

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE C.C. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LOS INDIOS TICUNA  
DEL AMAZONAS:  
PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL  
Y ACULTURACIÓN.**

**FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA**

**Madrid, 1998.**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CC. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LOS INDIOS TICUNA DEL AMAZONAS:  
PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y  
ACULTURACIÓN.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA.**

**Director:**

**Dr. Tomás Calvo Buezas.**

**Madrid, Septiembre 1998**

# **Agradecimientos**

**A Tomás Calvo Buezas, por su cariño y amistad que sobrepasan la relación puramente académica, y por su comprensión y sabiduría en la difícil tarea de dirigir esta tesis. Porque el destino nos siga manteniendo unidos para siempre de una manera o de otra.**

**A mis padres, que han sufrido con la paciencia con la que sólo saben sufrir padres y madres todas las miserias humanas que ha conllevado este trabajo: las ausencias, las angustias, los nervios, los malos humores. Y por el orgullo que significa poder seguir su ejemplo con esta tesis.**

**A todos mis profesores del Departamento de Antropología Social, en el que me he formado como antropólogo.**

**A Rafael Díaz Maderuelo, en especial, porque él fue quien me inculcó el bacilo de la antropología.**

**A Carlos Caravantes también, que con la dirección de mi tesina ha aportado un trabajo y asesoramiento científico importante a la culminación de esta obra.**

**A Ramiro Feijoo, un amigo, porque él encendió la chispa que ha culminado en esta explosión.**

**A Fernando Mosquera, antropólogo y director del PNR en Leticia, que ayudó y guió a un antropólogo novato cuando más lo necesitaba.**

A Azulai Manduca Vazquez (San Martín de Amacayacu, Colombia), el abuelo Panduro (Mocagua, Colombia), Max Brander Ramírez, Tito Ruiz, Antero y Leopoldo León, Noemí Albán, Argemiro Coello, Félix Benítez (Boyahuasú, Colombia), Luis, Sixto, Gilberto y Dalvis Antonio Ramos, Abel y Miliciano Vento, Francisco del Aguila, Raúl Aguilar y Ángela Cayetano (El Progreso, Colombia), Luis Curitima (Arara, Colombia), Rafael Díaz y Carlos Cruz Acosta (Rondiña), Gabriel Farías (El Chorro-Valencia, Colombia), Argemiro Barbosa y Angel Vargas ( Nueva Vida, Perú), Manuel, Hernando y Ramón Fernández, Alfredo Santurino (Nueva Galilea, Perú), mis principales informantes, cuyos conocimientos y experiencias generosamente me transmitieron y cuyas voces se escuchan, espero que con fidelidad, de un extremo al otro de este libro.

Al resto de los habitantes de las localidades citadas. Gracias por vuestra hospitalidad que jamás podré recompensar lo suficiente y por vuestra tolerancia a la observación e interrogación de este antropólogo.

A Constantino Ramos y Jussara Gruber, del Centro Magüta de Benjamín Constant (Brasil), también por su hospitalidad y por la valiosa información que compartieron conmigo.

A mi hermano Carlos, que soportó furias y cajas destempladas nacidas de la competencia por el útil de trabajo, el ordenador. Al final lo conseguimos los dos, Carlos. Enhorabuena.

A Isabel, Miriam, Loles, Elena, Aida, Ildefonso, Carlos y Lorenzo, compañeros y amigos del CEMIRA con quienes he tenido la suerte de trabajar y divertirme los últimos dos años. Por la tabarra que han tenido que aguantarme con la tesis que parecía interminable.

A toda mi familia y amigos.

# INDICE.

<b>PRELUDIO DE INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
--------------------------------------	----------

<b>CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO.....</b>	<b>2</b>
--	----------

1.1 Obertura.....	3
-------------------	---

1.2 Objetivos y metodología.....	13
----------------------------------	----

1.2.1 Objetivos.....	13
----------------------	----

1.2.2 Metodología.....	19
------------------------	----

1.3 Marco teórico de los procesos de cambio social y aculturación.....	26
---	----

Fotografías

<b>CAPÍTULO II. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA Y MARCO ECOLÓGICO.....</b>	<b>44</b>
--	-----------

2.1 Localización geográfica del territorio ticuna actual. Problemas.....	45
---	----

2.2 Marco Ecológico.....	50
--------------------------	----

2.2.1 Régimen climático del territorio.....	50
---	----

2.2.2 Geomorfología y régimen hidrológico.....	55
--	----

2.2.3 Flora, fauna y subecosistemas amazónicos.....	60
---	----

2.2.4 Régimen edafológico. ¿Condición limitante del desarrollo tecnoeconómico?.....	65
--	----

Mapas:

    Mapa 0: América del Sur y el área ticuna

    Mapa 1: Asentamientos ticuna en Brasil

    Mapa 2: Asentamientos ticuna en Colombia y Perú.

**PRIMERA PARTE: UNA PANORÁMICA HISTÓRICA  
DEL CONTACTO TICUNAS-OCCIDENTE..... 68**

**CAPÍTULO III. DE ELDORADO UTÓPICO  
AL ORO BLANCO DEL CAUCHO (SIGLOS XVI-XIX)..... 69**

- 3.1 La Alta Amazonia en el periodo anterior al contacto con Occidente. La situación periférica de los ticuna en el contexto político-económico precolombino..... 70
- 3.2 Primeros contactos con Occidente. Las exploraciones españolas en busca de Eldorado y la construcción mítica de la Alta Amazonia (1538-1560)..... 86
- 3.3.El comienzo de la colonización del Amazonas por los imperios mercantilistas. Implantación de un sistema económico de base esclavista en los extremos de la cuenca (1600-1686)..... 97
- 3.3.1 La zona de influencia española: la colonización y evangelización de la Provincia de Mainas hasta 1686..... 104
- 3.3.2 La expansión de las colonias portuguesas de Pará y Maranhao..... 115
- 3.3.3. El Alto Amazonas hasta 1686. Consecuencias del asentamiento europeo en los extremos de la Cuenca. La participación indígena en el tráfico de herramientas y esclavos con Occidente..... 126
- 3.4. La obra misional del padre Fritz y el conflicto bélico hispano-portugués en el Alto Amazonas: El fin de los omagua (1686-1714)..... 132
- 3.5. Inicio de la colonización del Alto Amazonas: la primera evangelización y explotación de los ticuna (1714-1757/67)..... 145
- 3.5.1 Las misiones jesuítas españolas del Alto Amazonas desde el final del conflicto hispano-luso hasta la expulsión de la Compañía de Jesús..... 145
- 3.5.2 Las misiones portuguesas del Alto Amazonas hasta la instauración del *Diretório de indios* (1714-1757)..... 156
- 3.6 El *Diretório de indios* en Brasil y el Alto Amazonas hasta

la Era del Caucho (1757-1864).....	164
3.6.1 La implantación del <i>Diretório de indios</i> .....	164
3.6.2 El Alto Amazonas y los ticuna durante el periodo del <i>Diretório</i> .....	173
3.6.3.El fin del <i>Diretório</i> y la transición a la Era del Caucho.....	184

**CAPÍTULO IV. EL FENÓMENO SOCIO-COGNITIVO  
DEL ATÍPICO CABOCLISMO TICUNA:  
UNA PERSPECTIVA PSICO-SOCIAL DE LA DOMINACIÓN  
OCCIDENTAL SOBRE LOS INDIOS..... 190**

4.1. Introducción.....	191
4.2. Hacia una definición del <i>caboclismo ticuna</i> . De Cardoso de Oliveira a la Psicología Social.....	196
4.3. La formación de la imagen estereotípica del <i>indio salvaje vs blanco civilizado</i> en la cultura dominante europea.....	201
4.4. Actitudes y sentimientos: el complejo de inferioridad y de autonegación del indígena y la profecía de autosatisfacción del blanco.....	208
4.5.La dominación y explotación como concreción del complejo total de actitudes indio/blanco. Secuencia histórico-diacrónica de la implantación del <i>caboclismo</i> entre los ticuna.....	213
4.6. Funcionalidad del <i>caboclismo atípico</i> ticuna como ideología legitimadora del sistema de explotación y dominación.....	220

**CAPÍTULO V. LA ERA DEL CAUCHO (1870-1920)  
Y EL PODER HEGEMÓNICO DE LOS PATRONES  
CAUCHEROS SOBRE LOS TICUNA (1890-1940)..... 224**

5.1.La Era del Caucho en el Amazonas (1870-1920).Perspectiva general...	225
5.1.1 Esplendor y caída del caucho en el Amazonas.....	225
5.1.2 Las formas de explotación intensiva ( <i>modelo de apogeo</i> ) y sus relaciones de producción.....	232
5.2. Los ticunas y el sistema mixto de explotación no intensiva del caucho ( <i>modelo caboclo</i> ).....	249

5.3. Consecuencias de la Era del Caucho en las estructuras socio culturales ticuna.....	265
5.3.1 La aculturación material creciente.....	266
5.3.2 Los cambios en la organización política. La desaparición de las jefaturas tradicionales.....	267
5.3.3 La reubicación residencial. La desaparición de las malocas primigenias y la dispersión de los ticuna.....	269
5.3.4 La aparición de movimientos religiosos milenaristas.....	275
5.4. El conflicto colombo-peruano (1930-34): canto del cisne de la Era del Caucho.....	276
5.5. Conclusión.....	281

## **CAPÍTULO VI. EL FIN DEL RÉGIMEN SERVIL Y DE LA HEGEMONÍA PATRONAL (1942-1971)..... 282**

6.1. Los comienzos de la política indigenista de los Estados (Brasil, Colombia, Perú).....	283
6.1.1 El SPI y la instalación del Puesto Indígena Ticunas en Umariacú (1942-1946).....	283
6.1.2 La reacción de los patrones brasileños. Hacia un <i>status quo</i> de equilibrio de poder SPI/oligarquía (1946-1960).....	293
6.1.3 La intervención del Ejército: Hacia el fin definitivo del régimen servil de barracón en Brasil.....	300
6.1.4 La acción del Estado en Colombia y Perú.....	304
6.2. El papel de los agentes religiosos en la nueva situación histórica.....	307
6.2.1 La acción de la Iglesia Católica.....	308
6.2.2 Las Iglesias protestantes.....	320
6.2.3 La Orden Cruzada o Hermandad de la Santa Cruz.....	325
6.3. La inmigración como agente de la nueva situación histórica.....	331
6.4. Balance final del periodo.....	334
6.4.1 De siervos de la gleba a campesinado marginal.....	334
6.4.2 El impulso final al proceso de fluvialización.....	335

<b>CAPÍTULO VII. GLOBALIZACIÓN Y ACULTURACIÓN VS REVITALIZACIÓN CULTURAL Y CONCIENCIACIÓN ÉTNICA (1971-1998).....</b>	<b>346</b>
7.1 Los Estados y el neindigenismo. Avances legislativos en la protección de los indígenas.....	347
7.1.1 El <i>Estatuto do Indio</i> en Brasil.....	348
7.1.2 La legislación indigenista en Colombia.....	352
7.1.3 La legislación indigenista en Perú.....	355
7.2. La lucha política de los ticunas y los discursos indianistas.....	357
7.2.1 El <i>Conselho Geral da Tribu Tükuna</i> y la lucha por la tierra de los ticunas brasileños.....	359
7.2.2 La movilización política de los ticuna de Colombia y la creación de resguardos. Reflexiones sobre el asociacio- nismo y la conciencia política ticuna.....	367
7.3. Iniciativas culturales de revitalización étnica y nuevas refle- xiones sobre el problema de la identidad vs globalización.....	375
7.4. El proceso de globalización y la multiplicación de los agentes de cambio y aculturación.....	383
7.4.1 Las consecuencias de la concentración de los ticuna en aldeas.....	383
7.4.2 La multiplicación de los agentes de contacto. Nuevas reflexiones sobre la incorporación de los ticuna a la aldea global.....	390

Fotografías

# ÍNDICE.

## SEGUNDA PARTE: LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y ACULTURACIÓN..... 403

### CAPÍTULO VIII . SISTEMA DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA SOCIEDAD TICUNA ANTERIOR ALCONTACTO..... 404

- 8.1. Planteamientos generales en el estudio del parentesco ticuna..... 405
- 8.2. La mitad exogámica. ¿Era la sociedad ticuna una organización dualista?..... 409
- 8.3. ¿Era el sistema de parentesco ticuna de carácter totémico..... 418
  - 8.3.1 Definición de totemismo..... 418
  - 8.3.2 La relación tótem/individuo y tótem clan entre los ticuna..... 421.
  - 8.3.3 El totemismo como religión primigenia..... 423
  - 8.3.4 El totemismo como sistema de clasificación social..... 425
- 8.4. ¿Era el clan patrilocal (*kü-a*) un grupo corporativo? La organización sociopolítica de la sociedad ticuna precontacto..... 430
  - 8.4.1 El *kü-a* como grupo corporativo. Definición de grupo corporativo..... 431
  - 8.4.2 Las funciones del *kü-a* patrineal en la sociedad ticuna precontacto. Especulaciones previas..... 435
  - 8.4.3 Otras unidades a nivel sub-clánico: ¿Estaba segmentado el clan en linajes?..... 437
  - 8.4.4 Las pautas de residencia: ¿Constituía el *kü-a* un grupo local?. Conclusiones sobre el carácter corporativo del *ku-a*.. 440.
  - 8.4.5 El *kü-a* como unidad de organización sociopolítica de los ticuna precontacto. La tesis de Pacheco..... 447
  - 8.4.6 La significación del *kü-a* a la luz de las teorías sobre la construcción cultural del género. La sociedad ticuna como *brideservice society* y el *kü-a* como grupo de guerra..... 455

8.4.7 Conclusiones finales sobre la funcionalidad y el carácter corporativo del <i>kü-a</i> .....	465
8.5. El intercambio matrimonial: sus efectos en la estructura social.....	468
8.5.1 Las reglas de intercambio matrimonial.....	468
8.5.2 Algunas características del matrimonio ticuna.....	476
8.6. La funcionalidad del sistema terminológico de parentesco.....	478

**CAPÍTULO IX. DEL CLAN PATRILINEAL A LA FAMILIA NUCLEAR COGNATICA: LAS TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA DE PARENTESCO TICUNA..... 485**

9.1. Introducción.....	486
9.2. El periodo de dispersión residencial: destrucción de las malocas clánicas y constitución de unidades uxori-locales.....	488
9.2.1 Las nuevas unidades sociales y de parentesco: el dominio de la uxori-localidad.....	489
9.2.2 El <i>kü-a</i> en las nuevas condiciones de hábitat disperso: Factores de desestructuración y estrategias de resistencia a la pérdida de la identidad clánica.....	498
9.3. La concentración residencial. El sistema de parentesco en las aldeas ribereñas de la actualidad.....	508
9.3.1 Introducción.....	508
9.3.2 Las pautas de residencia.....	510
9.3.3 Conclusión final sobre la residencia como elemento determinante del sistema de parentesco.....	520
9.3.4. La significación actual del <i>kü-a</i> en el sistema de parentesco y la sociedad ticuna.....	523
9.3.5 El sistema de alianzas matrimoniales: De nuevo sale a la luz la estructura cognaticia por debajo del caparazón superestructural clánico.....	534
9.3.6 Algunas características del matrimonio ticuna actual. Sus efectos sobre el sistema de parentesco y la sociedad.....	548
9.3.7 El compadrazgo como nueva institución de parentesco:	

Su funcionalidad en el sistema de parentesco actual..... 553

Fotografías.

**CAPÍTULO X. LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA ACTUAL  
DE LAS ALDEAS TICUNAS RIBEREÑAS..... 563**

10.1. Introducción. Advertencias iniciales.....	564
10.2. El igualitarismo social. Incipientes tendencias hacia la estratificación.....	566
10.2.1 Igualitarismo social.....	566
10.2.2 Incipiente estratificación social.....	570
10.3. La organización política en las aldeas ticuna. Mecanismos de control social.....	578
10.3.1 Caracterización general de los liderazgos políticos en las aldeas ticuna.....	580
10.3.2 Las formas particulares de organización política en las aldeas ticuna (Brasil, Colombia, Perú).....	583
10.3.3. El parentesco como factor elemental de sustentación de las nuevas instituciones políticas.....	586
10.3.4 Las nuevas religiones como factor de estructuración política.....	590
10.4. Otros mecanismos de control social: el complejo brujería-enfermedad y la burla.....	594
10.4.1 El complejo cultural brujería-enfermedad.....	594
10.4.2 Los apodos burlescos como mecanismo de control social.....	606
10.5. Conclusión sobre la organización política y los mecanismos de control social: disminución inversamente proporcional de la eficacia respecto al tamaño creciente de la población.....	609
10.6. Más allá de la aldea: formas de relación social y política intercomunitarias.....	613
10.6.1 Formas de relación entre aldeas. Los acontecimientos sociales intercomunitarios.....	614
10.6.2 Esquemas de relación entre los ticuna y las sociedades nacionales. Perduración de la conciencia de inferioridad.	

El sentimiento de doble identidad.	
El clientelismo político.....	626

**CAPÍTULO XI.LA RELIGIÓN TICUNA PRECRISTIANA:  
SUPERVIVENCIA, SINCRETISMO Y TRANSFORMACIÓN..... 634**

11.1. Introducción. Dificultades de análisis y clasificación.....	635
11.2. Definición de animismo y tipologización de los sistemas religiosos amazónicos.....	639
11.3. La cosmología ticuna.....	648
11.3.1 El Universo ticuna.....	648
11.3.2 Más allá del dominio humano: los principales seres y espíritus extrahumanos.....	654
11.4. El ciclo mítico del origen del mundo y la humanidad.....	660
11.4.1 La significación del mito.....	660
11.4.2 El origen de los gemelos míticos.....	662
11.4.3 El origen de los seres humanos.....	663
11.4.4 El mito de la lupuna universal: el origen de la luz y del Amazonas.....	667
11.4.5 La adquisición de la cultura.....	668
11.5. Antropología: la concepción polifenoménica del alma.....	669
11.6. La praxis religiosa: El chamanismo.....	673
11.6.1 El chamanismo: fenómeno homogéneo en todo el Amazonas.....	673
11.6.2 La iniciación del chamán ticuna.....	677
11.6.3 Los grados y modalidades del chamanismo ticuna.....	678
11.6.4 El brujo: alter-ego del chamán.....	679
11.6.5 Descripción del ritual de curación chamánico.....	682
11.6.6 Análisis del ritual chamánico: la relación entre magia, tecnología, ciencia y drama.....	683
11.6.7 La aculturación amenaza las prácticas chamánicas.....	696
11.7. La praxis religiosa: los ritos de paso.....	699
11.8. La escatología ticuna: Discusiones en torno a su naturaleza	

sincrética.....	701
11.8.1 La mitología escatológica ticuna.....	701
11.8.2 El concepto de “justicia divina” en la religión ticuna.....	704
11.8.3 La naturaleza sincrética de la escatología milenarista.....	708
11.9. Breve síntesis final sobre la religión ticuna.....	726

## Fotografías

## **CAPÍTULO XII. TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA (cc1910-1960)..... 727**

12.1. Hacia un intento de explicación del fenómeno milenarista.....	728
12.1.1 Definición de milenarismo. Diferencia entre “movimientos milenaristas” y “movimientos mesiánicos”.....	728
12.1.2 Las teorías sobre el milenarismo.....	734
12.2. Descripción, clasificación y análisis de los primeros movimientos milenaristas ticuna (cc 1910-1960).....	744
12.2.1 La secuencia cronológica. Descripción de los movi- mientos.....	744
12.2.2 Evolución histórica y análisis de los movimientos milenaristas.....	753

## **CAPÍTULO XIII. LAS TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS CRISTIA- NOS (PENTECOSTALISMO Y ORDEN CRUZADA). ASPECTOS RELIGIOSOS DEL MOVIMIENTO DEL CGTT..... 780**

13.1. Introducción.....	781
13.2. Antecedentes históricos.....	783
13.2.1 Breve cronología de la expansión de las iglesias evangé- licas en América Latina: el crecimiento espectacular del	

pentecostalismo.....	783
13.2.2 Los orígenes e historia de la Hermandad de la Santa Cruz..	786
14.3. Principios doctrinales comunes a los movimientos fundamenta- lista-milenaristas.....	791
13.4 Los rasgos diferenciales del pentecostalismo y el crucismo.....	809
13.4.1 El pentecostalismo: Las manifestaciones extáticas del Espíritu Santo.....	809
13.4.2 El crucismo: Mesianismo y fetichización de la cruz.....	815
13.5. Buscando una explicación del éxito y expansión de los movimientos pentecostal y crucista.....	823
13.5.1 Factores exógenos: La religión como herra- mienta antisubversión.....	823
13.5.2 Factores endógenos: La religión como rees- tructurador sociocultural.....	827
13.6. La organización eclesiástica de los movimientos: La comunidad de creyentes como unidad sociopolítica.....	839
13.6.1 Organigrama básico de los liderazgos y mecanis- mos de legitimación del poder.....	839
13.6.2 La praxis del poder.....	848
13.7. Epílogo: El CGTT y la lucha por la tierra de los ticuna como epígono político-civil de los movimientos mesiánicos ticuna.....	854
Fotografías	
<b>CAPÍTULO XIV.CONCLUSIONES.....</b>	<b>857</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>930</b>
<b>APÉNDICES Y DOCUMENTOS.....</b>	<b>952</b>

## **NOTAS PRELIMINARES:**

Todas las fotografías que aparecen en esta tesis han sido realizadas por el autor, a excepción de aquella en que aparece él mismo, tomada por uno de sus informantes ticunas.

Todas las palabras no españolas aparecen impresas en cursiva, así como las citas de otros autores.

El sistema de citas y de bibliografía utilizado es el que utiliza la prestigiosa revista de antropología *Man*.

La inclusión de fragmentos de poetas latinoamericanos en las cabeceras de capítulos nace, en definitiva, de la inclinación personal del autor a conciliar ciencia y arte.

# PRELUDIO DE INTRODUCCIÓN

Y así a lo largo de tu cuerpo,  
pequeña América adorada,  
las tierras y los pueblos interrumpen mis besos  
y tu belleza entonces  
no sólo enciende el fuego  
que arde sin consumirse entre nosotros  
sino que con tu amor me está llamado,  
y a través de tu vida  
me está dando la vida que me falta  
y al sabor de tu amor se agrega el barro,  
el beso de la tierra que me aguarda.

(Pablo Neruda, *Los versos del capitán*)

## **CAPÍTULO I.**

### **INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO.**

**Estamos haciendo un libro,  
Testimonio de lo que no decimos.  
Reunimos nuestro tiempo, nuestros dolores,  
Nuestros ojos, las manos que tuvimos,  
Los corazones que ensayamos;  
Nos traemos al libro,  
Y quedamos, no obstante,  
Más grandes y más miserables que el libro.  
(Jaime Sabines, *Tarumba* )**



## 1.1. Obertura

En julio de 1993, durante un viaje al sol de medianoche en el Cabo Norte, conocí a Ramiro Feijoo, la persona que habría de prender, sin él pretenderlo, la mecha de la que sería mi aventura amazónica, aventura que sólo ahora finalmente llega a su estación término con la redacción de esta tesis doctoral. Ramiro era guía de viajes y realizaba, además, su doctorado en geografía en la Complutense. Era mayor que yo y había estado varias veces en Colombia, en la Amazonía y en el Chocó. Fue gracias a su intermediación que yo acabé desembarcando en el Amazonas colombiano, circunstancia que quizás no hubiera sucedido de no haberle conocido a él.

Esa mecha, sin embargo, nunca se habría encendido si no hubiera estado alimentada ya de un fuego previo que ardía en mi interior y había ido creciendo más y más desde mi infancia y los juegos en los recreos y las novelas juveniles y las biografías de los grandes exploradores y aventureros de todos los tiempos: la llama del ansia por descubrir, por explorar el mundo más allá de los confines conocidos por mí y por los míos, el sueño de lo lejano, de los espacios geográficos desproporcionados, inverosímiles, y de los seres humanos que los habitaban, seres humanos que, en mi imaginación, no eran como nosotros, que no podían serlo, aspergidos como estaban por ese *elán* que para mí tenía toda forma de vida no occidental, no urbano-industrial. En pocas palabras: el sueño de la maravilla, como horizonte ideal para escapar de la rutina cotidiana de la vida de ese joven ciudadano de nuestro tiempo que era yo, y que a mí se me antojaba vacía, gris y alienante; la imagen de lo maravilloso bajo la forma más indefinida del viejo mito aventurero de lo exótico y la aún más concreta del de lo primitivo.

Esa era la razón por la que yo, como muchos otros jóvenes antes, ahora y siempre, había optado por la antropología como disciplina científica a la que dedicar mis años de estudiante y como aspiración de proyecto vital para mi existencia: el deseo de trascender las fronteras de mi propio mundo, de mi propia sociedad y cultura industrial, rutinizada, burocratizada, racionalizada, demasiado ordenada, para sumergirme, aunque fuese temporalmente, en otros mundos más “primitivos” donde la aventura aún fuese posible, donde la magia aún formara parte de la realidad y no de la ficción, donde la naturaleza aún fuese naturaleza y no un simple parque de grandes dimensiones, para experimentar, aunque transitoriamente, otras posibles existencias viviendo bajo las reglas, los códigos, las cosmovisiones, los elementos, de otros ecosistemas naturales y culturales compartiendo la vida de otras gentes más fascinantes porque menos domeñadas, porque menos agnósticas, porque menos materialistas, porque menos individualistas.

Mi vocación antropológica, como imagino la de otros muchos, se despertó al hilo de una desazón y un aburrimiento por la sociedad y la forma de vida que me rodeaba- hijo de pequeño burgués en una sociedad de pequeños burgueses en su periodo de vacas gordas- y de un horizonte idealista de maravilla y fantasía que debería quizá haber desaparecido con mi niñez pero -para mi fortuna- no lo hizo. Así, como otros muchos -insisto- antes que yo, mi circunstancia personal me conducía por el camino de la evasión, rumbo a ese El Dorado que la generación de los 60 y 70 se había ya lanzado a descubrir -y a inventar, con diversas variantes- por los cuatro rincones de la tierra: el mito de la experiencia trascendente y única en el paraíso perdido, el mito de las sociedades fascinantes donde la vida correría más deprisa que en el aburrido despacho de la ciudad, sociedades que debían ser el reflejo inverso de la nuestra y, por lo tanto, llevar colgado el cartel de “primitivas”.

Esa era mi tesitura vital, lo confieso sin ningún pudor, cuando aquel verano de 1993, recién terminada la carrera, me marché de vacaciones en espera

de comenzar mi doctorado en antropología social. De nada me habían servido mis incipientes lecciones de antropología para deshacer el mito. Al contrario, lo habían reforzado aún más. Me encontraba fascinado por la idea de hacer trabajo de campo, de hacerlo a más no tardar y en un entorno cultural y geográfico lo más diferente y alejado posible. Me atraía el pensamiento de que las condiciones fuesen lo más precarias y primigenias posibles, aunque también, evidentemente, me asustaba. Es decir, nada de antropología urbana aunque fuera en una sociedad no occidental. A mí me atraían los territorios de frontera, salvajes, aquellos lugares que por sus condiciones extremas aún dejaban lugar para lo desconocido, para la exploración y, por lo tanto, también para la imaginación de la maravilla: la selva, el desierto... El objetivo científico, sin pretender desprestigiarlo, habría de ser el vehículo (suena menos fuerte que excusa) para vivir una experiencia única, como probablemente lo había sido para Malinowsky, o para Evans-Pritchard, a quienes yo pretendía, a mi medida, emular. Entonces, en el Cabo Norte, precisamente en uno de esos lugares liminales entre el espacio domesticado por el hombre y la naturaleza más indomable, conocí a Ramiro Feijoo y, como decía, él encendió la mecha de esta aventura, vital y científica a la vez.

En efecto, Ramiro hizo por mí algo más que entretener mi viaje al lejano septentrión con sus historias de la selva: con sus contactos en el INDERENA colombiano (Instituto Nacional de los Recursos Naturales) me habló de la existencia de un programa de investigación para realizar trabajo de campo en los Parques Nacionales de Colombia, dentro de los cuales existen comunidades indígenas. El programa ofrecía unas ayudas consistentes en alojamiento gratuito en las instalaciones del Parque, un descuento del 50% sobre las comidas y la orientación y el apoyo logístico del personal del mismo, ayuda que Ramiro ya había obtenido en dos ocasiones. Fascinado como estaba por el atractivo de la selva pero también consciente de mi inexperiencia y asustado por el gran reto, el programa me pareció perfecto y, con la intervención de Ramiro, que era amigo de un directivo del INDERENA, solicité la ayuda. En un primer momento la

concesión de la misma se tramitó para el Parque Bahía Solano, en el Chocó, y yo empecé a trabajar en un proyecto-borrador de tesis sobre el grupo indígena emberá. Desafortunadamente, y aunque el INDERENA concedió el permiso para la estancia en el parque, no ocurrió lo mismo con la organización política que defendía los intereses de las poblaciones indias de la zona, la OREWA (Organización Regional de los Emberás y Waunanas). Siempre recordaré la conversación telefónica que sostuve con un tal señor Fabio Chamapuro, director, creo, de la OREWA por aquel entonces, enero del 94, el cual, una semana antes del proyectado inicio de mi viaje, me denegó cualquier autorización para visitar las comunidades de sus paisanos con argumentos como *“Nosotros no somos micos para que venga nadie a estudiarnos”* o *“Usted es español, ¿no es cierto?. Pues mire, todavía estamos esperando a que nos devuelvan el oro que nos robaron hace quinientos años”*. Jamás fui al Chocó y, en sustitución, el INDERENA me concedió por vía de urgencia la ayuda para el Parque Nacional Amacayacu, en el Trapecio Amazónico Colombiano, la región de los indios ticuna, a quienes, al no tener una organización política muy desarrollada (al menos no en el lado colombiano) el organismo medioambiental consideró que no era necesario pedir permiso de ningún tipo. He de añadir que el incidente supuso ya una señal de alarma que prevenía a mi imaginación repleta de ideas preconcebidas sobre los indios que lo que me aguardaba en el Amazonas probablemente ya no era ese mundo primigenio del mito. ¿Indios con teléfono y fax que deniegan el permiso para entrar en sus comunidades desde un despacho en la capital?. Quizá mi problema era que no había leído aún *El antropólogo inocente*. Craso error.

Y así fue como acabé sintiendo el húmedo azote del calor ecuatorial del Amazonas en mi rostro, una ya lejana tarde de febrero de 1994, descendiendo por la escalerilla de un DC-9 de Avianca en el aeropuerto de Leticia, rumbo a mi inesperado destino entre los ticuna, sin apenas conocer nada de ellos, sin ni siquiera un proyecto o un boceto de investigación, pues no había habido tiempo material para recopilar o leer literatura al respecto, y con mi mochila repleta, a

pesar de mi incipiente formación antropológica, de estereotipos míticos e ideas preconcebidas sobre la selva y sobre los indios, al encuentro de mí mismo y de lo que la realidad, una realidad que yo anhelaba míticamente primigenia, me quisiera deparar.

Y como siempre le sucede a los hombres que persiguen un mito, la cruel realidad habría de pulverizar todas mis preconcepciones desde el mismo primer día de mi llegada al Amacayacu. La primera noche que pasé en la idealizada selva amazónica los trabajadores ticunas del parque, enfundados en vaqueros y camisetas estampadas con los más variados motivos de la cultura de masas norteamericana (personajes de “Sensación de Vivir”, jugadores de basquet) me invitaban a salir con ellos a la “discoteca” de Mocagua, la aldea situada en frente de la sede del parque, donde pasamos la noche bebiendo ron “Tres Esquinas” y bailando vallenato y salsa. A la mañana siguiente me esperaba un partido de baloncesto con los muchachos del pueblo y ese fue también el día en que conocí a mi primer informante, Azulai Manduca Vázquez, que se presentó a sí mismo como “antropólogo nativo”, que me aseguró que había ya trabajado con once antropólogos en San Martín de Amacayacu y que yo hacía el número doce.

¿Dónde estaban los famosos indios amazónicos de los documentales de la 2? ¿Dónde estaban los tipos en taparrabos con la cara pintada, los cazadores del arco y las flechas, los chamanes y los alucinógenos, las danzas exóticas alrededor de la hoguera? ¿Dónde estaba el trabajo original y pionero del explorador científico cuando aquel lugar parecía la Gran Vía de los antropólogos?

El *shock* que aquellas primeras impresiones le produjeron tanto a mis ensoñaciones de aventura, maduradas al sol de un romanticismo fantasioso y estereotipado, como a mis expectativas científicas fueron terribles, la decepción, profunda: el mundo primitivo que había venido a buscar se encontraba contaminado por el que intentaba dejar temporalmente atrás. No parecía haber manera de escapar de él . ¿Adonde, cuánto más lejos había que seguir huyendo

para encontrar ese mundo de maravilla no manchado por los omnipresentes tentáculos de Occidente?. “Yo- me decía por un lado, por el más personal- no he venido tan lejos, no he invertido tanto para bailar vallenato y jugar al baloncesto con los indios”. Y por el otro, por el lado más pragmático, me agobiaba con el convencimiento de que allí no había gran cosa que investigar porque aquellos indios ticuna estaban muy “occidentalizados”, muy “aculturados”, y no tenían suficientes “rasgos diferenciales” que justificasen la realización de una tesis doctoral sobre los mismos. Además, por otra parte, ¿qué sentido tendría realizar una investigación de campo donde otros once científicos sociales, probablemente con más experiencia que yo, lo habían hecho ya previamente?.

La decepción fue tan grande y me agobió de tal manera que, tras una semana en el Amacayacu, semana en la que realicé un par de visitas cortas a la vecina aldea de San Martín y a la ya referida Mocagua, decidí regresar a Leticia para aclarar mis ideas. La dureza del ambiente, además, me había golpeado sin piedad y yo, que siempre había soñado con ella, me había acobardado de pronto ante esta selva que también había salido del horizonte de mi fantasía para invadir con toda su fuerza y sus inclemencias y sus mosquitos el territorio de mi realidad cotidiana.

Y este es el punto de la historia en que interviene el segundo de los personajes clave que influyeron decisiva y positivamente en el éxito final de mi investigación: Fernando Mosquera, antropólogo y director del PNR<sup>1</sup> en Leticia, a quien había tenido la suerte de conocer previamente en el avión que me había traído desde Bogotá, y cuyos consejos y ayuda me fueron inestimables. Con mi director de tesis, Tomás Calvo Buezas, a 10.000 kilómetros de distancia el doctor Mosquera fue para mí lo más parecido a un segundo tutor y orientador de mi trabajo de investigación y la mano que necesitaba en aquel concreto y delicado momento en que me debatía en una total confusión y desorientación acerca del motivo de mi estancia allí, a punto de tirar la toalla y volverme a casa.

---

<sup>1</sup> El Plan Nacional de Rehabilitación es un organismo estatal de desarrollo .

Fue Fernando Mosquera, hasta cierto punto, el que me devolvió la ilusión por lo que se suponía había venido a hacer allí: el trabajo de campo entre los ticuna. Las varias y largas conversaciones que él y yo sostuvimos en aquella segunda semana de mi viaje sobre los indios y sobre la región amazónica abrieron la primera brecha en la pétrea rigidez de mis percepciones iniciales sobre el Amazonas y me sembraron la semilla de una revolución mental de la que tenía la más absoluta necesidad si es que quería tener el más mínimo éxito como científico social y aún como persona: me refiero al abandono lo más completo posible de mis mitos y mis imágenes estereotipadas sobre las otras culturas y sociedades y, más aún, sobre la mía propia. Los consejos de Fernando Mosquera me señalaron el camino en esa dirección y la interacción con la realidad en los siguientes dos meses hizo el resto. Esa fue, en definitiva, la lección más importante que aprendí en aquel primer viaje al Amazonas, la primera lección que tenía que aprender como antropólogo y que despejó también el camino hacia mi maduración como persona: Aprender a mirar la realidad sin prejuicios, a no sacar conclusiones de la misma por su apariencia externa, descubrir que la gran aventura está en la realidad misma y no en los mitos con que la disfrazamos, porque persiguiendo Eldorados sólo se consigue pasar de largo por las verdaderas maravillas que la realidad nos presenta, rebajadas y ensombrecidas por nuestra obsesión, como le ocurrió en su momento a los conquistadores en su mítica búsqueda de ese lugar inexistente.

Pero esto, como digo, no fue sino algo que la realidad misma me fue revelando paulatinamente en aquellos meses. Fernando no hizo sino convencerme y medio ilusionarme con una propuesta para que volviera al campo: me propuso hacer una investigación en Boyahuasú, una comunidad ticuna pentecostal, y estudiar la influencia de ese movimiento religioso entre los indios. Este era un tema que nadie había tratado hasta el momento en la región, me aseguró, para alejar los fantasmas de los once antropólogos que me rondaban sin piedad, y a él le haría un gran favor estudiando aquella comunidad en la que

el PNR adelantaba un proyecto piloto de piscicultura. Fue así como abandoné cualquier relación con el Parque Amacayacu y, con la intermediación de Fernando Mosquera, que me presentó a las autoridades de Boyahuasú, puse rumbo hacia esta comunidad con un espíritu más optimista, dispuesto a darme una segunda oportunidad.

Gracias a Dios que me la di. El mes y medio que pasé en Boyahuasú me transformó completamente. Allí descubrí un mundo increíble y fascinante que mis ojos henchidos de sueños preconcebidos me habían mantenido tapado en aquella primera semana. Descubrí un mundo de naturaleza desatada, de jaguares que merodean la aldea de noche, de caimanes y pirañas que se pescan y se comen, de fervores religiosos rayando en el fanatismo, de brujerías y exorcismos, de reglas de incesto clánico, de leyendas antiguas contadas en la calma de la noche, de guerrilleros y narcotraficantes, de patrones blancos y siglos de servidumbre y marginación indígena, del esfuerzo de admirables profesionales por mejorar las condiciones de vida de aquellas gentes en un medio natural y social desfavorable... Y me di cuenta de lo ciego que había estado al rechazar de entrada aquel mundo por unos pocos rasgos superficiales que no se ajustaban a mi esquema, sin haber siquiera llegado a rascar su interior y, un día cualquiera, como quien no quiere la cosa, miré hacia atrás y me asaltó la certeza de estar viviendo una aventura maravillosa, sin alguno de los ingredientes que siempre había imaginado pero con la ventaja de que era real. Poco importaba en el fondo si no había cerbatanas, arcos y flechas, si mis indios escuchaban la radio y viajaban en motor fuera-borda, poco importaba si la aculturación estaba en marcha y el océano de occidente golpeaba con sus olas la pequeña sociedad de los ticuna: aún así aquello era muy diferente del lugar donde yo venía, y las experiencias nuevas por vivir, las cosas por descubrir, innumerables.

No me extenderé mucho más en reflexiones filosóficas y personales sobre mi experiencia de campo. Disculpen los lectores si les ha parecido que me excedía a este respecto. Sólo pretendía introducir de una manera menos

académica las circunstancias que originaron la realización de esta tesis y ponerles en situación para que entendieran cómo llegué a perfilar el tema de mi investigación, el proceso de cambio social y aculturación entre los ticuna. Yo había llegado al Amazonas borracho con el sueño del paraíso perdido primigenio, me encontré con los ticunas y desperté. Desperté, y no sólo fui consciente de hasta qué punto el mito del primitivismo prístino era un sueño pernicioso para nostálgicos que se niegan a aceptar la existencia del cambio histórico (ahora y siempre, en cualquier sociedad, pero más en este mundo nuestro que camina a toda velocidad y hacia algún tipo de aldea global) sino que me descubrí a mí mismo renegando de algunos de esos elementos “primitivos” y no occidentales que aún conservaban los ticuna. Me descubrí a mí mismo, por ejemplo, dándome cuenta de lo horrible que sería vivir en un mundo asediado continuamente por los mosquitos, en un mundo caliente sin bebidas frías, de comida monótona y escasa, de ocio simple, de fanatismo religioso, de relaciones intersexuales controladas, de enfermedades que siegan sin piedad la vida de cientos de niños...

La segunda lección más importante que aprendí en el Amazonas, y probablemente complementaria de la primera, fue una paulatina toma de conciencia de cuán occidental me sentía en realidad, de cómo esa civilización que había venido aborreciendo me era en realidad indispensable, pues formaba parte de mí como una segunda piel que, ahora descubría, me dolería horrores arrancar. Esas son las contradicciones de la vida, y supongo que no soy el primer antropólogo en experimentarlas. Al mes de vivir en Boyahuasú ya me moría por beber una cerveza, comer algo que no fuera yuca o plátano, ver una buena película en el cine pero, sobre todo, hablar con alguien que compartiera mi código cultural, alguien con quien poder sentir la complicidad que con los ticunas, a pesar de toda su amabilidad, me faltaba.

Porque como ya decía, por debajo de las apariencias, y a pesar del relativo grado de aculturación que los ticunas tienen, estos están aún lejos de ser colombianos. Los ticuna siguen aún siendo indios, pensando como indios y, hasta

cierto punto, viviendo como tales, sin que ello tenga porque traer a la imaginación imágenes de plumas y taparrabos. Ante mí tenía una sociedad en plena transformación material y cultural como consecuencia de su interacción con la sociedad occidental, una sociedad atravesando un momento confuso en el que los elementos más inverosímiles se mezclaban con aparente anarquía: economía de subsistencia con aparatos tecnológicos, brujería con creencias pentecostales puritanas, sectas milenaristas con narcotraficantes, reglas matrimoniales patriclánicas con estructuras de parentesco cognaticio, fútbol con cacerías de jaguares... Y esa mezcla, esa contaminación de la pureza prístina, que me había decepcionado en la primera impresión, llegó más tarde a fascinarme poderosamente hasta el punto de excitar mi curiosidad científica hasta entonces aletargada por la experiencia vital.

Saturado el momento de la experiencia exótica, la motivación antropológica, que hasta entonces había sido secundaria, tomó el relevo de mi interés y me dí cuenta de que tenía ante mí un apasionante tema de investigación, todo un complejo universo social por estudiar, y de que iba a llevar el estudio a buen puerto, no importaba cuántos antropólogos hubieran emprendido la misma tarea antes. Quizá fue cuando dos chamanes ticuna me iniciaban, en una maloca moderna en las proximidades del aeropuerto, junto con unos *hippies* colombianos, en el secreto de la ayahuasca, quizá fue cuando vi la panza de un DC-9 de Avianca elevarse bramando en la noche al tiempo que yo bebía el alucinógeno, cuando fui más plenamente consciente de la maravilla de época que me había tocado vivir: una época de cambios vertiginosos en la que cualquier mixtura, incluso la más extraña, podía hacerse realidad. Y no me quedó ninguna duda de lo fascinante que era poder estudiar este momento único e irrepetible.

## **1.2. Objetivos y metodología.**

### **1.2.1. Objetivos.**

Los objetivos generales de esta tesis, así como toda la subdivisión interna de objetivos particulares y estructuración de la misma, no se concretó plenamente sino hasta después de haber regresado de mi primera temporada de trabajo de campo, en mayo de 1994. Fue entonces cuando empecé a leer toda la literatura etnográfica que había recopilado en mi viaje y a formarme una visión más panorámica de la sociedad ticuna más allá de los límites de Boyuahuasú o de los alrededores del Parque Amacayacu. Esa visión de conjunto me ofreció un conocimiento más preciso del objeto de estudio y de los estudios sobre el objeto que me permitieron perfilar con mayor nitidez los objetivos a perseguir. Pude ver el fenómeno a estudiar desde arriba y tomar buena nota de qué campos habían sido más y cuáles menos investigados por los estudios previos. Con todo ello pude elaborar un proyecto de investigación coherente, con unos objetivos ya concretos y determinados que habrían de servirme de guía en mi segunda temporada de trabajo de campo que tuvo lugar de junio a septiembre de 1995.

El objetivo general era, como ya se ha dicho, el estudio de los procesos de cambio social y aculturación por los que atravesaba el grupo étnico ticuna como consecuencia de su contacto e interacción con Occidente. Fui consciente de la dificultad con la que iba a enfrentarme desde el primer momento en que lo situé como el objetivo de mi investigación. Era este un tema complejo y de grandes proporciones, en el que habían de tenerse en cuenta muchas variables y estudiar un gran número de aspectos a la vez. Las particulares características del grupo

ticuna, por otro lado, incrementaban aún más las ya de por sí dificultades intrínsecas a los estudios de contacto: la fortuna me había puesto ante un grupo amazónico muy singular y complejo, que suponía un verdadero reto para el antropólogo.

A diferencia de la mayoría de pueblos amazónicos, cuyo tamaño demográfico es pequeño (no suelen sobrepasar los 1000 individuos) y su distribución geográfica localizada, los ticuna son el grupo indígena más numeroso del Amazonas, unos 30.000 individuos, extendido por un territorio inmenso (1000 km de este a oeste) inabarcable para un solo investigador. Como ya advertía Pacheco, el tamaño de la población ticuna justifica incluso, para este tipo de estudios de conjunto, la utilización de técnicas sociológicas en ayuda de las etnográficas, tales como encuestas y estadísticas, lo que supone un salto metodológico para el que no creía tener el entrenamiento necesario. A diferencia de la mayoría de los pueblos amazónicos también, el territorio ticuna se encuentra repartido entre tres países diferentes (Brasil, Perú y Colombia), ha sufrido una larga historia de contacto y colonización, que se remonta a más de trescientos años, y se encuentra fuertemente dividida por la influencia de tres credos religiosos distintos y enfrentados entre sí (catolicismo, protestantismo, cruceño). Todo ello multiplica ingentemente los agentes de contacto, las variables diferenciales de cambio y aculturación y, con ellos, la labor de investigación y relación de los factores que pudiera llevarnos a conseguir una fotografía lo más exacta y panorámica posible del fenómeno social que se extendía ante nosotros. Por otro lado, el propio proceso de aculturación despejaba la que hubiera sido una muy grave dificultad añadida a la investigación: gracias a este los ticuna hablaban en su mayoría y con bastante fluidez el castellano (o el portugués en el caso brasileño), lo cual aliviaba enormemente el trabajo de campo.

En mi ayuda venían a socorrerme también los estudios previos realizados sobre el mismo tema entre los ticuna, especialmente los de los brasileños Roberto

Cardoso de Oliveira (1972) y Pacheco de Oliveira filho (1977 y 1988) y el del colombiano Óscar Sánchez (1990) pero estos eran armas de doble filo en mis manos puesto que, si quería realizar un trabajo original y que aportase algo nuevo a los estudios de cambio social y aculturación entre los ticuna, no podían constituir la base de mi trabajo sino, y en todo caso, una referencia orientativa al mismo. Fue precisamente la lectura de las obras citadas y de otras muchas que encontrarán en la bibliografía, lo que me llevó a perfilar *los objetivos concretos y las directrices particulares que habría de tomar mi estudio sobre el proceso de cambio y que son las que a continuación siguen:*

a) En primer lugar, el repaso a la literatura me percató de que todas las obras, incluso las más exhaustivas, abordaban el problema del cambio desde una perspectiva regional. Aquellos que habían hecho trabajo de campo en Brasil analizaban únicamente los procesos de cambio de los ticunas localizados en territorio brasileño, aquellos que lo habían hecho en Colombia de los ticunas colombianos y otro tanto sucedía con los estudios realizados en Perú. No existía ninguna obra que implicara un trabajo de campo o un análisis comparativo de la situación y evolución de los ticuna en los tres países, es decir, no existía ninguna verdadera visión panorámica del proceso de contacto, cambio histórico y aculturación de los ticuna como grupo étnico dotado de un pasado y una cultura común y *yo hice de la elaboración de ese análisis de conjunto uno de los objetivos de mi tesis.* En consecuencia, *esta tesis doctoral no es un estudio de los ticuna colombianos, peruanos o brasileños sino de la etnia ticuna como tal, por encima de divisiones coloniales históricas.*

b) En segundo lugar, tomé nota de que ninguno de los trabajos que analizan los procesos de cambio entre los ticuna se había molestado nunca en realizar una investigación histórica exhaustiva sobre dicho proceso. Como ya he dicho más arriba, la historia del contacto ticunas-Occidente es una historia larga, de más de tres siglos y me pareció que era necesario ahondar en ese pasado si es que queríamos encontrar una explicación plenamente satisfactoria a todo el

proceso de cambio operado. Sólo con una investigación diacrónica exhaustiva se puede evaluar la verdadera profundidad histórica de algunos de los fenómenos que se nos aparecen como contemporáneos. El único autor relativamente consciente de esta necesidad había sido Pacheco de Oliveira pero, aún así, su análisis seguía demasiado centrado en la parte brasileña y perdía nitidez conforme se iba alejando en el tiempo. En consecuencia, y como segundo aporte original y de complemento al conjunto de los estudios sobre los ticuna, esta tesis se propuso *el objetivo de estudiar con la mayor profundidad posible la historia del contacto ticunas-occidente ( y, aún más, el periodo ticuna pre-contacto) y las transformaciones que tuvieron lugar durante el mismo desde fecha tan temprana como el siglo XVI.*

c) En tercer lugar, la revisión de la literatura, me reveló, como decía, en qué campos concretos de la descripción etnográfica habían cargado las tintas los diferentes autores y, sin renunciar a un análisis general, *me propuse concentrar mi lente observadora en aquellos aspectos que habían sido menos estudiados hasta aquel momento, como eran la religión y el parentesco.* Feliz coincidencia, esos eran los fenómenos sobre los que había recopilado más datos en mi primera temporada de trabajo de campo. En efecto, aunque en aquella primera campaña en Boyahuasú había intentado recoger el material etnográfico más diverso, documentando todo tipo de información, una debilidad por los estudios de parentesco, heredada de mi primer profesor de antropología, Rafael Díaz Maderuelo, me había inclinado a investigar más a fondo aquel campo y, respecto a la religión, es evidente que mi propia intencionalidad al haber escogido Boyahuasú, el propio clima de fervor que allí se vivía, la cotidianeidad y omnipresencia de lo religioso entre los pentecostales de ese lugar, el hecho de que yo me alojase en la casa del pastor, todo me arrastraba a la investigación preferente de este fenómeno. De mi plena decisión de concentrarme en el estudio de estos dos fenómenos nacieron mis dos primeros trabajos etnográficos, realizados con vocación de globos sonda para la tesis: el primero, sobre el fenómeno del pentecostalismo en Boyahuasú, que presenté a mi director de tesis

como trabajo de doctorado en 1995 y que, más tarde, corregido y completado, presentaría como tesis para el master en Antropología Social del London School of Economics (1996) y, el segundo, sobre los efectos de los procesos de cambio social y aculturación en el sistema de parentesco ticuna, que fue presentado como comunicación en el I Congreso Internacional de Antropología en Extremadura (nov. 1995), más tarde ampliado a tesina en la facultad de Geografía e Historia bajo la dirección del doctor Caravantes (mayo de 1995) y finalmente incorporado con añadiduras y retoques a la tesis doctoral aquí presente.

En conclusión, a lo largo del año 1995, madurada y asimilada mi primera experiencia de campo, no sólo había llegado a la elaboración de unos objetivos y un proyecto de tesis coherente sino que la investigación había dado sus primeros frutos concretos, los primeros escritos etnográficos. *Los objetivos, pues, quedaban como siguen:*

- *Un objetivo general de estudio:* el análisis del proceso de contacto, cambio social y aculturación entre los ticuna como etnia en sí, por encima de divisiones territoriales coloniales y de periodizaciones cronológicas. Un estudio que abarcase todos los aspectos y niveles de su organización social, (económica, política, religiosa, cultural) en el presente y en el pasado.

- *Unos objetivos concretos:* una mayor atención dentro de la visión panorámica, a aquellas regiones del espectro social ticuna que habían sido menos tratadas por las etnografías escritas hasta la fecha, como eran el estudio del sistema de parentesco y sus transformaciones y el de la religión y las suyas, así como los efectos que estos dos importantísimos factores de estructuración social habían tenido sobre el proceso de cambio y aculturación global de la sociedad. Dentro de estos objetivos concretos de cubrir áreas no demasiado investigadas se contaba también el análisis de determinados aspectos menos conocidos de terrenos, por ejemplo, como la organización política, tales como el estudio de las legislaciones indígenas de los tres países, los mecanismos psicológicos de control

social (incorporación de complejos de inferioridad, brujería) o de los mecanismos de interacción intercomunitaria (campeonatos de fútbol, botaciones de luto, etc.).

- *Unos objetivos finales:* alcanzar una síntesis lo más precisa posible que nos aporte una fotografía final simplificada de todo el proceso diacrónico y sincrónico ticuna, obtener conclusiones válidas que nos permitan establecer una comparación fructífera entre el proceso de contacto, cambio y aculturación ticuna y el de otros grupos indígenas amazónicos o americanos, encuadrando el fenómeno particular estudiado en un contexto más amplio; y terminar por evaluar las consecuencias de la transformación a nivel regional y, si es posible esa comparación, a nivel continental, sopesando los pros y los contras que el contacto ha tenido para la población ticuna y las poblaciones indígenas de América en general, así como aventurar algunas predicciones sobre el futuro de la identidad india en las próximas décadas.

Con el fin de llevar a cabo los objetivos prefijados *el material y análisis etnográfico se dispuso de acuerdo con el siguiente organigrama:*

a) *Una primera parte de análisis histórico* en el que se pretende dar una visión de conjunto del fenómeno de contacto entre la sociedad indígena y la occidental desde el siglo XVI sin entrar apenas en los detalles particulares del cambio en las estructuras socioculturales ticunas. Para este análisis, como detallaremos en el apartado de marco teórico, nos apoyaremos en la noción de situación histórica de Pacheco, si bien que completada con otros factores interactuantes y, en consecuencia, trataremos a las dos sociedades en contacto como una única realidad social formada por varios segmentos, interdependientes o no dependiendo del momento histórico: la realidad social generada por el colonialismo. En este sentido, y para comprender las transformaciones que experimentan los ticuna, será absolutamente necesario volver también la mirada a las que tienen lugar entre los colonizadores occidentales y en esta primera parte

ustedes podrán observar como, por ese motivo, no hemos podido por menos que desplegar una buena parte de la historia general de la conquista y colonización del Amazonas.

b) *Una segunda parte de análisis estructural en la que se irán describiendo los procesos concretos de cambio en cada uno de los niveles de la organización social y cultural ticuna* (ecología, economía, parentesco, política, religión) con especial énfasis, como ya se ha dicho, en el sistema de parentesco y la religión. Se trata de un análisis que combina lo sincrónico con lo diacrónico, pues se pretende estudiar el funcionamiento de los diversos sistemas (parentesco, político etc.) al mismo tiempo que ir explorando sus transformaciones y las causas y efectos de las mismas.

c) Un último capítulo de conclusiones en que se recopile lo dicho en las dos partes y se hagan las reflexiones finales en la dirección apuntada en los objetivos.

### **1.2.2. Metodología.**

En lo que respecta a la metodología, se echó mano de los recursos clásicos de la investigación etnográfica, sin aventurarnos como apuntaba Pacheco en terrenos sociológicos de los que probablemente hubieramos salido mal parados. Los métodos de investigación se redujeron así a las dos vertientes conocidas de la recopilación y análisis bibliográfico y el trabajo de campo etnográfico en solitario.

La parte bibliográfica se centró en la búsqueda de todas las monografías y estudios publicados sobre los ticuna, tarea que no fue fácil pues se trata de un material bastante disperso, debido, en parte, a la especial situación trinacional de este pueblo. El trabajo de recopilación se realizó en ambas campañas de trabajo

de campo y me condujo, en Bogotá, hasta la biblioteca del INDERENA, la de la Universidad Nacional de Colombia, la de la Universidad de los Andes, la del Instituto Nacional de Antropología, la de la Sociedad Araracuara para la Preservación del Amazonas, y la biblioteca José Caro y Cuervo; en Leticia, a la biblioteca del Banco de la República, la del Parque Nacional Amacayacu, la del Instituto Indígena Juan Bosco, la del PNR y la del ICBF (Instituto Colombiano de Planificación Nacional); y en Benjamín Constant (Brasil), a la del Centro Magüta. Más allá del trabajo en bibliotecas también obtuve material escrito en la oficina de la FUNAI en Tabatinga (Brasil) y en la del Ministerio de Agricultura en Caballo Cocha (Perú). En Leticia tuve la suerte de conocer a un estudiante de Iquitos que estaba realizando su tesis doctoral sobre las poblaciones mestizas del Amazonas y que me proporcionó algún material sobre la zona peruana y, en Bogotá, pude visitar personalmente a Gloria Fajardo, que había realizado su tesis doctoral sobre los ticuna, con la cual no solamente tuve la ocasión de cambiar impresiones sino que, además, me proporcionó alguna bibliografía que no poseía. Otras monografías las obtuve de los propios indígenas, a quienes los mismos autores se los habían enviado, como es el caso del libro de Ari Pedro Oro sobre la secta crucista. Dada mi falta de medios (tanto de dinero como de tiempo) para desplazarme a Iquitos, Lima, Brasilia o Sao Paulo, donde me consta existen algunos otros materiales sobre los ticuna, mi recopilación no ha sido del todo completa. Sin embargo, puedo asegurar que obra en mi poder probablemente más del 90% de todo lo que se haya publicado jamás sobre los ticuna y que, en consecuencia, la base bibliográfica de este trabajo es, más que suficiente, prácticamente completa.

La recogida de datos etnográficos propios se condujo de acuerdo a los principios básicos de selección de informantes, entrevistas y observación participante, aunque sin ningún tipo de planificación rígida, algo que la práctica me demostró como totalmente estéril. Lo que sí se planificó con bastante intencionalidad fue el momento para realizar el trabajo, así como la selección de las comunidades a estudiar. En lo que respecta a la planificación del tiempo, ésta

pretendió cubrir en dos temporadas las respectivas estaciones climatológicas del ecosistema amazónico: si la primera campaña se había hecho en la estación de las lluvias y de la crecida del Amazonas la segunda había de ser en la estación seca para poder comparar las diferencias que el ecosistema imponía a la forma de vida de la gente. En lo que respecta a la planificación del lugar, mi primera temporada de campo y la lectura de la bibliografía ya me habían descubierto la heterogeneidad del espectro social ticuna y la necesidad de realizar el estudio en diferentes comunidades con el objetivo de abarcar la mayor variación posible. Si la primera campaña me había llevado, sin planificación previa, a una aldea pentecostal, de tamaño mediano y bastante aculturada, debía, en mi segunda temporada, tratar de buscar comunidades de características diferentes, es decir, debía al menos investigar una aldea católica y otra crucista, una aldea más tradicional, una aldea más pequeña que Boyahuasú y otra más grande. Por último, y si quería mantenerme fiel a mis objetivos, debía traspasar los límites colombianos para estudiar alguna comunidad peruana y alguna brasileña. Todo ello con el objetivo de realizar un estudio comparativo que me permitiera esbozar tanto el esquema de conjunto de las transformaciones ticunas como sus variaciones particulares. Demasiadas variables y demasiado poco tiempo (tres meses) para desarrollar la investigación me llevaron a la necesidad de encontrar comunidades que reuniesen en sí mismas varias de aquellas características.

Gracias a Dios contaba con la inestimable orientación de Fernando Mosquera, que se conocía muy bien la región. Tras explicarle mi idea él me aconsejó los lugares. Así comencé por El Progreso, una aldea colombiana de pequeño tamaño, católica y bastante tradicional. Después, tras una pequeña incursión en Arara (católica, tamaño grande, colombiana, relativamente tradicional), hice un viaje a Belem do Solimoes (brasileña, muy grande, aculturación, anomia y desestructuración altas, dividida política y religiosamente en tres facciones: crucistas, católicos y pentecostales). Las dificultades de idioma me hicieron renunciar a una investigación larga pero obtuve una impresión general muy completa de la aldea gracias a mi observación y a la información

que me proporcionó el inspector del puesto de la FUNAI. Finalmente acabé mi investigación en una pequeña y remota aldea crucista ticuna de Perú, tras una azarosa búsqueda de algunos días que me llevó por distintas comunidades mestizas de ese país, todas pertenecientes a esta secta. De esa manera, y en la medida de mis posibilidades, el trabajo de campo se había propuesto lo que pretendía: cubrir lo más completamente posible todo el espectro de la variación sociológica ticuna. Evidentemente, me faltó una visita a los escasos asentamientos malocales que aún sobreviven al interior de la selva, por el río Cotuhé, el estadio menos aculturado del espectro ticuna, pero eso era bastante difícil dada la precariedad de medios económicos de que disponía<sup>2</sup>. Tuve, eso sí, la oportunidad de platicar con algunos individuos que habían visitado esos lugares, como un médico que regularmente les presta atención.

Respecto al trabajo de campo en sí, como decía, no conllevó una planificación especialmente metódica. En mi opinión, y a pesar de lo que los manuales de antropología puedan decir, la aplicación de una metodología de investigación demasiado precisa y calculada en etnografía es inviable porque el objeto de estudio, la realidad social y los seres humanos individuales que la construyen diariamente, no es sencillamente sujetable a condiciones de investigación fijas. Uno puede proponerse realizar  $n$  entrevistas en un día pero no encontrar a gente dispuesta a hablar contigo, uno puede querer conducir una conversación hacia determinados temas pero el entrevistado puede evitarlos si no desea que se conozcan, uno puede determinar cuales son los informantes más fiables pero ¿conseguirá por ello que estos informantes accedan a actuar como tales?, por último, uno puede desear investigar tal o cual acontecimiento social

---

<sup>2</sup> Una de las cosas de las que tomas conciencia cuando empiezas a conocer el Amazonas es que aquello de visitar a los grupos más "primitivos", menos contactados, requiere, más que de un espíritu aventurero particular, de una billetera bien provista. Como es lógico, estos grupos se mantienen así por su lejanía y aislamiento. En el mejor de los casos llegar hasta ellos supone un viaje de uno o dos días por río, en el peor, el alquiler de una avioneta. En cualquiera de los dos, el costo del transporte (especialmente la gasolina, que se cobra a precio de oro en aquellas latitudes) es muy elevado, por encima de las posibilidades de un estudiante como yo. Claro que existen formas más lentas de acceder, pero entonces te encuentras con el problema de la limitación de tu tiempo. Todo eso sin mencionar los problemas burocráticos con el tema de los permisos que han de conceder los organismos indigenistas correspondientes. Demasiado para un aprendiz de Richard Francis Burton.

pero muy bien puede darse el caso de que dicho acontecimiento nunca se produzca en las fechas en que el antropólogo se encuentra en el lugar.

Tras unos primeros días en que pretendí aplicar al pie de la letra las técnicas que me habían enseñado en las aulas y fracasé, adopté la metodología de dejar que la realidad fluyera hacia mí naturalmente. Descubrí que, en primer lugar, la cosa más importante, al margen de cualquier teoría, era la empatía con los sujetos a estudiar. Si no existía empatía, si no existía comunicación a nivel simplemente humano, poca comunicación podría existir a otros niveles. Esto no me fue difícil pues, después de todo, la investigación no era la única razón por la que yo había llegado hasta allí. Estaba también la experiencia vital y fue a través de ella, de cazar y pescar con los hombres, de jugar con los niños, de ayudar a las mujeres, de rezar en sus templos, de bailar en sus fiestas, de comer en sus chozas y pasar hambre con ellos, que lo demás vino por añadidura: una comunicación lo más fluida posible entre seres de diferentes mundos, una relación de intercambio mutuo de información. Y no hubo necesidad de esquemas metodológicos rígidos: los informantes más fiables y parlanchines vinieron solos a mí, la información se extrajo normalmente en charlas casuales o en entrevistas grabadas de manera muy natural, casi como conversaciones normales, aunque en algunos casos semidirigidas por mí hacia algún tema en concreto, y por esta tesis juzgarán que ha sido información más que suficiente y contrastada.

Todas las informaciones recogidas durante el día pasaban sin falta a mi cuaderno de campo durante la noche. Algunos temas, como el de la religión, fueron muy fáciles de investigar, sobre todo entre pentecostales y crucistas, pues su afán proselitista conducía a los informantes a dedicar buena parte de su tiempo a darme a conocer los más ínfimos detalles de su credo, sus prácticas y sus historias de conversión personales. Otros, por el contrario, resultaron algo más complicados y trabajosos: para el estudio del parentesco, por ejemplo, hubo que levantar bastantes genealogías y contrastar los datos de cada informante con al

menos otros dos (método de triangulación) para obtener resultados fiables sobre la filiación clánica de cada individuo y su relación de parentesco con los demás.

En cuanto a los informantes principales, estos son básicamente los que aparecen citados en la página de agradecimientos y cuyas voces aparecerán en primera persona una y otra vez a lo largo de este libro. Aunque dichos informantes abarcan todo el abanico de edades y generaciones, se trata en su mayoría de individuos varones. Confieso la dificultad que encontré para conseguir informantes femeninos, dificultad debida a la mismas pautas de relación social ticunas: la mujer se encuentra básicamente restringida al espacio doméstico, correspondiéndole al hombre las actividades de relación con el exterior. Es por ello que las mujeres no están acostumbradas a hablar con extraños pero mucho menos si estos son hombres, ya que la mujer no debe relacionarse normalmente con ningún individuo varón que no sea su marido. Por todo ello las mujeres, no acostumbradas a las relaciones públicas y enseñadas para no hablar con hombres extraños se mostraban por lo general tímidas y huidizas ante mi presencia, dificultando cualquier labor de investigación. Las dos únicas informantes que aquí se citan, Noemí Albán y Ángela Cayetano eran indias ticuna con un grado de aculturación alto, que habían vivido en la ciudad y, en consecuencia, adoptaban un trato más natural hacia mí. Soy consciente que con la carencia de testimonios femeninos se pierde toda una perspectiva paralela y complementaria a la masculina que empobrece el resultado final del retrato de la sociedad ticuna, pero hemos de reconocer que toda investigación tiene sus limitaciones, empezando, en este caso, por la propia adscripción sexual del investigador, que muchas veces le cierra las puertas de determinados segmentos de la sociedad a estudiar.

Pero no se puede decir que tuviera mala suerte. En el corto tiempo en que transcurrió mi trabajo de campo (unos cinco meses en total, aproximadamente) tuve la ocasión de presenciar la práctica mayoría de los eventos sociales posibles: las ceremonias religiosas, un exorcismo, una curación chamánica, torneos de

fútbol, una pelazón, un juicio pentecostal, dos entierros, una botación de luto, una reunión de los miembros del CIMTRA (Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico), etc. y pude regresar sano y salvo con la recompensa del éxito de mi investigación en el bolsillo, a pesar de todas las peripecias que me acaecieron en el transcurso del trabajo de campo: a pesar de la voracidad de mosquitos, chinches, aradores y avispas, a pesar del hambre o el hartazgo de plátano, yuca y pescado, de mis gastritis, diarreas y deshidrataciones, del calor de infierno, del ataque de un borracho en Cuchillo Cocha, del juicio de las autoridades de Nueva Galilea para saber si yo era el diablo, de la cacería del tigre en la noche oscura de Boyahuasú, de mi caída al río en el puerto de Caballo Cocha, del ataque nocturno de los guerrilleros en la Sierra Nevada de Santa Marta, de la soledad, la nostalgia y la extrañeza que, a fin de cuentas y aunque uno lo haya elegido, te asaltan cuando te encuentras en un mundo tan diferente al tuyo. A pesar de todo eso, tuve suerte de vivir una experiencia tan rica y tan maravillosa como esta, de la que nunca podría arrepentirme y que ha conducido hasta este momento presente y esta tesis que aquí les estoy introduciendo.

### 1.3.Marco teórico de los procesos de cambio social y aculturación.

Con el fin de alcanzar nuestros objetivos de análisis de los procesos de cambio social y aculturación experimentados por los ticuna a lo largo de su historia se hacía necesario dotarnos de unos mínimos instrumentos teóricos que dirigieran nuestro estudio y le dotaran de la mayor precisión científica, dentro de los límites en que esa precisión es posible en ciencias sociales.

La búsqueda de unas coordenadas teóricas, de un modelo, que pudiese explicar el fenómeno del cambio socio-cultural se remonta al mismo origen de la antropología como disciplina científica. Como recordaremos, *los evolucionistas del siglo XIX* como Taylor y Morgan clasificaron las distintas sociedades humanas de acuerdo al famoso modelo salvajismo/barbarie/civilización y sus diferentes subdivisiones, estableciendo lazos causales a veces un tanto peregrinos para explicar el paso de unos estadios a otros. Las sociedades tecnológicamente más simples que la occidental eran consideradas como fósiles vivientes en el camino de la evolución y su destino en la era industrial era el de desaparecer o integrarse en ese estadio superior de sociedad y cultura. No es nuestro cometido discutir aquí las muchas críticas posibles a este modelo, empezando por su soberbia teleología eurocentrista, pasando por su mitificación del progreso o terminando por el escaso rigor científico de su antropología de gabinete. Sólo queríamos traerlos a colación como precursores de los estudios de cambio social en antropología. De hecho, su prejuicioso etnocentrismo fue la causa de la reacción posterior en la disciplina que condujo a un parcial abandono de los estudios de cambio en dos direcciones:

*La escuela del particularismo histórico* de Franz Boas y sus discípulos Kroeber, Lowie y Benedict, renunciaría a la posibilidad de construir modelos explicativos generales sobre la evolución y el cambio, afirmando el carácter particular e irreductible de la circunstancia histórica de cada pueblo.

*El estructural-funcionalismo*, con Malinowsky, Radcliffe-Brown o Evans-Pritchard, por su parte, pretendería despreocuparse del problema de la explicación del cambio para volcar todo su énfasis en los estudios sincrónicos de sociedades contemporáneas y desarrollaría su conocido modelo del equilibrio funcional de la sociedad, de tan larga perduración en antropología, y del cual estaba excluido el estudio del cambio histórico generado en muchas ocasiones en y por el conflicto que conducía a la ruptura de ese equilibrio. Así, en la mayoría de textos de tendencia estructural-funcionalista se puede observar una oposición entre las consideraciones de orden estructural, que poseen un valor explicativo, y las de orden histórica, que son tratadas de forma descriptiva, como meros hechos singulares, como imposibles de sujetar a explicación científica alguna por modelos regulares o mecanismos de análisis.

Sin embargo, el estructural-funcionalismo era más heredero de la tradición evolucionista de lo que ninguno de sus representantes se hubiera atrevido nunca a reconocer. En el seno de sus propios trabajos se presentaba la siguiente paradoja: querían escapar de las dificultades que el problema del cambio le planteaba a sus perfectos modelos de equilibrio funcional pero se encontraron, ya en los años en que estos autores comenzaron a realizar su trabajo de campo, los de los 20 y los 30, con unas sociedades en pleno proceso de contacto colonial con Occidente que, conforme avanzaban las décadas, empezaban a dar signos más y más acelerados de transformación y aculturación. Quisieran o no, los estructural-funcionalistas no podían negar la evidencia del contacto generado por la dominación colonial y la expansión capitalista y de los cambios que éstas estaban produciendo en las culturas africanas. Y, para enfrentarse a ese hecho, los teóricos de la escuela inglesa no hicieron sino retomar, consciente o

inconscientemente, el viejo paradigma del evolucionismo clásico: las culturas contactadas por Occidente no fueron consideradas como meramente contemporáneas de esta sino que fueron colocadas en la vara de medir evolucionista y clasificadas como representantes de diversos grados del progreso de la humanidad.

La cultura en vías de transformación y/o aculturación pasaba a ser descrita en términos de oposición entre instituciones y costumbres más avanzadas, más “modernas” (las importadas de la sociedad occidental) y aquellas más “tradicionales” por no decir “primitivas” (las que derivaban de su propia sociedad anterior al contacto). Y la descripción del fenómeno de contacto también se ajustaba al legado teórico-metodológico dejado por el evolucionismo, esto es, la utilización de todo un conjunto de variables clasificatorias que taxonomizaban los diferentes sistemas sociales en cuadros tipológicos con el objeto de dilucidar el grado o estadio de transformación, de evolución, en que se encontraba la sociedad objeto de estudio en su paso de sociedad “tradicional” a sociedad “moderna”: homogeneidad vs heterogeneidad, indiferenciación vs diferenciación de funciones, *status* adscritos vs *status* no-adscritos, instituciones políticas no-centralizadas vs centralizadas, grupos de parentesco de unificación vs tendencia hacia sistemas cognaticios, predominancia de lo sagrado vs secularización paulatina, etc. Por último, los estructural-funcionalistas se dejaron impregnar también por la idea evolucionista del progreso y la teleología eurocéntrica, lo que les impedía concebir una secuencia de aculturación diferente a la unidireccional, reconociendo, implícita o explícitamente, como axioma, que los procesos de contacto habían de desembocar, inexorablemente, en la asimilación de las culturas más “primitivas” a la cultura más moderna, esto es, la occidental, o desaparecer. La falla abierta en la teoría estructural-funcionalista del equilibrio con la incorporación de los estudios de contacto y aculturación se intentaba remendar por otro lado con conceptos como el de *punto cero de cambio social*, supuesta situación anterior a la llegada de los europeos en la que habría existido un equilibrio social posteriormente roto.

Dejando algunas críticas significativas para más tarde (aunque muchas son las mismas que se le pueden hacer al evolucionismo clásico), el punto a señalar ahora es cómo la antropología social británica, más por imposición de la realidad que por sus planteamientos teóricos de partida, introdujo en el *corpus* de la disciplina los estudios de contacto interétnico y de aculturación (bien que ese último término no lo acuñarían ellos sino la Escuela norteamericana de Chicago) como un campo más acotado dentro de los estudios generales de cambio social. El hecho tiene una importancia básica para nuestra tesis, pues es en el análisis de este tipo de procesos de cambio, los que se producen como consecuencia del encuentro de dos sistemas socioculturales distintos, y en concreto del occidental (como sistema expansivo) con los demás, en los que debemos centrarnos.

*La antropología cultural americana*, en ese sentido, introducía avances en la materia con la acuñación, como decíamos, del concepto de aculturación en la obra conjunta de Redfield, Linton y Herskovits *Memorandum for the study of Acculturation* (1936). En ella se definía *aculturación* como *el conjunto de fenómenos que resultan cuando grupos que tienen cultura diferente entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos* (Redfield, Linton et Herskovits 1936: 149). La definición de la corriente americana representada por estos autores, con presupuestos más relativistas que sus colegas británicos, abría la puerta para el resquebrajamiento del pétreo monolito del etnocentrismo al admitir que no existe necesariamente una dirección única en los procesos contemporáneos de cambio por contacto (la que apuntaba hacia la occidentalización mal llamada “modernización”) sino que el proceso de aculturación es en teoría de doble sentido y es incorrecto desde el punto de vista científico establecer *a priori* la dirección que pueden tomar en la práctica los procesos de transferencia cultural<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Como nos ilustra Pacheco, estudios posteriores les darían la razón en este sentido. Eduardo Galvao demostró en 1955 la existencia de una cierta aculturación sufrida por los *caboclos* mestizos de algunas regiones amazónicas en contacto con poblaciones indígenas (Galvao 1955; en Pacheco 1988: 30)

Como nos advierte, sin embargo, Tomás Calvo, esa aparente superación del prejuicio etnocéntrico evolucionista no era completa, pues los posicionamientos de Redfield, Linton y Herskovits siguen, como los de la escuela estructural-funcionalista británica, escamoteando el tema del conflicto y ocultando u olvidando mencionar el hecho, quien sabe hasta qué punto deliberadamente, de que en una situación de contacto por dominación colonial los intercambios nunca pueden ser simétricos pues no lo es el acceso al poder y a los recursos de los respectivos grupos que entran en contacto (Calvo 1990: 258). Pacheco, en ese sentido, entiende los estudios de aculturación del periodo del que estamos hablando como verdaderos instrumentos coloniales, con una *aplicação ideologica bem clara, diluindo a questao de quem era o grupo beneficiario de uma troca cultural* (Pacheco 1988: 30).

El siguiente intento digno de mención en la historia de la teorización sobre los estudios de contacto fue el protagonizado por Malinowsky en 1938 en una obra titulada *The dynamic of cultural change* y en la que, distanciándose un tanto de sus colegas británicos, intenta superar el esquema dualista hasta entonces presente en la especialidad con su teoría de las tres realidades culturales. Hasta la fecha, en efecto, la antropología había abordado los estudios de contacto desde una postura básicamente dualista como una cuestión de intercambios culturales entre dos sociedades distintas y dotadas de límites precisos y definidos, cuya única posibilidad era permanecer nítidamente separadas como entes diferentes o asimilarse la una a la otra. Malinowsky vino a romper con ese esquema heredado del evolucionismo.

Así, Malinosky argumenta que el cambio cultural en África no puede entenderse como la mera yuxtaposición de elementos de una cultura sobre la otra o como la transformación de una cultura en la otra sino que es necesario darse cuenta de que ese proceso ha generado nuevas realidades culturales, sociedades y culturas sincréticas diferentes a las culturas matrices de las que provienen. Para estudiar la nueva realidad africana es necesario, afirma, concebir un esquema de

tres fases donde aparezcan *la cultura antigua de África, la importada de Europa y la nueva cultura compuesta* (Malinowsky 1938: viii) puesto que *en cada situación de contacto cultural nos encontramos no con una ni dos sino con tres fases culturales coexistentes* (Malinowsky 1938: xv).

Para Malinowsky la asunción de este nuevo esquema tripartito no supuso, sin embargo, en modo alguno el abandono del funcionalismo, ni de las herencias evolucionistas del mismo, sino simplemente su complejización, como se desprende del método que elaboró para el estudio de dichos procesos de contacto. Malinowsky proponía la construcción de una tabla de tres entradas donde las citadas tres realidades culturales fuesen representadas por columnas diversas, a cada esfera o dominio de la cultura correspondiendo una línea con las características que asume la misma en cada una de esas fases. Una vez ordenados y taxonomizados de esa manera todos los elementos culturales, Malinowsky retoma el discurso funcionalista: el origen del cambio social se explica básicamente como respuesta a determinadas necesidades sociales, las cuales eran anteriormente cubiertas por instituciones homólogas situadas en la misma esfera de cultura, valga decir en la misma línea de la tabla, y que, por razones y presiones determinadas derivadas del contacto, ya no pueden seguir siendo satisfechas por aquellas. Malinowsky concibe así la transformación como una situación de desajuste temporal generada por un conflicto que se resuelve en una nueva situación de equilibrio y, de esa manera, introduce el cambio y el conflicto sin renunciar a su modelo funcional.

Ni que decir tiene que el intento de Malinowsky sigue escamoteando la realidad del conflicto, el desequilibrio y la disfuncionalidad de muchas situaciones de cambio y aculturación. Es, además, a todas luces, a pesar de su buena voluntad, un modelo reduccionista y demasiado artificioso que pretende ingenuamente reducir la complejidad de un fenómeno como el del contacto entre culturas a una matriz cuasimatemática y a la simpleza de una ecuación del tipo  $X + Y = Z$ .

Enfoquemos ahora nuestro periscopio sobre las aproximaciones teóricas que se formularon en las siguientes décadas acerca del tema del cambio social y la aculturación en la concreta región del mundo que nos ocupa. Concentremos nuestra atención *sobre los estudios de aculturación de los pueblos indígenas de Latinoamérica* y veamos qué tenemos que decir de ellos y que pueden estos aportarnos. De acuerdo con Tomás Calvo Buezas desde la década de los 40 a la de los 60 pueden distinguirse tres orientaciones o tentativas teórico-ideológico-analíticas que tratan de explicar el fenómeno del cambio y la aculturación india y a las él pone las etiquetas de *culturalista, neomarxista y colonialista* (Calvo 1990: 259):

*La corriente antropológica culturalista* fue iniciada en Latinoamérica por el propio Roberd Redfield, cuyos presupuestos principales eran los siguientes:

1) Los principales cambios en las comunidades indias se originarán siempre por factores exógenos, fundamentalmente la comunicación de nuevos rasgos de cultura procedentes de la ciudad, foco de aculturación por excelencia.

2) El proceso de cambio y aculturación se sitúa, en consecuencia, en un *continuum* cultural *folk-urban* cuyo punto inicial es la tribu primitiva, el intermedio la comunidad mestiza campesina y la etapa final la ciudad industrial y occidental.

En el modelo de Redfield, que traiciona incluso su propia definición de aculturación, el cambio parece ser siempre unidireccional, partiendo de las sociedades tradicionales “folclóricas” y desembocando en la sociedad moderna urbano-industrial. Para cuantificar el proceso de transformación, Redfield echaba mano de variables de clasificación ya clásicas tales como el aislamiento, la homogeneidad cultural, etc. en un polo del *continuum* y la secularización, individualismo, etc. en el otro. Su modelo del *continuum* recuerda de alguna manera al de las tres realidades culturales de Malinowsky pero a mi entender

supone un paso atrás en los avances relativos conseguidos por este en su intento por superar el modelo evolucionista. Si la combinación de Malinowsky resultaba  $x+y =z$ , la de Redfield regresa al esquema  $x \Leftrightarrow y \Leftrightarrow z$ . Ni que decir tiene que sobre él se pueden lanzar todas las críticas ya realizadas sobre los otros modelos herederos del evolucionismo. Tomás Calvo lo tacha de ideológico y teóricamente estéril y estudios posteriores en la región del Yucatán, como los de Sol Tax y Oscar Lewis, dejaron al descubierto su debilidad empírica.

*La corriente neomarxista*, por su parte, pone su énfasis en la vertiente económica del proceso de contacto y afirma que el principal motor del cambio y aculturación de los pueblos indígenas estriba en su incorporación a la economía capitalista mundial y nacional y a su estructura de clases, siendo los factores primordiales de dicho proceso la participación directa de los indios en la producción nacional por medio de la proletarización y el establecimiento de relaciones comerciales monetarizadas entre las poblaciones indias y la sociedad capitalista. De acuerdo, pues, con el paradigma marxista, a mayor proletarización e integración en la economía capitalista mayor aculturación e integración en la sociedad mayoritaria.

Indudablemente, la corriente marxista introduce una perspectiva enriquecedora en los estudios de contacto al hacer hincapié sobre un terreno no demasiado atendido como era el de las relaciones socioeconómicas pero, en general, adolece de un reduccionismo intolerable, al dejar de lado por los económicos otra gran cantidad de factores de aculturación, y cae en algunos de los mismos errores en que incurrían otros modelos ya descritos. Como observa de nuevo Tomás Calvo, elegir la proletarización como factor principal de cambio parece situarse arrogantemente en contra de la realidad empírica que demuestra que una de las características esenciales de las poblaciones indígenas es precisamente su economía de subsistencia y su posición marginal con respecto al sistema capitalista (Calvo 1990: 261).

Nos es necesario, por otra parte, rechazar con toda vehemencia la idea de que integración en el sistema capitalista implica necesariamente aculturación y asimilación, idea tras la que se esconde de nuevo nuestro persistente concepto de la evolución unilineal. Casos como el de los indios otavaleños de Ecuador, convertidos a partir de los años 50 en comerciantes e industriales de éxito, nos demuestran que es posible para un grupo indígena integrarse plenamente en el sistema capitalista sin pérdida necesaria de la identidad étnica. Al contrario, si esta incorporación se hace en una posición ventajosa, con el control de los medios de producción, el proceso puede incluso servir de refuerzo de dicha identidad, como el caso otavaleño nuevamente así lo ilustra. Es muy importante remarcar muy bien esta idea pues el propio caso ticuna es otro buen ejemplo de cómo la incorporación al modo de producción capitalista no conlleva necesariamente un proceso paralelo de aculturación. Como se explicará en la primera parte de esta tesis, casi cien años de enganche de los ticuna en las plantaciones del caucho se acompañaron apenas de una aculturación poco profunda, restringida básicamente al aspecto material y al de la organización social pero no al de los elementos supraestructurales de la cultura.

Aún así, es importante señalar la validez de algunos instrumentos neomarxistas de análisis, como la revisión hecha por Althusser y sus seguidores Godelier, Rey o Terray del concepto de modo de producción a la luz del neoestructuralismo, concepto que explicaremos en su momento (**vid infra pag.**) y que utilizaremos en repetidas ocasiones por mostrarse muy útil en nuestro análisis histórico de los procesos de cambio social y aculturación ticunas, especialmente para explicar la coexistencia y articulación de un modo de producción semiesclavista con el modo de producción capitalista durante la llamada Era del Caucho.

*La tercera y última corriente es la llamada colonialista, corriente que parte de un enfoque básicamente político que sostiene que el factor determinante*

del cambio y la aculturación es la persistencia de la dominación colonial interna de las mayorías (o minorías dependiendo de qué países en América Latina) de origen europeo y mestizo sobre las poblaciones indias, dominación que tiene como objetivo la asimilación total de estos grupos para lograr eventualmente la homogeneidad y unidad nacionales de acuerdo a un concepto monocultural y centralista del estado. Como se comprenderá, y aunque el argumento no está en modo alguno desprovisto de razones, es necesario evitar cualquier explicación monocausal, sea de esta índole o de otras, en el estudio de un fenómeno tan complejo como este con el que nos enfrentamos.

Si nos detenemos aquí por un momento y hacemos recapitulación de todos lo intentos descritos hasta ahora, caeremos en la cuenta de que todos están viciados por una concepción de principio que todos comparten, que se remonta de nuevo a la primera antropología evolucionista y que, como pronto reconocerían muchos autores a partir de los 50 y 60, se hacía necesario derribar para poder desarrollar un modelo capaz de manejar y explicar satisfactoriamente el problema del contacto intercultural y los procesos de aculturación. Como observa muy inteligentemente Pacheco, todas estas corrientes antropológicas parten de un modelo naturalizado de las sociedades (**Pacheco 1988: 35**), como consecuencia quizá de la deuda que la antropología clásica tenía con el evolucionismo biológico. Esta naturalización implicaba básicamente que los investigadores, conscientemente o no, pensaban, clasificaban, taxonomizaban y explicaban las sociedades humanas de acuerdo a planteamientos importados de las ciencias naturales, como si de diferentes especies naturales se trataran, sin solución de continuidad entre las mismas, estableciendo límites nítidos y precisos entre ellas y concibiéndolas, además, como organismos integrados y relativamente armónicos.

Esta era la causa fundamental por la que los estudios de contacto permanecían aún, en expresión de Malinowsky, como *la tierra de nadie de la*

*antropología*, porque los fundamentos sobre los cuales estaba asentada la construcción del modelo científico de sociedad obstaculizaban ellos mismos la posibilidad de una verdadera explicación teórico-científica de los fenómenos de contacto, que sobrevivían apenas, pues no se podía negar la evidencia de su existencia, como descripciones empíricas sin la menor relevancia teórica. Por decirlo de una manera más gráfica: uno puede estudiar la fisiología interna de los leones, su comportamiento etológico, su funcionamiento y adaptación al medio ambiente como especie, y hacer otro tanto con la de los ñus pero ¿cómo encontrar un modelo explicativo (puesto que se trata de especies completamente diferentes, puesto que existe una discontinuidad insalvable entre ellas) para explicar el hecho de que los ñus empiecen de pronto a adquirir características físicas, pautas de comportamiento o formas de adaptación que hasta ese momento habían sido exclusivas de los leones?. La única posibilidad que tal complejidad le deja entonces a un modelo de esta índole es la de reducir el fenómeno a hechos simples, susceptibles de ser analizados según ese modelo naturalizado de sociedad, y entender tal fenómeno como un mecánico intercambio de rasgos taxonómicos, valga decir, rasgos culturales, y entender el cambio como la transformación, la metamorfosis, la evolución, de una especie a la otra.

Ese había sido el intento de antropologías como la evolucionista o la estructural-funcionalista pero, evidentemente, el modelo era rígido y reduccionista y hacía aguas por todas partes. La antropología no había querido o no había sabido reconocer la evidencia de que las leyes que rigen la genética y que originan las diferencias biológicas nada tienen que ver con las que rigen la cultura y otorgan las diferencias socioculturales. No se había alcanzado la simple conclusión de que en el terreno de las clasificaciones socioculturales no existe nunca una discontinuidad total entre un taxón y otro. Malinowsky había intentado salvar esa discontinuidad pero su esfuerzo era a todas luces insuficiente.

La solución a este problema y, con ella, la aparición de un primer modelo relativamente válido para el estudio del contacto había de venir de la mano *de la antropología política procesualista*, de autores como Gluckman, Swartz, Turner y Tuden que, a mediados de los 50, reaccionaron contra el estructural-funcionalismo buscando una nueva definición de las unidades sociales no basada en presupuestos naturalistas fragmentarios. Así dieron con *el concepto de terreno o campo social* que ellos constituyeron en la unidad básica de análisis antropológico en sustitución de las utilizadas anteriormente: criterios espaciales (relativo aislamiento y localización precisa de la sociedad a estudiar), socioculturales (determinados rasgos culturales particulares de un grupo social) o estructurales (existencia de una estructura ideal de relaciones, siempre en equilibrio).

El terreno o campo social puede entenderse *como una unidad de vida y no de costumbre* (Gluckman 1955: 10), como un sistema de interdependencias compuesto por los autores directamente involucrados en los procesos estudiados (Schwartz, Turner et Tuden 1966: 6), una unidad social que no exige para su constitución límites espaciales bien delimitados, ni unidades en términos de orientación cultural sino solamente que sean compartidas determinadas pautas de interacción en el comportamiento cotidiano de los individuos. *Un sistema social que no es necesariamente cerrado, sino un continuum espacio-temporal con algunas características sistemáticas. Las partes de esa tal unidad, en condiciones especificadas, pueden exhibir varios grados de interdependencia, tanto institucionalizada como contingente. Bajo condiciones diferentes, sin embargo, esas mismas partes pueden operar como si estuviesen fuera del sistema, independientemente de otras partes del continuum* (Swartz, Turner y Tuden 1966: 30).

Gluckman criticaría explícitamente el modelo de tabla de tres entradas de Malinowsky, observando que las relaciones entre los grupos sociales y los individuos entre sí serían mucho mejor tratadas si fuesen abordadas no como

eventos localizados en diferentes columnas (y así distanciados) sino a través del concepto de campo social, lo que los reuniría y permitiría captar sus interrelaciones.

Gluckman, al llevar a la práctica este nuevo concepto en su análisis del proceso de cambio entre los zulús, revolucionó para siempre la historia de los estudios de contacto y permitió su despegue. Para Gluckman era necesario entender a los zulus y a los europeos como formando parte de un único campo social y no como dos unidades socioculturales irreductibles y discontinuas, como formando parte de una única comunidad, *la comunidad africana-blanca en Zululandia* (Gluckman 1955: 10), en la que tanto el administrador colonial como el misionero, el comerciante o el jefe tribal se encuentran ocupando diferentes posiciones dentro de un mismo sistema de interrelaciones. En ese sentido, considera absurdo etiquetar de extralocales aquellos fenómenos (agentes, instituciones, relaciones) que por proceder de fuera de la comunidad local afectan directamente a la vida de esta. El contacto interétnico o intercultural no puede concebirse siempre como algo ajeno a la comunidad, como algo que viene a trastornar su idílica existencia en equilibrio. En muchos casos ese contacto es un elemento organizador de la propia comunidad, sin el cual la comunidad no sería lo que es sino otra cosa muy distinta.

Gluckman acaba así con el tabú respecto al equilibrio instaurado por el estructural-funcionalismo, desarrollando la idea de que *el equilibrio no es estático ni estable sino que surge de un proceso dialéctico progresivo en el que los conflictos dentro de una red de relaciones son absorbidos por (e integrados en) otra red de relaciones* (Lewellen 1985 :10). Esto no venía a acabar totalmente con la noción de equilibrio sino a conciliarla con la de cambio. Por otro lado, Gluckman también advertía de que la interdependencia e interrelación de los diferentes actores sociales dentro de un campo no implicaba la reciprocidad de las relaciones entre ambos, ni que estos tuvieran el mismo peso a la hora de determinar las características y el rumbo de la interacción y, de hecho,

advierte que en la presente situación de contacto colonial ese nunca era el caso, existiendo siempre un claro desequilibrio a favor de los actores occidentales (Gluckman 1955: 25).

Con la formulación del concepto de campo social encontramos, así, el primer boceto de un modelo analítico aceptable para abordar el estudio de los procesos de cambio y aculturación entre los ticuna. Claro está que se trataba todavía de un modelo que ponía demasiado énfasis en los aspectos políticos del proceso como para considerarlo plenamente satisfactorio y que se hacía, por tanto, necesario refinar y completar pero, en lo esencial, había dado con la clave del problema: concebir el fenómeno del contacto como un objeto de estudio en sí mismo, como un único sistema compuesto de diversos elementos (las diferentes culturas y agentes en contacto, sus yuxtaposiciones, transformaciones y sincretismos en relación diversa de interdependencia e interacción mutua) y no como el estudio del simple intercambio de rasgos culturales entre unidades socio-culturales separadas entre sí por barreras ontológicas.

Es importante advertir sin embargo, como así lo hace Pacheco, que la noción de campo es antes una herramienta metodológica para el estudio del contacto que una construcción sociológica teórica. Y decimos esto porque es corriente la tendencia a confundir la noción de campo con un sustituto más o menos equivalente de la antigua noción de sociedad y esto no es así. El campo social existe sólo en relación con las interacciones entre sus elementos mientras que la sociedad, en teoría, tiene una consistencia más estructural. El campo social, según Gluckman, puede abarcar, así dos más sociedades o, simplemente, algunos segmentos de estas. De todas maneras, es honrado reconocer que en este sentido existe un relativo espacio para la ambigüedad y que, en ocasiones, las categorías son difíciles de acotar. Para el caso que nos ocupa, por ejemplo, podemos decir que el campo social es el sistema de relaciones establecido por las sociedades coloniales regionales del Alto Amazonas (colombiana, peruana, brasileña), el grupo étnico ticuna y los grupos étnicos indígenas vecinos,

sometidos a interacciones con aquellas primeras y estas últimas, pero ¿hasta qué punto no sería también válido considerar ese sistema etiquetado como campo como una sola sociedad o, si se quiere, como tres, las correspondientes a cada uno de los países surgidos de la colonia? o, por el contrario, ¿es más correcto hablar de la existencia, por un lado, de las sociedades o sociedad occidental y, por otro, de las indígenas como unidades claramente diferenciadas?. Como se mostrará a lo largo de esta tesis, razones existen para sostener cualquiera de esos argumentos.

Continuando con el desarrollo del modelo procesualista, llegamos a la *noción de situación histórica formulada por Pacheco de Oliveira* tomando como punto de partida el esquema de Gluckman. Gluckman había insistido en la importancia de abordar el estudio del cambio desde una perspectiva histórica puesto que los objetos de la sociología son históricos y los procesos difícilmente se limitan a la situación presente del campo social. Su interés no era realizar una mera descripción de los acontecimientos de la historia zulú sino llegar a extraer los diferentes patrones de interrelación entre zulús y blancos que se habían sucedido a lo largo de la historia. Para él que, como decíamos, no renuncia a la noción de equilibrio, la historia de una situación de contacto podía considerarse para su comprensión analítica *como la sucesión de diferentes equilibrios sociales (Gluckman 1955: 50)* entendiendo por estos redes y patrones relativamente estables de interrelación e interdependencia entre los diversos agentes que compartían un mismo campo social en un contexto histórico y geográfico determinado. Pacheco recoge esta concepción de Gluckman denominando a cada uno de esos contextos *situación histórica*, entendida esta como *uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta de los padroes de interdependencia entre os atores sociais, das fontes e canais institucionais de conflito e dos esquemas de distribuição de poder entre os distintos atores sociais (Pacheco 1988: 57).*

Diferentemente a otros modelos de análisis el modelo de *situación histórica* no estimula ningún dualismo (moderno vs tradicional, sociedad nacional vs grupo indígena), ni favorece la artificiosidad de esquemas analíticos que encuadran el contacto como una unidad social *sui generis*. En esta concepción el contacto interétnico se concibe simplemente desde una perspectiva procesual y situacional, esto es, como un conjunto de relaciones entre actores sociales vinculados a diferentes grupos étnicos. Este es el acercamiento que nos parece más correcto y objetivo y es por ello que, como hizo Pacheco en su día reapropiándose las teorías de Gluckman, hemos decidido utilizar a su vez su formulación como modelo teórico para nuestro estudio. En consecuencia, la primera parte de esta tesis, la panorámica histórica, se organizará en el sentido de Gluckman/Pacheco como un análisis de la sucesión de diferentes *situaciones históricas* por las que ha atravesado la relación ticunas-Occidente a lo largo de los siglos.

Sin embargo, el concepto de Pacheco, como el de Gluckman, sigue adoleciendo de un énfasis excesivo en los aspectos políticos del proceso de contacto, cambio social y aculturación. No en vano la tesis de Pacheco es una tesis de antropología política. Pero la nuestra no y, sin variar sustancialmente el modelo teórico, sí nos parece necesario enriquecerlo con la inclusión de otras variables y factores que también creemos influyen decisivamente en cualquier proceso de cambio y aculturación. De acuerdo con Darcy Ribeiro, que a pesar de su adscripción marxista rechaza cualquier reduccionismo estéril, estos procesos siempre tienen lugar como resultado de la conjunción de una serie bastante numerosa de factores que él denomina compulsiones y coerciones: *las compulsiones bióticas y demográficas, las compulsiones ecológicas y económicas, las coerciones tecnológicas y las coerciones ideológico-culturales* (Ribeiro 1969). Todas ellas serán incluidas en el estudio de nuestras situaciones históricas, con especial detalle en la situación histórica contemporánea pero, además, añadiremos otra que suele caer en el olvido de los antropólogos, quizá por su falta de formación en el tema, y que a nosotros nos parece fundamental.

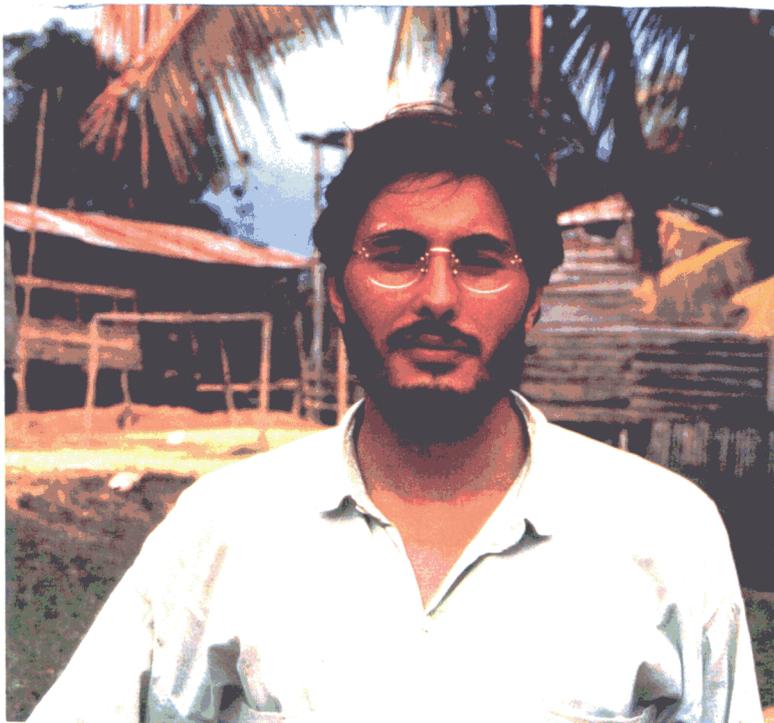
Nos referimos a la *coerción o factor psicológico o, más acertadamente, psicosocial*. En la primera parte de la tesis se dedicará un subcapítulo a la esfera psicológica del proceso de subordinación ticuna a la dominación occidental y a sus relaciones de causa y efecto con la misma.

Con la adición de todos estos factores, pensamos, podremos conseguir por fin un retrato y un análisis del todo completo de cada situación histórica, resolviendo el reduccionismo de Pacheco.

Decir también que para determinados análisis *se recurrirá subsidiariamente a otros marcos teóricos diferentes* y no necesariamente relacionados directamente con los estudios de contacto como es la ya mencionada *noción neomarxista de modo de producción o el estructuralismo levistraussiano* para el análisis de los mitos y las estructuras de parentesco.

Por último, se hace necesario para completar esta configuración de nuestro marco teórico de operación, advertir que rechazamos rotundamente, como ya se habrá podido colegir, la idea de una dirección unilineal en el proceso de aculturación, negando, por lo tanto, la existencia de un irremediable destino de asimilación para los pueblos indígenas. Por otro lado, queremos hacer constar, en esta misma línea, la importancia de tener en cuenta, junto al concepto de aculturación, el de *deculturación* como un posible resultado paralelo de los procesos de contacto. Entendemos por *deculturación* el proceso por el cual un grupo o sociedad determinadas pierden la mayoría de sus rasgos culturales y/o institucionales distintivos sin llegar a adquirir más que una pequeña parte de los de la sociedad con que interactúa, insuficiente para alcanzar la asimilación con aquella. De ello se desprende un empobrecimiento cultural evidente y en muchas ocasiones situaciones de anomia y degradación social. Uno de los resultados en las poblaciones indígenas, como advierte Darcy Ribeiro, es su transformación de *indios tribales*, con su identidad étnica singular, a *indios genéricos*, que han dejado de ser lo que eran pero mantienen una identidad propia como un

“nosotros” frente al “vosotros” de la sociedad nacional a la que no se han asimilado. Es necesario estar atentos a este concepto porque muchos indicios nos conducen a pensar que este tipo de proceso se estaría operando incipientemente entre los ticuna.



El autor en su trabajo de campo en el Amazonas.



Navegando por el gran río al atardecer



El sentido de la maravilla: el hombre murciélago.



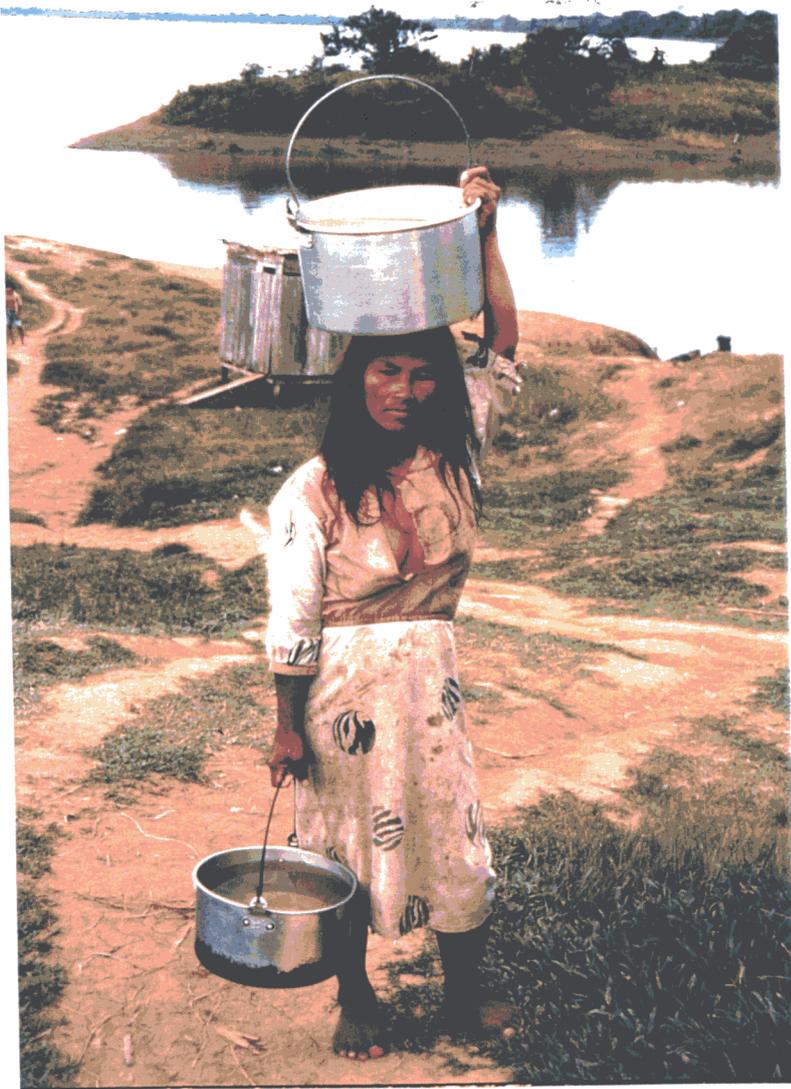
El sentido de la maravilla. Pescando un caimán.



Una aldea ticuna: El Progreso, Colombia.



Puerto de Belem do Solimoes (Brasil) sobre el Amazonas.



Mujer acarreando agua en Belem do Solimoes.



Luis Ramos. Un indio ticuna.

## **CAPÍTULO II**

# **LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA Y MARCO ECOLÓGICO**

**Dentro de la selva, el bosque va cerrando caminos. Los árboles caen como moscas en la telaraña de las malezas infranqueables. Y a cada paso, las liebres ágiles del eco saltan, corren vuelan. En la amorosa profundidad de la penumbra: el tuteo de las palomas, el aullido del coyote, la carrera de la danta, el paso del jaguar, el vuelo del milano y mi paso despertaron el eco de las tribus errantes que vinieron del mar. Aquí fue donde comenzó su canto. Aquí fue donde comenzó su vida (Miguel Angel Asturias, *Leyendas de Guatemala*)**

## 2.1. Localización geográfica del territorio ticuna actual. Problemas.

Los límites del territorio en el que se localizan los asentamientos ticunas en la actualidad son de una extensión enorme. Probablemente estemos hablando del grupo étnico de más amplia localización geográfica de toda la región de la cuenca amazónica e incluso de América en general. Hasta tal punto alcanza la extensión de su territorio y la dispersión de sus asentamientos, debido a un proceso migratorio que se inició hace más de tres siglos (**Goulard 1994: 316 y ss**), que ni siquiera en la actualidad poseemos aún un mapa del todo preciso con la localización y el número definitivo de todos los asentamientos ticuna (**Pacheco de Oliveira 1988:15**).

El núcleo central del territorio ticuna, la espina dorsal que lo articula y donde se concentra la mayor parte de su población, lo constituye la franja de tierra que discurre a ambas orillas del río Amazonas-Solimoes en la zona de trifrontera que conforman los Estados de Perú, Colombia y Brasil<sup>1</sup>. Si bien nadie discute la evidencia de este hecho, lo cierto es que la amplísima dispersión de las poblaciones ticuna más allá de esta zona de poblamiento central - tanto por las riberas del mismo Amazonas como por las de algunos de sus afluentes (Loretoyacu, Atacuari, Yavarí, Içá-Putumayo, Jutai, Japurá) - hace difícil una delimitación exacta de sus asentamientos. Los autores discrepan a la hora de

---

<sup>1</sup> Fajardo, citando datos del Cedi de 1986, afirma que el 85'6 % de los ticunas de Brasil se localizan en los tres municipios fronterizos de Tabatinga, Benjamin Constant y Sao Paulo de Olivença (**Fajardo 1991:5**), a orillas del Amazonas. Lo mismo se podría decir de los ticunas del territorio colombiano, donde, según datos de la Oficina de Asuntos Indígenas del Amazonas, el 85'2 % se localizan a orillas de este río.

delimitar la extensión del territorio ocupado por los ticuna y creemos importante aclarar este aspecto: Si Curt Nimuendajú los situó en ambas orillas del río Solimoes<sup>2</sup> entre los 71° 15' y los 66° 30' de longitud oeste (**Nimuendajú 1952: 2-3**), Sullivan, veinte años más tarde, extiende la zona de asentamientos ticuna unos 170 km. hacia el oeste, entre los 72° 50' y los 66° 30' de longitud oeste (**Sullivan 1971: 77**). Otra veintena de años después, Fajardo lleva los límites de su territorio casi cinco grados hacia el Este, hasta los 61° 22' de longitud Oeste, mientras que reduce los lindes de Sullivan en el Oeste hasta los 71° 52' (**Fajardo, 1991:3**). La significativa separación de estas tres diferentes demarcaciones por espacios cronológicos consecutivos de veinte años bien pudiera hacernos pensar que su discordancia obedece simplemente a movimientos migratorios de la población ticuna, cuyo territorio de asentamiento habría ido fluctuando - y extendiéndose - con los años desde el área central de asentamiento. En efecto, y como se describirá en el capítulo siguiente, la historia de los ticuna es en gran parte la historia de sus migraciones, proceso que como ya dijimos comenzó hace más de tres siglos y que está muy lejos de haber acabado todavía (**Cardoso, Pacheco, Sánchez, Fajardo, Torres, Goulard**). Sin embargo, las discrepancias obedecen más bien a imprecisiones de los autores por falta de datos concluyentes al respecto. Es evidente que, dada la extensión del territorio de asentamiento ticuna, una clara delimitación del mismo sólo podrá ser alcanzada por medio de censos de población exhaustivos realizados por las instituciones gubernamentales con metodología sociológica, tarea vedada al antropólogo solitario. Este tipo de censos no fueron realizados, y aún así sólo parcialmente, hasta la década de los ochenta, lo cual parece reducir las coordenadas de Nimuendajú y de Sullivan a meras aproximaciones estimativas y deja a las aportadas por Fajardo, que se basan precisamente en esos censos, como las más fiables *a priori*, aunque se hacen necesarias ciertas matizaciones al respecto.

---

<sup>2</sup> El río Amazonas recibe en Brasil el nombre de Solimoes al este de Manaus.

Según los censos consultados por nosotros<sup>3</sup>, en la actualidad no se registra la existencia de comunidades ticunas más al oeste de la de Bufeo Cocha (Perú), a 70° 47' de longitud oeste. La coordenada aportada por Nimuendajú difiere tan sólo en 50 km de nuestros cálculos y hasta es posible que sea correcta, dado el largo período de tiempo transcurrido. Con respecto a la citada por Sullivan supondría aceptar la muy improbable existencia de comunidades ticuna hasta la desembocadura del Napo, de lo cual no tenemos ningún dato. Fajardo también extiende sus límites más al oeste de lo que los datos que aporta le permiten: 120 km más al oeste de Bufeo Cocha y, sin embargo, en el censo de comunidades ticuna que acompaña, todas se sitúan más al este de éste punto. Es posible que en la antigüedad existieran poblaciones ticuna más al oeste de la coordenada por nosotros aportada pero no parece probable que ese sea el caso en la actualidad.

En relación con el límite oriental la discrepancia se reduce a dos cifras, pues evidentemente Sullivan sigue en esto a Nimuendajú, y en realidad tiene una fácil explicación: la coordenada de 61° 22' de longitud oeste que ofrece Fajardo corresponde a la de la comunidad ticuna de Lago Beruri, (a orillas del bajo Purús, municipio de Beruri), comunidad que junto con la de Ilha do Camaleao 50 km más al oeste (municipio de Anori, sobre el Amazonas), se encuentran aisladas de la última comunidad ticuna al oeste por más de 600 km y, probablemente, no hubieran sido registradas en la época de Nimuendajú o correspondan a una migración posterior. La coordenada que ofrecen Nimuendajú y Sullivan, es precisamente la de esa última comunidad occidental : Maraa, en el Municipio del mismo nombre, sobre el río Japurá (Brasil). Aún así esta es también una comunidad que, junto con la de Japurá 200 km más al oeste por el mismo río, forma otro grupo de asentamientos periféricos con respecto al área central de concentración ticuna, área central cuyo límite oriental se situaría según nuestros

<sup>3</sup> Datos del Cedi de 1990 para Brasil, datos de 1991 de la Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Amazonas para Colombia y datos de 1994 obtenidos en la Oficina del Ministerio de Agricultura del Distrito de Ramón Castilla (Departamento de Loreto) para Perú.

cálculos en torno a los 65° de longitud oeste, a la altura de la desembocadura del río Jutai. Por lo tanto, tanto una como otra coordenada (Nimuendajú / Fajardo), a diferencia de lo que sucede con el límite occidental, están basadas en localizaciones concretas de comunidades ticunas registradas. No se trata, sin embargo, de aceptar una y rechazar la otra por obsoleta. La conclusión que debemos sacar es que la delimitación del territorio ticuna desde coordenadas geográficas precisas, dadas las características de dispersión y discontinuidad de sus asentamientos, no es adecuada ni necesaria.

Baste para acabar con el apartado de localización geográfica detallar lo que ya apuntábamos al principio: el grueso de la población ticuna se asienta en una franja de terreno de anchura variable a ambos márgenes del curso alto del Amazonas (bien en sus mismas orillas, o bien en las sus afluentes grandes o medianos y en las quebradas), entre los 2° y los 4° 30' de latitud sur y desde la desembocadura del río Atacuari en la frontera entre Perú y Colombia hasta la del Jutai en Brasil, en los municipios de Caballo Cocha en Perú, Puerto Nariño y Leticia en Colombia, y Benjamín Constant, Tabatinga, Sao Paulo de Olivença, Sao Antonio do Iça, Tonantins y Jutai en Brasil. Además de este núcleo central existen otras áreas periféricas de poblamiento ticuna como la de los ríos Putumayo y Cotuhé en el municipio de Tarapacá en Colombia, y las ya nombradas del río Japurá y las de los municipios de Anori y Beruri en Brasil, aisladas del resto de los territorios ticuna por otras comunidades indígenas o asentamientos de colonos. La discontinuidad es, pues, evidente, debido a los complejos procesos migratorios que han tenido lugar en la zona en los últimos siglos. Ni siquiera el área central se salva de esta discontinuidad, pues se encuentra salpicada de centros urbanos peruanos, colombianos y brasileños, de haciendas de colonos y de comunidades indígenas de otras etnias (yaguas, cocamas, huitotos) producto de los mismos procesos migratorios. Se hace preciso entender, pues, la delimitación del territorio ticuna no como algo compacto y

homogéneo a la manera clásica sino únicamente como el área geográfica máxima dentro de la cual existen territorios poblados por miembros de esta etnia, entre muchas otras. Desde ese punto de vista no podemos sino señalar el protagonismo del Amazonas como eje articulador de ese área y subrayar la vastísima amplitud de la misma, unos 1200 km de este a oeste, como factores importantes a tener en cuenta en el análisis antropológico de esta etnia.

## 2.2. Marco Ecológico.

### 2.2.1. Régimen climático del territorio.

El territorio ticuna se sitúa en una zona tanto morfogeológica como climatológicamente uniforme, en la llamada Cuenca Amazónica. Toda la cuenca amazónica se sitúa en el dominio del **clima equatorial siempre húmedo**, correspondiente al **Af según la tipología clasificatoria de Köppen**, controlado todo el año por la **ZCTI (Zona de Convergencia Intertropical)** y dominado, por tanto, por los mecanismos de convergencia y convección de los alisios que provocan un régimen pluviométrico relativamente constante.

Este clima está marcado sobre todo por la monotonía y la uniformidad de las condiciones a lo largo del año:

- **Las presiones son bajas**, debido a los fenómenos de convergencia, y más o menos constantes, sin grandes variaciones. Los gradientes de presión son en consecuencia poco elevados y los vientos, por tanto, raros y débiles, salvo las brisas marinas y terrestres cuya alternancia regular hace a los climas costeros algo más soportables que los interiores, como es el caso del territorio ticuna.

- **El régimen térmico es poco contrastado**. La temperatura media anual ronda los 26-27 °C y, a pesar de la lejanía al mar, los contrastes estacionales son muy sutiles, siendo la oscilación térmica de 2'1 °C en Manaus (Brasil), 1'7 °C en Iquitos. La amplitud térmica diurna es también moderada (32'4 ° y 18'8 ° en

Iquitos; 37° y 18° en Belem) reduciéndose aún más en los días nublados o en el interior de la masa forestal. Esta invariabilidad y moderación térmica se debe en primer lugar al valor regular de la radiación solar durante el año pero también a otros dos factores que caracterizan el clima de estas regiones:

- Los **altísimos valores de la humedad relativa del aire**, casi cercanos al punto de saturación, que moderan las temperaturas extremas diarias. Las medias mensuales de la humedad oscilan en Manaus entre el 75 y el 85 %.

- La **fuerte nebulosidad** creada por las bajas presiones y los mecanismos de convección. No se suelen alcanzar nunca las 2.000 horas de insolación anual.

- La **poca elevación** de la Cuenca del Amazonas, donde la máxima altura no excede de los 200 metros.

Con todo, una especificidad del clima ecuatorial amazónico, inexistente en otras regiones ecuatoriales del mundo con similares regímenes, es la penetración de ocasionales olas de aire frío desde el sur. La existencia de una masa continental austral, ausente en África, junto con la ausencia de barreras orográficas transversales, permiten la penetración de olas de aire polar austral, conocidas en la zona como *friagem*s, cuya duración no suele exceder de dos o tres días y suelen producirse, precedidas por chubascos, tres veces por año durante el invierno austral, siendo especialmente corrientes en junio, hacia el solsticio de verano. A 16° de latitud sur (Cuiabá) se han registrado descensos de las temperaturas hasta los 11°, a 7° S.(Cruzeiro do Sul) hasta los 5°. En las latitudes en que se sitúan los ticuna (de 2 a 4° S.) las bajadas no suelen ser tan extremas, hallándose su tope en torno a los 9-10°.

- **Las precipitaciones son muy elevadas**, cayendo casi siempre en forma de tormentas, algunas violentas, debido a los mecanismos de convección. La extensión de las zonas muy lluviosas hacia el interior del continente es doble en América que en África para la misma latitud. Esto parece deberse a lo plano del relieve de la cuenca amazónica, que permite que el aire húmedo penetre muy lejos hacia el interior, y a las mismas características del Amazonas que, con sus altísimos coeficientes de evapotranspiración y su zona inundable de 200 km de anchura, contribuye seguramente al origen del aire húmedo inestable. Respecto a las cantidades registradas, tenemos para esta zona a estudiar el referente de la estación de Iquitos, con 2.616 mm anuales, y la de Manaus, con 2.096.

El régimen de precipitaciones no es tan uniforme como el de las temperaturas. Si bien las lluvias se hayan bastante repartidas a lo largo del año y no puede decirse que exista una estación seca (esta sería la principal característica que diferencia el clima ecuatorial de los climas llamados tropicales) existen periodos menos lluviosos, debido al movimiento estacional de la ZCTI, que permite la invasión de las altas presiones subtropicales. A grandes rasgos y en lo que respecta al régimen pluviométrico se puede dividir la Cuenca Amazónica en tres grandes dominios:

- *El dominio occidental*: en el cual se inscribe la mayor parte del territorio ticuna recibe mayor número de precipitaciones (2.616 mm en la estación de Iquitos), repartidas muy uniformemente a lo largo del año con apenas una estación relativamente "seca" de Julio a Septiembre, conocida por los nativos como "verano" y correspondiente con el invierno austral, cuando la ZCIT se desplaza hacia el norte.

-*La Amazonia central*: conforme nos acercamos hacia la costa, al tiempo que el total de las precipitaciones disminuye (2.096 mm en Manaus), se van

diferenciando más nítidamente dos estaciones, una más seca, de junio a septiembre/octubre, y otra más húmeda de octubre/noviembre a mayo. Por otro lado, la amplitud térmica, aunque sigue siendo muy baja, tiende a ser superior a los valores de la Amazonia Occidental.

- *La Amazonia oriental*: aunque atravesada por el Ecuador, su proximidad al mar y las especiales características de la circulación atmosférica en esta zona hacen que su clima sea marcadamente tropical, con una alternancia estacional muy marcada con respecto a las precipitaciones y una verdadera estación seca.

Al extenderse el área de asentamiento ticuna unos 1.200 km en dirección este-oeste a lo largo de la Cuenca Amazónica, no es posible definir un régimen pluviométrico único en el conjunto del territorio. La tendencia será la descrita: mayor contrastación entre una estación seca ("verano") y otra húmeda ("invierno") conforme avanzamos hacia el oriente de la cuenca. Es por ello que hemos incluido aquí los diagramas ombrotérmicos de las estaciones de Iquitos, en la Alta Amazonia y Manaus en la Amazonia Central, como verdaderos mojones o hitos que delimitan climáticamente el área ticuna.

Diagrama Ombrotérmico de Iquitos  
(Perú)  
Lat. 4° S. - Long 73° 13' O.  
Alt. 95m.

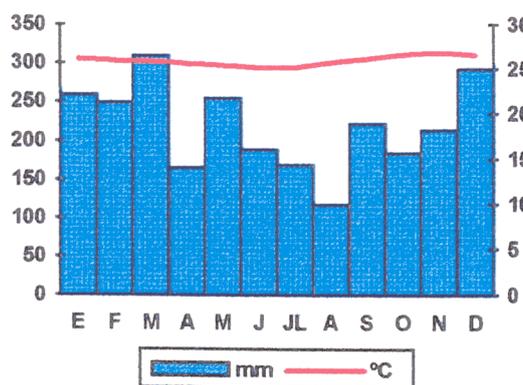
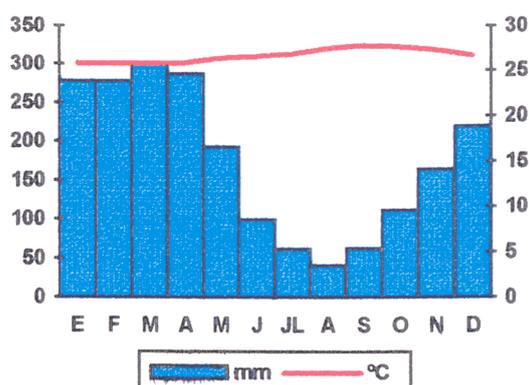


Diagrama Ombrotérmico de Manaus  
(Brasil)  
Lat. 3° S. - Long. 59° 14' O.  
Alt. 60m.



En palabras de los climatólogos franceses Estienne y Godard *es en estos climas superhúmedos, sin estación seca, que las condiciones climáticas se vuelven verdaderamente insalubres para el hombre: la saturación permanente del aire, las lluvias diluviales, la constancia de la temperatura, todo concurre en la formación de un medio que el hombre soporta difícilmente (Estienne y Godard 1970: 311)*. Medio ambiente, pues, climatológicamente duro el que presenta el nicho ecológico de los ticuna; al menos, desde la perspectiva del hombre occidental. ¿Se tienen en cuenta los puntos de vista de los nativos cuando se hacen este tipo de afirmaciones?. La información que hemos podido recoger en nuestro trabajo de campo inclina a pensar precisamente en lo contrario: en la dificultad de adaptación de los indígenas amazónicos a otro tipo de climas, a menos en lo que a la temperatura se refiere: según sus propios testimonios la mayoría de los indígenas ticuna que viajaron a Bogotá, donde la temperatura raramente es inferior a 10°, enfermaron y experimentaron un rechazo radical hacia el lugar debido a las "extremosidad" de su clima. De la extrema sensibilidad del indígena amazónico a los cambios térmicos incluso moderados soy yo mismo testigo: durante el *friagem* de 1995, en el que la temperatura diurna no cayó en ningún momento por debajo de los 15° C, una gran parte de la población de la comunidad ticuna de El Progreso, donde me encontraba en aquel momento realizando trabajo de campo, paralizó todas sus actividades productivas para encerrarse prácticamente todo el día en sus casas.

### 2.2.2. Geomorfología y régimen hidrológico.

De acuerdo con Casas Torres, *la estructura geológica de la región consiste, en líneas generales, en una fosa o depresión (colmatada por aportes terrígenos) con forma de embudo y alargada de este a oeste, que se abre entre el Macizo de las Guayanas al norte; el Macizo Brasileño, al sur, y la cordillera Andina al oeste (Casas Torres 1979: 212)*, encontrándose la parte más ancha de este embudo al pie de los Andes y viéndose estrechado paulatinamente por los macizos guayanés y brasileño conforme nos movemos hacia el este, hasta dejar un corredor estructural de unos 250 km de anchura por donde el Amazonas se escapa hacia el mar. Si descendemos a un análisis más concreto, y de nuevo según Casas Torres, *la estructura geológica de la Amazonia, homogénea en apariencia por la similitud topográfica en toda su extensión, se resuelve en realidad en un conjunto de fosas tectónicas de edades muy diferentes; la Amazonia central y oriental corresponde a una fosa tectónica colmatada, dispuesta de suroeste a noreste, que funcionó como tal desde la Era Primaria. La Amazonia occidental, por el contrario, se inscribe en una fosa tectónica de tipo alpino afectada por movimientos de subsidencia que comenzaron durante el Cretácico y han continuado hasta hoy (Casas Torres 1979: 213)*. Esta continuación de los reajustes tectónicos de los bloques hasta la actualidad ha dado como resultado la aparición a todo lo largo de la Cuenca Amazónica de una serie de líneas de falla que cortan transversalmente la llanura, guiando el curso de muchos de los afluentes del Amazonas. Por otro lado, tanto una como otra fosa han sido colmatadas por materiales detríticos de origen continental, en gran parte debido a la acción fluvial, que forman una capa de enorme espesor, pues el

zócalo cristalino se encuentra a profundidades que van de los 2.500 a los 4.000 metros según las zonas, y otorgan a toda la Cuenca la uniformidad topográfica que le caracteriza.

En efecto, hablar de la Cuenca del Amazonas es hacerlo de una inmensa llanura sedimentaria que, desde las costas del Atlántico hasta las primeras estribaciones de la cordillera andina, a lo largo de más de 3.000 km, no sobrepasa los 200 m de altitud. Relieve, pues, extraordinariamente plano y monótono, sin una sola elevación que merezca el nombre de ella y sin formaciones rocosas de ningún tipo, sólo agilizado minimamente por las fallas transversales que lo atraviesan. Aunque la Cuenca está lógicamente inclinada hacia el este, en la dirección de desagüe de la red fluvial, la inclinación es tan insignificante que puede considerarse prácticamente despreciable: 95 m. sobre el nivel del mar en Iquitos, 60 m. en Manaos, 1.600 km al este.

La gran depresión sedimentaria amazónica se encuentra drenada, de principio a fin, por el curso del río Amazonas y el de sus innumerables afluentes, más de 500, algunos de ellos con caudales mayores que otros grandes ríos principales de nuestro planeta, como el Congo, el Ganges o el Brahmaputra. Se trata de la mayor red hidrográfica del mundo, desaguando al mar un volumen de 190.000 m<sup>3</sup>/ sg. de agua por año medio. Las proporciones del río Amazonas mismo son impresionantes. Los primeros misioneros españoles y portugueses lo conocieron como el "Río Mar" y en verdad que sus dimensiones le hacen digno de tal nombre. La longitud del Amazonas, que llega incluso a recibir diferentes nombres a lo largo de su recorrido<sup>4</sup>, es de unos 6.500 km., su anchura aumenta

---

<sup>4</sup>Marañón, hasta su confluencia con el Ucayali, Amazonas desde este punto hasta su entrada en territorio brasileño en donde es conocido como Solimoes hasta su confluencia con el Río Negro en Manaos, donde regana definitivamente su apelativo de Amazonas.

debido a los aportes sucesivos, desde los 1.500 m a la altura de su confluencia con el Ucayalí, a los 4.000 en Manaos y más de 10.000 en su curso inferior donde las orillas dejan de verse, produciendo realmente la sensación de un verdadero mar. Para la zona que recorre el territorio ticuna la anchura media es de unos 2.500 m, medidos a la altura de Leticia. Su profundidad es, así mismo, muy grande: 20 m. en la frontera peruana, donde comienza el territorio ticuna, aumentando también en dirección este ( de 50 a 80 metros en Manaos, 130 en Obidos donde el estrechamiento del lecho, en el punto en el que más se acercan los macizos guyanés y brasileño, refuerza la potencia de enterramiento) para disminuir en su desembocadura (25-45 m.). La profundidad del lecho nada tiene que ver, sin embargo, con su pendiente que, como ya apuntábamos, es prácticamente imperceptible debido a lo llano del terreno : al atravesar la frontera peruana, cuando aún restan 3.000 km hasta el Atlántico, la altitud sobre el nivel del mar no es más que de 65 m.

El Amazonas es el río de llanura por excelencia, siendo este el factor que explica algunas de sus características más significativas: la baja velocidad de sus aguas, que no suele alcanzar los 3 km/h, su retorcimiento en innumerables meandros, que pueden llegar a capturarse para formar islas (innumerables también), o estrangularse para dar lugar a lagos, y, sobre todo, su vasta llanura de inundación, que puede llegar a alcanzar los 200 km. de anchura, lo cual deja a una enorme extensión de tierra a ambos lados del río (exactamente el territorio que ocupan los ticuna) a merced de su régimen de crecidas. Con todo, la zona de inundación del Amazonas es muy difícil de delimitar, porque varía muchísimo de un lugar a otro. De hecho, la red fluvial amazónica carece de unidad hidrológica y cada río, lo mismo el colector general que sus afluentes, constituye un caso hidrológico particular. No existen en el Amazonas terrazas, al menos no en el sentido con que ese término se aplica a los ríos europeos. En época de aguas altas el Amazonas llega a alcanzar anchuras que en ciertos lugares son ocho o diez

veces superiores a las normales del río, pero esa zona de inundación no coincide en absoluto con lo que podrían ser terrazas bajas, sino más bien con un lecho mayor muy poco definido por la topografía. El Amazonas y sus afluentes suelen aparecer flanqueados de "hombreras" de materiales detríticos acarreados por los propios ríos, llamadas *várzeas*, que quedan inundadas durante la crecida. Más allá de estas *várzeas* se situaría la llamada *tierra firme*, formada también por materiales detríticos pero de origen continental, que jamás se inunda. Otro rasgo muy caracterizado del río es su sistema de canales laterales, bajo el cubierto del bosque, llamados por los brasileños *igarapés* y por los hispanohablantes *quebradas*. Estos canales tienen a veces gran extensión, corren paralelamente al río, cortando sus afluentes, siendo vías de comunicación de fundamental importancia para las comunidades de la selva.

El régimen de crecidas de los ríos es el verdadero indicador estacional de la Cuenca Amazónica, el verdadero fenómeno natural que regula las vidas y las actividades de sus moradores, al ser el clima prácticamente uniforme. El régimen fluvial condiciona en gran medida entre otras cosas las zonas de asentamiento, los ciclos productivos (agricultura, recolección, pesca, caza), la facilidad o dificultad de los transportes, incluso la medida del tiempo anual para los habitantes de estas tierras. El régimen fluvial permite incluso establecer diferencias entre subnichos ecológicos en un ecosistema que de no ser por su concurso, sería plenamente uniforme.

Con todo, el régimen fluvial es mal conocido debido a esta diversidad hidrológica de la que hablábamos antes. En la cuenca alta, el papel que juega la retención nival hace que el comienzo del periodo de aguas altas se sitúe al final de la primavera austral (noviembre) con el deshielo, y se prolonguen hasta abril. Esta influencia nival se diluye rápidamente cuando el río entra en la llanura, siendo sustituida por el régimen pluvial de lluvias ecuatoriales. En la parte más

interior de la llanura el río presenta dos máximos anuales, durante los equinoccios de primavera y otoño, que corresponden a los períodos de lluvias máximas del solsticio de verano en el hemisferio norte y el de invierno en el sur, retardados por la ínfima pendiente y la extensión de la superficie de inundación.

Este régimen, sin embargo, se modifica muy rápido para presentar, en la mayor parte de su recorrido, un solo máximo en otoño. Esto se debe a la disimetría de la red amazónica: Sólo en la parte más interior de la llanura existe un equilibrio entre los afluentes boreales y los australes; el resto de la cuenca (las nueve décimas partes) es drenada fundamentalmente por los afluentes australes y por tanto, la potencia de sus aguas estivales controla el régimen. Ese sería el ciclo hidológico del Amazonas a su paso por el área de asentamiento ticuna: el período de crecida, o aguas altas se sitúa de noviembre a mayo, tiempo durante el cual se van inundando progresivamente las várzeas hasta la máxima extensión de las aguas al final del periodo, momento a partir del cual las aguas comienzan a bajar de nuevo hasta alcanzar sus mínimos en septiembre octubre, cuando pueden dejar al descubierto playas e islas, e incluso hacer impracticables a la navegación alguno de los *igarapés*. La coincidencia del periodo de bajada con el de menor pluviosidad acrecienta la sensación local de un ciclo biestacional ("verano"/ "invierno") anual.

En todo caso, y a pesar de la ya mencionada disimetría, la estación de aguas bajas no implica de ningún modo fuertes estiajes, como tampoco el periodo de menor precipitación podía considerarse como seco. El efecto de la bajada de los aportes de los grandes afluentes meridionales, al final del otoño austral, es parcialmente compensada por el aporte de lluvias de la cuenca septentrional y la crecida de sus afluentes, que es bastante precoz. El caudal, por tanto, permanece abundante a lo largo del año, incluso en el período de menores aportes. En

Obidos el caudal de estiaje es de 72.500 m<sup>3</sup>/s aún superior al de las más altas aguas conocidas del Congo.

### 2.2.3. Flora, fauna y subecosistemas amazónicos.

La **vegetación** es lujuriente, del tipo que se ha venido a denominar de maneras diversas : *selva sempervirens* o *evergreen forest* en inglés, *selva ombrófila*, higrófila o selva de lluvia, *rain forest* en inglés, *regenwald* en alemán, denominaciones todas que indican sus principales características generales: formación boscosa propia de las regiones de clima ecuatorial, sin ritmo estacional en el ciclo vegetativo de las plantas, la renovación de cuyas hojas se realiza individualmente o por ramas, dándose también casos de ciertos árboles que mudan todo su follaje al mismo tiempo pero sólo permanecen desnudos unos pocos días. Aunque podríamos citar otras características generales a la selva ombrófila en su conjunto, como la particular forma de las hojas de la mayoría de las especies (hojas higrófilas, con una pequeña punta, el acumen, para ecavuar el exceso de agua), la existencia de diferencias substanciales entre las formaciones vegetales de los diversos nichos que componen el ecosistema mayor hará que posterguemos la descripción de los mismos para incluirla en la de aquellos de la que nos ocupamos a continuación.

Como ya hicimos observar más arriba, el régimen de crecidas de la red fluvial ejerce un rol de discriminador ecológico, al dividir el ecosistema mayor en diversos nichos o subsistemas. En primer lugar y de acuerdo con Prada habría que distinguir dos tipos de ambientes: el acuático y el terrestre (**Prada 1987**).

*El ambiente acuático* a su vez se subdivide en dos: *corrientes fluviales* y *aguas lénticas*. Las primeras se clasifican básicamente en *ríos blancos* y *negros*. Los ríos blancos, entre los que se encuentran el Amazonas y el Putumayo, reciben su nombre del color blanco-verdoso que le dan las partículas inorgánicas que arrastran, principalmente arcillas y limos, sedimentos que son depositados anualmente en la varzea inundable. Los ríos negros deben la coloración oscura de sus aguas a la gran cantidad de materia húmica (hojas, raíces y vegetales en descomposición) que arrastran. La diferencia más significativa para el habitante de la región la constituye el hecho de que los ríos blancos son mucho más ricos en nutrientes que los negros, lo que tiene como consecuencia una mayor abundancia de recursos pesqueros. Al dominio de las aguas lénticas pertenecen los lagos, conocidos como *cochas* o *resacas* en la región, normalmente originados por alguna pequeña fosa tectónica y muy ricos en pescado; y las *tipishcas*, vocablo regional del departamento de Loreto (Perú), que son meandros estrangulados.

El régimen fluvial de crecidas subdivide el ambiente terrestre en diversos nichos ecológicos dependiendo del grado de inundación a que se vean sometidos. Así, podemos hacer la siguiente clasificación:

**1) Terrenos no inundables (*Tierra Firme*):** constituyen la mayor parte de la Cuenca Amazónica. Se trata de las plataformas marginales situadas más allá de los terrenos inundables de las orillas de los ríos y están constituidas por materiales detríticos de origen continental pertenecientes al Neogeno. Esta plataforma se conoce también como la "formación Barreiros" y está modelada en plataformas escalonadas de hasta 100 m de desnivel que ascienden gradualmente hasta los 300 m. de altitud, enrasando con las penillanuras que modelan los zócalos antiguos.

La *Tierra Firme* es el nicho ecológico de la selva ombrófila densa propiamente dicha. Se trata del biotopo de mayor diversidad florística del planeta: según Huetz de Lemp *en unas cuantas hectáreas se encuentran a menudo 200 ó 300 especies de árboles diferentes (Huetz de Lemp 1970: 161)* y en el Amazonas concretamente se contabilizan más de mil. Esta riqueza del ecosistema presenta sin embargo muchos inconvenientes para la explotación forestal del mismo, puesto que la dispersión de las especies es muy grande: no se encuentran jamás grandes formaciones de una sola especie arbórea y en una hectárea existen a menudo sólo 2 ó 3 árboles pertenecientes a la misma especie. Esta característica ecológica, sin demasiada importancia para la sociedad ticuna primigenia, se convertiría en altamente significativa con la inmersión de estos en los procesos de explotación capitalista del bosque (primera y fundamentalmente caucho, y maderas preciosas después) (**vid. infra, cap. V**).

La selva densa es, por otro lado, una selva estratificada. El estrato superior, a menudo discontinuo, está formado por las cimas de los árboles de 30 a 40 metros de altura, de vez en cuando algún gigante que alcanza los 50-60 metros. Estos árboles tienen un tronco recto y liso en más de sus dos terceras partes y terminan en ramas que se apartan ampliamente para constituir una copa desplegada. Los árboles de tamaño medio, constituyen un estrato bastante continuo en torno a los 20-25 metros, poseen troncos bastante delgados y sus ramas son poco desplegadas, siendo su cima más o menos puntiaguda. Los árboles se encuadran principalmente dentro de las familias de las Leguminosas, Sapotáceas, Lauráceas y Rosáceas y entre otras muchas podemos citar como especies significativas por el rol que han desempeñado en la economía de la región, los árboles productores de maderas preciosas (cedro, ceiba, palosangre) o de látex (*hevea brasiliensis*, *hevea guianensis*). Los árboles de pequeño tamaño y los arbustos son más o menos densos. Este estrato inferior está constituido en buena parte por árboles jóvenes de los estratos dominantes, aunque también por

palmeras, bambúes, helechos arborescentes, etc. En la superficie del suelo la vegetación es mediocre, pues el oxígeno es poco abundante y el porcentaje de luz es muy escaso (a veces menos del 1%). Así, cerca del suelo la vegetación es mucho menos inextricable de lo que la pinta el estereotipo vulgar de selva: hay muy pocas plantas herbáceas y el propio desarrollo de los árboles jóvenes se ve obstaculizado. Más arriba, en cambio, los árboles están a menudo unidos unos con otros por una maraña de bejucos y epifitas, más o menos enredados.

Cuando la selva densa ombrófila, a la que llamaremos *selva primaria*, es afectada por la acción del hombre, fundamentalmente por medio de desmontes y roturaciones temporales del tipo de la agricultura de tala y quema, y, tras unos años de cultivo, el campo es abandonado y la vegetación vuelve a regenerarse aparece la llamada *selva secundaria*. Dada la fragilidad de los suelos amazónicos la selva no recupera jamás su forma primigenia. El aspecto de la selva secundaria depende del número de años que haya seguido a la roturación: al cabo de dos o tres años consiste en un denso monte bajo de arbustos de madera blanda y crecimiento rápido, unidos unos a otros por bejucos herbáceos. Al cabo de unos diez años la selva se ha regenerado pero los árboles nunca sobrepasarán los 15-25 metros, las especies son mucho menos numerosas que en la selva primitiva y el estrato de arbustos y sotobosque es muy denso, siendo la selva secundaria, en general, mucho más impenetrable que la primaria.

## **2) Terrenos periódicamente inundados:**

- **La restinga:** es una zona de tierra alta, en el plano de inundación del río, la cual queda rodeada de agua durante las crecientes anuales normales y sólo se ve afectada por la inundación en los años de crecientes

excepcionales. De acuerdo con Huetz de Lempis, cuando el tiempo que permanece inundado el terreno es inferior a un mes, esta circunstancia no afecta demasiado a la vegetación, que puede perfectamente adaptarse a ella (**Huetz de Lempis 1970: 168**). Es por esto que el tipo de biotopo existente en la restinga es similar al de la tierra firme propiamente dicha.

- **La várzea:** es la tierra situada en el plano aluvial de los ríos, que es inundada regularmente por las crecientes anuales, según el régimen que ya describíamos más arriba. Debido a que el terreno permanece inundado al menos unos cuatro meses al año, el biotopo cambia sensiblemente con respecto al de la tierra firme, pues muy pocas plantas son capaces de soportar durante semanas una aireación insuficiente de sus raíces. El número de especies disminuye así considerablemente: las varzées tienen pocos árboles grandes, no suelen sobrepasar los 25 m. y la mayoría de ellos están provistos de contrafuertes y hasta de raíces aéreas. Se encuentran ciertas especies de tierra firme, como la ceiba o la hevea, pero preponderan especies particulares y se multiplican las palmeras, como la ashái. El sotobosque es denso, lleno de bejucos.

**3) Terrenos permanentemente inundados (El igapó):** se trata de zonas bajas permanentemente inundadas de agua negra ácida debido a un mal drenaje del suelo, es decir, pantanos, en los que la vegetación adquiere las características de la llamada *selva pantanosa (swamp forest)*. El número de especies y su altura disminuye aún más en relación a la selva de varzée y predominan las plantas acuáticas de sotobosque, que forman una masa impenetrable de vegetación. La especie más característica de este nicho es la palma llamada aguaje o canangucho en la región (*Mauritia minor Burret*), cuyo fruto es comestible, por eso estas áreas se conocen localmente como *cananguchales* o *aguajales*.

Los ticunas habitaron primeramente en la selva de tierra firme, en un área no identificada entre el Amazonas y el Putumayo. En la actualidad, no se conocen asentamientos ticuna en la tierra firme propiamente dicha, localizándose sus poblados en las áreas de restinga rodeadas por la varzea periódicamente inundable del Amazonas y sus afluentes.

#### **2.2.4. Régimen edafológico. ¿Condición limitante del desarrollo tecnoeconómico?**

En lo que respecta a las **características edafológicas** del ecosistema el predominio de los suelos rojos ferralíticos es casi total. Se trata de suelos ricos en óxidos férricos, de ahí el nombre de suelos lateríticos o lateritas (de *later*, ladrillo en latín), con el que también se les conoce. Son suelos muy espesos, alcanzan a veces hasta los diez metros y a veces hasta más, pero de un mediocre valor nutritivo, pues están sometidos a una intensa lixiviación por la abundancia de las lluvias. Su nivel de fertilidad es muy bajo, son pobres en sales minerales, en particular calcio y magnesio (**Huetz de Lempis 1970: 165**). Aunque la mineralización de los desechos vegetales es de 5 a 10 veces más rápida aquí que en los bosques de la zona templada, el horizonte húmico es muy fino, ya que el humus sólo se acumula cuando la temperatura del suelo permanece por debajo de los 25 °C. La vegetación no puede encontrar los alimentos necesarios salvo en esa capa superficial de humus, de unos 25 cms., lo que hace que sus raíces estén muy extendidas. En palabras del biogeógrafo Huetz de Lempis *la selva vive de sus propios desechos, su equilibrio es precario, por lo tanto, y si, a consecuencia de una roturación intempestiva, se deteriora el horizonte A<sub>1</sub>, se reconstruirá con*

*muchas dificultades* (Huetz de Lempis 1970: 165). Con todo, se haría necesaria una diferenciación entre los suelos de tierra firme y los de varzea. Estos últimos, al recibir los aluviones de los ríos, son mucho más fértiles, pero tienen el problema de quedar inundados una buena parte del año.

Sin pretender caer en el determinismo ecológico es evidente que las características básicas de los suelos de la región - pobreza y dificultad de regeneración o largos periodos de inundación- parecen ser condicionantes fundamentales de las formas de producción de las poblaciones amazónicas y explican la dominancia hasta nuestros días de la agricultura de tala y quema, con las consecuencias que esta tiene para las formas de organización social, por ser la práctica más adecuada para la explotación de este tipo de suelos, dadas unas condiciones tecnológicas pre-industriales.

Mucho se ha escrito sobre la pobreza de los suelos amazónicos como factor limitante del desarrollo cultural. Steward (1949) ya desarrolló el primer modelo ambientalista para explicar por la poca fertilidad de los suelos la baja densidad demográfica y la gran movilidad espacial de las poblaciones selváticas. Igualmente fue él el primero en hacer la diferenciación entre cultura y organización social de varzea y de tierra firme. B. Meggers (1954) elabora estos presupuestos y afirma que la capacidad de sustentación del suelo (*carrying capacity*) determina el tipo de organización social y política de las sociedades amazónicas: estas habrían logrado históricamente a través de la técnica de la tala y quema una adaptación en equilibrio con el medio ambiente que se mantendría indefinidamente en tanto en cuanto no variasen las condiciones originarias. La persistencia de este *status quo* medioambiental limita así las posibilidades de progreso técnico y cambio dando como resultado sociedades semi-nómadas, escasamente estratificadas y con baja densidad de población. Las conclusiones de Meggers ignoran la otra forma de agricultura tradicional en la Amazonia, la

semi-intensiva de varzea, la cual habría sentado las bases para un tipo de organización social más compleja a las orillas del Amazonas, con asentamientos permanentes de hasta 8.000 habitantes y sistemas políticos del tipo cacicazgo, como el de los Onori, Karipuna, Tapajos o el de los mismos Omagua, asentados en las áreas actualmente ocupadas por los ticuna (**Whitehead, 1989**).

Con todo, no se puede ignorar la importancia condicionante que el medio ambiente ha jugado y sigue jugando en el desarrollo sociocultural de las poblaciones amazónicas. Hoy en día, cuando asistimos a transformaciones importantes de ese medio ambiente como consecuencia de la acción de agentes humanos y tecnológicos nuevos, la relación entre el indígena y el medio sigue siendo determinante en la conformación de su realidad social.



- 1. río Caquetá - Japurá
- 2. río Putumayo - Isá
- 3. río Amazonas - Solimões
- 4. río Yavakí
- 5. río Purús
-  Territorio Ticuna

MAPA 0 LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA CONTINENTAL DEL TERRITORIO TICUNA



## **PRIMERA PARTE.**

# **UNA PANORÁMICA HISTÓRICA DEL CONTACTO TICUNAS-OCCIDENTE.**

**La arena de los ciclos es la misma  
e infinita es la historia de la arena;  
así, bajo tus dichas o tu pena,  
la invulnerable eternidad se abisma**

**En los minutos de la arena creo  
sentir el tiempo cósmico: la historia  
que encierra en sus espejos la memoria....  
(Jorge Luis Borges, *Antología*)**

**CAPÍTULO III.**

**DE ELDORADO UTÓPICO  
AL ORO BLANCO DEL CAUCHO.  
(SIGLOS XVI-XIX)**

**Y negros y amarillos y cobrizos,  
Y blancos y malayos y mestizos  
Se mirarán entonces bajo tierra  
Pidiéndose perdón por tanta guerra  
(Alfonsina Storni, *Exaltadas*)**

### 3.1. La Alta Amazonia en el periodo anterior al contacto con Occidente. La situación periférica de los ticuna en el contexto político-económico precolombino.

A la hora de abordar la situación histórica de los ticunas pre-contacto nos encontramos con la dificultad que implica la falta de registros documentales. No obstante, otra serie de datos de carácter más indirecto nos permite de todos modos reconstruir con cierta fiabilidad esta situación.

La primera noticia sobre los ticunas que se consigna en las fuentes escritas occidentales la encontramos en la crónica de Cristobal de Acuña, padre jesuíta que acompañó a la expedición portuguesa de 1638 al Amazonas capitaneada por Pedro de Texeira. Esta mención no implica, sin embargo, que se produjera en aquel momento un contacto directo entre occidentales y ticunas sino tan sólo el conocimiento de su existencia como pueblo que habitaba en la tierra firme, enemigo de los omaguas de las riberas del Amazonas<sup>1</sup>. Si bien españoles y

---

<sup>1</sup> Tomo ese dato de Nimuendajú. Según el antropólogo americano, *Acuña cites the "Tocunas" as being enemies of the Omaguas of the northern bank of the Solimoes (Nimuendajú 1952: 8)*. Extrañamente, sin embargo, el etnónimo *Tocunas* no aparece en ningún lugar de la crónica de Acuña, al menos no en la versión consultada por nosotros, que corresponde a la primera edición de 1641. En dicha crónica hemos identificado tres pasajes en los que aparecen etnónimos que creemos corresponden al pueblo que en la actualidad denominamos como ticuna, pero en ningún caso es el citado por Nimuendajú: En el pasaje número uno dice Acuña, hablando de los omaguas, que *Tiene por la una y la otra vanda del Río continuas guerras con las Provincias extrañas [...] Por la vanda del Norte, tienen estos Aguas por contrarios a los Teamas, que según buenas informaciones, no son menos, ni de menos bríos que los Curinas, pues también sustentan guerras a los contrarios que tienen por la tierra adentro (Acuña 1891[1641]: 118)*; es el único pasaje de los tres en que se hace mención a relaciones bélicas. El segundo pasaje habla de los pueblos que habitan el área del río Putumayo, nombrando entre ellos a los *Cunas (Acuña 1891[1641]: 124)*. El pasaje número tres, por último, se refiere a los habitantes del río conocido en la actualidad como Jutai y del cual dice que *llámanle los naturales Yetaú, y tiene entre ellos*

portugueses conocían su existencia al menos desde 1638, la ubicación interfluvial de los asentamientos ticuna retrasó su contacto directo con Occidente hasta finales del siglo XVII, cuando el Padre Fritz comienza a reducir la zona en misiones.

Al momento de la llegada de españoles y portugueses, los ticuna habitaban, en efecto, un área indefinida en la tierra firme entre el Amazonas y el Putumayo-Içá, a orillas de las quebradas de los afluentes del primero por el Norte y del segundo por el Sur. Cristobal de Acuña los había localizado como vecinos interfluviales de los omagua *por la vanda del Norte (Acuña 1891[1641]:117)*<sup>2</sup>. Según Jean Pierre Goulard, en 1649 el misionero Laureano de la Cruz, la segunda fuente documental en mencionar a los ticuna, los ubicó también, llamándolos *Jaunas*, en la misma zona de la tierra firme (Cruz 1879 en Goulard 1994: 316). Heriarte, otro misionero, los incluye en 1662 *entre los naturales de tierra firme, que son infinitos (Heriarte 1964: 186)*<sup>3</sup> y Samuel Fritz en 1697 los sitúa *monte*

---

*mucho nombre, así por sus riquezas, como por la multitud de naciones que sustenta, como son las Tipunas...*(Acuña 1891 [1641]:125). Parece fuera de toda duda la correspondencia de *Cunas* y *Tipunas* con los actuales ticunas. Un poco más difícil se hace su identificación con los *Teamas* del primer pasaje, pero creemos que, aún en esta variante tan distorsionada, el etnónimo sigue correspondiendo al mismo grupo étnico, puesto que ninguna fuente posterior vuelve a darnos noticias sobre este pueblo, puesto que sabemos por esas otras fuentes que los ticuna habitaban de hecho la tierra firme al norte de los omagua y puesto que ninguno de los etnónimos de los restantes grupos de la zona arroja más similitudes con el vocablo *Teama* que el de *ticuna* o *tecuna*, como aparece en otras fuentes. Así pues, parece ser que los loables esfuerzos del padre Acuña, quien había sido a la sazón comisionado por la Real Audiencia de Quito para realizar un informe sobre las tierras y pueblos del Amazonas, chocaron seguramente con su inexperiencia etnográfica y geográfica, la gran cantidad de grupos étnicos, la inmensidad del territorio y su desconocimiento de las lenguas indígenas. En consecuencia, y como el de otros cronistas anteriores y posteriores, su relato está plagado de confusiones en lo que respecta a la ubicación y nomenclatura de las etnias amazónicas. Los ticunas son citados como tres pueblos diferentes con nombres diferentes. En lo que respecta a Nimuendajú, nada parece justificar su error. Si bien la esencia de su afirmación no es desechable, el antropólogo ha puesto en boca de Acuña algo que el jesuita no dice en su crónica, aunque esta sea la conclusión lógica de identificar a *Teamas*, *Cunas* y *Tipunas* como la misma etnia y unir en una sola cita la información suministrada por separado en los tres pasajes citados. Creemos que la información la basó Nimuendajú no en los pasajes de Acuña sino en uno del historiador portugués Berredo, en sus *Annaes Historicos do Estado do Maranhao*, aunque inexplicablemente se la atribuye al jesuita. Dice, en efecto, Berredo en esta obra hablando de los omaguas: *Conservavao pela banda do Sul uma continua guerra con varias Provincias, sendo principal a dos Mayorunas [...]; e na do Norte nao encontravao menos opposiçao nos indios Tocunas (Berredo 1905 [1718]: 286)*.

<sup>2</sup> Pero según Acuña también habría que ubicarlos en las riberas del Yutai (vid. supra, nota 1)

*adentro casi en frente de San Pablo*, es decir, la actual Sao Paulo de Olivença (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 341).

En las tierras ribereñas del Amazonas que constituyen el área central de asentamiento ticuna en la actualidad se localizaba, en cambio, a la llegada de las primeras expediciones españolas en el siglo XVI, uno de los más poderosos pueblos amazónicos de la historia: los omagua, etnia de filiación lingüística tupí-guaraní, que había emigrado río arriba en oleadas sucesivas desde la costa de Brasil, ocupando diversas áreas de la Alta Amazonia, pero siempre en asentamientos fluviales<sup>4</sup>.

Los ticunas de la época pre-contacto eran, pues, habitantes de tierra firme y no ribereños como lo son en la actualidad, pero ¿había sido esto siempre así?. La arqueología parece arrojar datos sobre la fecha en que se habría producido el asentamiento de estos grupos tupí en la zona, así como sobre la historia más remota de los ticuna. De acuerdo con Herrera, el cambio brusco de la tradición cerámica en el siglo XI de un estilo barrancoide a uno policromo indicaría el momento de la invasión tupí, que habría venido a expulsar a *poblaciones ancestrales del actual grupo ticuna* (Herrera 1987: 33; en Goulard 1994: 316). Las excavaciones de Bolian en el área arrojaron una continuidad de series cerámicas "tikuna" junto a las de estilo barrancoide en un período que va del 100

---

<sup>3</sup> Nimuendajú pretende delimitar con exactitud el territorio de los ticuna precolombinos *from 71° 15' (Peruaté Island) to 68° 40' W.* (Nimuendajú 1948: 713), pero ignoramos en qué fundamenta tales demarcaciones, pues no existen datos, ni arqueológicos ni documentales, que nos permitan trazar con precisión ningún tipo de límite.

<sup>4</sup> Según Fernando Santos (Santos 1980: 10), la información que nos ofrecen los cronistas de los siglos XVI y XVII nos permite afirmar que existían al menos tres grupos omagua en la Cuenca del Amazonas: los *omagua-yeté* o "verdaderos omagua", que ocupaban el curso bajo del río Coca en las cabeceras del río Napo (Acuña 1891 [1641]: 125); los omagua del Napo, o *irimara*, que tenían su centro en la confluencia del Curaray con el Napo y los omagua del Alto Amazonas cuyo territorio se localizaba entre la desembocadura del Napo y la del Jutai aproximadamente (Acuña 1891[1641]: 115-127) (Maroni 1988 [1740]: 131) y en los cuales vamos a centrar nuestra atención.

al 1.200 d.C. (**Herrera 1987: 32; en Goulard 1994: 316**) lo cual lleva a Goulard a la hipótesis de que los ticuna constituyeron originalmente una población ribereña a la que la presión militar de los omagua habría obligado hacia el siglo XIII d.C. a replegarse a una zona interfluvial.

Estos datos arqueológicos vienen, pues, a cuestionar la supuesta "interfluvialidad originaria" de los ticuna que afirman tantos autores (**Nimuendajú, Cardoso de Oliveira, Pacheco de Oliveira, Fajardo, etc.**) para ofrecer una visión aún más dinámica de la etnohistoria local en la que los ticunas, asentados en la actualidad en el territorio de los antiguos omagua, no habrían hecho, en realidad, sino reocupar, con la desaparición de aquellos, el "antiguo territorio" perdido siglos atrás.

Lo importante de esta hipótesis es que parece conducirnos a conclusiones significativas que permiten reconstruir con mayor claridad ciertos mecanismos que subyacen en las migraciones históricas de la región amazónica en general y de los ticunas en particular. La hipótesis de la retirada ticuna al interior tras una invasión tupí parece reafirmar la sospecha de que los espacios selváticos interfluviales no hayan constituido jamás, ni antes ni después de la irrupción occidental, hábitats "naturales" de asentamiento, sino más bien zonas marginales o periféricas a las que han sido empujados ciertos grupos étnicos a lo largo de la Historia por presión de otras etnias amazónicas más fuertes o de la penetración occidental.

Como la misma lógica del ecosistema presenta, las fértiles tierras de la várzea debían ser las más apetecibles para cualquiera de los grupos humanos que poblaban la Cuenca Amazónica<sup>5</sup> (**vid. supra, cap. II**). La posibilidad de una

---

<sup>5</sup> Fernando Santos habla de una lucha constante entre las sociedades amazónicas por poseer las fértiles tierras ribereñas (**Santos 1980: 6**)

agricultura semintensiva con mayores excedentes y, por ende, con capacidad de sustentar poblaciones más numerosas, otorgar así mayor potencial militar y favorecer organizaciones tecnológicas y políticas más complejas tenía por fuerza que convertir a las riberas de los grandes ríos en el "hábitat natural" al que tenderían todos los pueblos del área amazónica. El control de las vías fluviales de comunicación y del comercio que circulaba por ellas es el otro factor decisivo.

Como demuestra Fernando Santos (Santos 1980: 5-10), el mundo amazónico precolombino, lejos de ser un mundo cerrado compuesto por grupos étnicos autosuficientes, había establecido toda una compleja red interregional de intercambios de diverso tipo (económicos, matrimoniales, políticos, etc.) que hacía a las diferentes etnias hasta cierto punto interdependientes entre sí. Si hemos de entender la historia precolombina del Alto Amazonas y, por ende, el contexto en el que se sitúan los ticuna anteriores al contacto con Occidente, hemos de desechar esa imagen moderna de las sociedades amazónicas como unidades aisladas y autosuficientes (tan difundida por la escuela estructural-funcionalista de análisis antropológico), que no es aplicable a la situación pre-contacto sino, en todo caso, consecuencia de la fragmentación territorial que supuso la colonización europea de la Amazonía, con la ruptura de la continuidad social y geográfica de las sociedades indígenas. Un ejemplo de esa interrelación entre los diversos pueblos amazónicos queda reflejado nítidamente en los sistemas religiosos de los mismos que presentan similitudes más que casuales entre sus prácticas, cosmologías, mitologías y antropologías (vid. *infra*, cap. XIV).

De acuerdo con Santos, *esta imagen distorsionada [...] ha sido acentuada por la idea, también errónea, de que el medio ambiente amazónico es homogéneo en cuanto a la distribución de sus recursos naturales y que esta*

*homogeneidad constituyó un obstáculo para el desarrollo de relaciones de intercambio (Santos 1980: 6), pero sabemos que esto no es así: la diferenciación de la región amazónica al menos en tres nichos ecológicos diferentes (tierra firme, várzea y ceja de selva) sentó desde muy antiguo las bases para el intercambio de productos de estas tres áreas entre sí.*

La región del Alto Amazonas precolombino estaba, pues, cruzada por una compleja red de intercambios que la conectaban con la zona andina de la ceja de selva y, en última instancia, con el Tahuantinsuyu. Por poner un ejemplo significativo, la práctica ausencia de piedra en la Cuenca Amazónica generó circuitos de intercambio de hachas de piedra desde la ceja de selva hasta la llanura, hachas de las que las etnias amazónicas eran dependientes para su reproducción social, pues eran fundamentales tanto en la agricultura como en la guerra. Lo mismo puede decirse de las hachas de cobre de fabricación andina, que se encuentran entre los omagua al menos desde el siglo VIII d.C. El número y diversidad de los productos intercambiados era muy grande: sal, pescado seco, productos silvícolas amazónicos, oro, piedra, objetos manufacturados (armas, instrumentos, tejidos), etc.

La red de intercambios parece haber sido de una complejidad tal que dio lugar a una cierta división entre pueblos "productores" y pueblos "comerciantes": los primeros serían básicamente los situados a ambos extremos del circuito, es decir, los de la ceja de selva y los de la tierra firme, y muchos de ellos se especializaron en la producción de una única mercancía: así, los quijos de las cercanías de Quito comerciaban básicamente joyas de oro, los setebo y los shipibo, hachas de piedra, los yaguas, cerbatanas, etc. Entre estos pueblos "productores" se encontraban los ticuna, quienes parecen haber sido especialistas

en la elaboración del curare<sup>6</sup> (Santos 1980: 8). Las etnias ribereñas desempeñaron a su vez el papel clave y protagónico de intermediarias entre los grupos interfluviales y los pueblos de la ceja de selva. En palabras de Santos, *fueron estas sociedades ribereñas quienes con sus flotillas de balsas y canoas se constituyeron en los grandes "comunicadores" poniendo en contacto entre sí a etnias de hábitat y regiones diversas* (Santos 1980: 7).

La historia y la sociedad ticunas pre-contacto no pueden ni deben explicarse únicamente por referencia a sí mismas, como entes autónomos y estancos, sino en relación a y condicionadas por este sistema amazónico de centros/periferias ecológico-económicas del que eran parte integrante. La condición de pueblo periférico en el sistema geo-político y económico amazónico condiciona, pues, aunque no determine totalmente, las características de la sociedad ticuna pre-contacto y hace necesario un análisis del centro de ese sistema.

En toda esta red de intercambios los omagua ocuparon sin duda, junto con sus vecinos ribereños orientales los yurimagua, la posición de centro del sistema, un papel protagonista que les hizo merecer el calificativo de "Fenicios de América" que les diera Hervás (en Metraux 1948: 690). Su asentamiento en las ricas tierras de várzea y su control de las rutas comerciales hizo de los omagua la sociedad más poderosa del Alto Amazonas<sup>7</sup>. Santos considera que su dispersión en tres grupos separados geográficamente (omagua-yeté, omagua del Napo y

---

<sup>6</sup> *El principal género, y el más maravilloso es el veneno q. hacen, q. mata a cualquier animal, por donde quiera q. se le clave la punta de la saetilla o virote[...]* Hácenlo varios, los Lamistas, los pinches, yameos, Mayorunas, pebas pero el mejor y más subido es el de los Ticunas (Magnin; en Maroni 1988 [1740]: 482).

<sup>7</sup> Así la describen todos los cronistas: *La mejor y más dilatada Provincia de quantas en todo este gran Río encontramos, que es la de los Aguas, llamados comunmente Omaguas* (Acuña 1891[1641]: 115). *A sua Provincia he a mais dilatada de todo o gentilismo, porque comprehende duzentas leguas de longitude* (Berredo 1905 [1718]: 286).

omagua del Amazonas) bien podría obedecer a una estrategia premeditada para dominar las redes de intercambio que conectaban al Alto Amazonas con los Andes ecuatorianos (Santos 1980:11).

La densidad de población de los asentamientos omagua era alta para el medio amazónico, aunque sea difícil concretar su número exacto de habitantes. Metraux, da una cifra de aproximadamente 15.000 individuos para mediados del siglo XVII (Metraux 1948: 689), basándose en el dato ofrecido por Acuña, y no rectificado por autores posteriores (Berredo, Maroni, La Condamine, Sampaio), que otorgaba al territorio omagua de las islas y riberas del Amazonas una extensión de 200 leguas, sin apenas espacios deshabitados<sup>8</sup>. Grohs, sin embargo, señala con acierto la poca precisión de las apreciaciones de los cronistas españoles y portugueses sobre la cifra total de los omaguas del Alto Amazonas<sup>9</sup>, que, de acuerdo con él, debía estar más cerca de los 10.000 (Grohs 1974: 76). En cualquier caso, parece fuera de duda que, a diferencia de los pequeños asentamientos de las tribus interfluviales (los ticuna entre ellos), de tipo malocal<sup>10</sup>, los omaguas tenían una base material que les permitía establecer asentamientos mayores del tipo de la aldea, constituidos, según Metraux, por

---

<sup>8</sup> ...continuándose sus poblaciones tan á menudo, que apenas se pierde una de vista, cuando ya se descubre otra (Acuña 1891[1641]: 115).

<sup>9</sup> Según este autor, Velasco calculaba a la tribu en 1645 unos 30.000 individuos (15.000 isleños, y 15.000 habitantes en tierra firme), para 1681 da él una cifra de sólo 7.000 personas (Velasco 1941: 379, 385), una cifra que se aproxima a la situación real. El padre Richter creía incluso en la existencia de 100.000 Omaguas (Stöcklein 1725, I: 67), Huonder los calculaba en unos 40.000 (Houder 1899: 124) (Grohs 1974: 76)

<sup>10</sup> La maloca es una unidad social típicamente amazónica. Se trata de una gran casa, de proporciones y diseños variables dependiendo de la etnia, en la que habita todo el grupo local, que no suele sobrepasar los 200-250 habitantes como límite máximo. La maloca se constituye así como la unidad social, política y económica por excelencia. Los asentamientos ticunas interfluviales correspondían a este modelo malocal en contraste con los asentamientos aldeanos de los ribereños omagua.

unas 50 a 60 casas del tipo palafítico, y unos 1.000 a 2.000 habitantes por aldea (Metraux 1948: 698)<sup>11</sup>.

La organización política de los omagua correspondía al tipo de sociedad pre-estatal de jefatura, con una incipiente estratificación social. De acuerdo con Viéitez Cerdeño, quien a su vez lo deduce de las fuentes, la estructura política estaba jerarquizada en tres niveles: la capital o cabecera, donde el cacique o jefe mayor y los señores principales residían, las poblaciones dependientes directamente de la primera, controladas por los pequeños jefes locales, vasallos del cacique, y las aldeas donde vivía el resto de la población, compuesta por campesinos que trabajaban la tierra (Viéitez 1992: 46). La autoridad estaba centralizada en la persona de un cacique, cuyo cargo era hereditario, quien *controlaba el excedente productivo, extraído en forma de tributo, que se almacenaba en silos o grandes vasijas cerámicas* (Viéitez 1992:46).

De acuerdo con las crónicas, el extenso territorio omagua del Alto Amazonas constituía una única unidad política bajo la autoridad de un sólo cacique mayor. Fray Gaspar de Carvajal, cronista de la expedición de Orellana, hace mención a un tal *Aparia*, sin ninguna duda el primer jefe omagua conocido por las fuentes documentales<sup>12</sup>, en cuya capital permanecieron los exploradores durante casi dos meses. Francisco Vázquez, cronista de la expedición de Pedro

<sup>11</sup> Las estimaciones de Metraux son de nuevo bastante orientativas. Si bien no descartamos que pudiese haber aldeas que alcanzasen los 2.000 habitantes, en especial la capital donde residía el cacique mayor, lo cierto es que muchas de ellas debieron de haber sido bastante más pequeñas. Así Vázquez nos informa de que la dos primeras aldeas omaguas que encuentran en su camino están formadas por aproximadamente 30 casas (Vázquez 1987 [1561] :37).

<sup>12</sup> ...*subieron a vernos unos indios en cuatro o cinco canoas[...]; y así llegaron le dijeron como ellos eran principales vasallos de Aparia[...] dijeron al Capitán que fuese al pueblo donde residía su principal señor, que como digo, se llamaba Aparia* (Carvajal 1992 [1542]: 44). Carvajal hace mención también al encuentro de Orellana con los *demás principales* (Carvajal 1992[1542]: 46) de la corte del cacique, que sumaban hasta 26, lo cual demuestra lo nutrido de la clase nobiliaria omagua: *y a todos juntos les tornó a hablar lo que primero había dicho al principal señor, y tomó posesión en nombre de su Majestad en todos; y los señores eran veinte y seis* (Carvajal 1992 [1542]: 46).

de Ursúa de 1560, aunque creyó en un principio reconocer dos *Provincias*, esto es, cacicazgos, diferentes, en el territorio omagua, llamados *Carari* y *Manicuri*, rectifica más adelante, reconociendo que se trata de una única unidad política <sup>13</sup>.

A diferencia, pues, de lo que sucedería más tarde cuando, a la llegada de españoles y portugueses, se pone en marcha todo un proceso migratorio que dispersa a los omagua por territorios muy distantes entre sí, y a diferencia de las étnias semi-itinerantes interfluviales, los sedentarios omaguas ribereños del Amazonas vivieron bajo el control de una única autoridad central en una unidad política territorial que tenía unos límites precisos y definidos<sup>14</sup>. Dos extensas franjas de ribera deshabitada separaban por el este y el oeste el cacicazgo

---

<sup>13</sup> *Es toda una gente y un traje y ropa y lengua, y unas mismas armas y casas y ropas que visten. Son todos estos indios amigos y confederados, y así parece ser toda una provincia y no dos, porque toda la población va trabada, sin que haya división, y que Carari y Manicuri sean nombres de pueblos y no de provincias* (Vázquez 1987 [1561]: 39).

<sup>14</sup> Las diferencias respecto a la delimitación de la Provincia Omagua son mínimas entre los cronistas desde Carvajal en 1542 hasta Maroni en 1740, lo que nos dice mucho de la estabilidad territorial del cacicazgo durante todo ese tiempo así como nos permite establecer sus fronteras sin demasiado margen de error. Más arriba dijimos cómo el territorio omagua se extendía aproximadamente entre la desembocadura del Napo y la del Jutái. Vamos ahora, con ayuda de las fuentes a intentar delimitarlo más precisamente. Carvajal coloca el cacicazgo de Aparia más allá de la desembocadura del Napo pero no da datos concretos respecto a sus límites occidentales. Su único dato preciso es que desde la capital de Aparia hasta el final del cacicazgo por el este las poblaciones *duraron más de ochenta leguas* (Carvajal 1992 [1542] : 52). Vázquez nos da la primera localización concreta de la frontera oeste de los omagua, la isla que él llama de García, donde encuentra a los primeros indios, que por la descripción que de ellos hace tienen que ser omaguas, después de atravesar una zona despoblada de 300 leguas: *Estará [la isla] más de cien leguas de la boca de Cocama* (Ucayali) (Vázquez 1987 [1561] :37); y nos da una idea de su extensión: *Dura esta población desde la Isla de García hasta el cabo de lo que llamamos Manicuri, más de ciento y cincuenta leguas* (Vázquez 1987 [1561] : 39). Acuña, por su parte, consigna el límite occidental de la provincia omagua ciento cuarenta leguas más abajo de la desembocadura del río Cururay en el Napo (Acuña 1891 [1641] : 114-115), que coincide aproximadamente con la coordenada de Vázquez. También está muy cerca de Vázquez respecto a su extensión, que ya habíamos dicho que cifraba en *más de doscientas leguas* (Acuña 1891 [1641]: 114) pero además nos dice exactamente el límite de su frontera oriental: *a catorce leguas del río Jutái, fenece con un lugar muy populoso* (Acuña 1891[1641]: 127). El misionero jesuita Maroni, por su parte, situaba la primera misión yurimagua pasado el territorio omagua *entre Yutái y Yapurá* (Maroni 1988 [1738]: 131). Autores posteriores como La Condamine o Sampaio, que escribieron cuando los omaguas ya habían desaparecido de la zona, tomarían a Acuña como autoridad en este sentido (La Condamine 1993 [1745]: 67[35]), (Sampaio 1985 [1825]: 79-80).

omagua de otras sociedades de jefatura vecinas con las que competía por el control del comercio fluvial <sup>15</sup>.

Estos despoblados parecen haber desempeñado la función de "tierras de nadie", actuando como un colchón que reduciría las fricciones entre las grandes naciones ribereñas cuyo potencial militar iba más allá de la reducida capacidad bélica de los pueblos interfluviales, como los ticuna, capaces únicamente de organizar *razzias* y escaramuzas de pequeña importancia. La fuerza militar de jefaturas como la omagua o su vecina yurimagua implicaba, por el contrario, la posibilidad del desencadenamiento de guerras a gran escala. Para evitarlo, las etnias ribereñas debieron recurrir a la institucionalización de territorios-tapón a todo lo largo del río con guarniciones en los extremos de sus dominios. Las distintas expediciones que recorrieron el Amazonas van a informar de la existencia de estos despoblados entre grupo y grupo poderoso como una constante en todo el río. Por lo demás, de la descripción que ofrece Acuña del último asentamiento omagua río abajo no puede sino desprenderse que se trata de una especie de fortín o guarnición fronteriza del cacicazgo:

*...fenece en un lugar muy populoso, y de muchos soldados, en fin como primera fuerza que por esta parte resiste el impetu de sus contrarios (Acuña 1891 [1641] :127)*

---

<sup>15</sup> Los cronistas consignan muy bien estos despoblados entre cacicazgos, en cuya travesía las provisiones debían de ser racionadas. Sus datos son también coincidentes a este respecto: Orellana atravesó 200 leguas de tierra deshabitada entre los omaguas del Napo y los del Amazonas (Santos 1980: 63) y desde a pocos días después del 25 de abril entraron en una zona despoblada que continuó hasta que cumplidos doce días de mayo llegamos a las provincias de Machiparo (Carvajal 1992 [1542] 54). Diecinueve años después, Pedro de Ursúa, bajando desde el Ucayali, encontraría más de trecientas leguas, todas despobladas (Vázquez 1987 [1661] : 36), desde las poblaciones de Caperuzos hasta la primera aldea omagua y un despoblado que nos duró nueve días (Vázquez 1987 [1661] : 39) pasada la provincia de los omaguas. Acuña nos relata como tras el último poblado omagua en espacio de cincuenta y cuatro leguas, ningunos pueblan las riberas del Río (Acuña 1891 [1641] :127).

Y más explícito es aún Carvajal hablando de cierto cacicazgo río abajo:

*... y al principio y entrada de su tierra estaba un pueblo a manera de guarnición.*

**(Carvajal 1992 [1542]: 62).**

No hay ninguna duda que esos enemigos orientales de los omaguas eran el pueblo conocido a partir de la evangelización de Fritz como yurimaguas, otra poderosa sociedad de jefatura fluvial a la que los cronistas anteriores se habían referido por otros nombres <sup>16</sup>.

El poderío militar omagua, apoyado en su densidad demográfica, sus excedentes alimenticios y su centralización política debía hacerse sentir sobre las sociedades igualitarias interfluviales y ocasionalmente sobre la vecina jefatura ribereña de los yurimaguas. Toribio Medina les otorgó el calificativo de "piratas del Amazonas", en referencia a su belicoso expansionismo (**Toribio Medina**

---

<sup>16</sup> Carvajal los había conocido como *las provincias de Machiparo, que es muy gran señor y de mucha gente* (Carvajal 1992: 54). Este Machiparo sin duda debe corresponder con el *Machifalo* al que se refiere Alonso Mercadillo, capitán de la primera expedición española a la Alta Amazonia (1538-39), de la cual dice que es *muy buena tierra y muy poblada en indios y rica en oro* (en Santos 1980: 60) pero que él sitúa a la altura de la desembocadura del Napo en el Amazonas, justo donde Carvajal hace comenzar los dominios de Aparia. Separada de Manicuri por nueve días de tierra deshabitada Ursúa se encontraría con la provincia de *Machifaro*, evidentemente el *Machifalo* de Mercadillo y el *Machiparo* de Orellana. Dada la coincidencia de los datos de Carvajal y Ursúa parece lógico concluir que fue Mercadillo el que erró al ubicarlos. Como ya hemos indicado nosotros, Santos identifica a estos *Machiparo* con los yurimaguas del siglo XVII (Santos 1980: 12). Por su parte, Acuña da a este pueblo el nombre de *nación de los Curuziraris* (Acuña 1891 [1641]: 129). Como observamos, las noticias sobre pueblos y cacicazgos eran aún imprecisas en aquellas primeras crónicas expedicionarias. El mismo etnónimo omagua que recibieron los indios de los cuales se ocupa nuestro análisis es fruto de una equivocación de Acuña. Hace notar Berredo que *aos Cambebas chama o Padre Cunha (seguido tambien do Padre Samuel Fritz) Omaguaz, ou Maguaz; he certo que equivocadamente, por lhe trocar o nome pelo de outra Nação* (Berredo 1905 [1718] : 286). En efecto, el término omagua aparece por primera vez en la crónica de Carvajal, pero no para señalar a los susodichos sino a *un señor tan grande llamado Omega* (Carvajal 1992 [1542]: 54), otro poderoso cacique cuyos dominios se extendían río abajo pasados los de Machiparo, *las muy grandes poblaciones y muy linda tierra de Omagua* (Carvajal 1992 [1542]: 64), que se encontraría situada, como muy bien indica Metraux, por debajo del río Jurúa (Metraux 1948: 689) y que, aunque no podamos afirmarlos con seguridad deben corresponder a los *Aicuares* e *Ibanomas* que evangelizó Fritz.

**1894; en Santos 1980).** Pero contemplar a los omagua como bandoleros amazónicos en busca de pillaje sería dejar de comprender los fundamentos de su sociedad. Los omagua eran mucho más que bucaneros, y sus acciones bélicas se sustentaban en bases más institucionalizadas que la mera piratería: tras ellas se observan las pulsiones expansionistas de una sociedad guerrera estratificada, con niveles de centralización y organización político-económica quizá proto-estatales. Ya hemos hablado de la jerarquización piramidal de sus jefes, aunque es imposible especificar en base a qué estaba organizada. Viéitez habla, además, de la existencia de *un cuerpo militar institucionalizado[...] compuesto por todos los varones jóvenes al mando de la nobleza y de un grupo de especialistas, artesanos, orfebres, dedicados a la producción de objetos suntuarios para la élite (Viéitez 1992: 46)*<sup>17</sup> y de manufacturas, en especial textiles, para el comercio<sup>18</sup>.

La guerra tenía como función básica no la conquista territorial (el territorio omagua permaneció inalterado desde la primera expedición de Orellana hasta la evangelización del Padre Fritz, casi un siglo y medio después) o el exterminio de los enemigos, sino, por un lado, el mantenimiento del control sobre las rutas comerciales y, por otro, la captura de prisioneros entre las poblaciones enemigas para utilizarlos como mano de obra agrícola<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Del papel que jugaba el oro y las vestimentas como signos diferenciadores de *status* social nos dan cuenta las crónicas, como el pasaje en que Carvajal relata el encuentro de Orellana con los enviados de un gran cacique, cuyo aspecto debió sin duda impresionar a los españoles a juzgar por sus palabras: *y eran de estatura que cada uno era más alto un palmo que el más alto cristiano, y eran muy blancos y tenían muy buenos cabellos que les llegaban a la cintura, muy enojados de oro y ropa (Carvajal 1992 [1542]: 48)*

<sup>18</sup> Siempre sorprendió a los cronistas occidentales el que, a diferencia de otros pueblos amazónicos, *los omagua visten camisetas y mantas de algodón pintadas con pincel y de diversos colores (Anónimo 1889 [1639] \$19)*. Al parecer, aparte del consumo interno, los omagua comerciaban las telas de algodón con los pueblos vecinos: *texen no solo la ropa que han menester, sino otra mucha que les sirve de trato para las Naciones vecinas, que con razón codician el trabajo de tan sutiles texedoras (Acuña 1891 [1641] : 116)*

<sup>19</sup> Las mismas motivaciones expansivas que llevarían a los portugueses a ocupar su territorio en el siglo XVIII.

Jerarquización política, estratificación social, control del comercio, supremacía bélica y base ecológica, se interconectan para constituir un sistema de *feed-back* en que cada elemento alimenta a y a la vez es alimentado por el desarrollo de los demás: el ecosistema de várzea, con sus posibilidades de agricultura intensiva había potenciado relativamente altas densidades de población y mayores niveles de jerarquización política y estratificación social que los grupos del interior. Esto le permitió a los omagua poner en pie un ejército de guerreros permanente para dominar las redes comerciales y a sus vecinos pero, a su vez, la estructura político-social es consecuencia del dominio de ese comercio, cuyo oro mantenía simbólicamente el *status* de la clase aristocrática y cuyos esclavos prisioneros liberaban a los guerreros, nobles y artesanos omagua de las tareas agrícolas.

La esclavitud entre los omagua no estaba fuertemente institucionalizada: no hubieran dispuesto de mecanismos eficientes de coerción. La esclavitud era, como en otras sociedades de este nivel organizacional, del tipo llamado "doméstico": los prisioneros eran incorporados como esclavos *a la vida familiar de sus captores y eventualmente asimilados a la etnia misma a través del matrimonio con hombres y mujeres omagua* <sup>20</sup>(Santos 1980: 12). Cada familia poseía de dos a tres esclavos que, como hemos dicho, realizaban las tareas agrícolas (Heriarte, cit. Varhagen 1921: 185; en Pacheco de Oliveira 1977: 3). A pesar de ello, parece claro que entre los omagua de los siglos XVI y XVII estaba gestándose una incipiente sociedad de clases. Santos calcula que entre el 16 y el 25% de la población de las aldeas omagua estaba formada por esclavos o descendientes de esclavos (Santos 1980: 12), que formarían un estrato social de

---

<sup>20</sup> Es el tipo de esclavitud que Kopitoff y Myers han denominado *domestic slavery* y que es prácticamente general en todas las sociedades africanas con bajo nivel de centralización política y estratificación social (Kopitoff y Myers 1977).

campesinos, mientras en el otro extremo comenzaba a generarse una clase nobiliaria (Metraux 1948: 698), dedicada a la guerra y el comercio de larga distancia.

Las poblaciones "pre-ticunas" anteriores a la invasión tupí, si es cierto que habitaron la várzea, bien podrían, pues, haber constituido una sociedad semejante a la de los omagua de los siglos XVI y XVII, aunque sea imposible confirmarlo. Su expulsión hacia la tierra firme, hacia el área periférica del sistema ecológico y económico amazónico, hubo de suponer una readaptación de su sistema social en muchos aspectos: densidades de población menores, cambio de la pauta de residencia del tipo aldea al tipo malocal con que los conocemos posteriormente, una descentralización de la probable organización política caciquil y, semejantemente, una "igualitarización" de la posible estratificación social incipiente.

No es nuestra intención detenernos aquí en el análisis de la sociedad ticuna precolombina, sino subrayar la importancia crucial que tuvo para la historia de este pueblo indígena su movimiento migratorio pendular ribera-interfluvio/interfluvio-ribera, y el papel fundamental que jugaron los omagua en ese desarrollo histórico. La historia de los ticuna inmediatamente anteriores al asentamiento de pobladores blancos en la zona no nos es conocida, pero si de algo no podemos dudar es de que esta estuvo en buena parte influida por la relación de aquellos con los omagua. Los omagua les impedían el acceso a las fértiles tierras de la ribera del Amazonas y al control de su comercio, relegándoles a la condición periférica en el sistema de intercambio.

Como ya dijimos más arriba, los ticuna parecen haberse especializado en la producción de curare, pero todos sus intercambios comerciales tenían que

realizarse a través de los omagua, de quienes dependían para abastecerse de productos del exterior. No es de extrañar, por tanto, que los ticuna desearan apoderarse del territorio omagua y que sus primeras menciones en las crónicas sean en calidad de enemigos de aquellos. El enfrentamiento era, sin duda, mutuo, pues los ticunas debían de ser objeto de numerosos *raids* de los omagua para capturar esclavos, dada su condición de tribu vecina a los mismos. Esta dinámica de enfrentamiento debió marcar profundamente la sociedad ticuna de aquellos siglos, como lo demuestra el hecho de su pervivencia en la memoria colectiva: Nimuendajú todavía recogió mitos y leyendas entre los ticuna en las que los omagua aparecían realizando incursiones contra sus malocas (Nimuendajú 1952: 116). Las relaciones ticuna-omagua oscilaban, por tanto, entre los intercambios comerciales pacíficos y las agresiones militares.

A través de los omagua el curare ticuna se distribuía por toda la Cuenca Amazónica, hasta lugares tan alejados como el territorio shipibo, en la ceja de selva, y los ticunas obtenían, entre otros productos, herramientas de piedra de las que dependía en parte su reproducción social. Este flujo requería, en toda lógica, de períodos razonablemente largos de estabilidad. La mayoría de los autores, sin embargo, desde los cronistas del XVI y XVII (Carvajal, Vazquez, Acuña, Heriarte, Berredo) hasta los antropólogos de nuestro siglo (Nimuendajú, Pacheco de Oliveira) parecen haber querido reducir la historia de las relaciones interétnicas de la zona a una crónica de conflictos, pareciendo así olvidar la importancia que las relaciones comerciales pacíficas, aunque definidas por la hegemonía militar omagua, tuvieron para sus pueblos.

En lo que se refiere a las relaciones entre los ticuna y otras etnias vecinas fluviales o interfluviales (las tribus arawak de la ribera del Putumayo-Içá, los

mariaté, yumana y passé, o los vecinos de la tierra firme por el oeste, los yaguas y pebas) nada se conoce.

### **3.2. Primeros contactos con Occidente. Las exploraciones españolas en busca de Eldorado y la construcción mítica de la Alta Amazonia (1538-1560).**

El primer periodo de interacción occidental con el Alto Amazonas puede definirse a grandes rasgos como "la época de las expediciones exploratorias". La abre la expedición de Alonso de Mercadillo en 1538 y la cierra la de Pedro de Ursúa en 1560, aunque puede incluirse como importante epígono a esta época la del portugués Pedro de Texeira en 1639. La existencia del Amazonas se conocía desde 1499, fecha en la que tres expediciones casi simultáneas (Pinzón, Vélez y Diego de Lepe), buscando un paso hacia la región de las especias, arribaron a la desembocadura del río, al que se empezó a conocer como Marañón, Río Grande o el Mar Dulce. Los españoles quedaron maravillados por la grandiosidad del río pero, sin embargo, ninguna expedición se organizó para remontar su cauce en los años siguientes. Según María Teresa Pérez la razón de este olvido hay que buscarla en la atención que acapara para los conquistadores la búsqueda del estrecho del Pacífico hasta 1522 y la conquista del Perú seguidamente (Pérez 1989: 23-24).

Sea como fuere, el hecho es casi medio siglo separa el descubrimiento del Amazonas de sus primeros intentos de exploración. Estos primeros intentos, en

contra de lo que cabría suponer, tendrán como punto de partida la cordillera andina, desde donde el acceso era más difícil, y no su desembocadura, lo que en principio hubiera parecido más lógico, porque la exploración temprana del Amazonas no estuvo guiada por ninguna estrategia racional de exploración geográfica o de conquista militar: son exploraciones que se inscriben dentro del *espíritu caótico de la epopeya aventurera* (Santos 1980: 57), cuya pretensión última era la búsqueda de los míticos territorios rebosantes en oro y especias que la sed aurífera y específera de los españoles, alentada por la propia imagen de fascinación que los indígenas andinos sentían hacia la selva como su propia *terra incógnita*, aún no había desesperado de encontrar en esa última frontera del continente que se les abría ante los ojos, las inmensas tierras vírgenes de la Amazonía, más allá de los Andes<sup>21</sup>. Es esto lo que explica que, al contrario de lo que fue común en las exploraciones de otros grandes ríos, la cuenca alta del Amazonas fuera explorada antes que su curso bajo, a pesar de las terribles penalidades que los expedicionarios españoles tuvieron que atravesar para cruzar la cordillera.

En el Amazonas, los conquistadores españoles intentarían encontrar mitos cuya búsqueda ya había impulsado y propiciado otras conquistas, mitos como el del País de la Canela o el de Eldorado, pero que hasta aquel momento se resistían, como fantasmas escurridizos, a sus esfuerzos de rastreadores de tesoros. Las primeras expediciones españolas al área del Alto Amazonas no tienen lugar hasta que no finaliza la conquista del Perú y una vez que se ha probado inútil

---

<sup>21</sup> María Teresa Pérez ha resaltado *la predisposición mítica que caracterizó al conquistador español* (Pérez 1989: 65). El mito es, en efecto, el gran motor de las exploraciones, no sólo españolas, sino occidentales en su conjunto, durante el siglo XVI. La mentalidad de ese siglo, a caballo entre las fantasías utópicas bajomedievales y la revolución racionalista posterior, asoció al alucinante y desconocido nuevo continente toda su batería de arquetipos míticos, redoblada por el renacer de los mitos de la Antigüedad clásica. Allí se quiso encontrar la Fuente de la Juventud, las Siete Ciudades encantadas, el Paraíso terrenal. Dentro de este clima, un escenario geográfico de la grandiosidad del Amazonas tenía que dar por fuerza pie a la gestación de las más diversas leyendas sobre países míticos.

buscar Eldorado en la esquina noroeste del continente. En 1538, el mito de Eldorado, en su variante del País del Meta, que no era sino un eco de aquel, había llegado a Quito desde el Este<sup>22</sup> y fue la búsqueda de este país maravilloso y sus camaleónicas transformaciones lo que alentó, como la zanahoria puesta delante del caballo, las primeras entradas que se hicieron al territorio del Alto Amazonas. Estas entradas fueron protagonizadas, principalmente, por capitanes menores que habían llegado tarde al reparto de las riquezas y encomiendas del Perú y que buscaban su fortuna en nuevas tierras por descubrir.

Alonso de Mercadillo era un capitán de Hernando Pizarro. Comisionado por este para poblar y descubrir a los Guancachupachos del Alto Huallaga y sofocar la rebelión del curaca Illatopa, se internó en 1538 Huallaga abajo hasta llegar al Marañón. Fue así Mercadillo el primero en alcanzar lo que en el siglo XVII se denominaría Provincia de Mainas, en alusión a una tribu de indios de tal nombre, en cuyos límites estaría incluido el territorio de los ticuna. Mercadillo cayó enfermo durante el viaje pero veinticinco de sus hombres continuaron río abajo hasta su desembocadura con el Napo. Es allí que localizaron una tal provincia de *Machifalo* que, según la crónica, era *buena tierra y muy poblada de indios y rica en oro* (en Santos 1980: 60). Aunque, como ya dijimos, existe

---

<sup>22</sup> Carlos F. Lummis nos da cuenta del carácter proteico del mito de Eldorado, capaz de transformarse y generar múltiples variantes a lo largo y ancho del continente. La historia de El Hombre Dorado, nacida de una práctica real que llevaban a cabo los muiscas de la laguna de Guatavita, cerca de la actual Bogotá, llegó en forma de mito a las costas de Venezuela en 1527, treinta años después de que la práctica desapareciese. Una verdadera carrera se desató por encontrar Eldorado: Los Welser de Venezuela lanzaron varias expediciones a Nueva Granada en busca de ese lugar en 1529 y 1530, exploraciones que no dieron fruto y que llevaron a los conquistadores a la conclusión de que Eldorado debía de hallarse en el altiplano cundinamarqués. En 1536 tres expediciones parten a la exploración y conquista de Cundinamarca y Boyacá: Jiménez de Quesada desde el Magdalena, Belalcázar desde Quito y Federmann desde Coro. Belalcázar encontró Guatavita pero no al Hombre Dorado. La conclusión era que él y el opulento reino de riquezas con el que se le asociaba debían haberse trasladado a algún lugar más al Este, en las selvas amazónicas desconocidas. Esta traslocación del mito venía a añadirse a la nacida unos años atrás sobre el país del Meta, cuyo origen se sitúa en las expediciones para descubrir las fuentes del Orinoco: Diego de Ordaz oye decir en 1531 que *el Orinoco tenía su origen en un lago y que el camino que a ese lago conducía, pasaba por una provincia llamada Meta que, según se decía, era fabulosamente rica en oro* (Lummis 1987: 13). La transformación del mito de Eldorado en el del Meta y el fracaso de la búsqueda de este en la zona andina situaron Eldorado en la inmensa región amazónica.

seguramente un error de toponimia al respecto, no cabe ninguna duda que los hombres de Mercadillo debieron entrar en contacto con alguno de los cacicazgos omagua. La mayor densidad demográfica, complejidad social, poderío militar y riqueza material de los omagua con respecto a las tribus de ceja de selva llamó, como se expresa en la crónica, la atención de los españoles y debió contribuir a alimentar ese mito de Eldorado.

Las noticias que circulaban en el Perú sobre las supuestas riquezas de las tierras al oriente de Quito decidieron a Gonzalo Pizarro a lanzar una nueva expedición al Amazonas, conocida en las crónicas como Jornada de la Canela. Los objetivos de Pizarro parecen haber sido los de una triple búsqueda: un país rico en árboles de canela del que le llegaban informaciones a través de los indios de la ceja de selva, Eldorado, y la comunicación entre el Marañón, al que ya había llegado Mercadillo, y el mar. Con estas intenciones partieron Pizarro y su lugarteniente Francisco de Orellana de Quito en 1541, con 340 soldados y 4.000 indios, bajando por el río Coca y el Napo. El paso de los Andes fue durísimo y muchos hombres perdieron la vida en él. Después, Pizarro se encontraría con su primer fracaso al no encontrar el País de la Canela. El extremeño encontró canelos allí donde los informantes le señalaban, en las cabeceras del Coca, pero siempre en cantidades pequeñas y nunca concentrados en una sola área que hiciese su explotación rentable. Por mucho que torturó a los indígenas no encontró ni rastro de ese país de abundancia.

Aún así, los "caneleros" siguieron adelante, guiados aún por el brillo de Eldorado, pero las durísimas condiciones del medio selvático convirtieron su avance en una mísera odisea: las enfermedades diezaban a los españoles y a los indígenas andinos, no hechos al medio selvático, los caballos retrasaban la marcha por el intrincado bosque amazónico, y a esto se añadió el hambre cuando

la expedición se adentró en una vasta región deshabitada. Es entonces cuando Pizarro, habiendo oído que río abajo por el Napo había una gran aldea, mandó a Orellana con 53 soldados a explorar y recoger víveres en un bergantín que los expedicionarios habían construido para navegar por el río.

Orellana nunca volvió a buscar a Pizarro. Éste, tras esperarle durante un tiempo, tuvo que regresar a Quito, en un viaje aún más duro que el de ida, con la creencia de que Orellana le había traicionado. Se inicia entonces la aventura en solitario de Orellana, cuyo relato conocemos a través de uno de los miembros de la expedición, Fray Gaspar de Carvajal, en su *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande descubierto por el capitán Francisco de Orellana* y de la cual merecen destacarse algunas cosas en relación al tema que nos ocupa.

La expedición se detuvo durante dos meses en el territorio de los omagua del Amazonas, en la capital del cacicazgo, donde su cacique mayor, Aparia, les ofreció ayuda para construir un bergantín más grande. Después, la expedición parte río abajo, atravesando una de esas "tierras de nadie" entre jefaturas de las que hablábamos, hasta llegar a Machiparo, donde son atacados por una nutrida flota yurimagua que consiguen rechazar a duras penas. Desde aquí hasta su salida al mar en agosto de 1542, Orellana y los suyos sólo encontraron hostilidad por parte de los indígenas. Santos explica este cambio de actitud hacia los españoles como producto de sus mismos abusos, la noticia de los cuales era transmitida con rapidez de etnia en etnia.

Si bien la crónica es prolija en la descripción de aventuras y desventuras, Carvajal no aporta demasiada información útil sobre las sociedades indígenas por las que pasó la expedición. Una de las cosas que llama poderosamente su

atención es la alta densidad poblacional de las sociedades ribereñas, que el cronista exagera con creces<sup>23</sup>. En el imaginario tardomedieval del cronista, tierras densamente pobladas implicaban en buena lógica señoríos ricos y poderosos y así las apreciaciones de Carvajal sobre la densidad de población y el potencial militar de los pueblos ribereños contribuyeron a la construcción de esa Amazonía mítica que seguiría impulsando nuevas empresas. Es en esta crónica donde aparece por primera vez la palabra *omagua*, que Carvajal emplea no para referirse al pueblo más tarde identificado con ese nombre sino a un cacicazgo más abajo del río al que describe como *muy grandes poblaciones y muy linda tierra de Omagua* (Carvajal 1992 [1542]: 64). De entre todos los cacicazgos que describe Carvajal sería este de Omagua el que quedaría grabado en la memoria de sus lectores coetáneos, que lo asociarían automáticamente al mito de Eldorado.

Esta asociación no es de ninguna manera gratuita porque, además de las exageraciones sobre hechos reales, la crónica entera está plagada de noticias y alusiones a supuestos países fabulosos ricos en oro. De la narración de Carvajal se infiere que las poderosas provincias fluviales son sólo reflejos de riquísimos países situados en la tierra firme de los cuales la expedición sólo tiene noticias indirectas<sup>24</sup>. No se menciona explícitamente Eldorado pero es evidente que ese paradigma subyace en toda la narración.

---

<sup>23</sup> Carvajal estimaba el poder militar de la jefatura de Machiparo en 50.000 hombres (Carvajal 1992 [1542]: 54).

<sup>24</sup> [Aparia] *Nos dió noticia de otro señor que estaba apartado del río, metido en la tierra adentro, el cual decía poseer muy gran riqueza de oro: este señor se llama Ica; nunca le vimos, porque, como digo, se nos quedó desviado del río* (Carvajal 1992 [1542]:40). Los españoles llegan a entrevistarse con emisarios de uno de esos míticos señores del interior: *...vinieron cuatro indios a ver al capitán[...] y eran de estatura que cada uno era más alto un palmo que el más alto cristiano, y eran muy blancos y tenían muy buenos cabellos que les llegaban a la cintura, muy enjoyados de oro y ropa [...] eran vasallos de un señor muy grande [...] y se fueron y nunca más supimos nuevas de dónde eran ni de qué tierra habían venido* (Carvajal 1992 [1542]: 50). Riqueza y población vienen indefectiblemente asociadas : *...no tuvimos lugar de saber qué es lo que había en la tierra adentro: pero según la disposición y parecer de ella debe ser la más poblada que se ha visto [...] y que este tenía muy gran riqueza de oro y plata* (Carvajal 1992 [1542]) : 62).

Según María Teresa Pérez todas estas alusiones en el relato de Carvajal obedecen a una doble estrategia premeditada: por una parte despertar el interés de la Corona hacia ese territorio desconocido con el propósito de conseguir financiación para una nueva expedición cuyo mando reclamaría Orellana para sí ante la Corte, por otra, despejar toda sombra de traición a Pizarro o ambición personal de la figura de su capitán haciendo constar cómo la expedición no se detuvo a explorar ninguno de esos países porque su cometido prioritario era volver a casa para informar de los resultados del viaje (Pérez 1989:78).

Para bruñir aún más el resplandor dorado de las nuevas tierras, Carvajal incluye en su relato el fantástico episodio del encuentro con las Amazonas, leyenda que perduraría en las mentes de colonizadores y viajeros europeos hasta bien entrado el siglo XVIII y que ha dado nombre al inmenso río<sup>25</sup>. El pasaje es sin ninguna duda una pieza más de su estrategia propagandística. Como muy bien ha señalado María Teresa Pérez, Carvajal no duda en recurrir a toda una serie de técnicas narrativas de anticipación para concentrar la atención del lector en este episodio, que se convierte en la culminación, el cénit, del relato. El sentido de lo maravilloso queda así reafirmado por un encuentro directo, frente a frente, con una de sus manifestaciones. Está fuera de toda duda que el episodio es total o casi totalmente fruto de la pluma del cronista. En él se ve reflejada la tendencia de los escritores renacentistas a rescatar de las cenizas los mitos clásicos y ubicarlos en las inmensidades desconocidas del Nuevo Mundo. ¿Pero por qué el de las Amazonas y no otro cualquiera? Carvajal no debía ser ignorante a toda una tradición de la literatura legendaria sobre exploraciones que asociaba el mito

---

<sup>25</sup> *Aquí dimos de golpe en la buena tierra y señorío de las Amazonas [...] que estas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos, y esta es la cabça por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza; y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus verguenzas con sus arcos y flechas en las manos haciendo tanta guerra como diez indios (Carvajal 1992 [1542]: 79-80)*

de las Amazonas con fabulosas riquezas o proximidad a las mismas, tradición que había sido iniciada por Marco Polo en su Libro de las Maravillas y que Colón había retomado en sus diarios de viaje para presentar signos de que había encontrado la ruta hacia el Oriente<sup>26</sup>.

Orellana y sus hombres salieron por fin al mar y regresaron a España. El lugarteniente de Pizarro se enfrentó a un juicio por traición ante el Consejo de Indias, pero resultó libre de cargos. El Consejo entendió que las difíciles circunstancias habían obligado a Orellana a seguir adelante. Se reconocieron los servicios y la valía del capitán para la Corona, y el Rey acabó celebrando con él unas capitulaciones al más puro estilo colombino en las que se le encomendaba la conquista y colonización de las nuevas tierras descubiertas, que llevarían el nombre de Nueva Andalucía, con los títulos de adelantado, gobernador y capitán general. Concebida con el ambicioso objetivo de conquista y colonización, la expedición planeaba remontar el río desde su desembocadura, estrategia más racional y viable que las heroicas y desangrantes entradas a través de los Andes.

Partió la expedición de España en mayo de 1545 abocada, sin embargo, al fracaso desde el principio. A pesar de los esfuerzos propagandísticos de Orellana y Carvajal, la Corona no puso demasiado entusiasmo en la empresa y, en consecuencia, su financiación fue deficiente. Los datos que se poseen sobre la suerte de la expedición son escasos. Problemas de abastecimiento obligaron a recalar en Tenerife primero y en Cabo Verde después, donde Orellana perdió 100 hombres y un barco. Al parecer la expedición no pudo encontrar el brazo principal del río y vagó durante un tiempo por el laberinto de islas que forman su desembocadura, combatiendo a los indios, el hambre y el clima insano. Orellana

---

<sup>26</sup> *De la isla de Matinino dixo aquel indio que era toda poblada de mujeres sin hombres, y que en ella ay mucho "tuob", qu'es oro o alambre, y que es más al Este de Carib (Cristóbal Colón, en Pérez 1989 : 82)*

moriría de una enfermedad, intentando inútilmente encontrar el paso, hacia noviembre de 1546 y los restos de su maltrecha expedición arribaban tiempo después a la Isla Margarita.

La muerte de Orellana no significó el fin de los sueños de conquista de Eldorado amazónico. Al contrario, alentadas por la narración de Carvajal, sus noticias *cobraban cada vez más fuerza, comenzando a ser incorporadas en el discurso oficial de la administración española (Santos 1980: 70)*. Fue quizás ese aura lo que hizo que Felipe II, en 1557, reservara a la Corona la prerrogativa de otorgar o no licencia para realizar nuevas entradas. Las expediciones a partir de esa fecha ya no serán empresas privadas de los conquistadores sino verdaderas empresas oficiales organizadas desde el Virreinato del Perú. Por razones que desconocemos, los españoles jamás volvieron a intentar la penetración por las bocas del Amazonas y siguieron prefiriendo la tortuosa ruta transandina. En 1557, Arias Dávila intentó encontrar Eldorado en el Huallaga y en 1560 el Gobernador Pedro de Ursúa volvería a recorrer de nuevo el Amazonas en su busca, en una expedición que bautizada para la posteridad como "Jornada de Omagua y Dorado".

La crónica que de la expedición de Ursúa escribe el bachiller Francisco Vázquez no deja lugar a dudas de que la entrada fue planeada con el objetivo expreso de encontrar Eldorado por el río Marañón abajo basándose en la doble fuente de información del relato de la expedición de Orellana y el de ciertos indios llegados al Perú después de una increíble migración desde Brasil<sup>27</sup>. Por lo demás, las noticias de Carvajal habían despertado la apetencia por nuevos

---

<sup>27</sup> ....el dicho marqués de Cañete [...] le encargó la jornada del Dorado, con otras muchas provincias y tierras comarcanas, de que se tenía gran noticia en los reinos del Pirú, así por las grandes cosas que dijo haber visto el capitán Orellana y los que con él vinieron desde el Pirú por este río del Marañón abajo, adonde decían que estaban las dichas provincias, como por lo que dijeron ciertos indios brasiles que desde su tierra subieron por este río arriba (Vázquez 1987 [1561]: 26)

objetivos de conquista, entre los que los ávidos buscadores de reinos destacaron la provincia de Omagua, convertida de simple cacicazgo amazónico a exuberante país repleto de riquezas por la imaginación multiplicante de Carvajal y los rumores que hasta Perú traían los indios de otras etnias amazónicas<sup>28</sup>.

La provincia de Omagua, que ya dijimos que Carvajal no identifica con los indios que más tarde recibirían ese nombre pero a cuya construcción fantástica contribuyeron sin duda las noticias que de su poderoso cacicazgo circulaban entre los pueblos del Amazonas, era así imaginada y descrita con trazas doradistas y quedó por ello ambigüamente atrapada en la leyenda de Eldorado. Así, si bien en la crónica de Vázquez se la señala como una tierra diferente a la de Eldorado, la relación entre ambas es estrecha, empezando por el mismo título que recibe la expedición. La tierra de Omagua es signo de proximidad a Eldorado pero es también un sustituto de este, un objetivo *per se*. Si Omagua era tan rica como se la describía ¿qué más daba entonces esta que aquel?.

Extrañamente no se menciona la tierra de las Amazonas como uno de los objetivos de Ursúa, a pesar de que fuera este, y no los otros, el mito que más habría de perdurar y del cual tomaría el gran río su nombre definitivo. En cualquier caso, la expedición, organizada sobre tan ambiciosas expectativas, se enfrentaría al decepcionante contraste entre la realidad y el mito. La crónica de Vázquez es la de un hombre realista y lógico desconcertado porque no encuentra las ricas provincias de las que hablaba Carvajal. De los omagua dirá que *los indios de esta provincia traen algunas joyas de oro fino, aunque pequeñas y la gente de estas provincias no es mucha[...] en las poblaciones que nosotros vimos basta que haya siete u ocho mil indios habitantes, y a lo muy largo diez mil*

---

<sup>28</sup> Decían tan grandes cosas del río y de las provincias a él comarcanas, y especialmente de la provincia de Omagua, así de la gran muchedumbre de naturales como de innumerables riquezas [que] pusieron deseo a muchas personas de las ver y descubrir (Vázquez 1987 [1561]: 27).

(Vázquez 1987 [1561]: 39), de los yurimagua que *eran muy ruín gente, desnuda, sin ropa, ni oro, ni plata* (Vázquez 1987 [1561] :40). ¡ Al menos no en la cantidad que ellos esperaban encontrar !. Las apreciaciones de Vázquez parecen demostrar el sentido propagandista de la crónica de Carvajal.

La frustración generada entre los hombres ante tan decepcionante contraste entre la realidad y sus fantásticas expectativas daría al traste con la aventura, provocando el famoso episodio de la rebelión de Lope de Aguirre. La expedición de Ursúa marcaría también el principio del fin de la época doradista. Vázquez se encargaba en su crónica de desmentir las leyendas tejidas por Carvajal:

*Fuimos por el rio casi setecientas leguas, sin que viésemos cosa de las que nos habían dicho; y asimismo iba con nosotros un español de los que habían bajado por el rio con el capitán Orellana, el cual no conocía la tierra, y desatinaba: y así la gente comenzó a desconfiar de la noticia, teniéndola por burla, y deseaban volver al Pirí, que decían que no habían más que buscar* (Vázquez 1987[1561]:42).

Al continente se le acababan los rincones inexplorados y Eldorado no aparecía por ningún sitio. Ante tantos fracasos y tanto derroche inútil de hombres y de bienes, el virrey Toledo puso fin a las entradas exploratorias de carácter militar. En 1595 Sir Walter Raleigh aún buscaría Eldorado por el Orinoco, y puede decirse que esa expedición cerraba cuasidefinitivamente la búsqueda de aquella utopía.

### **3.3. El comienzo de la colonización del Amazonas por los imperios mercantilistas. Implantación de un sistema económico de base esclavista en los extremos de la cuenca (1600-1686).**

El fin de las expediciones españolas supuso el inicio de un periodo de *impasse* para la historia del Alto Amazonas. El ensueño de Eldorado había perdido su brillo y una generación más pragmática sucedía a los utópicos conquistadores de la primera mitad del XVI, una generación que apostaba por la encomienda o la plantación como formas más seguras de vida que la huidiza búsqueda de un país de riquezas sin cuento. Durante el último tercio del siglo XVI y buena parte del XVII los occidentales concentraron sus esfuerzos en asegurarse el control, colonización y explotación de los extremos occidental y oriental de la Cuenca Amazónica, la ceja de selva y la desembocadura del río, y dejaron descansar sus sueños de dominio sobre el inmenso territorio interior. Hasta 1638 ninguna expedición occidental volvería a atravesar el territorio del Alto Amazonas.

En el extremo occidental, los españoles fundaron entre 1538 y 1577 las ciudades de Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyobamba, Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, ciudades que formaban una especie de arco en las tierras de montaña de la cabecera del Marañón. En 1619, con la fundación de San Francisco de Borja por Vaca de Vega, los españoles levantaban su primera ciudad en la planicie amazónica, en la

margen izquierda del Marañón. Borja habría de servir de cabeza de playa para la posterior colonización y evangelización española del Alto Amazonas, conocida ya entonces como Provincia de Mainas.

En el extremo occidental la ocupación fue más compleja y no exenta de conflicto: los portugueses, unidos a la Corona española desde 1580, habrían de luchar contra los enemigos del Imperio Habsburgo por el control de las bocas del Amazonas. Holandeses e ingleses se habían embarcado desde finales del siglo XVI en un tráfico de contrabando con los colonos españoles de Venezuela, comerciando objetos manufacturados por tabaco, azúcar y otros productos de plantación. La persecución a la que las autoridades españolas sometieron este contrabando, junto con la posibilidad de eliminar intermediarios, decidieron muy pronto a las potencias europeas a establecer sus propias plantaciones en las islas del Caribe y la costa del continente.

La franja costera junto a la desembocadura del Amazonas fue uno de los objetivos de ocupación porque aún no había empezado a ser colonizada ni por los españoles de Venezuela ni por los portugueses de Brasil. Los primeros en establecer asentamientos estables en el curso bajo del Amazonas no fueron, por tanto, los lusos sino los holandeses en 1599, con la fundación de dos fortines-plantación, Nassau y Orange, en la desembocadura del Xingú, tras cuyos muros cultivaron azúcar y tabaco. En 1604 los ingleses llegaban a la costa de las Guayanas, estableciendo una colonia en la desembocadura del Oiapoque y, en 1610, sir Thomas Roe navegaba 200 millas Amazonas arriba y fundaba una colonia en su desembocadura. Animados por estos éxitos, los franceses se lanzaron también a la colonización y, en 1612, fundaban San Luis en el actual estado de Maranhao. Otra colonia inglesa surgió en los siguientes años en el río Tapajós, y en 1616 Peeter Adrianian fundaba un nuevo asentamiento holandés

también en la misma desembocadura del Amazonas. Los enemigos del Imperio Habsburgo unieron sus fuerzas en algunas ocasiones, dando lugar al nacimiento de colonias anglo-holandesas y anglo-franco-holandesas. Incluso los irlandeses llegaron a fundar una colonia, en la margen norte de la Ilha dos Porcos.

No podía pasar mucho tiempo, sin embargo, sin que los portugueses reaccionaran ante la ocupación. El Tratado de Tordesillas establecía la pertenencia *de iure* del territorio a la Corona española, pero la unión de esta con Portugal lo había desposeído de sentido en la práctica. Los portugueses, no obstante, incluían el área dentro de su zona de influencia y eran conscientes de su valor estratégico crucial para la posterior colonización de la cuenca interior del río. Una expedición naval enviada en 1615 al mando de Francisco Caldeira, duque de Albuquerque, expulsaba a los franceses de Maranhao y desencadenaba así una larga guerra de diez años contra todas las potencias coloniales asentadas en la región. Los hitos fundamentales de este conflicto cuyo resultado habría de determinar la historia del Amazonas y de sus habitantes fueron la fundación en 1616 por los portugueses de la estratégica ciudad de Belem do Pará, en la desembocadura del Amazonas, y la victoria del Gobernador de dicha ciudad en 1623 contra una flota anglo-franco-holandesa. En 1621, ante el peligro que acechaba a la región del Amazonas, los españoles habían cedido a Portugal sus derechos territoriales, legitimando así sus acciones. El balance final de la guerra, que terminaba en 1625 con la toma del último fuerte en poder de los holandeses por el capitán Pedro de Texeira, daba el control total de la región a los portugueses<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>Robin Furneaux señala dos claves fundamentales que explican la victoria portuguesa. En primer lugar, en lo que respecta a los ingleses, hasta 1649 todas las expediciones coloniales eran empresas comerciales, sin apoyo alguno de la corona. Los holandeses estaban algo más organizados, respaldados por una Compañía de las Indias Occidentales, pero, en cualquier caso, tanto unas como otras colonias se encontraban fuertemente desprotegidas ante unas tropas portuguesas enviadas directamente por la corona. En segundo lugar, a partir de 1625 tanto Holanda como Inglaterra irían encontrando tierras más atractivas donde asentarse: Virginia y las Carolinas empezaban a producir un excelente tabaco para los

Expulsados de las estratégicas bocas del Amazonas, ingleses, holandeses y franceses conservarían, sin embargo, las Guayanas, tierra de nadie entre los imperios español y portugués. En 1668 la paz de Westfalia cedía la Guyana británica a los holandeses.

El establecimiento de asentamientos estables y colonias de explotación en ambos extremos de la Cuenca Amazónica inauguró una nueva situación histórica en la región de consecuencias dramáticas para las sociedades indígenas. La cuenca entera del Amazonas iba a ser paulatina e inexorablemente fagocitada por la avidez del sistema económico mercantilista que ya se perfilaba como el embrión de la economía-mundo capitalista de la cual la región pasaba ahora a ser periferia (Wallerstein 1991: 190).

Disipadas las fiebres caliginosas de la conquista de Eldorado, los europeos se dieron cuenta al fin de que la verdadera riqueza del Amazonas se encontraba en otros factores: en su explotación agrícola y silvícola, por un lado, y en su reserva de mano de obra servil para las haciendas, por otro. Esta última constatación es clave para entender el conjunto de los procesos históricos que operaron sobre la gran mayoría de los pueblos amazónicos, los ticunas entre ellos, hasta bien entrado el siglo XX. Como bien hace notar Pacheco de Oliveira, *a historia do Amazonas é menos um processo de ocupação territorial do que uma incorporação gradativa de mão-de-obra indígena a de sua capacidade produtiva aos diferentes empreendimentos da história do Brasil Colonial e pós-colonial* (Pacheco 1988: 8).

---

ingleses, que en 1645 se apoderarían de Jamaica, los holandeses concentraron todos sus esfuerzos en la conquista de Brasil mientras en el oriente se expandían por Insulindia (Furneaux 1970:52).

El mismo argumento es válido para la región controlada por España, aunque con algunas variantes. Mientras los asentamientos portugueses de la desembocadura del Amazonas eran colonias de plantación, destinadas a la producción de tabaco y azúcar principalmente, las encomiendas españolas de la ceja de selva tenían como objetivo primordial la explotación de las minas de oro y plata de la zona andina. Poco interesados en las posibilidades de las llanuras amazónicas, el interés de los españoles por la región era básicamente su fuente de mano de obra fresca para las encomiendas, lo que explica en parte que la expansión española por el Marañón fuera lenta y tuviera un marcado color misionero, y lo que explica, en parte, que Portugal acabara controlando más de las dos terceras partes de la cuenca. En cualquier caso, **tanto por el lado portugués como por el español, el Amazonas asistía al amanecer de un sistema económico y social basado en la reducción de las poblaciones indígenas al estado de servidumbre.**

La situación histórica cuyo nacimiento se vislumbra en esta primera mitad del XVII y que habría de prolongarse hasta mediados del siglo siguiente, tiene, pues, en los colonos esclavistas de Belem do Pará, Sao Luis do Maranhao y los encomenderos españoles de la ceja de selva uno de sus protagonistas principales, pero no el único. Como todos los sistemas sociales, el del mercantilismo esclavista también generó agentes e ideologías contradictorios y opuestos al sistema. Sería este el agente religioso representado por la Compañía de Jesús, cuyos objetivos evangelizadores hacia los indígenas entraban en franca contradicción con el maquiavelismo economicista de los colonos.

El siglo XVII y la primera mitad del XVIII habían de presenciar una lucha encarnizada entre ambos agentes por el control del apreciado recurso humano indígena, cada uno empeñado en ganárselo para sus propios objetivos

imperialistas: imperialismo económico el de los unos, empeñados en explotarlos, imperialismo espiritual el de los otros, determinados a convertirlos al cristianismo y a la cultura occidental (*ad ecclesiam et vitam civilem esse reducti* (Grohs 1974: 17)). Con todo, es importante señalar que el agente religioso no formó en ningún momento un frente común en el Amazonas. A lo largo de todo el río los jesuitas fueron los únicos que enarbolaron con verdadera energía la bandera anti-esclavista, muchas veces incluso en contra de las autoridades, mientras otras órdenes, como los carmelitas, se ofrecían a la dócil connivencia con los colonos y las disposiciones reales, sirviendo de legitimadores del sistema de explotación. En el fondo de esta desunión tan poco cristiana estaba la competencia entre órdenes por ganar espacios misionales.

Cogidos entre dos fuegos, y como tercer agente principal de la situación histórica, se encontraban los Estados coloniales, dos después de la independencia de Portugal en 1640. Presionados por un lado por el imperativo moral de hacer cumplir las leyes que protegían a los indios y que emanaban de los principios cristianos que eran la esencia ideológica de sus monarquías y empujados por otro por las demandas de unos colonos cuya lejanía los hacía proclives a la secesión y cuyas haciendas reportaban grandes beneficios a las arcas públicas, los Estados oscilaron a lo largo del tiempo entre el apoyo a los jesuitas o a los dueños de esclavos. Los primeros acabarían finalmente por perder la partida en favor de órdenes menos beligerantes. Por otro lado, ambos imperios se enfrentaban entre sí, aunque con mayor interés por parte de Portugal, por el control de la cuenca del Amazonas, utilizando, ante los escasos recursos militares con que contaban, a las órdenes religiosas y a los esclavistas como agentes de penetración.

La nueva situación histórica es, pues, un sistema determinado por tres factores: economía mercantilista esclavista, evangelización misionera y

expansión de los Imperios coloniales español y portugués, y por las fuerzas de acción y reacción que se establecen entre ellos y sus respectivos intereses en juego, lo que lleva a enfrentarse a jesuitas contra colonos y otras órdenes religiosas, principalmente carmelitas, y a los Estados a vacilar entre el apoyo a unos o a otros y a enfrentarse entre sí utilizándolos como peones en su juego de expansión imperialista.

Las víctimas estructurales del sistema iban a ser, en cualquiera de los casos, las sociedades indígenas, que, en distintos grados, serían subordinadas al mismo en situación de inferioridad, de pérdida de autonomía y, en muchas ocasiones, de explotación y esclavización. Su capacidad de resistencia a la dominación se mostró, en general, baja, desempeñando básicamente un papel pasivo en el proceso histórico. De su trabajo forzado se obtendría la plusvalía que haría viable la rentabilidad del sistema.

El factor trabajo indígena era, pues, la pieza clave que sustentaba al sistema pero también la que generaba sus contradicciones: la drástica reducción de la población indígena por la dureza de las corbeas impuestas, la brutalidad de las expediciones de captura, las guerras intertribales azuzadas por el comercio de esclavos y las enfermedades epidémicas traídas por los europeos convierten el factor trabajo en el punto vulnerable de la expansión económica, manteniéndose en todo momento un desequilibrio deficitario entre el ritmo de nuevos apresamientos y las necesidades de los colonos, de los religiosos y del Estado que lógicamente había de crear tensiones entre ellos. La escasez de mano de obra indígena, la necesidad de conseguirla y de asegurarla frente a los competidores, es indudablemente el motor impulsor que aceleró la penetración europea en la cuenca interior del Amazonas. En este sentido los jesuitas, con su política de reducciones masivas de la población indígena, no podían sino ser un freno a la

expansión económica de la zona y se enfrentaron a los intereses de los propietarios esclavistas.

A partir del siglo XVII, el camino hacia el cambio social y la aculturación de las culturas indias del Amazonas estaba abierto. Sus formas procesuales habían de ser en este periodo la esclavización, la reducción en misiones y el genocidio por explotación, enfermedades y guerras.

### **3.3.1 La zona de influencia española: la colonización y evangelización de la Provincia de Mainas hasta 1686.**

Hacia 1580, existían ya 71 encomiendas repartidas entre los vecinos de las recién fundadas ciudades de la ceja de selva limítrofe con la llanura amazónica: Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, con unos 22.270 indios (Santos 1980: 158), pero el duro trabajo en las minas de oro produjo muy pronto reducciones alarmantes de la población y obligó a los encomenderos desde finales del siglo XVI a realizar correrías entre los asentamientos de indígenas no reducidos para proveerse de trabajadores.

Unos de los más castigados fueron los maina, asentados a orillas del río Marañón a los pies del Pongo de Manseriche, y de los cuales precisamente tomó el nombre la extensa Provincia en cuyos límites se incluía el territorio ticuna. Los indígenas opusieron fiera resistencia, respondiendo a las correrías con ataques a los asentamientos españoles. Fue para pacificar la región, al mismo tiempo que abrir la selva baja a la encomienda, que Vaca de Vega con permiso del Virrey del

Perú, fundó Borja en 1619 y obtuvo el título de gobernador de la Provincia de Mainas<sup>30</sup>. El sueño de Vaca era la colonización de todo el Alto Amazonas. Poco después de su fundación, Vaca había repartido 42 encomiendas de mainas entre su gente y comenzaban las correrías entre otros pueblos indígenas del Marañón y sus tributarios para incrementar el número de siervos. Estas correrías continuaron a todo lo largo del siglo XVII a pesar de las numerosas Cédulas Reales que las prohibían, y a pesar de la instalación de los jesuitas en Mainas, que se inicia en 1638.

Inicialmente, los indígenas tomaron dos posturas diferentes ante la penetración de los españoles. Los directamente afectados por las incursiones esclavistas reaccionaron militarmente: así, en 1635 cerca de mil guerreros de distintas etnias, entre las que destacaba la de los cocama, se confederaron para atacar la ciudad de Borja; los más alejados de la acción de los europeos, como ya se dijo, se embarcaron en el tráfico de esclavos a cambio de herramientas occidentales, lo que generó una espiral autodestructiva entre las mismas sociedades indígenas. Cuando los jesuitas llegaron a Mainas los indios pudieron optar por una tercera alternativa: la de acogerse bajo su protección, reduciéndose en misiones para escapar así de las *razzias* de los encomenderos. Los omagua, que durante la primera mitad del siglo XVII habían tomado parte activa en el suministro de esclavos, se acogerían a esta solución cuando la sed inagotable del

---

<sup>30</sup> A partir de 1638 se extendió el nombre de provincia de Mainas a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes que quedaban bajo jurisdicción jesuita. Los límites de la provincia son descritos por Veigl en 1785 de la siguiente manera: *Al poniente llega la misión de Maynas hasta la parte oriental de las famosas montañas[...] Desde el norte linda nuestro paisaje, casi bajo el primer grado de latitud sur el largo río, al cual llaman los españoles Putumayo[...] Hacia el levante no conocía al principio la misión frontera alguna, hasta que en aquella parte el poder y la siempre repetida agresión de los portugueses de Gran Pará y en la dejadez de los españoles condujo a que los portugueses siempre se extendieran con sus caseríos con plantíos arriba del río Marañón, hasta que finalmente se asentaron definitivamente sobre la afluencia del río Yahuarí [...]. Hacia el sur toca la misión aquellos paisajes que aún son desconocidos y que se encuentran entre ella y aquella de Moxos perteneciente al Perú (Veigl en Grohs 1974: 18)*

sistema esclavista les hiciera pasar de cazadores a cazados. El mismo camino habrían de seguir los ticuna.

El sueño de Vaca de Vega, que había sido la colonización civil de la Provincia de Mainas, se demostró inviable tras el ataque masivo a Borja de 1635. El ataque fracasó pero, a partir de entonces, la zona dejó de ser atractiva para los encomenderos españoles, que preferirían buscar zonas más convenientes de colonización. Así, el número de encomenderos residentes en Borja fue decreciendo paulatinamente. Si en 1620 eran 42, en 1645 sólo 21 y se reducían a 18 en 1661 (Santos 1980: 160).

Desde la base española de la ceja de selva la penetración occidental iba a dejarse a partir de entonces al ímpetu evangelizador de los misioneros. La Corona española, asediada en multitud de frentes, desangrada demográficamente por las guerras europeas y con un inmenso imperio colonial que proteger, iba a aparcarse *sine die* cualquier tipo de plan de ocupación y colonización civil de la Amazonia concediendo en cambio grandes prerrogativas y autonomía a la Compañía de Jesús para reducir indios en vastas áreas del interior del continente. Paraguay fue una de ellas, fundándose allí la primera reducción en 1608, y el Alto Amazonas sería la segunda.

Los jesuitas habían comenzado su labor misional en el área con el padre Rafael Ferrer, que predicó a los omaguas y otros grupos indígenas en la década de los 20, pero no fue hasta 1638 que estos no desembarcan definitivamente en Mainas. En los años que van hasta esa fecha asistimos a intentos de evangelización de otras órdenes que nos hablan de una cierta carrera por establecer espacios de influencia misional. El más significativo es el realizado en 1634 por los franciscanos fray Lorenzo Fernández y fray Antonio Caicedo,

porque su viaje provocaría la posterior expedición de Pedro de Texeira de Belem a Quito, de la que hablaremos más tarde, pero ninguna de estas penetraciones daría como resultado la fundación de misiones estables. La evangelización de Mainas había de ser organizada por los jesuitas de Quito por la simple razón de que la Corona les otorgó el monopolio de la evangelización de todo el territorio.

Esta postura de apoyo de la corona española a la empresa jesuítica contrasta con la mucho más dubitativa de los monarcas portugueses, siempre dando bandazos entre su respaldo al partido esclavista o a la Compañía de Jesús y la protección a los indios. Robin Furneaux quiere hacernos entender que esta diferencia de actitud entre ambas coronas no radica en un desentendimiento de los monarcas portugueses por las condiciones de los indígenas sino en el hecho de que *la mano de Madrid se hacía notar más pesadamente sobre sus posesiones extranjeras de lo que lo hacía la de Lisboa* (Furneaux 1970: 56) pero esta explicación es un tanto simplista y olvida factores como las diferentes características morfológicas y posición geopolítica de ambos imperios. España, tras su periodo de máximo esplendor y expansión del siglo XVI, entraba a partir de 1640 en franca decadencia: Desangrada por las interminables guerras europeas de las que saldría derrotada y con un territorio dilatadísimo, aún a medio colonizar, para cuya defensa no disponía de recursos humanos y materiales suficientes, desde esa misma fecha ha de añadir a los tradicionales enemigos que la asedian en América uno más a la espalda de sus colonias, el Brasil de la corona portuguesa. Portugal, por su parte, libre de enemigos desde su separación de España y con un imperio colonial americano más reducido y compacto conservaba toda su fuerza expansiva.

El respaldo otorgado a los jesuitas por la corona española sólo puede ser entendido dentro de una estrategia política de contención del expansionismo

portugués con los medios que en aquel momento estaban a su alcance. Tan sólo es necesario observar qué zonas del continente le fueron entregadas a la Compañía para darse cuenta de que las razones que subyacen son de índole estratégica: el Paraguay, amenazado seriamente por las *bandeiras* paulistas y el Alto Amazonas, por el que comenzaban a internarse las *tropas de resgate* desde Belem do Pará y Sao Luis. Por otra parte, las características del territorio controlado por España, con densidades de población indígena relativamente altas, hacían mucho más fácil para el Estado vencer la presión de los esclavistas a la instalación de los jesuítas. Por el contrario, las bajas densidades de población del territorio brasileño y amazónico colocaron a los colonos portugueses ante un déficit mucho más acusado de mano de obra que el que pudieran sufrir los encomenderos españoles del más poblado altiplano andino, y la presión en contra de las reducciones fue, por tanto, mucho más encarnizada en las colonias lusitanas.

La elección de los jesuítas como peones de avanzada del imperio español y muro de contención frente a los portugueses en menoscabo de otras órdenes se debió sin duda a las características singulares de esa Compañía fundada por un ex-soldado: su ardoroso ímpetu misionero, su poderío económico, su eficiente organización ya probada en la recatolización de Europa que emanaba de su estructura jerárquica y disciplina de inspiración militar. Los jesuítas se consideraban a sí mismos "soldados de Cristo", y a fe que desempeñaron ese papel para la corona española. En el Paraguay, los jesuítas organizaron militarmente a los guaraníes y lograron contener con éxito los avances de los paulistas. En 1642, 4.000 indios con armas de fuego y bajo las órdenes de los padres derrotaban a un ejército de Sao Paulo en Uruguay. En el Alto Amazonas, mucho más escasos de recursos humanos y con menor adhesión de las

poblaciones indígenas, el saldo acabaría siendo, sin embargo, positivo para los brasileños.

Como en Europa, la corona española debió de ser consciente de que el precio que pagaba por los servicios jesuítas era el de fortalecer una orden no vinculada a la estructura eclesiástica nacional, que sólo obedecía órdenes de sí misma y de Roma. En América, además, el optar por una orden que, al contrario que otras, no toleraba la sujeción del indígena a los colonos en ninguna de sus formas, suponía ganarse con seguridad la enemistad de los encomenderos.

La política diseñada por la Compañía para ambos territorios era en teoría la misma, pero las circunstancias históricas previas marcaron diferencias en la evolución de ambas evangelizaciones. Mientras que Paraguay era un territorio "virgen" a la llegada de los jesuítas, un territorio a evangelizar *ex novo*, el Alto Amazonas llevaba experimentando más de treinta años de conflicto entre colonos blancos esclavistas y tribus indígenas víctimas de sus correrías. En consecuencia, mientras en el immaculado Paraguay la evangelización fue fácil, pacífica y duradera y no se permitió la entrada a ningún europeo o representante de la Corona, civil o militar, en Mainas la hostilidad generada en los indios ante cualquier tipo de penetración, obligó a los jesuítas a realizar sus entradas con apoyo militar y enfrentó a los misioneros a la dificultad adicional de luchar contra la oposición de los encomenderos y contra las persistentes prácticas de esclavización. La política de acompañar las expediciones evangélicas de escolta militar se demostró, por lo demás, contraproducente, ya que la relación entre los soldados y la población indígena siempre constituyó una fuente de conflictos. La evangelización de Mainas se presentaba desde el principio repleta de escollos y de conflictos potenciales que complicaron en gran manera la obra de la Compañía de Jesús en esta parte del continente.

Durante los primeros quince años, los jesuitas se concentraron en la evangelización de los maina y de los jebero. En los siguientes decenios hasta 1686, los misioneros realizaron su labor apostólica entre las tribus del Huallaga, Ucayali, Tigre, Curaray y sus afluentes, siguiendo siempre una misma estrategia de evangelización que nos resume muy bien Santos:

*En una primera instancia el misionero, acompañado de varios soldados e indígenas ya cristianizados, localizaba un asentamiento de indígenas infieles. Se capturaba a varios de ellos con el fin de enseñarles quichua para que en el futuro sirviesen de intérpretes entre los misioneros y su pueblo. En una segunda etapa, y una vez que los intérpretes ya estaban entrenados, los misioneros regresaban con ellos a su tierra llevando numerosos regalos de herramientas y otros productos europeos. A través de los intérpretes el misionero debía persuadir a los indígenas infieles que se concentrasen para formar una misión en donde pudiesen ser instruidos en la fe cristiana. El misionero debía asegurarles que ni su libertad, ni sus bienes materiales les serían quitados, y que los misioneros habrían de protegerlos tanto de sus enemigos indígenas, como de los españoles esclavistas. Finalmente, en una última etapa, estimulaba a los indígenas a que abrieran chacras y se construyese una iglesia en un sitio escogido por el misionero y se daba comienzo a la tarea de evangelización (Santos 1980: 161)*

La piedra angular del plan misional de los jesuitas era la reducción de los indios, esto es, la concentración de su hábitat disperso en asentamientos sedentarios a las orillas de los grandes ríos, única manera en que sería viable la tarea evangelizadora. Para conseguir el éxito, la estrategia jesuítica contaba con que los regalos de herramientas podían garantizar la lealtad de los neófitos, que los indígenas mostrarían paulatinamente una inclinación natural por la

conversión, y que los misioneros iban a poder defender a los indios de los abusos de los españoles y, eventualmente, de los portugueses. En la práctica, ninguna de estas presunciones resultó ajustada a la realidad.

En primer lugar, los indígenas mostraron muy poco fervor por la conversión. Cuando aceptaron reducirse en misiones no lo hicieron atraídos por la doctrina cristiana que les predicaban los misioneros sino por intereses bastante más prosaicos. Como bien apunta Grohs, *el temor por los comerciantes de esclavos, y el deseo de tener siempre a disposición herramientas de metal fueron las verdaderas causas de su estadía (Grohs 1974: 17)*.

En ese sentido, la iniciativa de la reducción no siempre partió de los jesuitas. En ocasiones, eran los mismos indios los que la solicitaban. En otras, debido a ese mismo juego de intereses, los indígenas se resistían a entrar en misiones e incluso podían intentar frenar el avance misional si pensaban que les iba a perjudicar. Santos sugiere que los omagua intentaron impedir ese avance durante más de medio siglo para poder controlar ellos mismos la circulación de herramientas con sus vecinos del medio Amazonas (**Santos 1980: 162**). La entrega de herramientas a los neófitos no era suficiente tampoco para anclarlos a la misión. Dada su poca disposición a someterse a las nuevas y rígidas normas que imponían los misioneros, su escasa inclinación a la aculturación, a abandonar sus formas propias de vida, muchos neófitos se escapaban a la selva una vez obtenida esa anhelada pieza de hierro.

Por otro lado, no en todas partes los misioneros pudieron proteger de forma efectiva a los indígenas de los excesos de encomenderos y esclavistas, lo que condujo a una pérdida de confianza en los mismos y a una mayor resistencia a la reducción. A pesar de contar con el apoyo de la Corona, los jesuitas tuvieron

que encarar la resistencia de los encomenderos. En fecha tan temprana como 1641 los encomenderos solicitaban al virrey la expulsión de la Compañía y sólo la intervención del gobernador de Mainas, Vaca de la Cadena, impidió que esta se efectuase.

Las misiones de Mainas, vulnerables a los ataques esclavistas y compuestas por indígenas interesados, sin apenas disposición hacia la aculturación, habían de ser por fuerza inestables. A esto se añadía el foco adicional de tensiones que suponía la amalgama de diversas tribus en una misma reducción, que haría implosionar algunas misiones por enfrentamientos interétnicos. Además, cuando los regalos de herramientas, que empezaban a llegar a los indígenas por otras vías (los omagua, por ejemplo, las obtenían de los ingleses y holandeses de las Guayanas o de los quijo) y las ofertas de protección, que no tenían medios para cumplir plenamente, comenzaron a dejar de ser eficientes, los misioneros recurrieron ellos mismos a la fuerza para reducir a los indios.

Esta etapa caracterizada por el empleo de métodos violentos tiene su inicio, según Santos, en 1651, con la llegada de nuevos refuerzos misioneros. En un principio, los jesuitas empezaron a efectuar correrías anuales con una escolta militar con el propósito de traer de regreso a aquellos neófitos que se habían escapado de las reducciones. Con el tiempo, las correrías se ampliaron al objetivo de incorporar nuevos indígenas a las misiones, "sacándolos del monte".

Los métodos violentos de los misioneros, como antes había ocurrido con los encomenderos, no tardaron en encontrar una respuesta similar por parte de los indígenas. Así, en 1663, una confederación de cocama, shipibo y maparina se

levantan y destruyen las misiones de Santa María del Ucayali, Purísima Concepción de Jeberos y Santa María del Huallaga.

No fue hasta 1669 que los misioneros no empezaron a recuperarse de la revuelta, consiguiendo misionar a los shipibo, jitipo y pano del Bajo Ucayali y reducirlos a todos en la misión de Santiago de la Laguna, fundada en 1670 en el Huallaga, a 15 millas de su confluencia con el Marañón. Con el tiempo, Santiago de la Laguna llegó a convertirse en la capital de la conversión de Mainas, en el "Cuartel General del Ejército Misionero", y fue la cabeza de playa desde donde se lanzó la campaña de evangelización del río Amazonas propiamente dicho.

El avance que supuso la fundación de Santiago de la Laguna vino seguida de un revés que habría de ser a partir de entonces recurrente en las misiones: en 1680 una epidemia general de viruelas, enfermedad desconocida en el Amazonas hasta la llegada de los europeos, afectó a todas las reducciones. La viruela, el sarampión y el catarro, para las que los indígenas no tenían defensa, fueron una constante de la vida misional y provocaron un verdadero genocidio. La concentración de la población indígena facilitó la difusión pandémica de estas enfermedades cuyos efectos hubieran sido menores en las condiciones de dispersión poblacional previas. A ello hay que añadir las enfermedades endémicas locales, como la malaria y la disentería, que fueron favorecidas por el privilegio que los misioneros otorgaban a las orillas de los grandes ríos como lugares de asentamiento, rodeadas de zonas bajas inundables donde proliferan los mosquitos y las aguas estancadas.

La epidemia de viruela de 1680 puso fin a una etapa de la evangelización de Mainas. El balance hasta esa fecha había sido el bautismo de 107.035 indios, según los registros jesuitas, y la fundación de 20 reducciones (**Santos 1980: 165**).

Un esfuerzo de gigantes si se tienen en cuenta las enormes distancias, las dificultades de comunicación y el escasísimo número de padres, cuatro en 1680, con que se contaba.

Esta escasez de personal misionero fue evidentemente otro de los talones de Aquiles que explican las dificultades de implantación y consolidación de las misiones de Mainas. Sin duda los jesuitas se embarcaron en una empresa que estaba más allá de sus posibilidades humanas y materiales, queriendo abarcar una extensión enorme de territorio y más grupos indígenas de los que podían controlar. Los misioneros fueron en todo momento perfectamente conscientes de que sus limitados medios hacían muy vulnerable la obra de la Compañía en Mainas pero, por otra parte, se veían presionados por la urgencia de reducir rápidamente a los indios para protegerlos de las *razzias* esclavistas que se hacían cada vez más frecuentes. Hacia 1680 la principal amenaza para la región del Alto Amazonas ya no la constituían los encomenderos de Borja y la ceja de selva, cuya energía expansiva se había agotado considerablemente, sino los esclavistas portugueses que desde el Pará se internaban Amazonas arriba con un empuje inusitado.

Fue la presión esclavista de los paraenses lo que provocó el segundo gran impulso que experimentarían las misiones a partir de 1686. Los omaguas que, situados hasta entonces en una tierra de nadie entre las zonas de ocupación española y portuguesa, habían jugado el papel de intermediarios en el tráfico de esclavos, resistiéndose a la penetración misionera, se entregaban ahora a los jesuitas buscando protección contra la onda expansiva portuguesa que alcanzaba por esas fechas su territorio. Los omagua abrían así la llave de la evangelización del Amazonas. La Compañía comisionó al bohemio Samuel Fritz para esa tarea, misionero incansable que en los siguientes años realizaría una de las más

ciclópeas epopeyas misionales de la Historia, evangelizando y reduciendo todas las poblaciones indígenas de la ribera del Amazonas (omaguas, yurimaguas, aizuaris e ibanomas) en una extensión de más de 2.000 kilómetros de oeste a este. Con su penetración oriental, los vectores de expansión español y portugués colisionaban sobre una región, el Alto Amazonas, que había jugado hasta entonces el papel de colchón entre ambos Imperios y que ahora se convertiría en el campo de batalla de sus aspiraciones de dominio.

### **3.3.2. La expansión de las colonias portuguesas de Pará y Maranhao.**

La nueva colonia portuguesa de Maranhao, nacida de las guerras con ingleses, holandeses y franceses, era independiente administrativamente del Virreinato del Brasil, respondiendo su gobernador, con sede en Sao Luis, directamente de Lisboa y no de Salvador de Bahía. La colonia se dividió en dos unidades: el Estado de Maranhao propiamente dicho y la Capitanía General de Grao-Pará, con capital en Belem do Pará. Desde el primer momento y ya antes de la separación de España y Portugal, la colonia demostró una inusitada fuerza expansiva. La necesidad de trabajadores para las recién creadas plantaciones llevó muy pronto a la organización de razzias como las que desde tiempo atrás realizaban las *bandeiras* paulistas en el sur del Brasil.

La actitud de la Corona ante la esclavitud fue desde el principio bastante ambigua. Si durante todo el siglo XVI asistimos a la producción de legislación que procuraba evitar la esclavización de los indígenas (1540, 1550, 1556) un decreto real de 1587 admitía la esclavización de aquellos indígenas capturados en

guerras "justas", esto es, guerras de agresión emprendidas por aquellos, así como de aquellos capturados por antropófagos en guerras intertribales y comprados por los portugueses para evitar su ingesta. Amparado en esa ley, el capitán mayor Pedro de Texeira, veterano sobresaliente de la guerra contra holandeses e ingleses, organiza en 1626 las *Tropas de Resgate*, financiadas por el Erario Real, protegidas por las fuerzas públicas y legitimadas por la participación de miembros de órdenes religiosas. El objetivo oficial de estas tropas era humanitario: el rescate de prisioneros indígenas destinados a la antropofagia. En la práctica, sin embargo, se constituyeron en una tapadera que legitimaba e institucionalizaba la captura de cualquier indígena y su venta a los colonos a precios fijados por el gobernador. No es hasta 1640, con la aparición de los jesuitas en la colonia, que la Corona empezará a verse presionada a garantizar la protección real de los indios.

Del dinamismo expansivo del Estado de Maranhao es prueba palpable la expedición que organizó en 1637 el gobernador Jácome Raimundo de Noronha, bajo el mando del capitán Pedro de Texeira, con el objetivo de realizar una nueva exploración de todo el Amazonas, cuyo curso interior permanecía como *terra incógnita* desde la expedición de Ursúa. Este viaje había sido motivado por la llegada a Belem de Domingo Brieva y Andrés de Toledo, seglares que acompañaban a la expedición franciscana al Napo de 1636 y que, alentados por informes de los indígenas sobre Eldorado, se habían separado de los frailes y recorrido todo el Amazonas en su busca. Aunque en las crónicas de la expedición de Texeira no se menciona en ningún momento el mito, no hay duda de que de alguna forma Eldorado debía estar aún presente en el imaginario subconsciente de este epígono de los grandes exploradores del XVI.

Si Orellana había sido el primero en recorrer el Amazonas de Quito hasta el mar, Texeira había de ser el primero en hacerlo en sentido inverso. La expedición portuguesa, acompañada por los seculares franciscanos, remontó el río entre 1637 y 1638 y alcanzó Quito. A pesar de la unión de las dos coronas, la penetración lusa causó suspicacias entre las autoridades coloniales españolas. La Audiencia de Quito decidió notificar al gobernador de Maranhao que Texeira había sobrepasado el límite con el territorio español, lo cual hacía necesaria una nueva expedición de regreso hasta Belem que continuara, además, hasta España para informar a Felipe IV. Como representante de las autoridades españolas se comisionó al jesuítas Cristobal de Acuña para acompañar a Texeira en su viaje de regreso a Belem.

El retorno tuvo lugar entre 1638 y 39 y es importante para la historia del Amazonas por dos motivos:

1. La crónica que escribe Acuña sobre el viaje es el primer intento de descripción sistemática y objetiva de las tierras y pueblos del Amazonas, y esto no es en ningún modo fortuito: Recelosas ante el impulso expansionista de los portugueses, las autoridades de Quito encargaron al jesuítas la confección de una especie de "informe estratégico" de la región, que les permitiera evaluar sus posibilidades de conquista y explotación. Acuña debía consignar con claridad las distancias en leguas, las provincias, los ríos, los distintos pueblos indios, su armamento, organización social y tecnología, los recursos naturales y sus posibilidades de explotación, etc. Es en esta crónica donde se menciona a los ticuna por primera vez, como ya expusimos.

Espoleada por el acicate portugués, la exploración del gran río, abandonada durante sesenta años, resucitaba así del olvido. Las noticias de las

expediciones del XVI eran tan escasas y tan teñidas de leyenda que la expedición de Texeira tuvo la consideración entre sus coetáneos de "Nuevo Descubrimiento del Amazonas", como así figura en el título de la crónica de Acuña, publicada en 1641. En ella, el jesuíta aconsejaba a la corona española la ocupación del Amazonas, entre otras cosas por su idoneidad como ruta alternativa para el transporte de metales preciosos, evitando el peligroso Caribe, lleno de piratas. El libro, sin embargo, tuvo muy poca difusión y la Corona, como dijimos, nunca se decidió a concentrar esfuerzos en la conquista del Amazonas. Es curioso, sin embargo, que fuera un jesuíta, a cuya orden se había dejado el mismo año de la expedición, 1638, la responsabilidad del territorio amazónico el que sugiriese la conquista militar del mismo.

2. Durante el viaje de regreso, Texeira coloca un mojón en cierta parte del río y toma posesión de todas las tierras al este de ese punto para la corona de Portugal. Este acto prueba que los portugueses sí se tomaron en serio la ocupación del Amazonas y trataron de legitimarla jurídicamente. La toma de posesión fue ratificada con un documento, el *Auto de posse*, firmado por Pedro de Texeira y otros militares portugueses de la expedición en calidad de testigos, *en nome de El Rey Filippe IV nosso Senhor pela Coroa de Portugal* (Berredo 1905 [1718]: 284), cuyo original no se conserva. Un año después de esta toma, Portugal se separaba de España y el *Auto de Posse* se convertía en la piedra angular sobre la que se había de fundamentar jurídicamente la posterior ocupación portuguesa del Amazonas, pero también en un motivo permanente de polémica debido a la imprecisión toponímica del documento, que dejaba abierta la posibilidad a la especulación y a la manipulación sobre el lugar en el que había sido colocado el mojón.

El documento, cuyo original no se conserva, situaba el escenario de la toma *da frente das bocaynas do Rio do Ouro* (Berredo 1905 [1718]: 283), pero el problema radicaba en identificar con exactitud a qué río se había referido Teixeira. En una época en que la descripción geográfica y toponímica del territorio estaba aún en sus inicios, la escueta reseña del *Auto de Posse* era poco más o menos que una invitación a colocar el mojón allá donde los intereses imperiales lo dictasen. Así, los portugueses identificaron el Río de Oro con el Aguarico, un afluente del Napo, queriendo adelantar su imperio casi hasta las puertas de Quito (Berredo 1905 [1718]; Sampaio 1774 [1985]) mientras los españoles, discrepando de las razones portuguesas, lo situaban sobre el curso principal del Amazonas, en algún lugar entre el Japurá y la boca del Río Negro (Fritz en Maroni 1734 [1988])<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> La pretensión portuguesa se basaba en la propia crónica de Cristóbal de Acuña, en donde el jesuita menciona el citado río, *llamado Aguarico, por otro nombre Rio del Oro* (Acuña 1891[1641]: 101). Extrañamente, sin embargo, Acuña nada dice acerca de la colocación del mojón y la toma de posesión. Es posible que el jesuita, que representaba los intereses de la corona española en el Amazonas, silenciase premeditadamente el hecho, sabedor de que el *Auto* no tenía valor en tanto no fuese refrendado por el rey. Es también posible, sin embargo, que la dicha toma de posesión nunca se efectuase, y el documento hubiera sido redactado *a posteriori* por los portugueses para justificar jurídicamente sus planes de ocupación de toda la Amazonía. Al no existir otra versión del viaje de Teixeira más que la redactada por Acuña y al no conservarse el original de dicho documento, las únicas pruebas con las que contamos para asegurar su veracidad son los testimonios del gobernador del Estado de Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, quien incluye una copia del mismo en sus *Annaes Históricos do Estado do Maranhão* (1718) y del científico francés La Condamine, quien asegura haber consultado otra copia en los Archivos del Pará (La Condamine 1993 [1745]: 83). Desde el primer momento las pretensiones portuguesas, fueron contestadas como especulativas. A este respecto dice el padre Fritz en su diario: [...] *y como no hay ninguno que se acuerde puntualmente del sitio en donde habían puesto dicho padrón, pretenden ahora que haya sido más arriba de la provincia de Omaguas.* (Fritz, en Maroni 1988 [1734]: 69). Tiempo más tarde, La Condamine, desde una postura neutral (*No me meto en la Questión de derecho, ny me toca a mi. En Quanto al hecho [...]*) utiliza el mismo relato de Acuña para argumentar que el padrón se erigió en la aldea de Paraguari, algunas leguas arriba de la boca del Río de Tefe (La Condamine 1993 [1745]: 83). Los argumentos de La Condamine serían virulentamente atacados por el oidor Ribeiro de Sampaio, oficial del Estado de Maranhão, quien en su apología de la tesis portuguesa echaría mano de todos los recursos racionales y críticos posibles para desmontar los del francés (Sampaio 1985 [1774]: 49-53). La crítica moderna ha demostrado imposible, sin embargo, la identificación del tal Río de Oro con el Aguarico. En la introducción a la edición inglesa del Diario de Samuel Fritz, George Edmunson, al igual que lo hiciera La Condamine, utiliza la crónica de Acuña para refutar, con argumentos definitivos, la tesis portuguesa y demostrar su manipulación. Citaremos aquí solamente tres: a) los capitanes Pedro da Costa y Pedro Bayán, que aparecen como firmantes del documento, jamás pasaron por el Aguarico, sino que permanecieron once meses fondeados con la flota portuguesa en el Napo, veinte leguas al sur de dicho río, esperando a que Teixeira volviera de Quito. b) La fecha del *Auto de Posse*, 16 de agosto de 1639, hace muy poco verosímil la tesis del Aguarico. La expedición salió de Quito el 10 de febrero y llegó a Belem el 12 de diciembre, debiendo encontrarse por agosto a mitad de camino entre ambos puntos. c) La autoridad de Acuña, de nuevo, nos señala que hubo dos ríos conocidos

Como ya indicamos más arriba, el principal interés de la expansión portuguesa no era el control sobre los territorios sino la necesidad de asegurarse el abastecimiento de mano de obra indígena, muy vulnerable a la mortandad ante las enfermedades y los trabajos forzados. El mismo padre Antonio Vyera, con cuya llegada a Maranhao en 1640 hacía su aparición en escena la Compañía de Jesús, fue consciente desde el principio de la cuasi-total dependencia de la región respecto del trabajo indígena<sup>32</sup>. Algunos historiadores (**Boxer 1969; Furneaux 1970**) han querido atribuir esta dependencia a la pobreza diferencial de los colonos de Maranhao respecto a los del Brasil, y su falta de recursos para importar esclavos negros. Como señala Pacheco de Oliveira (**Pacheco 1988: 9**), ese argumento es falaz. Cuando la escasez de indígenas se hizo acuciante en Maranhao, los colonos recurrieron sin ningún problema a la importación de africanos. En estos primeros momentos, sin embargo, el bajo costo del indígena, al que se tiene *in situ*, en relación con el esclavo negro, hacía económicamente más ventajosa la utilización extensa de las poblaciones indígenas aunque eso resultase en una rápida despoblación de ciertas áreas por la alta mortalidad y las fugas. Si por aquel entonces los colonos de Brasil, a diferencia de los del Pará, importaban masivamente esclavos negros no era más que porque su asentamiento más temprano en aquella costa ya había provocado el agotamiento de la mina local de esclavos indios. En el Brasil, además, la actividad de los jesuitas había sido importante, y ante el peligro de exterminio total de la población indígena la Compañía había conseguido reducir hacia 1600 a todos los que todavía no habían sido esclavizados.

---

como "Ríos de Oro" y que de ser alguno el protagonista del *Auto de Posse* este debió de ser sin duda el segundo, que Acuña sitúa como afluente del Japurá y que situaría el lugar de *Auto de Posse* en donde argumentaba La Condamine (**Acuña en Maroni, 1988 [1734] : 74**).

<sup>32</sup> A ese respecto diría el jesuita : *Cativar indios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado* (en **Pacheco 1988: 9**)

Puestos en guardia por el ejemplo del Brasil, los colonos de Maranhao consideraron desde el primer día a los jesuítas como unos competidores más por el control del recurso indígena, que se sumaban a los españoles de la ceja de selva, a los ingleses y holandeses que bajaban por el Río Negro, y a los paulistas que subían desde el sur, y a los que no había que conceder ninguna tregua. La Corona, presionada por la realidad económica, tuvo que admitir una mayor flexibilidad de la que le permitía la bula papal de 1537, que reconocía y proclamaba el derecho natural de los indios a la libertad, y su legislación osciló como un péndulo entre el favorecimiento a los colonos o a los jesuítas.

También estos últimos se vieron forzados por las circunstancias hostiles a ser más flexibles en Maranhao de lo que lo estaban siendo en otros lugares. En 1640, el general de los jesuítas, Antonio Vyera, proponía a los colonos de Sao Luis la transferencia de los esclavos capturados ilegalmente- y sólo aquellos- a reducciones donde serían bien tratados a cambio de que trabajaran seis meses al año en las plantaciones. En Belem, las provisiones reales que Vyera traía consigo para reducir indios fueron completamente ignoradas y el jesuíta fue obligado a presenciar el esclavizamiento de la nación Poquiz sin poder impedirlo. De regreso en Sao Luis, Vyera comprueba con pesar que los colonos habían vuelto a las costumbres esclavistas en su ausencia, lo que le lleva a escribir al rey: *O Maranhao e o Pará [...] é uma terra onde Vossa Magestade é nomeado, mas nao obedecido* (Vyera en Pacheco 1988: 12).

Ante la resistencia, Vyera decidiría regresar a Portugal para recabar el apoyo de la Corona. Conseguido este, el jesuíta desembarcaba de vuelta en Belem en 1655, acompañado por un nuevo gobernador general, Vidal, y el respaldo legislativo de dos decretos firmados en 1652, el primero prohibiendo la formación de nuevos rescates y la puesta en libertad de los indígenas ilegalmente

capturados y el segundo otorgando a la Compañía de Jesús la administración general de todos los indios del territorio. Con ello, el rey de Portugal concedía a los jesuitas de Maranhao un estatus de monopolio similar al de sus hermanos de Paraguay y Mainas. Pero al igual que en Mainas no había sido posible repetir exactamente el modelo paraguayo, las circunstancias de Maranhao limitaron aún mucho más la implantación del proyecto jesuítico.

Por un lado, el tribunal especial creado por Vidal para decidir la suerte de los esclavos capturados ilegalmente fue convertido en una farsa por los colonos, quienes coaccionaron a los indígenas y sobornaron al intérprete para que testificaran que habían sido cogidos prisioneros o rescatados en guerras justas. Por otro, la necesidad de proteger a los indios de las activísimas *tropas de rescate* condujo a los jesuitas a una estrategia de reducción parecida aunque no igual a la empleada por los españoles en Mainas desde 1651: los misioneros se pusieron al frente de dichas *tropas* para sacar a los indios de sus territorios y asentarlos en Aldeas (nombre que tomaron las reducciones en Pará) cercanas a los centros coloniales costeros. Con ello se daba inicio a los procesos de traslocación indígena que modificaron la composición étnica del territorio hasta el final de la Era del Caucho. A diferencia de sus hermanos de Mainas, los jesuitas de Maranhao tuvieron que conceder que estos indígenas fueran, además, obligados a trabajar para los colonos durante seis meses al año. Estos largos periodos de servidumbre no sólo obstaculizaron la labor de evangelización de los jesuitas sino que los presentaron ante los indígenas como instrumentos de su opresión. Como resultado, la influencia de los jesuitas sobre sus convertidos nunca alcanzó la que habían conseguido en otras regiones del continente.

Durante aquellos años, los jesuitas misionaron la mayor parte del Bajo Amazonas y sus grandes afluentes. Los colonos, entre tanto, no satisfechos siquiera con la solución de compromiso, presionaban en Lisboa contra la Compañía. En 1661 una revuelta de esclavistas saqueó el Colegio Jesuíta en Belem y consiguió la expulsión de todos los jesuitas de Pará y Maranhao en medio de grandes brutalidades. La Compañía sería restaurada el año siguiente pero lo sucedido condujo a que la Corona se replantease su política con respecto a la esclavitud y a los jesuitas. En 1663 un decreto real apartaba a los jesuitas de la autoridad temporal de las Aldeas, pronunciaba el fin de su monopolio espiritual en Maranhao, dando entrada a otras órdenes, y prohibía específicamente a Vyera residir en Maranhao o Pará.

Las nuevas leyes fueron en grave detrimento de la protección de los indios. Los horrores de la caza de esclavos regresaron y en muchas Aldeas el número de indígenas se redujo drásticamente por las enfermedades, maltrato o deserción ante la mirada de frailes en connivencia con la esclavitud. El padre Bettendorff afirmaba por aquellas fechas que *os que tem hoje 100 escravos dentro de poucos dias nao chegam a ter 6* (en Pacheco 1988: 11). En 1679, el péndulo volvía a inclinarse momentáneamente del lado jesuíta, cuando, ante la denuncia de esta situación por parte del obispo de Maranhao, el rey dicta nuevas leyes prohibiendo la esclavitud de los indios, restringiendo el periodo de trabajo obligatorio a dos meses y restaurando la supremacía temporal y espiritual de los jesuitas en las Aldeas. Su triunfo fue muy corto porque un nuevo levantamiento popular volvía a expulsar a los jesuitas de Maranhao en 1684 y, aunque la orden fue restaurada en 1687, jamás recuperaron su monopolio y las Aldeas del Amazonas quedaron definitivamente divididas entre diferentes órdenes.

En respuesta a las limitaciones impuestas por la nueva situación, los jesuítas cambiaron su estrategia evangelizadora, abandonando los "descendimientos" de indios, cuyo objetivo había sido controlar a las *tropas de resgate*, y pasando a fijar al indígena en sus propios territorios del interior a través de la fundación de misiones religiosas. Paralelamente a eso favorecieron la constitución de una Compañía de Comercio cuyo cometido sería la importación de 500 esclavos negros al año para reducir la necesidad de las *tropas de resgate*. En la toma de esta decisión influyó sin duda negativamente el apartamiento de Vyera de Maranhao, quien siempre se había opuesto vehementemente a cualquier tipo de esclavitud, y el hecho hace ver al mismo tiempo que tampoco la Compañía de Jesús estaba exenta de las contradicciones ideológicas con las que se conducían el resto de las órdenes o las católicas monarquías de la época.

Impulsado por los jesuítas y por la creciente necesidad de trabajadores, el comercio de esclavos transatlántico incorporaba a la historia del Amazonas un nuevo grupo humano, un nuevo actor para su drama, que se sumará al de los colonos blancos y los nativos indígenas. La llegada de esclavos negros no frenó, sin embargo, las penetraciones esclavistas hacia el interior. El objetivo siguiente de las *tropas de resgate* apuntaba a la región del Alto Amazonas, el *Solimoes*, como ya empezaba a ser conocido por los portugueses, dominada por omaguas y yurimaguas y aún prácticamente virgen a la penetración europea, región que era necesario controlar para cerrar el paso a la expansión española. A los objetivos estratégico y esclavista se añadía paulatinamente un nuevo interés, surgido de la toma de conciencia de los portugueses de otras potencialidades económicas de la región.

Sendos informes de 1684 y 1686, enviados a la corte portuguesa, recomendaban la extracción de las denominadas *drogas do sertao* (clavo, canela,

vainilla, cacao, pimienta, etc.), como una empresa de beneficios más inmediatos y seguros que la hasta entonces infructuosa búsqueda de oro. El mito de Eldorado caía definitivamente derribado por la racionalidad mercantilista que se imponía. Para llevar a cabo su explotación extractiva la Corona reformaba las atribuciones de las *tropas de resgate*, que pasaban ahora a convertirse en capataces de la empresa extractiva estatal, con la misión de recolectar dichas *drogas*, con el trabajo de los indígenas por ellas capturados.

Si ya en 1649, 1663 y 1673-74 *bandeiras* portuguesas habían llegado hasta el Aguarico y la Provincia de Mainas, a partir de la década de 1680 las *tropas de resgate*, en busca de especias y esclavos, lanzarían una ofensiva contra el Alto Amazonas que conduciría a los omaguas a pedir la protección de los jesuitas de Mainas. Españoles y portugueses llegaban, así, por las mismas fechas a la región, colisionando. En las décadas siguientes iba a reproducirse en el Alto Amazonas el conflicto de intereses que ya había tenido lugar anteriormente en los territorios colonizados de sus extremos: jesuitas protectores de indios contra civiles que pretendían esclavizarlos, aunque con una diferencia sustancial.

La diferencia era que bajo este enfrentamiento ya conocido se escondía otro nuevo, trascendental para la historia posterior de todo el Amazonas y de los ticuna en particular: el de dos Estados imperiales que avanzaban, con las fuerzas en ese momento disponibles, en direcciones opuestas. Si los portugueses no habían tenido escrúpulos con los asentamientos jesuíticos del Pará, protegidos por su rey, menos iban a tener en acabar con unas misiones respaldadas por un monarca extranjero y enemigo. El *Auto de Posse* les legitimaba y, por si cupiera aún alguna duda de que la expansión lusa por el Alto Amazonas obedecía a toda una estrategia premeditada dirigida desde Lisboa, añadiremos que los portugueses se cuidaron muy bien de impedir que los jesuitas de Pará se

asentaran en el Alto Amazonas, donde hubieran podido aliarse con sus hermanos de Mainas. Un decreto real de 1694 distribuía y dividía rígidamente los territorios de actuación de las órdenes religiosas en el Amazonas, relegando a los jesuitas al Madeira mientras el Río Negro era confiado a la Orden del Carmen, tolerante con la esclavitud. Religiosos carmelitas acompañarían a las *tropas* portuguesas en su guerra de agresión contra las misiones de Fritz.

### **3.3.3. El Alto Amazonas hasta 1686. Consecuencias del asentamiento europeo en los extremos de la Cuenca. La participación indígena en el tráfico de herramientas y esclavos con Occidente.**

Aunque la presencia de los imperios mercantilistas coloniales aún no se había hecho efectiva en la zona omagua-ticuna propiamente dicha, la consolidación de su asentamiento sobre las zonas andinas y su incipiente expansión por el Alto Amazonas implicaría para nuestros sujetos de estudio el cambio hacia una nueva situación histórica caracterizada por un contacto con Occidente que, aunque indirecto, acarrearía consigo cambios sobre el *status quo* de consecuencias transformadoras.

El más evidente fue el de la aparición de herramientas de hierro occidentales en las redes de intercambio indígena. De acuerdo con Santos, *dado que las herramientas reducían considerablemente el tiempo necesario para las actividades agrícolas (talado y desbroce del monte), los indígenas amazónicos*

*pasaron a ser dependientes de las mismas para su reproducción social (Santos 1980: 15).*

Las consecuencias que a nivel de la organización social y cultural de los pueblos amazónicos tuvo este cambio tecnológico fundamental están fuera de nuestro análisis en este momento; baste con señalar que hubo de haberlas y que, en ese sentido, el proceso de cambio social de los ticuna probablemente había comenzado incluso antes de su contacto directo con los colonizadores occidentales. Sus economías y, por ende, sus sociedades, se hacían desde ese momento dependientes de y extravertidas hacia Occidente por el gran desequilibrio tecnológico entre ambos y por ello, muy vulnerables a situaciones de dominación.

Desde un punto de vista histórico-político, sin embargo, el control del comercio de las herramientas occidentales por las etnias ribereñas de los omagua y yurimagua acrecentó en un primer momento su poder e intensificó los conflictos interétnicos en la zona. En lo que respecta a los omagua, la evolución de este comercio parece haber seguido una serie de fases consecutivas:

1. En un principio el intercambio se efectuaba fundamentalmente por intermediación de los comerciantes quijo que, asentados en la ceja de selva cercana a Quito, intercambiaban herramientas con los omagua-yeté a cambio de productos amazónicos.

2. Posteriormente, bajando por el Napo como guías y bogas de las expediciones jesuítas que comenzaban a apuntar su expansión hacia el Marañón desde 1638 en que la orden llega a Borja, los quijo llegaron a comerciar directamente con los omagua del Amazonas, intercambiando herramientas y oro

por sal que los omagua obtenían del Huallaga y curare que provenía de los ticuna y peba.

3. Sin embargo, a medida que la ceja de selva comenzó a poblarse de asentamientos españoles, los omagua comenzaron a prescindir de la intermediación de los quijo y a comerciar directamente con los blancos. Esto implicó un importante salto cualitativo en la dinámica del intercambio: los omaguas tuvieron que adaptar su estrategia comercial a las necesidades del mercado occidental si querían obtener de él sus tan ansiadas manufacturas. Y la mercancía más demandada por los colonos occidentales era, sin duda, mano de obra servil para sus recién instaladas haciendas. Enganchados, pues, en una dinámica de intercambio directo con los primeros asentamientos colonos de la ceja de selva, los omagua probablemente intensificaron sus tradicionales expediciones esclavistas sobre los pueblos vecinos (pebas, yaguas, caumaris, cabachis y ticunas). Según Santos, el principal centro de comercialización y distribución de estos esclavos era el pueblo de Lamas (Santos 1980: 15)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> El autor no precisa fechas para el inicio de esta dependencia de las herramientas de hierro y de la intensificación del tráfico de esclavos, pero parece que su extensión fue lenta y que la situación de la que nos habla Santos no debió alcanzarse hasta muy avanzado el siglo XVII. Así, el padre Acuña escribía en 1641 respecto a las herramientas que usaban los indios de la ribera del Amazonas: *Las herramientas que usan [...] son hachas, y azuelas, no fraguadas por buenos oficiales en las herrerías de Vizcaya, sino forjadas en las fraguas de sus entendimientos, teniendo por maestra, como en otras cosas, a la necesidad. Esta les enseñó a cortar el casco más fuerte de la tortuga[...] que curada al humo, y sacándola el filo en una piedra, la fijan en su hástil, y con ella como con una buena hacha, aunque no con tanta presteza cortan lo que se les antoja.[...] En algunas naciones son estas hachas de piedra, que labrada a poder de braços, la delgazan de suerte, que con menos recelos de quebrarse y en más breve que con las otras de tortuga, cortan cualquier arbol (Acuña 1891 [1641]: 85). La expedición de Texeira representó, de hecho, el primer contacto comercial directo entre los occidentales y los omagua, como así lo demuestra el siguiente pasaje en el que se prueba también cómo hacia 1639 estos indígenas aún no se habían enganchado en el tráfico esclavista: *Comprávanseles paños, texidos y labrados[...] pero en nombrádoles esclavos, y apretándoles a que los vendiesen [...] aquí era el descompadrar, aquí el entristecerse, aquí las trazas de encubrirlos, y aquí el procurarse zafar de nuestras manos; muestras ciertas de que más los estiman a solos ellos, y más sienten el venderlos que deshazerse de todo lo demás que poseen (Acuña 1891[1641]: 120).**

Por su lado, los yurimagua, vecinos ribereños orientales de los omagua, apartados del flujo de herramientas españolas desde los Andes por el control omagua, establecieron su propia red de intercambios con ingleses y holandeses, que empezaban a penetrar por las Guyanas, y tal vez con los portugueses, que desde 1616 se instalaban en la costa. Los yurimagua obtenían cautivos de las etnias interfluviales, a veces por la fuerza y otras intercambiándolos por cuentas hechas de caracolas, al parecer más apreciadas por los indígenas de tierra firme que las cuentas de vidrio europeas<sup>34</sup>. Dichos cautivos eran después llevados río arriba por el Negro hasta el territorio de los guaranacua, lugar hasta donde llegaban los ingleses por los pajonales y el río Orinoco. Como hace notar Fernando Santos, la extensión de estas redes comerciales es enorme y *sigue siendo impresionante aún hoy en día cuando se cuenta con modernos medios de transporte* (Santos 1980: 16).

No poseemos datos exactos sobre la magnitud que habría alcanzado este fenómeno de "autoexportación esclavista" indígena, fenómeno paralelo por otra parte al que por aquel entonces se estaba desarrollando entre las sociedades costeras africanas, pero es evidente que sus efectos vinieron a conmocionar el mundo amazónico precolombino: se debió de producir una intensificación considerable de los conflictos interétnicos y una desintegración de las relaciones de intercambio normales. La dependencia indígena de manufacturas provenientes de la recién aparecida tecnología y la fuerte demanda occidental de mano de obra servil pusieron en marcha un mecanismo de autodestrucción de las propias sociedades amazónicas. Los pueblos de la Alta Amazonia, tanto los fluviales como los interfluviales, lanzándose a la intensificación del comercio de esclavos

---

<sup>34</sup> Esto nos lleva a pensar que las etnias interfluviales, lejos de ser exclusivamente víctimas del comercio esclavista, participaron activamente en él. No eran, pues, las poderosas etnias fluviales las únicas que organizaban expediciones para capturar esclavos; en todo caso, monopolizaban su distribución pero el deseo de obtener las preciadas y ya imprescindibles herramientas de hierro debió de conducir a un buen número de etnias, entre las cuales muy bien pudieron encontrarse los ticuna, a recurrir a o intensificar esta práctica.

para aumentar sus bases materiales de dominio o de autosuficiencia, no hicieron sino desangrar sus sociedades, disminuir su potencial demográfico y, de esa manera, facilitar el camino a la ocupación directa del territorio y de ese mismo tráfico de esclavos por los españoles y los portugueses.

Ninguno de los pueblos de la Alta Amazonia fue capaz de darse cuenta que el *status quo* económico-político, la *situación histórica*, en palabras de Pacheco de Oliveira, que se crea en la segunda mitad del siglo XVII era tan sólo una fase transitoria hacia el dominio efectivo de la región por los occidentales. Este no iba a hacerse esperar demasiado. La sed inagotable de mano de obra de las haciendas españolas de la ceja de selva y las portuguesas del Pará, la separación de Portugal en 1640 de la monarquía de los Austrias y la lucha de ambas potencias por el dominio del Amazonas, el celo y el ímpetu evangelizador de los misioneros de la Compañía de Jesús, todo ello coadyuvó al nacimiento de una situación distinta en el devenir histórico de la región.

Una nueva correlación de fuerzas estaba a punto de establecerse en la zona, con profundas y trágicas consecuencias para las sociedades indígenas. Exhaustas las minas de recursos humanos de las que los occidentales se surtían a través de omaguas y yurimaguas, portugueses y españoles pasarían directamente a la acción convirtiendo a sus antiguos socios traficantes en las nuevas víctimas de su continua demanda de esclavos. Había comenzado el contacto directo con Occidente. Después vendría la ocupación efectiva del territorio. Si la segunda mitad del siglo XVII había visto nacer la dependencia tecno-económica de las poblaciones amazónicas respecto de la tecnología occidental, a partir de finales de ese siglo, en un proceso de aceleración creciente que no ha cesado hasta nuestros días, vamos a asistir a su sujeción progresiva a la civilización europea en

todos los demás niveles de la organización social: político, religioso, etc, así como al etnocidio y desaparición de muchas de ellas.

El hecho de que yaguas y ticunas hayan sido los únicos pueblos en sobrevivir como grupo hasta nuestros días de entre todos los que poblaban su área actual de asentamiento a la llegada de los europeos<sup>35</sup> es un puro fruto de la aleatoriedad histórica. La explicación pasa, por tanto, por el conocimiento de los acontecimientos que se sucedieron a partir de la irrupción de españoles y portugueses en su territorio y la nueva situación histórica que esto supuso: cómo los ticuna pasaron de ser periferia del sistema ecológico-económico de las sociedades amazónicas precolombinas a periferia étnico-cultural-económica de la civilización católico-mercantilista de españoles y portugueses.

---

<sup>35</sup> Mariaté, yumana, passé, peba, cauhachi, omagua, yurimagua.

### **3.4. La obra misional del padre Fritz y el conflicto bélico hispano-portugués en el Alto Amazonas: El fin de los omagua (1686-1714).**

En 1686 el jesuíta bohemio Samuel Fritz llegaba al cacicazgo de los omagua invitado por sus propios jefes, que no encontraron otra alternativa contra las incursiones portuguesas que someterse al protectorado de la Compañía de Jesús. Fritz había de acometer en solitario la que quizás haya sido la más prometeica tarea evangelizadora de la Historia, misionando un extensísimo territorio a ambas orillas del Amazonas. Desde esa fecha hasta el día de su muerte en 1724 su actividad misionera proseguiría infatigable a pesar de la inmensidad de su tarea y la infinidad de obstáculos que se interpusieron en su camino.

Habían conocido los omagua la predicación fugaz de dos misioneros antes que Fritz, los padres Ferrer y Cujía, que no llegaron a hacer conversos. Esto demuestra la poca inclinación de los omagua por las doctrinas cristianas y la vida de misión, sólo aceptada como mal menor a la esclavización portuguesa. Interesados entonces los indígenas en rendirse a Cristo antes que a las *tropas de rescate*, el éxito inicial de Fritz fue meteórico. En 1686 fundaba la misión de San Joaquín de los Omaguas, en una aldea en la margen izquierda del río, en el actual Trapecio Amazónico Colombiano, donde construye una iglesia. Con el tiempo San Joaquín habría de convertirse en la segunda misión más importante de Mainas, después de Santiago de la Laguna. En los siguientes dos años visita todas las aldeas omagua enseñando, convirtiendo y bautizando. La concentración de estas tribus ribereñas en grandes poblaciones posibilitó una tarea que, de otro

modo, hubiera sido imposible para un hombre solo. Los indios del Amazonas, a diferencia de los de los afluentes o de tierra firme, no necesitaban ser reducidos, no había que "sacarlos del monte". Fritz, a quien en esta primera etapa no acompañaba nadie, ni siquiera soldados, se limitó a predicar y levantar iglesias en las mismas aldeas donde los nativos habían habitado siempre.

En 1688, a invitación de sus jefes, Fritz arriba al cacicazgo yurimagua, el famoso Machifalo de las crónicas del XVI, vecino oriental de los omagua, para predicar y fundar entre ellos la estación misional de Nuestra Señora de las Niebes de Yurimaguas. También visitó a las otras dos tribus ribereñas contiguas, los aizuares y los ibanomas, entre los que encuentra un éxito similar. De esa manera, Fritz había adelantado el territorio misional de Mainas en tres años hasta cerca de las bocas del Río Negro. El éxito no era todo suyo, por supuesto, sino del miedo de los indígenas a los portugueses. Se encontraba ahora el jesuita con una monstruosa parroquia que atender, que se extendía a lo largo de más de 1.500 kilómetros de río. Sólo la urgencia de proteger a los indios frente a los portugueses puede explicar esta irracional evangelización "extensiva" del padre Fritz.

La reacción de los paraenses no se haría esperar. En 1689, Fritz cae enfermo en una aldea yurimagua y, viéndose morir, decide bajar río abajo hasta algún asentamiento portugués. Tras un duro viaje, arriba a la primera estación misionera portuguesa en el Amazonas, la de los mercedarios de la desembocadura del Urubú, más al este del Río Negro y desde ahí es conducido a Belem. En esa ciudad, tras restablecerse, denuncia ante las autoridades la acción predatoria de las incursiones portuguesas. El gobernador de Maranhao decide retenerle prisionero en el Colegio Jesuita de Belem hasta que la Corte en Lisboa se manifieste. La respuesta será tajante: en 1690 el Consejo Ultramarino afirma la

legítima aspiración de Portugal al Amazonas basándose en el *Auto de Posse* de Texeira y determina que los nativos del *Solimoes* sean predicados por misioneros lusos. En 1691 Fritz era escoltado hasta las misiones omagua advertido de que debería retirarse inmediatamente.

Fritz desoyó las advertencias y, tras una estancia de un año en las misiones, el Superior Jesuíta de Santiago de la Laguna resolvió enviarle a Lima para informar al virrey de las agresiones portuguesas y solicitar ayuda militar. Se daba un paso más hacia el conflicto. En 1693, cumpliendo con su amenaza, las *tropas de resgate*, acompañadas por el superior de los carmelitas, fueron enviadas desde Belem a tomar posesión de las misiones jesuitas del *Solimoes* pero, diezmados por una epidemia, tuvieron que regresar (Pacheco 1988: 15). La orden del Carmen, dócil a los objetivos de las *tropas de resgate*, sería utilizada desde ese momento por los portugueses como un instrumento legitimador más de su ocupación, en este caso de signo religioso.

Fritz regresa a San Joaquín ese mismo año de 1693 con promesas del virrey pero sin soldados, lo que le hace plantearse por primera vez la posibilidad de trasladar contingentes indígenas a otros asentamientos más seguros río arriba, posibilidad que no se concreta todavía. Entre tanto, funda en 1694 dos nuevas misiones, Nuestra Señora de Guadalupe y San Pablo, las actuales Fonte Boa y Sao Paulo de Olivença en el Brasil. En 1695 otra tropa portuguesa llega a los yurimaguas y captura esclavos. Fritz desciende a Nuestra Señora de las Niebes, donde se entrevista con caciques yurimaguas, aizuares e ibanomas sobre la posibilidad de trasladarlos hacia el oeste.

La misión del Padre Fritz empezaba a hacer aguas, y no sólo por el frente luso. La adhesión de los indígenas a la misión obedecía, como hemos indicado

reiteradamente, a intereses principalmente estratégicos: conservar su autonomía frente a los portugueses y obtener herramientas de hierro, y no a una sincera predisposición hacia la religión cristiana. De hecho, diez años de predicación apenas habían conseguido inculcar la más mínima instrucción cristiana en los indios, que mantenían cuasi intactas sus prácticas culturales. La evangelización extensiva de Fritz volvía impracticable la aculturación de los nativos, siendo San Joaquín, donde el jesuíta residió por periodos largos, el único lugar donde la predicación había obtenido algunos resultados. Por ello, cuando los repetidos ataques portugueses pusieron en duda la capacidad efectiva de los jesuitas para salvaguardar la integridad de los indígenas, algunos de sus líderes, como había ocurrido antes en otras zonas de Maynas, optaron por sacudirse la tutela de Fritz. Si hasta ese momento los nativos habían sido protagonistas pasivos de los procesos históricos que se desarrollaban en el Alto Amazonas, varios intentos de reacción los convertían en una fuerza más, independiente, del conflicto.

Así, en 1697, el cacique principal de los omaguas, Payoreva, se subleva contra Fritz y enciende una rebelión por varias aldeas. Un giro se produce entonces en la estrategia jesuíta en el Alto Amazonas, que hasta entonces había sido pacífica. Fritz obtiene al fin el respaldo militar y, con la ayuda de soldados españoles e indios ya asimilados provenientes de Borja, no sólo restaura el orden en San Joaquín (**Fritz, en Maroni 1988 [1738] : 341**) sino que decide aprovechar la presencia coyuntural de los soldados para realizar ese mismo año incursiones "reductoras" sobre las tribus de tierra firme, lo que hasta entonces había sido imposible. Esta decisión provocaría la entrada de los ticunas en el proceso de cambio social iniciado en el Amazonas. Fritz entraría *con algunos soldados e indios amigos a tierra de los Pevas, Caumaris y Ticunas* (**Fritz en Maroni 1988 [1738] : 341**) consiguiendo traer a algunos de los primeros a San Joaquín y a varios contingentes ticuna a San Pablo.

Las autoridades no contaban, sin embargo, con recursos o voluntad suficiente para mantener un contingente de tropas permanente en las misiones y, terminada su misión, los soldados volvieron a Borja. La política de "descendimientos" se mostró pronto muy inestable. Empujados a las misiones omagua sólo por el miedo a los soldados<sup>36</sup> y por su sed de herramientas, los indios de tierra firme volvían a sus asentamientos en cuanto tenían oportunidad. La mentalidad etnocentrista del europeo Fritz fue incapaz de comprender que los indios no desearan cambiar sus patrones culturales voluntariamente y achacaba su renuencia a su naturaleza salvaje<sup>37</sup>. Por otro lado, la convivencia de distintas etnias en un mismo poblado instituída por los "descendimientos" era fuente constante de conflictos a falta de la permanente autoridad mediadora de un misionero<sup>38</sup>.

La resistencia de los indígenas no hacía sino aumentar la vulnerabilidad que ya sufrían las misiones por parte del frente luso. Ese mismo año de 1697, una nueva expedición paraense formada por seis soldados y dos religiosos carmelitas sube el río con la intención de *tomar posesión de aquellos pueblos* (Fritz, *op. cit.*: 342) y establecer un fuerte que asegurara el dominio de la región. Fritz, sólo y sin escolta militar, se entrevista con ellos en la misión de San Ignacio de Ayzuaris, defiende el derecho de la corona de Castilla a aquellas tierras, y

---

<sup>36</sup> *Los Caumaris, antes enemigos, espantados por el estruendo de las escopetas, prometieron de ser de allí en adelante nuestros amigos* (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 341)

<sup>37</sup> *Parece tienen muy mal natural, pues he usado con ellos de todos los medios posibles para reducirlos con cariños, dádivas, y ahora con el rigor de los españoles; pero nada ha aprovechado, cuando las mismas fieras más presto se amansan. En sus retiros se matan y consumen por la herramienta que recibieron de mí o llevaron de los omagua* (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 341-42). La misma oposición mostraron los ticunas, que se habían dado por amigos a la tropa española y daban muestras de no querer perseverar en la amistad (Fritz, en Maroni 1988 [1738] : 342) desde el mismo año de 1697.

<sup>38</sup> Fritz relata como ese año de 1697, los ticuna habían matado a un indio pano en una refriega y a la hija de un cacique omagua, porque su padre había dado noticia de ellos y de sus tierras a los españoles (Fritz, en Maroni 1988[1738]: 342)

consigue que los portugueses se retiren al Pará en tanto las dos coronas no diriman el problema de los límites (**Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 343**).

Aquello le dio algún tiempo al jesuita para intentar reorganizar la defensa de su obra misional: En 1698 recibe los refuerzos de otros dos padres a quienes deja al cuidado de San Joaquín, mientras él se hace cargo de Santiago de la Laguna en ausencia del superior. Pero las fuerzas de resistencia eran muchas: En 1699 consigue sofocar, con su sola autoridad y sin ayuda militar, una nueva rebelión de los omaguas, que habían expulsado a los misioneros de San Joaquín, pero su presencia ya no basta para detener una nueva incursión portuguesa en 1700, fecha que marcó el inicio del repliegue de las misiones jesuítas del Alto Amazonas. Una parte de los yurimaguas y aizuares se decide a seguir a Fritz río arriba. La misión de Santa María de las Niebes sería abandonada y reestablecida en la desembocadura del Napo ese mismo año (**Fritz, op. cit.:346**).

En 1701 los indígenas encontraban un medio de canalizar su oposición a la ocupación europea en la figura del cacique omagua Payoreva, que se subleva de nuevo con ayuda de caumares, pevas y ticunas lo que provoca la intervención militar inmediata desde Borja. Sofocada la rebelión y capturado Payoreva, el cacique logra escapar de la prisión de Borja en 1702 y soliviantar de nuevo a algunos omaguas. Mientras, la región de los aizuares e ibanomas estaba ya completamente a merced de los portugueses y los carmelitas establecían misiones en la zona, legitimando la esclavización de los indígenas. Un intento de Fritz por reivindicar la provincia como perteneciente a la corona de Castilla fue respondido con una agresión directa de las *tropas de rescate* al mando del corista fray Antonio Andrade. En otro orden de cosas, ese mismo año conseguía Fritz, sin embargo, reducir a los ticunas del río Yahuaeté (**Fritz op. cit.: 352**)

Los años que van de 1704 a 1707 son poco conocidos porque no se conserva el diario de Fritz sobre este periodo. Además, Fritz fue nombrado Superior de Mainas en 1704 y marchó a residir en La Laguna, dejando al padre Sanna en San Joaquín. Durante esos años, las misiones resistieron como pudieron el embate de los portugueses, ahora siempre encabezados por fray Antonio de Andrade. A los anteriores argumentos añadían ahora los lusos el hecho de que su país estaba en guerra con España en Europa, apoyando al pretendiente Habsburgo frente al monarca Borbón que se sentaba en el trono de Madrid. En 1707 Fritz conseguía el refuerzo de diez jesuitas para las misiones de Mainas, pero el desenlace final del conflicto se aproximaba. En 1708 Andrade llega a Nuestra Señora de Yurimaguas, con once soldados y cien indios, en busca de una partida de ibanomas fugitivos y, al no encontrarlos, prende fuego a la misión y se lleva presos a más de cien yurimaguas.

Esta agresión fue la chispa que encendió el enfrentamiento directo entre ambas coronas. A finales de año la Real Audiencia de Quito recibe una cédula real desde España ordenando despachar tropa al Amazonas. En febrero de 1709 otra tropa, portuguesa, sube el río y lanza a los misioneros el *ultimatum* de retirarse más allá de los límites fijados por Texeira so pena de ser llevados presos al Pará. En vano intentará Fritz impugnar los argumentos jurídicos de los portugueses en carta enviada al capitán de la tropa lusa<sup>39</sup>.

Una fuerza expedicionaria española, con unos sesenta soldados y bastante mayor número de indios, encabezada por Fritz y el capitán Fernando de Itúrbide salía el 25 de Julio de San Joaquín con el propósito de hacer valer los derechos

---

<sup>39</sup> Dice Vmd. que han tomado posesión cuando bajaron de Quito antiguamente el año de 639. Vean primero en el viaje del P. Cristóbal de Acuña á donde la tomaron, que no es el rio Napo ni toda la provincia de Omagua, sino mucho más abajo.[...] Esta posesión ni la dio ni la confirmó Felipe IV, pues cuando la tomaron, ya Portugal se había apartado de la Corona de España, y por consiguiente es ilegítima y nula (Fritz op. cit. : 357)

de la corona de Castilla sobre el territorio y traer de vuelta a todos los indios apresados. Allá por donde pasaba, la tropa fue liberando y llevando de vuelta a sus territorios a los indígenas que no habían sido llevados al Pará, sino reasentados en establecimientos ribereños para que trabajaran en la extracción de especias. En la misión carmelita de Guapapaté de los Aizuares liberaron a muchos yurimaguas, en Zuruíté 30 soldados españoles se enfrentaron por primera vez a las *tropas de resgate*, compuestas por cinco portugueses y un negro, que se dieron presos sin luchar, rescatando a los omaguas de cuatro pueblos traídos de río arriba (Fritz *op. cit.*: 360). Aizuares y yurimaguas rescatados serían reasentados en el Huallaga.

La corona de España, falta de recursos y para la que el Amazonas era un territorio marginal, no pudo o no quiso dejar, sin embargo, un contingente permanente de tropas en las misiones. Terminado su cometido, los soldados regresaron a Quito y Borja, llevando consigo a los prisioneros portugueses, y dejando de ese modo indefensa a la misión frente a la reacción de los paraenses. Una decisión difícil de explicar ante la Historia, toda vez que la respuesta portuguesa se adivinaba segura. Consciente de ello el padre Fritz se lamentaba en su diario:

*¡Dios favorezca a la misión, pues queda ahora sin amparo de escolta que pueda atajar a los portugueses, caso que suban, como se dice, á la venganza! (Fritz, op. cit.: 361).*

Esta no se hacía esperar. En junio de 1710 Andrade remonta el río con diez canoas de guerra. Fritz ordena evacuar las misiones de San Joaquín y San Pablo pero el padre Sanna es capturado antes de poder huir, sus omaguas diezmados y él conducido preso al Pará. Ante el conflicto, las autoridades

españolas desamparan completamente a las misiones. La Audiencia Real de Quito desoye repetidas veces las peticiones de auxilio de Fritz *alegando que las cajas reales no están para gastos, y que es muy difícil el remitir gente a países tan distantes y de clima tan opuesto a el de la Sierra* (Fritz, *op. cit.* : 362). Sólo unos pocos soldados llegan desde Borja a defender La Laguna. La región de los omagua y yurimagua quedaba así a merced de los portugueses y las otrora poderosas naciones indias se desintegraban. Se desconoce si los indígenas hicieron frente a los portugueses. En cualquier caso, de los que sobrevivieron unos huyeron hacia el Ucayali y el Huallaga, los restantes vendidos como esclavos en Belem o reasentados por los portugueses en las misiones carmelitas que sustituyeron a las jesuítas. En 1710 escribía Fritz:

[...] *toda la Omagua está despoblada* (Fritz, *op. cit.*: 362); y ratificaba en 1712: *los omaguas están desparramados y casi consumidos* (Fritz, *op. cit.*: 363).

Los dos Estados pusieron fin a su enfrentamiento en el Amazonas al mismo tiempo que en Europa, esto es, en 1714, con la firma de una paz que obligaba a la devolución recíproca de los prisioneros capturados durante el conflicto. No hubo, sin embargo, restitución de las misiones y territorios ocupados durante la guerra, a pesar de que el artículo quinto del Tratado de Utrech restablecía el límite entre las dos coronas a la situación anterior a la guerra, a pesar de las numerosas protestas y presiones de la Compañía de Jesús y de las promesas de los portugueses en este sentido durante las décadas siguientes<sup>40</sup>. Ninguno de los dos Estados renunció, *de iure*, a sus reivindicaciones

---

<sup>40</sup> Por citar algún ejemplo, la carta enviada por el misionero Andrés de Zárate al gobernador del Grao Pará en 1737: *La Compañía de Jhesús de Quito jamás ha cedido el derecho que tiene, y que al presente ejecuto a vuestra señoría con su palabra de cavallero tan christiano dada a la Real Audiencia de Quito en su respuesta del año de treinta y cuatro, en la qual ofrezco vuestra señoría que mandaría prontamente se rretirasen de las provincias de los Solimanes y Campebas todos los basallos de la Magestad portuguesa que en ellos estubiesen* (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 440).

territoriales sobre el Amazonas pero una frontera oficiosa entre las zonas de influencia de ambas coronas quedó situada en la boca del río Jutai. Parafraseando a Winston Churchill, jamás una guerra luchada con tan pocos recursos materiales y humanos consiguió conquistar tanto territorio para un Estado como la "guerra del Amazonas" lo había hecho para Portugal.

El objetivo principal del conflicto no había sido, sin embargo, el control del territorio, sino el de sus recursos humanos indígenas, como ya se expuso. Durante todo el periodo, los indios del Alto Amazonas sólo ocasionalmente habían mostrado tímidas reacciones de resistencia a la ocupación (e.g. el caso de Payoreva). Su actuación fundamental fue la de un factor humano pasivo, desestructurado por la penetración europea, falto de la cohesión interna y capacidad de organización que hubieran impedido su subordinación a los agentes europeos que tomaron el control del proceso histórico en la región.

No hay duda de que, *a priori*, los poblados cacicazgos omagua y yurimagua hubieran podido resistir durante un cierto tiempo a la agresión portuguesa, como lo habían hecho otras sociedades de jefatura del continente, los mapuches araucanos, por ejemplo, o lo harían los indios de las praderas de América del Norte en el XIX frente al poderoso ejército norteamericano. Incomprendiblemente, sin embargo, omaguas y yurimaguas se convirtieron voluntariamente en sujetos pasivos de la Historia, abandonando su defensa en manos de los jesuitas y firmando así su sentencia de muerte como pueblo. Parece evidente que el bajísimo número de misioneros y el temprano inicio de los ataques portugueses impidió a los jesuitas organizar la autodefensa de las misiones, como sí habían conseguido sus hermanos del Paraguay. Omaguas, yurimaguas, aizuares e ibanomas se enfrentaban así al inicio de su exterminio,

esclavización, aculturación y reasentamiento territorial, trasladados de un lugar a otro como ganado tanto por jesuitas como por portugueses.

**Las consecuencias del conflicto hispano-luso son absolutamente determinantes para la historia del Alto Amazonas en general y para la de los ticuna, que aparecen en la escena histórica precisamente en este periodo, en particular. Sus resultados más inmediatos fueron la instauración de un nuevo orden geopolítico y económico, una reestructuración general de la composición etnográfica y demográfica del territorio debido a las traslocaciones masivas de pueblos y al genocidio y, eliminada cualquier capacidad de reacción de las sociedades nativas, el inicio de un incipiente proceso de aculturación de los pueblos indígenas.**

Para los ticuna, el conflicto supone el primer hito fundamental en la historia de su contacto con Occidente, el fenómeno que puso en marcha los mecanismos de cambio de su sociedad: despoblado el territorio de los omagua por el genocidio y las migraciones que tuvieron lugar durante el conflicto, los ticuna irían paulatinamente ocupando ese vacío, saliendo de la tierra firme para convertirse ellos mismos en un pueblo ribereño abierto a la influencia y dominación europea<sup>41</sup>. El que fueran los ticuna y no cualquiera de los otros pueblos vecinos de tierra firme los que se convirtieran en la etnia mayoritaria de la región **no parece proceder de una explicación estructural sino de la mera coyuntura histórica**. Por otro lado, el conflicto estableció una división definitiva del territorio en dos zonas de influencia que evolucionaría con posterioridad hacia la forma más institucionalizada de fronteras entre Estados. **El pueblo ticuna, al emigrar hacia la ribera del Amazonas desde las profundidades de la selva, quedaría así dividido primeramente entre dos polos de influencia: el**

---

<sup>41</sup> Es curioso que el territorio de asentamiento ticuna en la actualidad corresponda más o menos, salvo en su límite occidental, donde no llega hasta el Napo, con el que ocupaban antiguamente los omagua.

**español y el portugués; y, con el tiempo, en tres: el peruano, el colombiano y el brasileño.** Este hecho es fundamental para comprender la evolución socio-cultural del pueblo ticuna: sometidos a políticas de control primero por dos centros políticos y más tarde por los tres que surgieron de aquellos, los ticuna van a experimentar la acción de agentes y procesos sociales diferentes en cada uno de los diferentes territorios, dando como resultado **procesos de cambio social y aculturación significativamente divergentes dentro de una cierta homogeneidad general.**

Si para el Alto Amazonas indígena el fin de la guerra implicaba el comienzo de la "Era Ticuna" para los omaguas y yurimaguas significó su cuasi desaparición como pueblos. Las misiones de San Joaquín de Omaguas y Nuestra Señora de Yurimaguas fueron refundadas en 1712 con los contingentes huidos del Amazonas en el Ucayali y Huallaga respectivamente (Fritz, *op. cit.* : 363) pero una serie de procesos provocarían la desarticulación de estos pueblos con el paso del tiempo. Citaremos aquí tres, referidos al caso de San Joaquín: a) La permanente presencia de un misionero hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, profundizó el proceso de aculturación que hasta entonces había sido solamente superficial b) La continua incorporación de contingentes de otras etnias a la misión y la formación de matrimonios mixtos acabó por difuminar las identidades. En 1737 había en San Joaquín, además de omaguas, *Yameos [...]* *Aunalas, Maparinas, Caumaris, Pevas, Cavaches, Icaguates, Pararas, Mayorunas, Iquitos y otras* (Maroni 1988[1738]: 372). c) Las epidemias golpearon con repetida saña la misión, cobrándose muchas vidas, especialmente las de catarro de 1761-62 a lo que se añadía la alta mortalidad infantil<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Al revisar los libros bautismales de la misión de San Joaquín de Omaguas el P. Uriarte encontró que en un periodo de 20 años el promedio de niños muertos por año era de 30 a 40.[...] Índices de mortalidad infantil del 100% no fueron raros entre las poblaciones indígenas reducidas (Santos 1980: 190).

Del resto de los omagua que huyeron de los portugueses no sabemos nada. El padre Uriarte informa que muchas de las reducciones fundadas por Fritz se perdieron debido a guerra y enfermedades (**en Grohs 1974:80**). Las misiones de San Joaquín y Nuestra Señora de Yurimaguas han sobrevivido hasta nuestros días como poblaciones peruanas registradas en los atlas, pero poco más que el nombre queda de las tribus indígenas que les dieron origen. Resulta curioso que sea en Brasil, habiendo sido los portugueses quienes emprendieron la agresión contra los omaguas, donde se haya mantenido viva la identidad de estos indígenas. Conocidos en Brasil por el nombre de cambebas existen en la actualidad cuatro áreas indígenas reconocidas por la FUNAI en las cercanías de Tefé que albergan contingentes de esta etnia, aunque en total no suman más de 300 individuos (**CEDI 1985/86: 154-55**).

### **3.5. Inicio de la colonización del Alto Amazonas: la primera evangelización y explotación de los ticuna. (1714-1757/67).**

#### **3.5.1. Las misiones jesuítas españolas del Alto Amazonas desde el final del conflicto hispano-luso hasta la expulsión de la Compañía de Jesús (1714-1767).**

El escaso apoyo de la corona española y la escasez de efectivos misioneros hicieron fracasar la megalómana evangelización de Fritz. Tras el conflicto, los jesuítas se replegaron hasta el Napo, quedando entre la última misión de estos, San Joaquín de Omaguas y la primera de los portugueses, Sao Paulo dos Cambebas, una extensa tierra de nadie que los jesuítas pudieron recuperar a partir de la década de los treinta. La contraofensiva jesuíta se hizo esta vez de acuerdo con criterios más ajustados a sus posibilidades reales de evangelización : pocas fundaciones pero atendidas permanentemente por uno o dos padres. El progresivo cese de las entradas portuguesas, debido a las razones ya explicadas, hacía también menos urgente la necesidad de reducir a los indios, y el criterio que primó fue el una evangelización más en profundidad.

En la zona de influencia de los ticunas, al momento de la expulsión de los jesuítas sólo se habían fundado tres misiones. La más antigua fue San Ignacio de Pebas, levantada en 1733 cerca de la desembocadura del río Napo con contingentes de esta etnia a la que pronto se fueron añadiendo otras de la región,

como caumares, cahuachis, yaguas y por último ticunas, que Uriarte cifra en 1756 en doscientos (Uriarte 1986 [1771]: 237). La mala avenencia entre los ticunas recién llegados y los caumares ya catequizados, junto con los intentos que en esas mismas fechas realizó el misionero portugués de Sao Paulo, decidieron a la orden a establecer una reducción propia para los ticunas que resolviese el conflicto interétnico y evitara la expansión portuguesa hacia el oeste. **Se funda así en 1760 Nuestra Señora de Loreto de Ticunas** en la desembocadura del río Atacuari como *bastión más oriental de los jesuitas españoles* (Grohs 1974: 111). La secuencia de fundaciones en la zona quedaría completada al año siguiente con el establecimiento de Nuestra Señora del Carmen de Mayorunas, un poco más al este de San Ignacio. Desde esa fecha hasta mucho después de la expulsión de la Compañía del Imperio Español, en 1767, aquellas tres misiones constituyeron los únicos centros de asentamiento occidental en el área.

Como antes en el pasado, los regalos de herramientas de hierro fueron la estrategia más utilizada por los misioneros para atraer a los indígenas a la reducción. Con todo, la fundación no siempre se llevó a cabo por estos medios pacíficos. Así, los mayorunas fueron reducidos en Nuestra Señora del Carmen por la fuerza de las armas<sup>43</sup>.

No pretendemos aquí un análisis detallado del funcionamiento de las misiones. Desde la aproximación general a los procesos etnohistóricos de cambio social que pretende esta primera parte, baste decir que el régimen misional suponía la imposición de una estrategia de aculturación planificada, destinada a romper las estructuras sociales y culturales nativas para crear una nueva sociedad

---

<sup>43</sup> Lo cuenta Uriarte en su diario, y no deja de ser una muestra de hasta qué punto los jesuitas habían creado cierta leyenda negra portuguesa en el Amazonas que, como dijimos, oscurece un tanto la realidad. Dice en efecto Uriarte, a pesar de que los que asaltan a los indios son españoles, que estos hicieron su asalto a lo portugués (Uriarte, *op. cit.* : 286).

indígena, destribalizada y cristianizada. La pauta de asentamiento, por ejemplo, implicaba la mezcla de etnias diferentes y la vivienda unifamiliar en perjuicio de la comunal (Ardito 1993: 50). El estricto régimen de autosuficiencia económica que trató de imponerse supuso el encuadre de los indígenas en un sistema de corbeas obligatorio y planificado (*mitayos*) con objeto de autoabastecer a la misión, mantener sus infraestructuras y atender las necesidades de los padres. Era este un sistema que violentaba las formas indígenas de organización del trabajo, generaba nuevas formas de autoridad que controlaran los *mitayos*, imponía una nueva división sexual del trabajo con una consiguiente modificación de la posición social de la mujer (Golob 1974: 263 y Ardito 1993: 53) y fomentaba la especialización socio-económica y el cambio tecnológico con la formación de una clase de artesanos a tiempo total (carpinteros, herreros, albañiles) (Santos 1980: 170).

La reorganización infraestructural solo era la base que hacía posible la *raison d'être* de la misión: la cristianización de los indígenas. La práctica religiosa era el eje de la vida de las reducciones y los indios se vieron sometidos a intensas sesiones de catequesis, cuya frecuencia era fijada por el misionero, aunque legalmente se establecía en dos veces por semana más el domingo. Algunos padres llegaron a disponer cuatro horas diarias de adoctrinación, lo que provocaba el malestar de los indígenas (Maroni 1988[1738]: 284). Para facilitar la predicación y la homogeneización de las distintas etnias, conscientes del papel clave de la lengua como vehículo de aculturación, los jesuitas potenciaron el quechua (*inga*) como *lingua franca* en las misiones, como habían hecho con el guaraní en Paraguay, además de introducir el castellano (Santos 1980: 172)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Los jesuitas fueron muy criticados por esta política, siendo, de hecho, este uno de los argumentos que se esgrimieron para justificar su expulsión. Las razones que aducía la Compañía para introducir el quechua eran de índole práctico, como que, a diferencia del castellano, el quechua ya tenía el camino medio abierto para su difusión, pues algunas tribus de la ceja de selva ya conocían el idioma y su mayor afinidad lingüística con las lenguas amazónicas lo hacía más fácil de aprender (Uriarte 1986[1771]:

Los misioneros llevaron a cabo una política de erradicación más o menos intensa de las costumbres nativas, la mayoría de las cuales consideraban incompatibles con una vida cristiana, utilizando en ocasiones métodos coercitivos como los azotes, el cepo (Uriarte 1986[1771]:335-6) o los trabajos forzados (Ibid.: 326). Que los indígenas y, en especial, las mujeres, abandonaran la desnudez, era una de las obsesiones de los misioneros. Otras giraban en torno a la erradicación de costumbres funerarias, canibalismo, o las prácticas chamánicas. El *payé*, o chamán, como representante por antonomasia de los valores culturales indígenas se convirtió en este sentido en el principal enemigo del esfuerzo aculturador misionero y blanco de sus ataques. Los chamanes trataban muchas veces de disuadir a los nativos de vivir en reducciones y participar en las prácticas religiosas (Maroni 1988 [1738]: 285). Conscientes de ello, los misioneros trataron siempre de desacreditarlos públicamente y evitar sus actividades. Otra institución en la que intervinieron fuertemente fue el matrimonio, controlando, en primer lugar, la castidad prematrimonial de las jóvenes, tratando de impedir la poligamia e interviniendo en la concertación de matrimonios por encima de las normas nativas.

La mayor o menor capacidad de imposición del régimen misional dependía en cada caso del tira y afloja de poder entre padres misioneros e indígenas, lo cual nos lleva a preguntarnos cuáles eran los mecanismos en los que se sustentaba la autoridad del misionero sobre los indios reducidos y cuáles eran los límites de esta sujeción. Los jesuitas habían contado desde el principio, como ya se dijo, con la amenaza de los esclavistas y el interés de los indios por obtener herramientas para sujetarlos voluntariamente a su reglamento. Por otro lado, la autoridad de los padres venía respaldada por un poder coercitivo externo cuya

---

113). Aunque el quechua se perdió posteriormente tras la expulsión de los jesuitas, algunas palabras de esta lengua han sobrevivido hasta nuestros días, como numerosos topónimos, por ejemplo.

presencia, si bien no era permanente, se había dejado sentir muchas veces entre los indios. Nos referimos al apoyo militar de la Corona, que fue utilizado en muchas ocasiones para reducir indios a la fuerza o para sofocar sublevaciones contra la autoridad de los misioneros. Pero es evidente que todo eso no hubiera bastado de no haberse dotado las misiones de ciertos mecanismos de control social e individuos fieles a los misioneros para ponerlos en práctica, lo que nos lleva a hablar de la organización política en el seno de las mismas.

A un nivel teórico, los misioneros respetaron la autonomía política de los indígenas, reservando su autoridad para las materias religiosas y confiando para la regulación del resto de los asuntos en la autoridad de los caciques, denominados con el término quechua de *curacas*, que se constituyeron como intermediarios entre los padres y sus respectivos grupos étnicos. En la práctica, sin embargo, la misma naturaleza de la reducción como unidad económica autoregulada basada en el *mitayo* y su objetivo central de implantación de un nuevo sistema de valores totalizador (el tandem cristianismo-cultura occidental) erradicando el antiguo por medio de un conjunto de normas y medidas coercitivas aplicadas a todos los órdenes de la vida cotidiana, chocaban frontalmente con esta política de *indirect rule*, limitándola bastante. Con esas premisas, la autoridad y el control del misionero no podían dejar de sentirse en todos los aspectos de la vida de la misión.

De acuerdo con Golob, los jesuitas potenciaron el faccionalismo dentro de las misiones como método de control social, por medio de una división de las lealtades que rompía la solidaridad grupal y hacía más difícil la rebelión (Golob 1974: 262). Esto se llevó a cabo principalmente de dos maneras:

a) La creación de unas figuras (*fiscales y alcaldes o varayos*) dotadas de autoridad para gestionar los asuntos de la misión (organización de los *mitayos*, mantenimiento de la infraestructura misional, servicio a los misioneros y vigilancia de las costumbres y la labor catecumenal) dio lugar al nacimiento de una nueva clase política cuyo poder y *status* dentro de la reducción emanaba del misionero y no de la autoridad indígena y cuya lealtad estaba por tanto al lado de los padres. Para evitar conflictos entre estructuras paralelas de poder se procuró atraer al cargo a *curacas* o *payés* o a indígenas que habían sido educados desde pequeños por los misioneros (Uriarte 1986[1771]: 216-17).

b) Se priorizó la catequesis de los niños, a quienes se podía convertir más fácilmente (Ibid.: 404), lo que provocó una cierta ruptura generacional con sus mayores, que eran más impermeables a la aculturación. Los misioneros separaban culturalmente a padres de hijos, revirtiendo la lealtad de estos hacia ellos en detrimento de sus progenitores. Ardito afirma que *la relación con los niños se convertía en un mecanismo de control social, puesto que ellos informaban de todas las faltas que se producían* (Ardito 1993: 51). Al hacerse adultos, estos contingentes pasarían a ser los mejores colaboradores de los jesuitas.

Además de los propios cargos indígenas, los misioneros contaron para gobernar las misiones con la ayuda de colaboradores laicos blancos y mestizos (Ardito 1993: 62) o, según Golob, indígenas criados desde pequeños como occidentales (Golob 1974: 264). Estos personajes fueron conocidos como *viracochas*, y solían ser postulantes a la Compañía (Uriarte 1986 [1771]:423) o donados (Ibid.: 218), criados en los colegios y haciendas jesuitas de Quito y preparados específicamente para esa labor (Maroni 1988[1738]: 100). Maroni explicaba con estas palabras la utilidad de su presencia en la reducción:

[...] *Ayuda muchísimo para el afecto y juntamente para el alivio del Padre el que tenga en su compañía uno u otro Español, hombre de experiencia y conciencia, por ser mucho el temor y respeto que le tienen los infieles (Ibid. : 205).*

Además de prestar apoyo moral y afectivo a los misioneros en el exilio cultural de la reducción, los *viracochas* formaron el núcleo duro del poder coercitivo en la misión. Su papel principal consistía en *garantizar el cumplimiento de las órdenes del misionero dentro de la reducción (Ardito 1993: 63)*, para lo cual no dudaban en usar la violencia. Padre y *viracochas* formaban así un tándem complementario, los *viracochas* encargándose del trabajo sucio de represión mientras el misionero se dedicaba a las labores pastorales sin implicarse directamente<sup>45</sup>.

El poder de los *viracochas* emanaba básicamente de ese *temor y respeto que le tienen los infieles*, actitud que a su vez se derivaba, en parte, de su condición de blancos o mestizos o, en términos generales, de occidentales. Es ese el último de los factores que explica la subordinación del indio al misionero. Extranjeros venidos de más allá de los confines de su mundo, portadores de conocimientos, tecnologías e instrumentos ajenos a su comprensión y claramente más complejos; altos, blancos y barbados, distintos, los misioneros, los occidentales, generaron en el indígena un sentido de la maravilla que los colocaba automáticamente en un plano superior, rodeados de un aura de prestigio, de respeto y de poder que servía a la perfección a sus intereses.

---

<sup>45</sup> *Tiene más eficacia un orden suyo que los repetidos mandatos de sus caciques y aún del mismo padre, con quien fácilmente se excusan o dan por desentendidos, porque saben no ha de usar con ellos violencia alguna (Maroni 1988 [1734]: 63).*

La fuente de la que manaba la autoridad de los misioneros era, pues, en parte, de origen carismático. Ese prestigio sería aprovechado por los misioneros, quienes con sus actitudes de paternalismo, etnocentrismo y desacreditación del pensamiento y cultura nativas dieron inicio a la incorporación de una "conciencia de inferioridad" en los indígenas respecto de los occidentales, presentándose a sí mismos bajo la figura del "gran padre blanco" que se arrogaba una autoridad protectora sobre sus "hijos" indígenas "menores de edad" con la benefactora finalidad de conducirlos por el buen camino de la civilización. Una estrategia paternalista de grandes horizontes históricos, que analizaremos más detalladamente en posteriores capítulos, continuada en los siglos siguientes por los *Directores de Indios* portugueses y los patronos de haciendas extractivas para limar carismáticamente los elevados costos coercitivos de la explotación económica de los indígenas.

En ese sentido, los *viracochas* eran un refuerzo a esa autoridad del misionero basada en el prestigio carismático otorgado por el color de la piel y/o la cultura occidental, una muestra viviente de que el padre no era un individuo aislado, sino el representante de toda una cultura superior a la que los indios debían rendirse naturalmente. Debido a la escasez de religiosos, los *viracochas* se mostraron como piezas imprescindibles en la labor misional, permitiendo la continuidad de la misión en ausencia del misionero.

Interés propio de los indígenas, dependencia de las herramientas de hierro, coerción física externa e interna, política de faccionalismo y aculturación y autoridad carismática del misionero son factores que explican la sujeción de los indios a la reducción. La autoridad de los misioneros para imponer su régimen tenía, no obstante, sus limitaciones, especialmente en este primer periodo de consolidación con indios recién reducidos. La teoría del régimen misional

implicaba una capacidad de control absoluto sobre los indígenas que no existía en la práctica. A pesar de todos los mecanismos de control ya expuestos, los misioneros eran conscientes de encontrarse en un equilibrio inestable entre lo que querían y lo que podían imponer a los indios, y tenían que transigir con muchas cosas.

En los primeros estadios de la reducción, los indios podían volver de nuevo a la selva una vez conseguidas las herramientas o hacer caso omiso de la autoridad del padre si este no mantenía constante la provisión de los preciados géneros. Así sucedió en San Ignacio de Pebas, por ejemplo<sup>46</sup>. En estadios más avanzados, la ausencia de un poder coercitivo realmente fuerte en el seno de la misión ponía a los misioneros en guardia frente a aplicaciones demasiado estrictas de las normas. Parece ser que los misioneros tuvieron casi siempre claro que su autoridad tenía unos límites. Así, por ejemplo, en el caso de las actividades chamánicas se procuraba evitar sus actividades pero sin ejercer una presión excesiva que pudiera causar el malestar de los nativos (Uriarte 1986 [1771]: 148-50). La amenaza de rebelión o desertión era un factor presente con el que había que contar en el ejercicio cotidiano del poder. Aún más: la amenaza de asesinato. Durante el siglo y medio que permanecieron los jesuitas en el Amazonas siete misioneros fueron asesinados por los indígenas. Las crónicas prueban que todas las muertes tuvieron como desencadenante el malestar de los indios ante la imposición de ciertas medidas por los misioneros<sup>47</sup>.

En ese sentido, cabe preguntarse por el alcance aculturativo real de las misiones jesuitas, hasta qué punto el régimen descrito fue capaz de horadar la

---

<sup>46</sup> [...] Y como no había qué darles, ingratos, no hacían caso del Padre. Conviene guardar para ir dándoles a su tiempo, y aún recatarse no vean lo que tiene el Padre. (Uriarte 1986[1771]: 237)

<sup>47</sup> Maroni nos dice al respecto de la muerte del Padre Richter en 1695: *Originándose ha su muerte de la altivez de los indios, que extrañaban mucho la sujeción en que los tenía el Padre en orden a la doctrina cristiana, costumbres y gobierno político del pueblo, en que pedía dellos mucha puntualidad y aseo...* (Maroni 1988 [1738]: 257)

corteza cultural de los indígenas, en nuestro caso los ticuna, y lograr una aculturación duradera. El cambio de la pauta de asentamiento, la convivencia con otros grupos étnicos, la transformación de las estructuras de autoridad tradicionales pusieron en marcha mecanismos con lógicos efectos de cambio social pero en lo que se refiere a la sustitución del sistema de valores nativo por el occidental, los autores coinciden en señalar que los indígenas no pasaron en general de un acatamiento externo de la norma sin llegar a profundizar en su comprensión y menos aún en su asimilación. Según Ardito esto sólo llegó a producirse plenamente *entre los niños y adultos formados directamente por el misionero y en las reducciones centrales, más estables como Lagunas, Xeberos y San Joaquín de los Omaguas (Ardito 1993: 66)*. Si esto es así para muchos grupos con más razón debe haberlo sido para los ticuna, situados en el remoto confín del territorio, y cuya evangelización se inicia apenas once años antes de la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios españoles.

No es posible determinar, además, qué porcentaje exacto de la tribu ticuna fue reducido en las misiones jesuítas. En 1767 el padre Uriarte calculaba la población de Loreto en 800 almas (Uriarte 1986[1771]: 470), casi todos ticunas, los que, sumados a los congregados en misiones portuguesas, y a nuevas familias que se establecieron en San Ignacio después de 1756 (Uriarte, *op.cit.*: 248) podían alcanzar quizá la cifra de 2.000. El número de los que permanecieron en el hábitat interfluvial fuera de la tutela directa de los misioneros es imposible de calcular pero sin duda constituía la mayoría del grupo tribal. Parece ser, además, que, paralelamente a la política reductora de los jesuítas, el vacío poblacional dejado por la desaparición del cacicazgo omagua y la disminución de las *razzias* estaba ya conduciendo a migraciones espontáneas de pequeños grupos de ticunas hacia las riberas del Amazonas que formaban sus propios asentamientos independientes de las reducciones, tanto en la zona española como en la

controlada por Portugal<sup>48</sup>. A las ventajas ecológicas de la varzea debe añadirse ahora el acceso al tráfico de productos occidentales como causas de dicho movimiento migratorio.

Aunque la expulsión de los jesuitas de Mainas obedeció en principio a factores de política europea externos a la región (imposición de los regímenes ilustrados), encontró en América un campo abonado de enemistades hacia la Compañía, tanto entre los laicos como entre los religiosos, que la facilitó. Como señala Santos, las haciendas jesuitas de Quito, que se encontraban entre las más prósperas del virreinato, hacían competencia desleal a los propietarios laicos al estar exentas de cargas fiscales, lo que generaba fricciones que se sumaban a las ya existentes por su oposición a la esclavización indígena. Su autonomía eclesiástica y dependencia directa del Papado provocaba conflictos con los obispos, nombrados por la Corona. Por otro lado, el monopolio concedido a la Compañía en ciertos territorios levantaba resentimientos en otras órdenes con las que rivalizaba por el control de espacios misionales. A todo esto habría que sumar el hecho de que un alto porcentaje de los jesuitas era de origen no español (61%, según Santos) (Santos 1980: 174).

La expulsión de los jesuitas de Mainas en 1767 implicó un paréntesis de siete años de ausencia misional entre los ticuna. Cuando en 1774 los franciscanos de Quito se hacen cargo del territorio, la evangelización de los ticuna probablemente tuvo que ser recomenzada desde el principio. Con los franciscanos las misiones de Mainas entraron en un periodo de decadencia con respecto al periodo anterior. Apenas se hicieron fundaciones nuevas y el proceso de evangelización entre los ticuna se ralentizó. **La gran aportación de los**

---

<sup>48</sup> Asentamientos de ticunas ribereños debieron existir con anterioridad a la fundación de Nuestra Señora de Loreto pues Uriarte nos relata cómo los ticunas reducidos recientemente en dicha misión *eran pescadores del Marañón* y pescaban *peje grande* (Uriarte 1986[1771]: 467), algo imposible de haber vivido en la tierra firme.

**religiosos a la aculturación de los ticuna estaba aún por venir. Desde fines de este siglo XVIII y hasta mediados del siglo XX sería el frente económico de dominación y los agentes sociales a ellos ligados los que habrían de empuñar con firmeza la batuta de la sujeción ticuna a occidente y sus subsecuentes efectos transformadores. Lo mismo puede decirse del Brasil, donde las medidas de Pombal desplazan a partir de 1757 a los carmelitas del papel protagonista que, como veremos a continuación, jugaron durante la primera mitad del siglo XVIII.**

### **3.5.2. Las misiones portuguesas del Alto Amazonas hasta la instauración del *Diretório de indios* (1714-1757).**

Sobre los restos de la obra misional de Samuel Fritz, los carmelitas portugueses establecieron una serie de misiones que el científico francés La Condamine cifraba en seis en 1743 (**La Condamine 1935 [1745]: 63** y **La Condamine 1993 [1745] :80**) y que de oeste a este serían: Sao Paulo dos Cambebas (actual Sao Paulo de Olivença), Iviratuha, Tracatua, Paraguari, Tefé y Coarí, las cinco primeras de las cuales habrían constituido una continuación de las misiones jesuítas. Los datos al respecto son ligeramente contradictorios con los ofrecidos por Pacheco de Oliveira (**Pacheco 1988: 16**), quien a su vez los toma de Reis (**Reis 1931: 68**) y que cifrarían en ocho las misiones carmelitas en 1749, añadiendo a las citadas por el francés las de Nossa Senhora de Guadalupe (actual Fonte Boa) y Sao Cristovao (después Castro de Avelans y actual Amaturá) y considerando a Coarí como ex-misión jesuítas.

Dejando a un lado las posibles razones de esta discordancia el hecho es que, hacia mediados del siglo XVIII, los carmelitas habían establecido una serie

de asentamientos estables en la región que aseguraban la presencia portuguesa permanente y la explotación económica del territorio. A pesar del repliegue jesuíta hasta el Napo y de que las reivindicaciones lusas sobre todo el territorio del Amazonas habían de mantenerse hasta bien avanzado el siglo (**Sampaio 1985 [1774]**), los portugueses no establecieron asentamientos más allá del río Javará en los años siguientes, quedando posteriormente este río como frontera definitiva entre ambos imperios.

De acuerdo con los designios de la corona portuguesa, el territorio ganado a los jesuítas de Mainas no tardó en ser puesto en explotación, a partir de una fórmula mixta religioso-económica que convertía a las misiones carmelitas en auténticos centros comerciales de exportación, a los frailes en los encargados de organizar y gestionar el trabajo de los nativos y a la evangelización en la coartada legitimadora de la sujeción indígena. Durante aquellas décadas, los carmelitas, con la ayuda de su brazo armado, las *Tropas de Resgate*, se dedicaron a reducir a la vida misional a muchas otras etnias que hasta entonces habían vivido tierra adentro (yumana, passé, miranha, mayoruna, etc), entre ellas **a una parte de los ticuna, que vinieron a poblarse a la misión de Sao Paulo**, y a sujetarlas a un régimen que combinaba el trabajo con la catequesis. Con su actividad, el mapa étnico del Alto Amazonas se transformaba radicalmente.

Los indígenas fueron sometidos a dos tipos de corbeas en las misiones. Según Pacheco de Oliveira una parte del tiempo era dedicada a la producción de géneros alimenticios para la sustentación de la comunidad, mientras la otra parte se empleaba en la extracción de productos de la selva, utilizando partidas de indios que se internaban en la foresta durante semanas o meses hasta completar un cargamento (**Pacheco de Oliveira 1988: 17**). Ya dijimos como la corona portuguesa había fijado sus objetivos de explotación económica en el Amazonas

en las llamadas *drogas do sertao*, verdadera ventaja comparativa de la región que evitaba además hacer la competencia a las economías agrícolas de plantación ya instaladas en el Pará y en la costa brasileña. Fiel a los principios mercantilistas de la época, la explotación del Amazonas fue una empresa organizada por el Estado en base a un plan de especialización de producciones. **La región se especializaba así desde muy temprano en la economía extractiva, sector que iba a marcar profundamente el destino de sus pueblos indígenas.**

Los carmelitas jugaron durante esta época el papel de agentes económicos de la Corona en ese plan, debido a una simple cuestión de funcionalidad que nos hace ver Pacheco: *as missoes eram mecanismos mais adequados a exploração das drogas do sertao (nas quais a coroa estava interessada) do que as Tropas de Resgate (Pacheco 1988: 17)*. Los costes en pérdidas humanas y en resistencia de los indígenas al trabajo iban a ser bastante menores con el régimen misional. Esta nueva situación histórica implicó la reducción paulatina de las expediciones esclavistas de las *Tropas de Resgate* y su sustitución por actuaciones de apoyo a la reducción de indígenas. Su complemento necesario yace en la progresiva importancia de la esclavitud africana en las haciendas del Pará, cuyos contingentes conseguirán, a lo largo del siglo XVIII, abastecer satisfactoriamente las necesidades de los colonos, volviendo menos frecuentes las *razzias* esclavistas hacia el interior de la Cuenca<sup>49</sup>.

Las *drogas do sertao* eran exportadas en régimen de monopolio por los frailes, dedicándose los beneficios a costear la manutención de la propia misión

---

<sup>49</sup> Todavía en la década de los treinta hay menciones de importantes expediciones esclavistas, como la que el jesuita español Andrés de Zárate relataba en 1735 haciendo referencia a los ticunas precisamente: [...] *huviesen aquellos piratas llevado cautivos házia el Gran Pará mucha parte de algunas naciones mas cercanas, como son las Mayorunas y Ticunas (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 403)*. A partir de estas fechas, sin embargo, las noticias de sobre capturas de esclavos se hacen más escasas.

y otros gastos de la Orden. Los productos eran comprados por intermediarios, pequeños comerciantes (*regatoes*), que luego los llevaban a Belem desde donde embarcaban para Portugal. En 1733 eran ya siete barcos los que salían de Pará con productos extractivos (**Goulard 1968: 88; en Pacheco de Oliveira 1988: 18**). El Alto Amazonas, y con él sus habitantes indígenas, comenzaba su andadura por la economía mercantilista de Occidente como productores serviles del sistema y, a partir de ese momento, su destino quedaba irreversiblemente ligado a la evolución de lo que ya se presentaba como una economía-mundo que llevaba en su seno el embrión del sistema capitalista.

Atraídos por el beneficio, otros colonos blancos se fueron instalando con el tiempo en la región para explotar las *drogas de sertao*. Las misiones, con todo, nunca perdieron su posición de prevalencia, pues mantuvieron el monopolio del control sobre los recursos humanos (a ellos cabía proveer de trabajadores a los colonos), de los mecanismos para obtenerlos (las *Tropas de Resgate*) y, en buena parte, del comercio (los indígenas tenían prohibido comerciar directamente con los *regatoes*) (**Pacheco 1988: 17**).

Los indios, por su parte, no parecen haber presentado demasiada resistencia a la reducción. Diezmados y desestructurados, los omaguas, yurimaguas aizuares e ibanomas supervivientes habían acabado por aceptar el régimen servil en las misiones. Las todavía intactas tribus interfluviales, por su parte, renunciaron al enfrentamiento con un enemigo que adivinaban demasiado poderoso. En 1743 La Condamine escribía:

*Hoy no existe en las orillas del Marañón ninguna tribu guerrera enemiga de los europeos; todas se han sometido o se han retirado al interior del país* (**La Condamine 1993 [1745]: 60**).

No es, sin embargo, el temor el único motivo de la relativa docilidad de los indios hacia la reducción sino, como ya vimos en el caso de las misiones españolas, el propio interés de los indígenas. La visión catastrofista de la penetración portuguesa presentada por los jesuitas españoles de Fritz en adelante, que no hacían en el fondo sino defender sus intereses misionales, oscurece algunos aspectos positivos de la misma que cabría tener en cuenta. Si durante los años del conflicto los indios habían buscado la protección de los españoles ante las *razzias* esclavistas portuguesas, el establecimiento del régimen misional carmelita trajo una disminución considerable de los abusos de las *Tropas de Resgate* y la instauración de un régimen de reducción no muy diferente al de los asentamientos jesuitas, donde, después de todo, a los indios también se les imponían corbeas (*mitayos*) para mantener la misión y atender a las necesidades de los padres. A pesar de estar organizadas con una clara orientación extractiva la explotación nunca debió alcanzar en las misiones carmelitas cotas de insoportable intensidad puesto que los criterios economicistas estaban moderados por los objetivos misionales.

En contra de lo que se podría suponer a tenor de la actuación lusa en el pasado, los indígenas podrían incluso haber encontrado más ventajoso reducirse a los carmelitas que a los jesuitas. Precisamente porque estaban planteadas con criterios híbridos de empresa religioso-comercial y con una buena comunicación fluvial que las conectaba directamente con la metrópoli via Belem, la prosperidad material de las misiones carmelitas parece haber sido mucho mayor que la de sus hermanas jesuitas españolas, cerradas al comercio portugués por ley, aisladas de sus centros coloniales por la barrera de los Andes y organizadas con criterios de autosuficiencia económica. Aunque sometidos a la autoridad y servidumbre de los frailes, esta prosperidad también alcanzaba en cierta manera a los indios. Así

lo apreció en 1743 un observador relativamente imparcial, el francés La Condamine, quien hizo notar el mayor bienestar, medido en términos de posesión de objetos manufacturados, de que gozaban los indios de las misiones portuguesas con respecto a los de las españolas<sup>50</sup>.

Y es que, como en el caso de las reducciones jesuíticas de Mainas, el propio interés de los indios en asegurarse un aprovisionamiento de herramientas y manufacturas occidentales es un factor clave para entender el fenómeno de las misiones carmelitas. Desde 1720 los indígenas se habían visto privados de una de sus fuentes de herramientas al construir los portugueses el fuerte de San José de Río Negro, actual Manaus, en la desembocadura de ese río, impidiendo así la bajada de ingleses y holandeses hasta el Amazonas. Este hecho intensificó la necesidad del acercamiento de los indígenas a los núcleos misionales portugueses.

Los jesuítas portugueses, por su parte, aunque confinados al área del Madeira por el decreto de 1694, fueron fugazmente autorizados por el rey José I a establecer misiones en el Alto Amazonas. Así, el padre Manuel de los Santos fundó en torno a 1752 la misión de San Francisco Javier de Javari, en la desembocadura de dicho río, que señalaba la frontera provisional con España (Uriarte 1986 [1771]: 241). Mientras la enemistad con los carmelitas era

---

<sup>50</sup> *En San Pablo [Sao Paulo dos Cambebas] comenzamos a ver, en lugar de casas e iglesias hechas con cañas, capillas y presbiterios de mampostería, de tierra y de ladrillos, y verdaderas murallas blanqueadas. Aún más agradablemente quedamos sorprendidos cuando vimos en medio de estos desiertos a todas las indias con camisa de tela bretona, cofres con cerraduras, llaves de hierro en las habitaciones, y de encontrar allí agujas, espejitos, cuchillos, tijeras, peines y otros utensilios europeos, que los indios adquieren todos los años en Pará, durante los viajes que hacen para llevar el cacao silvestre que recogen en las orillas del río. El comercio con Pará da a estos indios y a sus misioneros una apariencia de bienestar que distingue a primera vista las Misiones portuguesas de las Misiones españolas de lo alto del Marañón, en las cuales se resienten de la imposibilidad en que se ven los misioneros de la Corona de España de proveerse de ninguna de las comodidades de la vida, no teniendo comercio alguno con sus vecinos los portugueses, descendiendo por el río, llevando todo de Quito, donde apenas si van una vez al año, y de cuya población están más separados por la cordillera que lo estarían por un mar de 1.000 leguas.*

manifiesta, de los Santos obtuvo todo el apoyo de sus hermanos jesuítas de Mainas para fundar el establecimiento. Fue esta la primera misión compuesta exclusivamente por ticunas y la primera vez que un grupo tan grande de los mismos, trescientos, se avenía a la reducción<sup>51</sup>.

La obra de los jesuítas portugueses en el Alto Amazonas fue muy rápidamente abortada. Apenas un año después de la fundación del Padre de los Santos, el antijesuítico Marqués de Pombal daba inicio a su plan de reformas para el Amazonas, que implicaba la separación de los misioneros de todo poder temporal, y en 1758, siguiendo con su política secularizadora, expulsaba a los jesuítas de todo el Imperio Portugués. En Pará, donde latía desde hacía más de un siglo la enemistad hacia la Compañía, los jesuítas fueron expulsados con manifiesta brutalidad. La misión de San Francisco Javier de Javari fue abandonada y los ticunas *se huyeron a sus bosques* (Uriarte 1986 [1771]: 241).

En lo que respecta a la organización de la vida misional, la presencia permanente de dos misioneros carmelitas por aldea, el apoyo que recibieron del Estado, la sujeción más fuerte a la que pudieron someter a los indígenas gracias a la presencia permanente de las *Tropas de Resgate* y su mejor comunicación con los centros coloniales permitió por primera vez en el Alto Amazonas acometer una evangelización permanente, tarea que a Samuel Fritz le había resultado impracticable y que continuaría resultando muy discontinua en la zona española por la situación marginal de las misiones jesuítas y sus sucesoras franciscanas.

Las misiones carmelitas pretendían constituirse así en núcleos de aculturación perdurables donde las fronteras étnicas tendieran lentamente a

---

<sup>51</sup> *Sacó el padre de los montes como trescientos ticunas, hizo buena casa y trazaba buena iglesia* (Uriarte 1986 [1771]: 241)

difuminarse por la convivencia de los diversos grupos y el mestizaje, y los valores occidentales fueran poco a poco imprimiéndose al ritmo de la catequesis. Con el tiempo, en efecto, aquellas misiones se transformaron en los núcleos urbanos de la región, y algunos de sus antiguos catecúmenos, mezclados con inmigrantes negros, blancos o mestizos, en la población destribalizada, "brasileñizada" de los mismos. Pero el proceso, sin embargo, había de ser infinitamente más largo de lo que los misioneros habrían podido imaginar. La pérdida en 1757 del control de las aldeas amazónicas en favor de un nuevo régimen civil, el *Diretório*, habría de ralentizar el proceso de aculturación indígena. Aunque planteado en un principio precisamente como una estrategia integradora y aculturadora, los presupuestos iniciales del *Diretório* jamás se llevaron a la práctica. Los nuevos amos de los indios, los *diretores* y los terratenientes caucheros que los sucedieron, lejos de favorecer la aculturación la obstaculizarían durante dos siglos como parte de su estrategia de dominación.

### **3.6.El *Diretório de indios* en Brasil y el Alto Amazonas hasta la Era del Caucho (1757-1864).**

#### **3.6.1.La implantación del *Diretório de indios*.**

Sebastiao José de Carvalho e Mello, Marqués de Pombal, puso en marcha desde su ascensión al poder en 1750 como secretario de Estado de José I hasta su destitución en 1777, un ambicioso plan de colonización civil y explotación económica del Amazonas que suponía un cambio significativo en las relaciones de producción y en el *status quo* de los indígenas y traería consecuencias fundamentales para el futuro de los mismos.

Los objetivos prioritarios de Pombal eran la integración definitiva de los vastos territorios del interior de la Cuenca Amazónica al Imperio Portugués<sup>52</sup>, y la intensificación económica de los mismos. Para ello, el anticlerical ministro consideró necesario acabar con el regimen misional que, si bien había demostrado una ventaja económica comparativa con respecto a la actividad puramente depredatoria de las *Tropas de Resgate* que le había precedido, se presentaba inadecuado para sus pretensiones de maximización económica al mismo tiempo que impedía el control directo de la región por el Estado. Pombal dispondría la introducción de un nuevo régimen administrativo civil, el Directorio, que su propio hermano, Xavier de Mendoça Furtado, nombrado gobernador de Maranhao y Pará, se encargaría de instaurar.

---

<sup>52</sup> Algo que facilitaba el Tratado de Madrid (1750) por el cual España le cedía oficialmente a Portugal el Amazonas hasta la desembocadura del Madeira bajo el principio de *uti possedetis*.

En 1757 fue publicado el *Regulamento do Diretório*, que decretaba la sustitución de la autoridad de los religiosos en las Aldeas, que pasaban a la condición de villas, por la de un oficial de la Corona, el Director de indios. Al año siguiente, los jesuítas eran expulsados del Amazonas y los carmelitas quedaban como única orden con presencia en la zona, bien que reducidas sus atribuciones a lo meramente espiritual. El *Regulamento* establecía así mismo una liberación colectiva del indio, condenado hasta entonces, según el hermano de Pombal, *al duro yugo de la cautividad perpetua* en las misiones (en Hecht y Cockburn 1993: 96), lo que significaba su separación de la tutela religiosa y su consideración como súbdito de la Corona. En condición de tal se dispuso que el indio pudiera ejercer funciones políticas dentro de las villas y el territorio, como juez ordinario, vereador en las cámaras y otros cargos (Reis 1931: 101).

La intención de Pombal al decretar el régimen del *Diretório* era doble. Por un lado, la consideración de los indígenas como súbditos a integrar en vez de enemigos a esclavizar era una estrategia racional para absorber los inmensos territorios amazónicos ante la imposibilidad de una ocupación real del espacio con los escasos recursos humanos portugueses. En la línea de esa política de integración, Pombal incentivó por decreto los matrimonios mixtos entre blancos e indios y fue un acérrimo defensor del mestizaje. En palabras de Hecht y Cockburn *Pombal soñaba con una Amazonia poblada por indios y mestizos destribalizados y aculturados* (Hecht y Cockburn 1993: 97). Por otro, el régimen del Directorio implicaba el control directo de la fuerza de trabajo indígena por el Estado, condición importante para la puesta en práctica del plan económico de Pombal.

De acuerdo con Hecht y Cockburn, la estrategia pombalina para el Amazonas preveía estimular la creación de enormes plantaciones de azúcar, algodón, café y cacao que serían trabajadas por esclavos africanos, cuya importación se multiplicaría, mientras las pequeñas propiedades de los campesinos libres, blancos y mestizos, y el trabajo indígena controlado por el Estado producían los alimentos básicos para mantener la economía de exportación. Como complemento a esta política Pombal creó la paraestatal *Companhia Grao Pará*, siguiendo los patrones de la británica *East India Company*, un instrumento mercantilista para potenciar y monopolizar el comercio de la región. En suma, el plan de Pombal proponía un protocapitalismo agrario de exportación basado en una segmentación de las actividades económicas que suponía la esclavitud total de unos (los negros), la potenciación de las pequeñas explotaciones libres de otros (los colonos blancos y mestizos) y el trabajo dirigido de unos indígenas en teoría libres y súbditos de la Corona que, de algún modo, se pretendía se fundieran progresivamente con la clase anterior conforme fueran aculturándose, mezclándose con europeos y asumiendo responsabilidades de gobierno en las villas.

Las disposiciones de Pombal contaban, en efecto, con la aculturación y asimilación final del indígena a la sociedad colonial. El régimen del *Diretório* parece haber sido diseñado en ese sentido como un estadio intermedio en el camino hacia dicha integración bajo supervisión del Estado, dando lugar así a la aparición de un *status* de transición entre el de siervo-catecúmeno indio tutelado por las misiones y el de campesino libre occidentalizado con derechos y deberes de súbdito que se pretendía finalmente. Como tal estadio de transición, el *Diretório* combinaba características del régimen anterior con otras que pretendían introducir el cambio, resultando de esto aparentes contradicciones. Por un lado, los indios eran considerados súbditos libres de la Corona con derecho teórico a

ocupar cargos políticos pero, desde el punto de vista de las relaciones de producción, permanecían totalmente subordinados al *diretor*, como antes lo habían estado al misionero, sin libertad para organizar su propio trabajo. En su condición jurídica de súbditos la producción que el Estado obtenía de las Aldeas lo era en calidad de tributo (un diezmo) y su asignación a proyectos estatales (construcción de fuertes, servicio en el ejército) se derivaba de sus deberes como tales; en la práctica, poco se distinguía aquella producción de una explotación servil, puesto que los indígenas no eran dueños de su trabajo ni revertía a ellos la plusvalía que generaban, y el servicio al Estado no se diferenciaba mucho del sistema español de la *mita*.

Este control inicial sobre el trabajo indígena parece ser parte de la estrategia pombalina para dirigir y controlar el proceso de transición del indio a campesino aculturado y hacerlo de manera progresiva. Pombal había comenzado por otorgarles la libertad jurídica y los derechos políticos, medidas sin duda de una gran fuerza simbólica, pero es evidente que éstas eran tan solo papel mojado en tanto que los indios carecieran de cualquier autonomía en el plano de las relaciones de producción. Un primer paso se daba en este sentido en 1773, año en que una ley pombalina establecía que los indios tenían derecho a una remuneración en dinero por los trabajos que ejercían para otros (**Pacheco de Oliveira, 1977 : 19**). Esta medida no implicaba aún la conversión inmediata del indígena en bracero libre asalariado puesto que la decisión de para quién podía trabajar permanecía en manos del *diretor* que, en nombre del Estado, alquilaba los indígenas a los colonos.

Es muy posible que, dadas las intenciones finales de Pombal, nuevos decretos hubieran ido liberando progresivamente a los indígenas del yugo del Estado en años sucesivos. La destitución del ministro en 1777, sin embargo,

impidió que el proceso siguiera su marcha prevista. Con sus sucesores, no sólo no se aprobaron nuevas medidas a favor de los indios sino que algunas de las ya existentes fueron derogadas con implicaciones de mayor sujeción para el indígena. Una carta-regia de 1798 consideró inaplicables las medidas relativas a las funciones políticas de los indios desposeyéndoles de ese derecho y decretando que *el indio tenía como obligación ineludible servir al colono* (Prados Jr., 1963: 211; en Pacheco, 1977: 20).

Por lo demás, incluso antes de su destitución, el proyecto agrocapitalista de Pombal ya se había mostrado incompatible con la dinámica real de la sociedad colonial del Pará. Pombal se mostró poco ágil al no considerar que su plan se apoyaba en gran parte en el correcto ejercicio de su función por parte de los *diretores*, que se suponía debían de trabajar para beneficio de la Corona, y de lo frágil que podía ser su lealtad en una región donde el control que ejercía el Estado era débil y las posibilidades puestas a su alcance para enriquecerse grandes. La realidad sentenció en este último sentido: la disposición pombalina de remunerar a los *diretores* únicamente con un sexto del valor de los productos y servicios de la Aldea sin derecho a salario no sació la sed de los mismos, conduciendo a la predecible corrupción del sistema. Los *diretores* se dieron cuenta de que se podían obtener mayores beneficios enviando a los indígenas a expediciones extractivas que con el cultivo de productos alimenticios básicos. De esa manera se minaba uno de los pilares del proyecto pombalino: el trabajo indígena no alcanzaría para cubrir las necesidades alimentarias de un régimen de plantaciones a gran escala. Por otro lado, los *diretores* se embarcaron en una venta ilegal de la producción a comerciantes independientes- *comissarios volantes* o *regatoes*- con la que obtenían un cien por cien de su valor en lugar del sexto fijado por el Estado.

Las propias provisiones del sistema de Pombal arruinaron también el otro pilar que había de sustentar la economía agroexportadora: sus planes de crear una clase de pequeños propietarios agrícolas. Esta clase jamás se formó. Para ello hubiera sido imprescindible el acceso de los colonos a la mano de obra indígena, pero el decreto de 1773 haciendo obligatorio el pago en dinero a los indios se constituyó en un obstáculo. A aquellos que quisieran alquilar indígenas se les exigía adelantar su salario completo. Los pequeños propietarios, sin recursos iniciales de capital para pagar los depósitos, asistieron al surgimiento de un monopolio de la mano de obra por parte de los que ya contaban con recursos de capital, es decir, los dueños de las grandes plantaciones del Pará y de los negocios extractivos en auge, entre los que se contaban los propios *diretores de indios*. La corrupción tampoco se hizo esperar en este sentido: con el control sobre el trabajo indígena que el Estado les otorgaba, los *diretores* alquilaban sus indios al mejor postor, es decir, a la oligarquía preexistente sellando con ellos una alianza indisoluble.

La alianza de los *diretores de indios* con los terratenientes daba nacimiento así a una oligarquía bicéfala de larga duración en el Amazonas, oligarquía que acaparaba y entrelazaba en una malla de intereses mutuos las fuerzas políticas y económicas de la región. A esto se añadía su connivencia con la fuerza de coerción, los destacamentos militares, en tanto en cuanto estos necesitaban del trabajo indígena para la construcción de fuertes, como remeros proveedores de alimentos y como soldados. En algunas ocasiones, el *diretor* y el jefe militar eran además la misma persona, como en el caso de la villa fronteriza de Tabatinga, *onde reside o commandante do destacamento, e fronteiras, incumbido da directoria da villa* (Sampaio 1985[1774]: 76), en otras, los militares se dedicaban ilegalmente al negocio extractivo utilizando a los

indígenas bajo sus órdenes (**Marcoy 1867: 100**), lo que aunaba sus intereses a los de *diretores* y terratenientes extractivistas.

El sistema de Pombal se había convertido, pues, en algo muy diferente a lo que él había planeado:

a) Sin base agroalimentaria suficiente, el Amazonas olvidó la economía de grandes plantaciones. Los designios de los gobernantes que sucedieron a Pombal no volvieron a plantearse jamás esa posibilidad. Como los antecesores del marqués, los estrategas del imperio fueron más que nunca conscientes de que la ventaja comparativa del Amazonas residía en las *drogas do sertao* y que había que evitar toda competencia a la producción agrícola de las plantaciones del sur del Brasil. El frente extractivista siguió siendo así la actividad fundamental de la región, como lo había sido hasta entonces, en detrimento de los planes agrícolas de Pombal y lo seguiría siendo hasta nuestros días, con consecuencias cruciales para el destino de sus sociedades indígenas.

b) El monopolio de las tierras, recursos humanos (negros e indígenas) y capital por parte de la oligarquía de terratenientes-*diretores*, creó una clase de trabajadores libres, blancos y mestizos, sin otras opciones que convertirse en pequeños comerciantes intermediarios (*comissarios volantes, regatoes o marreteiros*) o en mano de obra proletarizada.

Es sorprendente cómo las disposiciones del *Diretório* crearon sin pretenderlo las condiciones necesarias para el advenimiento del modo de producción que había de dominar la región en el siglo siguiente: la explotación del caucho. Algunas de las grandes casas de *aviadores* que controlaron el comercio del caucho tuvieron sus orígenes en esta modesta clase de comerciantes

generada por las medidas pombalinas, la oligarquía terrateniente se convertía en seringalista, mientras que la masa proletarizada se constituía en la fuerza de trabajo imprescindible, junto con los indios, para la recolección del látex en forma de servidumbre acasillada por distintos sistemas de endeude (**Hecht y Cockburn 1993: 101**).

c) Para los indígenas el *Diretório* no supuso sino un agravamiento del régimen de subordinación anterior. No sólo se había esfumado la fugaz esperanza de su participación e integración política en las nuevas villas sino que, privados del moderador influjo de los religiosos, se veían ahora sometidos a individuos que, aunque en teoría estaban allí para protegerlos en nombre del Estado, en la práctica se hacían indistinguibles de los terratenientes, cuyos únicos objetivos eran la maximización del beneficio económico por encima de cualquier código ético. De acuerdo con Jobim *o regime das aldeias introduzido pelo Diretório [...] nao foi muito feliz. O aborigine continuava a ser disfarçado escravo, nao mais dos missionarios [...] o indio trabalhava para o diretor* (**Jobim, s/d: 112; en Pacheco 1988: 20**).

Los fines filantrópicos de Pombal habían conseguido el efecto contrario, el reforzamiento de la explotación del indio, convirtiéndose el Director en *seu ladrao oficial* (**Bastos 1975: 204; en Pacheco 1988: 21**). La escasez de oficiales reales y su influencia en los órganos de gobierno de la colonia convertían su cargo en cuasi-vitalicio, lo que acrecentaba su poder.

Las relaciones de producción en las villas amazónicas y sus territorios de influencia no variaron demasiado con respecto a las preexistentes en las misiones carmelitas: los indios eran forzados a emprender largas expediciones extractivas organizadas por los *diretores* o terratenientes hasta completar un cargamento de

*drogas do sertao*. A pesar de las disposiciones oficiales nunca se pagaba a los indios ningún salario y, en todo caso, los pagos eran efectuados en especie, con productos manufacturados de los que eran dependientes (Prados Jr. 1965: 75; en Pacheco 1988: 21). Además de la actividad extractiva, los indígenas eran obligados a efectuar otros servicios a los terratenientes, como remeros, en el servicio doméstico, etc.

En ese sentido no puede decirse que exista ruptura histórica entre el régimen mixto de las misiones carmelitas del Alto Amazonas y la nueva administración laica<sup>53</sup>. El régimen de villas amazónicas puede considerarse como una continuación, en términos de dominación política y de relaciones de producción, de la situación precedente, cuya rápida implantación no hubiera sido posible sin toda la serie de procesos histórico-sociales y económicos previos que había conducido a la creación de los núcleos misionales. Volveremos más tarde sobre ese argumento del continuísmo sociohistórico en la región cuando analicemos el periodo de transición del *Diretorio* al régimen de haciendas que le sustituyó en la llamada Era del Caucho (1870-1920), tras la progresiva desmantelación de aquel a partir de 1864.

---

<sup>53</sup> Una ruptura mayor se produciría en las misiones jesuítas donde los indios nunca fueron explotados económicamente, aunque, como ya vimos al analizar las reducciones de Mainas, también en aquellas los indios eran enganchados en un sistema de corbeas obligatorias.

### 3.6.2. El Alto Amazonas y los ticuna durante el periodo del *Diretorio*.

¿Qué decir ahora específicamente del área ticuna durante este largo periodo histórico (1757- 1864) marcado por el *Diretorio*? ¿Cómo se concreta en la zona de nuestro estudio la situación social creada por las medidas pombalinas?. Los datos que poseemos para reconstruir acontecimientos o situaciones concretas en el periodo son escasos, reduciéndose a dispersas informaciones de viajeros europeos y oficiales brasileños. Mayor información pudiera quizá obtenerse de una investigación en archivos brasileños de Manaus o Pará, investigación que no nos ha sido posible realizar. No obstante, ninguna de las monografías brasileñas sobre esta zona (**Cardoso, Pacheco**) que hemos consultado hacen apenas mención a otras fuentes bibliográficas que no sean las manejadas por nosotros. Aún así, los datos de que disponemos nos permiten la confección de un cierto panorama general de la situación en el área y sus relaciones interétnicas.

La frontera entre los dominios españoles y portugueses, más tarde peruanos y brasileños, quedó definitivamente fijada en la desembocadura del río Javari. Los portugueses establecieron allí una guarnición militar y un fuerte en algún momento de la década de los 50, sobre una isla que pasó desde entonces a denominarse de Ronda por las patrullas que desde ella se llevaban a cabo en la frontera (**Marcy 1867: 152**). Este fuerte fue muy pronto abandonado y la guarnición trasladada a la villa de Sao José de Javari, fundada en 1759 por el primer gobernador de la Capitanía de Río Negro, nueva división administrativa en la que quedaba integrada la región. Nada más se sabe acerca de esta villa salvo que se componía *unicamente da nação Tecuna* (**Sampaio 1985[1774]: 76**). Muy probablemente se tratase de la continuación de la misión jesuíta de Sao Francisco

Xavier de Javari. En cualquier caso, la historia de dicha villa parece haber sido corta. El asentamiento acabaría desapareciendo, pues los viajeros del XIX lo desconocen, eclipsado quizá por el de Sao Francisco Xavier da Tabatinga, fundado hacia 1766 por un destacamento de la guarnición de Sao José y un número inestimable de familias ticuna en un lugar al frente en la orilla izquierda del Amazonas, mejor situado estratégicamente, (**Marcoy 1867: 98; Sampaio 1985[1774]: 77**), origen de la actual ciudad de Tabatinga.

Más allá de las misiones carmelitas preexistentes, que se convertían ahora en villas, no se crearon en el Alto Amazonas portugués muchas más poblaciones durante el régimen del *Diretório*. En 1768 se funda Sao Fernando do Iça, sobre la desembocadura del Iça-Putumayo, donde no parece haber habido contingentes ticunas. De acuerdo con los informes del oidor de la Cámara de Belem, Sampaio, hacia 1774 se encontraban pobladores ticuna en las villas de Sao José de Javari, Sao Francisco Xavier da Tabatinga, Sao Paulo de Olivença (antigua misión de Sao Paulo dos Cambebas) y Fonte Boa (anteriormente Nossa Senhora de Guadalupe, que había cambiado por tercera vez de ubicación). De entre estas, sólo las dos primeras se componían exclusivamente de ticunas. En Olivença convivían los ticunas con cambebas (u omaguas), passés, jurís y xumanas (**Sampaio 1985[1774]: 81**); en Fonte Boa, con cambebas, xamas, xumanas, passés, conamanas, cumuramas y payanas (**Sampaio 1985 [1774]: 66**).

Por su parte, los territorios ticunas localizados en zona bajo soberanía española, en lo que se conocía en la colonia como Provincia de Mainas, pasaron por una serie de cambios jurisdiccionales de repercusión, aunque indirecta, ciertamente significativa para el destino de los indios allí asentados. La Cédula Real de 15 de Julio de 1802 cedió la jurisdicción de la provincia a Lima en lugar de Quito, de quien venía dependiendo hasta entonces (**Izaguirre 1925:4**). En

consecuencia el monopolio misional del Alto Amazonas, que había sido concedido a los franciscanos de Quito en 1774 pasó en este momento a los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, que eran españoles. La Cédula Real de 1802 tuvo una trascendencia crucial, pues selló el destino político del territorio hasta 1932 al quedar este integrado a partir de 1821 en la República de Perú en lugar de hacerlo en la de Ecuador, por aquel entonces miembro de la Gran Colombia. La independencia de Perú supuso, por otro lado la suspensión de las actividades de los franciscanos de Ocopa, por ser estos españoles y la actividad misionera no se reanudó hasta 1836. La concatenación de expulsiones de órdenes impidió cualquier consolidación de la evangelización y el proceso de reducción de los indígenas y no atrayendo tampoco la zona a colonos laicos la región volvió prácticamente al estado anterior al contacto. La misión de Nuestra Señora de Loreto, desapareció en algún momento entre 1774, cuando Sampaio la cita, y 1830 y pico, fecha aproximada en que Marcoy sitúa la fundación del puesto comercial de Loreto que vino a sustituirla, regresando los indios a vivir independientes pero ya no en la tierra firme sino en la zona de varzea cercana al río. Por un decreto de 7 de julio de 1866 la región más próxima al Brasil se convertía en el Departamento de Loreto, desgajándose jurisdiccionalmente del de Maynas, lo cual desde el punto de vista misional implicó la partida de los franciscanos residentes, que dependían de Borja (Maynas), y un nuevo abandono temporal de las misiones. Toda esta inestabilidad no hacía sino reforzar el carácter de zona marginal y apenas evangelizada o colonizada de esta región fronteriza con Brasil. Hacia finales de la década de 1860, en la ribera del Amazonas entre Pebas y la frontera sólo había dos núcleos de asentamiento occidental:

- La misión de Caballo Cocha, fundada por un franciscano venido desde Pebas, y origen del centro urbano peruano más importante de la región en la

actualidad, donde el fraile reunió *quelques familles d'Indiens Ticunas déjà catéchisés* (probablemente, restos de la misión de Loreto) (Marcoy 1867: 141).

-La guarnición fronteriza de Leticia, comenzada a construir en 1867 y denominada así por Leticia Smith, la novia del ingeniero encargado de construir el fuerte que nunca se terminó.

- El puesto comercial de Loreto, capital del Departamento y que, aunque jurisdiccionalmente en territorio peruano, parece haber estado habitado fundamentalmente por *des commerçants portugais qui font un petit commerce de salsepareille, de cotonnades et de poisson salé* (Marcoy 1867: 143). Esta noticia es muy significativa, pues ilustra el hecho de que, desde la expulsión de los jesuitas de Mainas y la decadencia de las misiones, este territorio ribereño se había constituido en una franja fronteriza permeable que, prácticamente abandonada por Perú, quedó ligada a los circuitos comerciales, económicos y, en parte, migratorio/colonizadores de Brasil<sup>54</sup>, que era su vía de comunicación natural, a pesar de que en el terreno político los dos gobiernos republicanos habían dado fin a sus respectivas reclamaciones territoriales con la firma en 1851 de un tratado fronterizo que fijaba la línea Tabatinga-Apaporis como límite definitivo entre los dos países. Esta es una de las razones que explican quizá que el régimen de explotación del caucho se llevara a cabo en esta zona bajo las mismas formas que en la contigua brasileña (cierto continuísmo respecto a la situación anterior y relativamente bajos niveles de explotación comparados, por ejemplo, con los métodos depredatorios e inhumanos de los caucheros peruanos del Putumayo). Aunque el conflicto político-religioso había fragmentado la

---

<sup>54</sup> Los viajeros de mitad del XIX no consignan presencia de colonos peruanos en este territorio. De acuerdo con Marcoy, los únicos pobladores occidentales que encontró en el área, a excepción del misionero de Caballo Cocha, eran brasileños: los ya dichos comerciantes de Loreto, y ciertos soldados desertores que vivían mezclados con mujeres ticunas en asentamientos ribereños (Marcoy 1867: 142).

nación ticuna en dos áreas de influencia que los conducían por caminos de cambio diferentes (la zona peruana no conoció el régimen de las misiones carmelitas ni el de los *diretores de indios*), el periodo del caucho, durante el cual los principios económicos del capitalismo extractivo se convirtieron en el mecanismo gobernante de los procesos sociales en la región, les devolvió por un tiempo a la misma trayectoria de transformación histórica. Durante casi un siglo, la zona ticuna del Perú, quedaría más vinculada económica, geográfica y socialmente a Brasil que al estado del que oficialmente formaba parte. Todo eso terminaría cuando los estados nacionales y las órdenes religiosas comenzaran progresivamente a hacer acto de presencia en la región a partir del conflicto colombo peruano en las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XX (*vid. infra, cap. VI*).

Pocas noticias tenemos acerca de la situación concreta de las villas, de las relaciones interétnicas o de los niveles de dominación, explotación económica y aculturación que iban desarrollándose al interior de las mismas durante este largo periodo de más de un siglo. Al respecto, por ejemplo, de las actividades económicas y las relaciones de producción nos dice Sampaio que *as terras e ilhas do seu circuito [Sao Paulo de Olivença] estao cheias de cacáo silvestre, do qual annualmente se fazem grandes carregações pelos indios desta villa, que o transportao ao Pará. O arroz crese admiravelmente...* (Sampaio 1985 [1774]: 82). Según Sampaio también, en otras zonas, como el río Javari, primaba la recolección de zarzaparrilla en *grande quantidade* (Sampaio 1985 [1774]: 67).

La conclusión que se obtiene del relato de Marcoy y Bates, casi un siglo después es, sin embargo, el de una región de escaso dinamismo económico en la que sólo se da una limitada y pequeña actividad extractiva. Marcoy nos describe a los ya citados comerciantes de Loreto como embarcados en un *petit comerce*

**(Marcoy, 1867: 143)**, intercambiando ropas de algodón (*cottonades*) por zarzaparrilla y pescado salado. ¿Con quiénes las intercambiaban? Probablemente con ticunas ribereños o con algunos pequeños colonos que, como los desertores brasileños que menciona Marcoy, recolectaban ellos mismos zarzaparrilla y cacao en pequeñas cantidades **(Marcoy 1867: 142)**.

No hay noticias de la existencia todavía de grandes hacendados en este periodo y otras fuentes confirman los bajos niveles de actividad económica de la región. Así, por ejemplo, el naturalista inglés Henry W. Bates nos dibujó el siguiente cuadro de la región en 1857:

*El distrito entre Ega y Loreto, primer pueblo peruano en la margen del río, es, en verdad, el más remoto, bárbaro y escasamente poblado de toda la línea que traza el Amazonas de océano a océano. Pasado Loreto, empiezan a hacerse numerosos los indicios de civilización por el lado del Pacífico y, por el del Atlántico, se nota el incremento de vida a partir de Ega (Bates 1985[1863]: 260).*

Y continúa más abajo al respecto de Sao Paulo de Olivença y Fonte Boa:

*Muchas de las casas presentan una sólida estructura pero, debido a su condición destartalada, el lugar en su conjunto produce la impresión de haber visto tiempos mejores, al igual que Fonte Boa. Los indicios de una vida comercial, que en una ciudad como Ega se detectan en seguida, no abundan, como cabe esperar, en un rincón remoto como este, situado a 1.800 millas o siete meses de viaje- entre ida y vuelta- en velero desde el Pará, el más próximo mercado de productos. Una muy corta experiencia me demostró que los habitantes viven en plena degradación, ya que los pocos portugueses y otros inmigrantes, en vez de*

*promocionar la industria, han preferido adoptar el ocioso estilo de vida de los indios... (Bates 1985 [1863]: 263)*

Las noticias de que disponemos parecen apuntar, pues, a un progresivo declinar o estancamiento de las actividades extractivas en la región debido probablemente a su lejanía de los grandes centros de población y mercado, tanto por la vertiente atlántica como por la Pacífica, lo que habría desanimado a los colonos a asentarse en aquellas tierras, teniendo como tenían inmensas áreas vírgenes de colonización mucho más cercanas a la costa. A comienzos de la década del 60 ni Marcoy ni Bates citan aún actividades de extracción de látex. La prosperidad de las misiones de la que había sido testigo La Condamine en 1754, consecuencia de la conjunción de objetivos económicos y empeño evangelizador, había dado paso al estancamiento de las villas bajo administración laica. Es evidente que las puras motivaciones económicas no bastaron durante aquel tiempo para atraer a la gente a aquella remota región en la cual las mismas autoridades portuguesas/brasileñas, una vez estabilizada la frontera, debieron perder el interés, como lo habían hecho los españoles/peruanos con anterioridad. En consecuencia, los niveles de colonización blanca y de explotación indígena durante este periodo debieron de mantenerse bastante bajos con respecto a otras zonas en las que estuvo vigente el régimen del *Diretório*. Los bajos niveles de explotación en comparación con otras regiones de la Cuenca Amazónica se constituirán a partir de esta época en una característica significativa y distintiva de esta región del Alto Amazonas que marcaría decisivamente la trayectoria histórica de los ticuna.

De acuerdo con Pacheco (Pacheco 1988) y Goulard (Goulard 1993) durante esta época los ticuna habrían continuado el proceso de fluvialización iniciado tras la desaparición de los omagua lo que no quiere decir, sin embargo

que pasaran a residir sobre las mismas orillas del Amazonas como lo habían hecho sus antiguos enemigos. La mayor parte de la nación ticuna se localizaría entonces en asentamientos malocales en zonas aún de tierra firme aunque no muy lejanas del Amazonas y de los centros de población occidental, en respuesta a una estrategia de los propios indios que, en palabras de Pacheco, *sería um compromisso entre a escravização às atividades domesticas* (servicios que podían verse obligados a prestar si pasaban a residir en alguna de las villas) *e a existencia isolada na selva* (lo que, en la práctica, les otorgaba el estatuto de "indios salvajes o enemigos" convirtiéndoles en blanco de las expediciones esclavistas que continuaron durante todo el siglo XIX (Goulard 1993: 324)). Por otro lado, los ticunas, como antes los omaguas, se habían vuelto progresivamente dependientes de las manufacturas occidentales y necesitaban trabajar o comerciar para obtenerlas.

La situación que presentaban la mayoría de los ticunas a mediados del siglo XIX no parece haber diferido demasiado, por tanto, de la de siglos anteriores: habitando malocas clánicas, gozando de una autonomía prácticamente total, aunque quizás enrolados esporádicamente bajo las órdenes de *diretores* u otros colonos en expediciones extractivas de duración variable que en ningún modo podían suponer una ruptura abrupta de sus actividades económicas (horticultura, pesca y caza), a las que se dedicaban la mayor parte del tiempo. Como se desprende del texto de Marcoy, algunos ticunas debían comerciar incluso directamente productos recolectados por ellos mismos con los *regatoes* brasileños, sin ser siquiera fiscalizados por el *diretor*. Era esta, por otra parte, una situación que resultaba cómoda para los escasos colonos de la región, que hubieran carecido de medios para controlar directamente tamaña masa de esclavos indios<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> *Para os colonos tratava-se de uma garantia de rápida e farta mobilização de mão-de-obra a baixo custo, sem necessitar de carregar com os gastos de organização de uma entrada (ou compra) e*

Es lo que podríamos denominar como un régimen de explotación de “baja intensidad”, caracterizado por un control a distancia muy débil, una particular forma de *indirect rule* de la población indígena sometida al trabajo extractivo. La debilidad de este control puede comprobarse sin ninguna duda en el hecho de que los ticuna siguieron entablando durante este período guerras entre clanes y con otros grupos tribales, como la que emprendieron contra sus vecinos orientales los yagua con apoyo de los mayoruna de la orilla sur del Amazonas hacia 1850 (Fejos 1943: 24).

El resto de la población ticuna, sin duda una parte minoritaria del grupo tribal, lo componían los ticuna residentes en las villas, y aquellos que se habían ido instalado en las riberas del Amazonas en pequeñas viviendas unifamiliares desde mediados del XVIII. Su sujeción a los *diretores* y otros moradores occidentales era bastante más directa, sobre todo la de los ticunas urbanos. Como en el pasado con los misioneros, algunos indios atendían al servicio doméstico de los europeos. El resto debió constituir el contingente principal de las expediciones extractivistas que se organizaban desde estos núcleos urbanos. Por lo demás, la tendencia creciente, aunque lenta, parece haber sido a la transformación de los indígenas urbanos en un campesinado asimilado, a través de la destribalización, la disolución de las diferentes identidades étnicas (por la convivencia, intercambios matrimoniales, desarticulación de las antiguas estructuras sociales, etc.), el mestizaje y la aculturación.

En la época en que escribe Sampaio no parece que se hubiera producido aún en las villas una situación de mestizaje o de difuminación de las identidades

étnicas de los distintos grupos. Sampaio nos presenta a los ticuna de Olivença concentrados en un barrio aparte de la villa, lo que implicaría la permanencia de un agrupamiento por etnias similar al existente en la época de reducciones, y nada dice respecto a una posible mezcla de blancos e indios.

La Olivença que describe el naturalista inglés Bates, casi cien años después, sin embargo, nos presenta una situación bastante diferente: *el lugar alberga a unos quinientos habitantes, principalmente mestizos e indios de las tribus tucuna y collina* (Bates 1985 [1863]: 263). Nada nos dice Bates respecto a los omagua, passé, jurí o xumaná que habitaban la villa en tiempos de Sampaio, probablemente porque estaban ya asimilados en esa población mestiza. Respecto a los collina y los ticuna quizá puedan encontrarse algunas explicaciones para su refracción diferencial a la asimilación: los collina eran sin duda pobladores recientes de la villa, pues Sampaio no los cita en 1774 y los describe, además, en otro lugar, como gente que *nunca foi possível reduzir-se a aldeiar-se* (Sampaio 1985[1774]: 74); en cuanto a los ticuna, es evidente que los estrechos contactos que los habitantes urbanos probablemente mantenían con el resto de la tribu, cuyos asentamientos eran mayoritarios en el territorio que rodeaba a Sao Paulo, contribuyeron a ralentizar un proceso que había sido más rápido en el caso de los otros grupos étnicos, más aislados de sus contextos tribales. De cualquier manera, la asimilación y el mestizaje de los ticuna fueron un proceso no por lento fácil de detener en los núcleos urbanos, e incluso, aunque no fuera esa la tendencia dominante, fuera de ellos<sup>56</sup>. En 1857, según hace constar Bates, el mismo *diretor* de Sao Paulo de Olivença, Antonio Ribeiro, era un mestizo mitad blanco, mitad ticuna (Bates 1985 [1863]: 263).

---

<sup>56</sup> (Marcoy nos habla de desertores brasileños viviendo en asentamientos ribereños con mujeres ticuna (Marcoy 1867: 142)

El mestizaje parece haber sido, de hecho, predominante en la composición étnica de las villas altoamazónicas durante este tiempo. Un ejemplo de esto puede ser el hecho de que en 1857 - de nuevo según la relación de Bates- de entre los dirigentes de Sao Paulo de Olivença sólo el sacerdote fuese blanco. Aparte del *diretor*, el *juiz de paz* era un mestizo llamado Geraldo y el subdelegado, un negro (Bates 1985[1863]: 264). El mestizaje se reveló como un potente agente aculturador en las villas altoamazónicas, probablemente el principal. Las poblaciones mestizadas de las villas del Alto Amazonas eran capaces de asumir la representación de las funciones del estado, lo que prueba su total asimilación a la cultura y sociedad occidentales. Al menos en este sentido, el sueño de Pombal no había fracasado del todo. La situación cambiaría, sin embargo, cuando a finales del XIX una nueva emigración de colonos blancos retomara las riendas de la representación política en la región.

Esta preponderancia del mestizaje como vector de aculturación pone además de manifiesto el papel extremadamente secundario que jugó durante este periodo la acción aculturadora de la Iglesia. Con el fin del régimen misional los objetivos de catequización habían pasado a un segundo término y **la actividad evangelizadora de los religiosos, tan activa en el pasado, cayó bajo mínimos.** Ya hemos dicho cómo la misión de Loreto, en el Perú, fue abandonada y cómo no se abriría en aquella zona ninguna otra hasta la fundación de Caballo Cocha en torno a 1860. Respecto a las villas amazónicas brasileñas, éstas parecen haber sufrido también en lo religioso las consecuencias de la decadencia y el abandono de la región. Es cierto que se mantuvo la presencia de religiosos en las villas (aunque no nos consta si se trataba de clero secular, de carmelitas, o de frailes de otras órdenes) pero la intensidad de la evangelización estaba sin duda muy lejos de esa especie de catequesis planificada que habían contemplado los pequeños estados teocráticos de las reducciones. El hecho está ahí y es incontestable: La

**mayor parte de los ticuna conservó su religión propia hasta bien entrado el siglo XX. Si bien es cierto que esa mayoría venía constituida por los ticunas que habitaban en malocas, es también de suponer que la cristianización, aunque estuviera en marcha, fuera muy profunda entre los ticuna de los núcleos urbanos o de los asentamientos ribereños si hemos de guiarnos por retratos como el que Bates hace del sacerdote de Sao Paulo de Olivença:**

*...se pasaba el día y la mayor parte de la noche jugando, bebiendo ron, corrompiendo a los jóvenes y dando a los indios el más vil ejemplo imaginable ( Bates 1985[1863]: 264).*

### **3.6.3. El fin del *Diretorio* y la transición a la Era del Caucho.**

La escasa presencia de la Iglesia en el territorio del Alto Amazonas durante el periodo del *Diretorio* se prolongó durante el régimen de haciendas que le sucedió en la Era del Caucho. Obedece, sin duda, en gran parte a las causas históricas ya reseñadas- proyecto secularizador de Pombal, expulsión de los jesuitas, inestabilidad continua de las misiones peruanas- pero también tiene su explicación en la oposición que los *directores*/patronos debieron presentar a la labor de los misioneros. Es lógico que el conflicto de intereses que ya había enfrentado en el XVII a hacendados esclavistas del Pará y jesuitas manumisores se reprodujera, aunque con menor virulencia, entre los *diretores*/patronos y los religiosos, siempre predispuestos teóricamente a denunciar los abusos de la explotación.

En esa contingencia por defender sus privilegios adquiridos, la oligarquía dominante laica obstaculizó conscientemente los esfuerzos de la Iglesia Católica por trabajar con los indios. Había, además de ésta, otra razón fundamental para dificultar la labor de los misioneros: como trataremos de demostrar en el siguiente capítulo: la evangelización y consiguiente aculturación de los indios contravenía los intereses de los dueños de haciendas, por cuanto socavaba el pilar ideológico en el que se sustentaba la justificación de su sumisión y explotación: el hecho de que fueran *salvajes* no civilizados.

La secular tensión entre hacendados dueños de indios e Iglesia, que había llegado a momentos críticos en siglos anteriores, continuó así sus tiras y aflojas durante todo el régimen del *Diretório*, trayendo finalmente como consecuencia la desaparición del mismo. El acta de defunción del *Diretório* fue firmada en 1864 – dos años después de la emancipación de los esclavos norteamericanos- por el Presidente de la Provincia del Alto Amazonas – nueva división administrativa en que se encuadraba el territorio- cuando éste decide, *atendendo a muitas denúncias e protestos (Couto de Magalhaes, obispo del Pará e outros)* (Pacheco 1977: 21), no reemplazar desde esa fecha en adelante las vacantes de *diretores* que se fueran produciendo. Se iniciaba así la cuenta atrás para una paulatina desaparición del *Diretório* como régimen administrativo.

La situación socio-económica y la estructura de dominación que le acompañaban permanecieron, sin embargo, rodando por la misma vía. Los *diretores* fueron sustituidos por concejos municipales que, aunque en teoría elegidos por sufragio, automáticamente pasaron a ser dominados por los propietarios terratenientes preexistentes y los nuevos hacendados que empezaban a llegar al Amazonas – sin tener en cuenta fronteras- al olor del caucho. La alianza clase política/oligarquía terrateniente-extractivista, básicamente cauchera

a partir de finales del XIX, permaneció inalterable. Poder político y oligarquía terrateniente se fundían finalmente de esa manera, a nivel local, suprimiendo la interferencia de los *diretores* quienes, al fin y al cabo, y a pesar de la alianza de intereses, eran agentes del Estado. En el último tercio del siglo XIX y hasta las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX, la acción de los estados nacionales dejó de sentirse en la mayor parte del vasto subcontinente amazónico, permitiendo que los intereses económicos del extractivismo ya abiertamente capitalista pasaran a dominar la región o, peor aún, se alió descaradamente con aquellos.

Las consecuencias de esta defección o negligencia de los Estados fueron terribles, toda vez que la Iglesia tampoco fue capaz de suplir ese vacío: el Amazonas se convirtió en un territorio sin fronteras y sin ley, en el que la maximización de la producción se convirtió en el único programa de gobierno de la región, en el principio rector de la economía política. Para este ídolo inmisericorde regido por la sangre del capital no existían conceptos como la justicia social o los derechos humanos, tan sólo el incremento de sus ganancias. El resultado fue la opresión, explotación y/o esclavización de los grupos y clases más débiles del conjunto social amazónico: los negros, los campesinos pobres mestizos y los indios, quienes formaron el batallón de *seringueiros* que se dejó la piel en las estradas del caucho. Y nadie puso en marcha ningún mecanismo para defenderlos. El Estado brasileño, pretendiendo, bajo presión de la Iglesia, acabar con una situación de injusticia hacia los indígenas había sentado las bases de una injusticia mayor: se había autoinmolado en el Amazonas, había delegado su representación en la región en favor de los propietarios particulares, abandonando así a su suerte a los indios, a quienes Pombal había soñado con convertir en ciudadanos, y a otras clases explotadas. El triunfo de la Iglesia, como en otras ocasiones, había sido pírrico, puramente simbólico.

Ni el Estado ni la Iglesia hubieran tenido fuerzas tampoco para impedir la explotación aunque hubiesen puesto su empeño en ello: La súbita inyección de capital que trajo consigo el *boom* del caucho transformó a muchos de los antiguos o nuevos hacendados en hombres poderosos, de recursos relativamente grandes para zonas tan remotas y poco pobladas, en verdaderos señores neofeudales o neoesclavistas, dueños de haciendas, hombres y vidas, con ejércitos privados que impartían su propia justicia, cuyos paradigmas son individuos como Arana, Fitzcarraldo, Funes, Araujo y cuyo poder quedó reificado en los esplendores arquitectónicos de las ciudades de Manaus e Iquitos. Le quedaban al Estado los destacamentos militares, es cierto, pero estos, que seguían dependiendo de la fuerza de trabajo indígena para su funcionamiento, y a cuyos oficiales atraían como al que más los suculentos beneficios de la actividad extractiva, no fueron otra cosa que un brazo ejecutor de las fuerzas económicas dominantes, el leal instrumento de coerción comprado por y conchavado con ellas.

Para los indígenas amazónicos, la Era del Caucho significó, pues, en términos generales, un incremento notable en la intensidad de la dominación y la explotación con respecto a la situación previa. El resultado final se saldó con un terrible genocidio para toda la región, la desaparición de grupos étnicos enteros y la disrupción de las estructuras y formas de vida tradicionales de muchos pueblos indígenas. Es necesario señalar, sin embargo, que la generalización oculta la existencia de gradaciones regionales y particulares significativas en la intensidad de esa explotación, que dieron lugar a situaciones locales diferentes y a consecuencias muy distintas para cada área o grupo indígena en concreto.

En la región ticuna la explotación del caucho desde finales del XIX no modificaría radicalmente la situación anterior. Aunque los niveles de

explotación se incrementaron, las nuevas actividades económicas se desarrollaron de acuerdo a un modo de producción no muy diferente al de los periodos anteriores y, de hecho, heredero de estos: permanencia generalizada de los ticuna en sus asentamientos en la tierra firme y combinación de sus actividades de subsistencia con los trabajos de recolección del látex y otros productos. La región ticuna mantuvo así niveles bajos de explotación con respecto a otras regiones de la Cuenca, con las implicaciones que eso tendría para la sociedad y la cultura indígenas. El Alto Amazonas (donde, entre otras etnias, se asentaban los ticuna), nunca alcanzó ni remotamente los niveles de genocidio y etnocidio o explotación que en otros lugares harían el Amazonas tristemente famoso ante el mundo y la Historia. Es esta una tesis que tomamos de Pacheco de Oliveira (Pacheco 1988) y que nuestro propio análisis de la trayectoria histórica en el área nos conduce a refrendar.

La conclusión más importante que puede extraerse de este subcapítulo es, pues, la existencia en la región ticuna del Alto Amazonas de **un cierto continuum histórico** que conecta la estructura socioeconómica y de poder de las misiones carmelitas de principios del siglo XVIII con la existente durante el régimen de haciendas implantado durante la Era del Caucho (1880-1920) y que habría de sobrevivir en el área ticuna hasta la segunda mitad del siglo XX. Una serie de procesos de cambio histórico conducen de una a otra sin grandes fricciones pasando por este estadio intermedio del *Diretório* que hemos analizado, con vectores que apuntan a una intensificación creciente de la sujeción indígena, de su explotación económica y, relativamente, de su aculturación y/o de cambio de sus estructuras sociales originarias. Y decimos *relativamente* porque, si bien es cierto que el proceso aculturador siguió siempre un camino ascendente (nunca hubo marchas atrás) el periodo del *Diretorio* y el régimen de las haciendas caucheras asistieron a una disminución sorprendente de su velocidad,

prácticamente un estancamiento. Las misiones habían sido centros de aculturación intensiva, diseñadas específicamente con ese objetivo. Lo mismo pretendía en sus presupuestos iniciales el *Diretorio*. Las estrategias de dominación de los *diretores* y de los caucheros –peruanos o brasileños es indiferente- imprimieron, sin embargo, un freno al proceso de aculturación que lo ralentizó hasta prácticamente la parálisis durante casi dos siglos.

Si régimen misional, *Diretorio* y régimen de haciendas constituyen, decíamos, un claro *continuum* socioeconómico, en lo que respecta al proceso de cambio y aculturación de la sociedad ticuna existe una evidente ruptura entre la primera de las situaciones históricas y las dos que la sucedieron. Si en un primer momento la proyección histórica apuntaba hacia la aculturación de los indígenas en el transcurso de unas generaciones, la falta de continuidad y la debilidad del impulso evangelizador -tarea, como comentábamos, ya de por sí nada fácil- frustró esta trayectoria de transformación. El *continuum* a este respecto se restableció de nuevo desde finales del XVIII pero con coordenadas de signo contrario. Porque si hay una característica distintiva de los regímenes de dominación que sucedieron al de las reducciones que nos interesa resaltar en este estudio es que estos **apenas vinieron acompañados de un proceso de aculturación paralelo**. Este proceso sólo se manifestó, como hemos señalado, en los escasos centros urbanos (Sao Paulo de Olivença, Benjamín Constant, Tabatinga, etc.) y básicamente a través del mestizaje. Desde la desaparición del régimen de reducciones no hubo ninguna tentativa planificada por parte de la sociedad dominante de asimilar culturalmente a la población dominada, cuya mayoría permanecía en asentamientos rurales, ni imponerle sus códigos de valores.

**ABRIR CAPÍTULO IV 1ª PARTE**

