si tú preguntas ahí y te responden que el quechua es de Lamas, la lengua más próxima de ellos es con el quechua que se habla en el Ecuador no tienen nada parecido, es decir, el quechua de ellos no es de los Andes, es el quechua de los jesuitas que aprenden y de franciscanos en el Ecuador, ahí bajan. Hay un punto interesante, el de por qué se da ese control: es la sal, son especialistas milenarios, ellos comercializaban la sal directamente con el incanato, hay textos de Garcilaso de la Vega, Huamán Poma de Ayala y otros escritores que ellos mismos consideran, ellos mismos comentan, perdón, que la sal venía de la Amazonía por la calidad del suelo y etc.

Esos son los puntos que generan esas migraciones, eso se da como básicamente con un intento de conquistar un recurso: para tener ese control, se tenía que someter a los pueblos que estaban ahí. Eso lo podríamos llamar como

desterritorializar, un primer proceso de romper vínculos o lazos que tenían. Controlado la sal y controlas la mano de obra, en casos eran los quechuas, que no existían aún como quechuas, sino existían otros trece pueblos que eran, de acuerdo con la teoría que hablan sobre los chancas, está ideológicamente comprobado que no existieron en la Amazonía. Ese proceso de construcción de los quechuas es importante entender porque te dice cómo es el territorio de la Amazonía peruana. Tiene la primera migración, básicamente, de los españoles que tratan de controlar la sal y tratan de controlar los territorios. Hoy en día, cuando tú vas a Lamas, el Wayku, donde quedan los originalmente, los quechuas, hoy en día, están en la parte de abajo. Marco me decía lo siguiente, tiene una lógica poder controlar la parte alta que dan hacia los blancos y la parte baja que dan hacia los indígenas, pues el resto del territorio lo controlas en la parte desde arriba, y no de la parte de abajo. Entonces, esa migración, es una migración de control de territorio, recursos, y una migración que genera también una nueva cultura. Incluso hay un libro que menciona que los quechuas son síntesis de un grupo de indígenas o tribu; en la tesis, se explica un poco, cuenta en base la historia de los quechuas, ese proceso de síntesis, que es la primera parte de la migración, que en la Amazonía andina va a pasar por un proceso de migración. Es decir, la Amazonía en de los Andes a la Amazonía, por una razón inicialmente de recurso o de control de recursos sobre la extensión de la agricultura haya a que voy en la década de 1900, ahí va tener esa migración inicialmente de los extranjeros en el fomento de la migración de los años 70 va parecer la famosa frase de Belaunde Terry y que incluso Brasil, tal vez, lo hayas escuchado: “Tierra

sin nombre para hombres sin tierra”, que sería la creación en Brasil de la Transamazónica, del trayecto de Brasilia hasta Pará; en el Perú, es básicamente la Marginal de la selva, esa Marginal de la selva es lo que querían expandir, la extracción de madera. Pero la cuestión de la madera trae dos conflictos, primero el conflicto de extracción de madera ilegal, porque no hay control, es decir, hay “control”, pero, obviamente, el Estado no lo tiene. Entre los años 70 y 80 no se tiene suficiente recurso o tecnología para controlar la devastación que va a aparecer. Y el segundo conflicto es el avance de la mineración de los pueblos campesinos que no tenían nada después de la reforma agraria y viajan para la Amazonía. Porque se decía “hay tierras sin nombres no tienen; hay campos, ahí adentro. Es el punto del choque cultural.

¿En los Andes, cómo es? Es todo claro, no tienen arboles altos; tienes terrenos fértiles y en la Amazonía no; en la Amazonía, tú tienes grandes vegetaciones y las mismas percepciones de lluvias constantes. Entonces qué es lo que pasa, la extensión de la deforestación, esa deforestación sería un choque cultural, porque los indígenas en la Amazonía básicamente van a quemar y rosar con un control, el andino no llega con esta forma, hasta unos años o quince años atrás, por ejemplo, mencionando a los quechuas nuevamente, que fue con los que trabajé en general, existían comunidades campesinas que estaban cerca a las comunidades quechuas y que durante años se pelearon, y hoy en día están unidos. ¿Por qué?

Cocaleros es otro conflicto que aparece más actualmente. Entonces, la migración andina hacia la Amazonía te trae una serie de conflictos que no son revelados y que te traen una serie de rupturas tanto territoriales como culturales. Y ¿qué cosa

sería la desterritorialización? Es romper todos esos vínculos, es quebrar esas cosas lógicas del control del territorio: lógicas culturales, económicas y simbólicas.

Durante muchos años, los quechuas tenían malas relaciones con varias comunidades campesinas, no se mezclaron; hoy en día, por ejemplo, CEPKA, donde Marco fue presidente y el cual su comunidad, hoy en día, hay comunidades campesinas cerca. La última vez eran siete u ocho, no me acuerdo. Hoy en día, creo que son más en las comunidades campesinas que están dentro, porque es otra lucha que se va construyendo por los años 80, y en el año 2000, prácticamente se avanza de los Andes hacia la Amazonía, van a crear estos conflictos, desforestación; por eso, San Martín, por ejemplo, entre los años 80 y 90, se entra con la locura que tenemos que conservar (x3), pero con esa lógica, digamos, con el modelo Yellowstone, que es conservar sin personas y no conservar con las personas que están ahí, porque se entiende que las personas de ahí son el problema, de lo que viene de afuera quién va a conservar. Por ejemplo, tienen un autor brasileño, Diegues, que habla sobre el mito de la naturaleza o mito de la naturaleza intocada; pero ahí yo digo, vas al mito de la naturaleza intocada, a la concepción. En San Martín, pasa eso; esos procesos de desforestación a través de conservación tratan de ser apagados y deben ser controlados en los años 90, se crean o existe el primer bosque que sería la cordillera Escalera, y si les preguntas a los quechuas y te decían que no existe, pero en los documentos del Estado existen. Entonces, cuando les pregunté a los quechuas, a todos y a los más antiguos, ellos dijeron que no existía, decían que era una cosa, hacíamos tal cosa, fuimos a pescar por ahí y etc. Entonces, te das cuenta que ese proceso de

conservación sería, controlar el territorio, los recursos. Por otro lado, dice que había objetos de los quechuas, de 1999 aparece con su primera organización, FEPIKRESAM, que no es CEPKA, porque nace en el 2001, también sería eso; pero eso, en resumen, en migración andina, puedo decir aquí, básicamente, eso en la migración andina va por esta extensión, por la Marginal de la selva, y la Marginal de la selva trae consigo todos esos conflictos. Hoy en día, obviamente, facilita las primeras excursiones de minería, petróleo, sobre todo madera, caucho y otros recursos.

Con la llegada de migrantes, con la ilusión de tener un territorio o tener una pequeña chacra, porque habían perdido todo con la reforma agraria, llegaron a la Amazonía. Dentro de una vasta vegetación, quemaron, no supieron controlar. En los Andes, quemar una vegetación es una cosa, y ahora, quemar una extensión de árboles en la Amazonía es mucho más complicado

César: Sí, me has respondido lo que quería saber; con base en eso, ¿existió algún cambio demográfico en esas regiones?

Gino Pérez: “El cambio demográfico fue que la Amazonía pasó a tener mayor población, como se decía, comenzó a vaciarse los Andes; comenzó a ir en los años 80, sobre todo a ir para la Amazonía, hubo un crecimiento tanto demográfico, como también hubo un crecimiento cultural, mezclas culturales por control territorial ¿Hubo crecimiento demográfico? Sí, el detalle es este, es decir, hay que entender que los años 80 hay un divisor de aguas, hay que se van para los Andes, que se van para la Amazonía; y a los que se van para la costa, para que se van para Lima, de la “última expansión de Lima”, el “último gran huaico andino”

que dicen algunos autores, ahí se reparten de los Andes a la Amazonía y hay un crecimiento demográfico como hay también desde de lo que te dije de los conflictos.

La entrevista sirvió para conocer mejor el tema de los cambios demográficos que ocurrieron en la Amazonía y en los Andes, y los efectos que, de diferentes maneras produjeron —como los conflictos sociales, económicos y territoriales— y que los han afectado no solo en el contexto actual, sino también en contextos pasados, cargados de acontecimientos históricos, algunos de los cuales fueron mencionados en la entrevista.



Conclusión

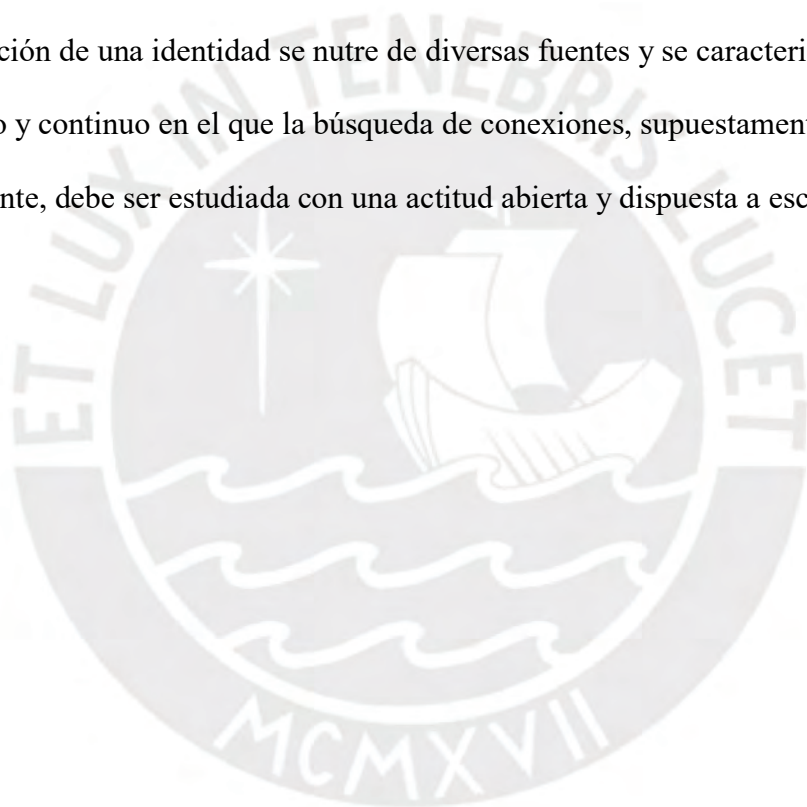
A lo largo de esta investigación y a pesar de las dificultades que tuvimos durante la pandemia, hicimos todo lo posible para conseguir la información que nos sirvió de mucho para dar la continuidad al trabajo de esta tesis. Además, logramos establecer los contactos pertinentes, aunque ello no fue siempre fácil. Pero aprendimos muchas cosas en cuanto a la disciplina de la antropología, porque, como historiador, siempre enfrentamos nuevos desafíos y nuevas cosas por aprender

También resultó enriquecedor aprender más sobre los conocimientos y la historia, así como de la cosmovisión y otros temas de los kichwa lamistas, como los que han sido presentados en este trabajo. Pero siempre habrá una curiosidad respecto a las posibilidades que albergan estas conexiones entre lo andino y lo amazónico. Probablemente, falta más información, pero este trabajo representa un aporte para reforzar el estudio del tema del mundo andino-amazónico. Interesante es haber testimoniado que cuando hicimos la investigación en campo, notamos que en Lamas, la población local —tal como se representa en el Museo Chanka y de la Diversidad Lamista— se identifica como descendiente de los chancas y con los relatos de la forma en que los chancas llegaron a la región amazónica para culturalizar y civilizar a los naturales —tal cual se expuso en el capítulo 2—, y de las migraciones que ocasionaron estableciendo reciprocidades entre otras culturas, como los colonizadores españoles, y los grandes debates generados entre la ciencia, la antropología y la historia de los orígenes y de la comunidad de los kichwas lamistas.

A lo largo de la investigación, hemos utilizado diferentes fuentes de información, desde documentales hasta relatos de pobladores del pueblo kichwa lamista, así como los enfoques

basados en el estudio del ADN, que, como se explicó, ofrece otra respuesta a nuestras inquietudes respecto de las conexiones entre los mundos andino y amazónico.

En ese aspecto, los enfoques citados nos remiten en su conjunto al hecho de que las cosmovisiones se nutren de modo complejo de un conjunto de factores, como la historia, la geografía, el territorio, el idioma, las tradiciones, la cultura expresada en diversas fiestas y las expresiones religiosas; así como el imaginario colectivo, que juega un papel importante al momento de definir las conexiones existentes entre los mundos andino y amazónico. En ese sentido, la formación de una identidad se nutre de diversas fuentes y se caracteriza por ser un proceso complejo y continuo en el que la búsqueda de conexiones, supuestamente puras, con el pasado y el presente, debe ser estudiada con una actitud abierta y dispuesta a escuchar a sus protagonistas.



Referencias Bibliográficas

- Barclay, F. (2001). Cambios y continuidades en el pacto colonial en la Amazonía. El caso de los indios Chasutas del Huallaga Medio a finales del siglo XIX. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30(2), 187-210.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Battcock, C. (2013). El episodio de la guerra entre incas y chancas: Una propuesta sobre su construcción e interpretación. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (57), 15-43.
- Benjamín, W. (2020). *Sobre o conceito de História: Edição Crítica*. Alameda Casa Editorial.
- Biffi, V., & Chaparro, A. (2021). Introducción. Visiones de San Martín y territorios vividos en la Amazonía andina. *Anthropologica*, 39(46), 5-9.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/24071>
- Bloch, M. (2022). *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Ed. Anotada por Étienne Bloch.
- Burke, P. (2005). *O que é história cultural?* Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Calderón, L. (2000). Los kichua-lamistas: una experiencia de campo. *Arqueología y Sociedad*, (13), 199-208.
<https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/Arqueo/article/view/13129/11664>
- Chaparro, A. (2020). Entrelazamientos entre cuerpos y territorio en la crianza Kichwa Lamista. *Amazonía Peruana*, (33), 87-108.
- Cieza de León, P. (1553). *Crónica del Perú*.
- Cieza de León, P. (2017). The Travels of Pedro de Cieza de León, A.D. 1532-50, contained in the First Part of his Chronicle of Peru: Volume I. Hakluyt Society,

- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva Antropología*, 17(56), 81-107.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. Universidad Veracruzana. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26.
- Espinosa, O. (s/f). *Ethnohistory and the Amazon Region*.
- Follér, M. L. (s/f). *Negotiating indigenous identity and knowledge with examples from Amazonian peoples. A pilot study*.
- García Canclini, N. (2013). *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Capa comum. Edição Português.
- Garcilaso de la Vega, I. (1943). *Comentarios Reales de los Incas*. Ed. EMECE Editores S. A. Buenos Aires.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas* (Vol. 1). Barcelona: Gedisa.
- Grimson, A. (2008). Las culturas son más híbridas que las identificaciones Diálogos inter-antropológicos. *Anuário Antropológico*, 33(1), 223-267.
- Harris, M. (1968). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. Harper and Row.
- Harris, M. (2001). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Rowman Altamira.
- Hidalgo, R. H. (2013). Procesos aculturativos en las manifestaciones folklóricas de la comunidad quechua Wayku, Perú. *Revista Ciencia y Tecnología*, 9(3), 95-110.
<https://revistas.unitru.edu.pe/index.php/PGM/article/view/347>

- Pearce, A. J., Beresford-Jones, D. G., & Heggarty, P. (2020). *Rethinking the Andes–Amazonia divide: a cross-disciplinary exploration*. UCL Press.
- Pérez, G. (2017). La institucionalización del ACR Cordillera Escalera en el Perú: la desterritorialización del pueblo kichwa de San Martín (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Sol e Sudeste do Pará, Marabá-Pará.
- Puga, Á. (1989). ¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los quechua lamistas del departamento de San Martín. *Amazonía Peruana* 9(17), 79-96.
<https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/170/153>
- Roseberry, W. (1989). *Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political economy*. Rutgers University Press.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine
- Sahlins, M. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago University Press.
- Sahlins, M. (1982). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Brand New Book.
- Santos-Granero, F. (2005). Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. *Histórica*, 29(1), 107-148.
- Scazzocchio, F. (1979). *Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian forest Quechua* [Tesis doctoral]. University of Cambridge.
- Seitz, G. (2001). Reconstrucción histórica y reflexión en torno a la etnicidad, quechua lamista del departamento de San Martín. *Cuadernos de Antropología*, 2.
<https://es.scribd.com/document/55194652/RECONSTRUCCION-HISTORICA-Y->

REFLEXION-EN-TORNO-A-LA-ETNICIDAD-QUECHUA-LAMISTADEL-
DEPARTAMENTO-DE-SAN-MARTIN

Volpi, L. (2021). «La sangre no puede mentir». Entre una concepción genético-estratégica del territorio y una manera relacional de ver el mundo. *Anthropologica*, 39(46).

Weiss, P. (1959). Los Lamas son un pueblo misterioso y legendario que vive en el Huallaga: historia y costumbres. *Perú Indígena*, 8(18-19), 13-26.

<https://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/1179>

Personas entrevistadas y agradecimientos por la ayuda a lo largo de esta investigación

- Francoise Barbira Secazzoccio (Oxford University) (09/2022)
- Gino Pérez (09/2022)
 - José Sandoval (09/2022)
 - Jaime Chung (10/2022)
 - Luis Romero Rengifo (07/2021)
- Laura Volpi (09/2021)
 - Marco Sangama, expresidente del CEPKA (08/2021)
 - Manuela Amasifuén (10/2022)
 - Shaunne Coral (Museo Chanca y de la Diversidad Lamista) (10/2022)