



**ABRIR CAPÍTULO VI 1ª PARTE**

**CAPÍTULO VII**

**GLOBALIZACIÓN Y ACULTURACIÓN**  
**VS**  
**REVITALIZACIÓN CULTURAL Y**  
**CONCIENCIACIÓN ÉTNICA**  
**(1971-1998)**

**Pasó ya el tiempo de esperar la llegada del tiempo, el tiempo de ayer, hoy y mañana,  
Ayer es hoy, mañana es hoy, hoy todo es hoyu, salió de pronto de sí mismo y me mira,  
No viene del pasado, no va a ninguna parte, hoy está aquí y no es la muerte  
-nadie se muere de la muerte, todos morimos de la vida  
(Octavio Paz, *La estación violenta*)**

## **7.1. Los Estados y el neindigenismo. Avances legislativos en la protección de los indígenas.**

El año 71 es un año clave de referencia para los tucuna por un doble motivo. En ese año tiene lugar la predicación crucista y, con ella, el impulso masivo y definitivo a la migración y concentración de estos en aldeas ribereñas, lo que habría de traer, como ya explicamos, una fuerte aceleración de los procesos de cambio social. La década de los 70 ve nacer, además, un nuevo discurso indigenista cuyo punto simbólico de arranque puede, sin duda, fecharse en la *Declaración de Barbados* de enero de 1971, formulada por un grupo de antropólogos e intelectuales de toda suerte que adoptaron una postura de compromiso activo ante la situación de los pueblos indios del continente. Este neindigenismo actual, partiendo desde el discurso relativista postmoderno de respeto e igualdad para todas las etnias y culturas, rechaza el paternalismo tutelar etnocentrista de la etapa anterior, defiende la mayoría de edad de los indígenas para dirigir sus propios destinos y aboga, en consecuencia, por la autodeterminación de los pueblos indios. La *Declaración de Barbados* se iba a convertir, desde su misma celebración, en un hito fundamental de esta nueva perspectiva indigenista, sirviendo a su vez de inspiración como documento base a las organizaciones indias que se van creando en gran número en los años subsecuentes y como marco ideológico referencial a los respectivos gobiernos.

El neindigenismo es un discurso renovador salido de las clases intelectuales iberoamericanas que poco a poco iría calando en los responsables políticos, plasmándose en los años siguientes en corpus legislativos y políticas activas de los diferentes gobiernos hacia los indígenas. Si en un primer momento las políticas

indigenistas fueron básicamente unidireccionales (del Estado hacia unos indígenas pasivos y desorganizados), los efectos y aplicaciones prácticas del nuevo discurso generaron, por otro lado, una creciente toma de conciencia en los indígenas que se ha plasmado, sobre todo a partir de los 80, en un notable desarrollo del asociacionismo y activismo político-legal de los mismos, que ya no esperan a que se les concedan sus derechos sino que los piden, que no se sientan pasivamente a aguardar las ayudas al desarrollo sino que se organizan para mejorar por ellos mismos sus condiciones de vida.

### **7.1.1. El Estatuto do Indio en Brasil.**

El primero de los tres países en que se encuentran repartidos los ticuna en dar un paso adelante hacia ese cambio de actitud fue Brasil. En 1973, el Congreso aprueba el *Estatuto do Indio* por cuyo artículo 2 el Estado se obligaba a sí mismo *a respeitar a coeção das comunidades indigenas, os seus valores culturais, tradiciones usos e costumes [...] y garantir aos indios nos termos da Constituição a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades naquelas terras existentes.*

El *Estatuto do Indio* venía a introducir así los dos puntos básicos y fundamentales que caracterizarían de ahí en adelante las relaciones entre los ticuna y la sociedad nacional occidental en esta nueva etapa:

a) El reconocimiento del derecho a la propia cultura y organización social indígena, lo cual acababa con la tendencia pasada hacia políticas de integración de signo etnocentrista y aculturador. Este cambio de dirección se plasma también en artículos como el 49 sobre la educación: *a alfabetização dos indios far-se-á na*

*lingua do grupo a que pertencam, e em português, salvaguardando o uso da primeira; o el 58, en que se castiga como crimen escarnecer de cerimonia, rito, uso ou tradiçao culturais indígenas.*

b) El derecho a la propiedad de un territorio como garantía de conservación de esa autonomía cultural, sociopolítica y económica. Ese territorio queda teóricamente consignado en la figura jurídica de la Reserva Indígena, definiéndose esta, según el artículo 27, como *um area destinada a servir de habitat a um grupo indigena, como os meios suficientes à sua subsistencia*. Y decimos teóricamente porque el artículo es tan genérico que resulta ambiguo, al no especificar nada sobre la forma de administración interna del territorio, ni las supuestas competencias autónomas de los indígenas. El *Estatuto* es mucho más preciso, sin embargo, en su definición de la figura de la Colonia Indígena que, según el artículo 29, es el área *onde convivem tribos aculturadas e membros da comunidade nacional* y que es *administrada pelo orgao de assistencia ao indio*.

El *Estatuto do Indio* fue, sin duda, un primer paso, una primera herramienta legal hacia la defensa de las culturas amerindias que indicaba un cambio de mentalidad de la sociedad brasileña respecto a estas minorías. El código era, sin embargo, bastante impreciso aún e incluso ambiguo en muchos aspectos y puede considerarse como reflejo de una postura de transición entre los viejos conceptos de tutela y los nuevos aires insuflados por la *Declaración de Barbados* que dejaba muchas lagunas y puntos oscuros sin regular. En ningún lugar queda, por ejemplo, consignado el carácter pluriétnico del Estado brasileño, ni el derecho de autodeterminación de los indígenas. El derecho a regirse por formas de organización propias se infiere de alguna manera de ese *respeitar a coeçao das comunidades indígenas* y aparece consignada fragmentaria, tibia y ambiguamente

en artículos como el 42<sup>1</sup>, o el 57<sup>2</sup> pero no se especifica explícitamente en ningún momento el derecho a la autonomía administrativa de los indígenas en sus territorios. En la definición de la figura de la Reserva, como hemos visto, no se dice nada a este respecto, quedando, en cambio, perfectamente explicitada la competencia del órgano indigenista para administrar las Colonias Indígenas y, en lo referente a la administración de los recursos económicos de sus tierras, la ambigüedad es total porque, por un lado, se le concede la competencia al órgano indigenista y, sin embargo, por otro, se deja constancia de la intencionalidad de ceder dicha competencia a los indígenas, siempre y cuando el Estado considere que aquellos están preparados para ello. Esto último es un resabio muy evidente de la vieja concepción paternalista del indio como menor de edad, concepción que el *Estatuto* exuda por otros muchos poros como, por ejemplo, la indulgencia con que se castigan sus infracciones penales, por no considerarse al indígena plenamente responsable de sus actos (art. 55).

Para los ticuna en concreto, en los años siguientes a su promulgación, el *Estatuto do Indio* no pasó de ser una mera declaración de intenciones. Como ya se dijo, los primeros años 70 marcan, al contrario, una recuperación transitoria del poder patronal y de la FUNAI sobre los ticuna, que utilizan el movimiento crucista como sutil instrumento de control social. Bajo esas circunstancias, la autonomía ticuna aún había de hacerse esperar.

Artículos como el 14, que establecía la no discriminación de los trabajadores indígenas, o el 55, que hacía extensivo a los indios el régimen de providencia social, eran papel mojado para los ticuna que continuaban bajo la égida patronal,

---

<sup>1</sup> *Cabe ao orgao de assistencia a gestao do Patrimonio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrarem capacidade efetiva para o seu exercício*

<sup>2</sup> *Donde se consigna el derecho a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que nao revistan caráter cruel ou infamante*

aunque esta fuera mucho más débil que en el pasado. El ejército y la policía, a quienes en virtud del art. 34 se les confiere la competencia de ayudar a la FUNAI en la defensa del indígena, intervenían, como hemos visto, en caso de abuso grave y flagrante, pero no en la dinámica de las relaciones de producción cotidianas, que, si bien iban abandonando progresivamente sus características serviles, seguían marcadas aún por una evidente discriminación del trabajador ticuna respecto al occidental tanto en trato como en salario.

Por último, el *Estatuto*, en su artículo 65, consignaba el compromiso del gobierno brasileño a demarcar todas las tierras indígenas y concederles título de propiedad con categoría de Reserva en el plazo de 5 años. Dicha demarcación no comenzaría a producirse, sin embargo, hasta 1982. Es posible que el retraso haya podido deberse, en parte, a la presión ejercida por los patronos, recrecidos gracias al inesperado baño de carisma crucista, pero parece evidente que la razón principal hay que buscarla sobre todo en la propia falta de interés de las autoridades federales por acelerar el proceso.

Nada tiene esto de extraño si atendemos a la filosofía que emana del *Estatuto do Indio*, texto que, como indicábamos, aún no puede considerarse como plenamente progresista, ni inequívocamente proclive a la autonomía indígena, a la cual deja en un evidente vacío legal, lleno de lagunas sin tipificar y de ambigüedades sujetas a interpretaciones interesadas. Sólo a partir de 1980 y, en parte, gracias al activismo político de los ticuna, organizados desde ese año, es que el Estado ha comenzado a entregar títulos de propiedad con cuentagotas, y todavía hoy en día quedan tierras ticuna sin demarcar.

### **7.1.2. La legislación indigenista en Colombia.**

Este mismo desfase entre las disposiciones legales, reflejo de un cambio ideológico de las sociedades a nivel “oficial”, y el retraso u obstaculización del pleno e inmediato cumplimiento de las mismas, consecuencia de la inercia inherente a mentalidades, actitudes y relaciones sociales de larga raigambre histórica, existente en el plano de lo “real”, también puede observarse en el caso de Colombia.

En Colombia, la regulación legal de la autonomía indígena se remonta a fechas tan tempranas como el siglo XVI, con la creación de los Cabildos Indígenas, como gobierno propio de los indios en pueblos de reducción y, ya más cercana a nosotros, la Ley 89 de 1890, en la que, a pesar de su espíritu paternalista y etnocentrista, se rescata y potencia la figura del Cabildo Indígena como institución autónoma y del Resguardo como territorio de propiedad colectiva en el cual se ejerce dicha autonomía, si bien que sólo para aquellos indígenas ya reducidos y en vía de inserción a la sociedad nacional, quedando los considerados como “salvajes” bajo la tutela, en régimen canónico especial, de la Iglesia Católica para su evangelización y civilización. La puesta en efecto de la Ley 89, sin embargo, se vería obstaculizada por la mayoría de los gobiernos de la primera mitad del siglo que, sin derogarla, pusieron en marcha políticas activas de liquidación de Resguardos.

La recuperación del impulso indigenista habría de venir a partir de los años 60, y tiene como primeros hitos la creación de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno en 1960 y la concesión al INCORA (Instituto

Colombiano de la Reforma Agraria), por la Ley 135 de 1961, de la competencia para crear Resguardos Indígenas. Pero, de nuevo, el desfase entre las disposiciones legales y la realidad social retrasaría su entrada en vigor, al menos para los ticuna, en casi dos décadas.

De acuerdo con Sánchez y Arango *sólo a mediados de 1978 comienza a desarrollarse una conciencia sobre la necesidad de dar un trato diferente, no coercitivo, a las poblaciones amerindias y se ponen en marcha, aunque tímidamente, programas específicos en los campos de titulación de tierras, salud, educación, capacitación y organización (Sánchez y Arango 1990: 267)*. Aceptamos que la fecha de 1978 es más o menos válida como referencia pero igualmente advertimos que no puede tomarse como bisagra rígida para separar dos momentos de la política indigenista colombiana. El Decreto 088 de 1976 suponía ya un avance muy significativo hacia el reconocimiento y protección de la diferencia cultural indígena desde el terreno de la educación, al ordenar, en su artículo 11, que *los programas regulares para la educación de las comunidades indígenas tendrán en cuenta su realidad antropológica y fomentarán la conservación y la divulgación de sus culturas autóctonas y romper con actitudes paternalistas y dirigistas al proponer, en su artículo 33, que el Estado diseñará el Curriculum con participación de las comunidades indígenas*. Estas primeras disposiciones en materia de educación se completaban en el Decreto 1142 de 1978 (Art 8: la educación debe permitir acceso a niveles superiores universidad. Art 9: la alfabetización debe ser en lengua materna. Art 11: regula las condiciones de selección de los maestros (por la propia comunidad, bilingües) ).

La nueva legislación educativa reflejaba un cambio de sensibilidad en las autoridades colombianas y en la misma Iglesia Católica, que, renovada con los vientos del Concilio Vaticano II, fue la encargada de ponerlas en práctica, pues aunque en 1975 había abandonado la educación de la zona urbana de Leticia en

manos del gobierno, continuó durante este tiempo regentando por contrato la educación en la zona rural del Trapecio Amazónico. Así, en 1980, dos años después del decreto, la reorientación educativa daba su primer fruto concreto entre los ticuna con la celebración en el Internado de Puerto Nariño del I Curso de Profesionalización de Maestros Bilingües.

El impulso indigenista colombiano también se dejó sentir en el terreno de las políticas de desarrollo. En este sentido, y en lo que atañe en concreto a los ticuna, en 1967 ya se había instalado en Leticia la Promotoría Regional de Acción Comunal, proyecto de creación de cooperativas (juntas) populares para la implementación de actividades comunitarias de desarrollo agropecuario y comercial que se había creado a nivel nacional en 1960. Limitada su actuación, en un primer momento, a la población urbana de Leticia, las Juntas de Acción Comunal irían poco a poco estableciéndose también en los nuevos poblados ticuna. La pionera fue Arara, fundada por iniciativa de la profesora de la escuela y a partir de ahí seguiría una larga serie: otra en el 69, 7 en el 70, 2 en el 72, 3 en el 73, 1 en el 74, 5 en el 78 y 1 en el 85.

La actuación de las Juntas de Acción Comunal ahondaba en la dirección de liberación de los ticuna de la dependencia económica de los patrones que ya estaba en marcha desde décadas atrás y entre sus objetivos estaba el asegurar la autosuficiencia económica de las comunidades. Por otro lado, la Ley 7 de 1979 proclamaba la creación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), que incluía entre sus objetivos un programa de atención a la familia indígena que empezaría a aplicarse entre los ticuna a partir de la siguiente década.

Otro hecho que no está directamente ligado con la política indigenista pero que afectó favorablemente a los ticuna fue la creación en 1975 por el INDERENA (Instituto Nacional de los Recursos Naturales) del Parque Nacional Amacayacu,

que abarcaba una buena parte del Trapecio Amazónico. Gestionado *in situ* por un director y varios guardabosques, el Parque constituyó un golpe más a las actividades extractivas de los patrones locales y su control sobre los ticuna, al establecer una enorme área natural protegida contra la depredación económica, lo que fue, sin duda, interpretado por los indígenas como la llegada de un nuevo protector a la región, ajeno a las estructuras de poder, cuyo único cometido era la defensa del medio ambiente, tema muy cercano a la sensibilidad indígena; un agente occidental con el que estos podían establecer, además, unas relaciones directas y mucho más igualitarias que las mantenidas hasta entonces con curas, policías o maestros.

### 7.1.3. La legislación indigenista en Perú.

1978 también es un año de referencia para los ticuna de Perú. Ese año se ponía en vigor el Decreto Ley de 22175 de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva por cuyo artículo 7 *el Estado reconoce la existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas*, a las que ya desde unos años atrás había empezado a otorgar títulos de propiedad colectiva e inalienable de sus tierras<sup>3</sup>, así como reconoce su obligación de promover la educación y el desarrollo de dichas comunidades. Era este, sin duda, un paso muy importante en la liberación definitiva de los ticuna del control de los patrones y asegurarles un mínimo instrumento legal para la preservación de su autonomía interna y su cultura propia, pero también insuficiente. La Ley peruana del 78 es, con diferencia, la más conservadora de las disposiciones indigenistas de los tres

---

<sup>3</sup> En 1978 el gobierno peruano ya había reconocido 7 Comunidades Nativas ticuna, 6 en 1975 y 1 en 1977, proceso que continuaría en las décadas siguientes (1, en 1980; 2, en 1986; 3, en 1994). (Fuente: **Región Agraria Loreto. Proyecto Especial de Titulación de Tierras. Directorio de Comunidades Nativas reconocidas en la Región de Loreto**)

países en esta década de los 70. No quedan consignados en ella avances que Colombia y Brasil ya venían introduciendo de antes, como el de la educación bilingüe, y en lo que respecta a la autonomía, la falta de precisión en la regulación de la figura de la Comunidad Nativa es absoluta: si por el artículo 25 de dicha ley las Comunidades Nativas se asimilan jurídicamente en muchos aspectos al resto de las Comunidades Campesinas otros artículos apuntan de manera dispersa a un régimen particular con exención de tributos (art. 24), respeto a las costumbres, tradiciones y creencias en los procesos penales (art.19) o a la concesión de competencias tales como el registro civil a los jefes tradicionales en el caso en que no existiese en la comunidad un Agente municipal (art. 20). En cualquier caso, el derecho a la autonomía ni se reconocía ni se regulaba explícitamente.

## 7.2. La lucha política de los ticunas y los discursos indianistas.

Las políticas indigenistas de los años 70, bien que aún tímidas y titubeantes, sirvieron, no obstante, de efecto potenciador del proceso iniciado en las dos décadas anteriores de toma de conciencia de los ticuna respecto a su identidad, la importancia de su cultura y su derecho a la autonomía y a la propiedad de la tierra, lo que hemos venido llamando en nuestros propios términos como *descabocclización*. El discurso y las incipientes prácticas indigenistas y la apertura hacia formas de relación interétnica más democráticas, abrieron horizontes, generaron expectativas y mostraron líneas de actuación a una nueva generación de ticunas que, salida de un previo paso por las aulas y con dominio de las herramientas básicas para manejarse en la sociedad occidental, empezaba a estar ya preparada, psicológica e intelectualmente, para luchar de forma activa por el cumplimiento íntegro de lo que hasta ese momento era básicamente un proyecto a desarrollar y un conjunto de declaraciones de intenciones cuya puesta en práctica aún contaba con muchas resistencias. La *descabocclización* tuvo, así, su concreción material en el juego de relaciones sociales con el surgimiento a partir de 1980 de todo un movimiento asociativo de carácter político y social entre los ticuna que, originado como consecuencia de la acción indigenista de los Estados, iba a su vez a influir decisivamente en la misma, acelerando el impulso y la evolución de sus políticas y discursos en dirección hacia mayores grados de potenciación y reconocimiento de la autonomía, incluso autodeterminación, indígena.

La relación de retroalimentación mutua entre las iniciativas indigenistas y la toma de conciencia, activismo político y revitalización de la identidad étnica

ticuna se hace evidente cuando echamos una mirada comparativa a la evolución de dichos procesos en los tres países: mientras que Brasil y, posteriormente, Colombia, contemplan la aparición en la década de los 80 de organizaciones políticas o de otro signo que ejercerán un papel activo y militante en la lucha por sus derechos étnicos, los ticunas de Perú, país cuya actividad indigenista en la región quedaría reducida a los pobres avances de la Ley de 1978, presentan aún hoy en día grados de concienciación mucho más bajos y no se encuentran articulados en organización alguna. El despertar de la conciencia política ticuna también vendría influido por el movimiento y la ideología indianista que, irradiada por pensadores de las macroetnias amerindias comprometidas ya desde tiempo atrás en la política nacional de países como Guatemala, Perú o Bolivia (mayas, quechuas o aymarás), se expande también a partir de los 80 entre las pequeñas etnias del continente.

El discurso de indianismo es de tinte antiimperialista y anticapitalista y aboga por la creación de un frente común panindio ante la dominación, con la autodeterminación de los pueblos indígenas como objetivo de acuerdo a principios, por así decirlo, “tradicionalistas” (comunitarismo, igualitarismo, espiritualidad frente al materialismo occidental, rechazo al progreso y la modernización entendidos bajo las coordenadas del industrialismo occidental, etc.). El crecimiento del movimiento panindio dio lugar a la creación de organizaciones indígenas transétnicas e incluso transnacionales que agrupaban a los indios de diferentes grupos en un proyecto común de defensa de sus intereses. Es así como nacen la ONIC (Organización Nacional de los Indígenas de Colombia) o la UNI (*Uniao Nacional dos Indios*) en Brasil, organizaciones en las que se integrarán los movimientos ticuna.

### **7.2.1. El Conselho Geral da Tribu Tükuna y la lucha por la tierra de los ticuna brasileños.**

El proceso de organización de los ticuna de Brasil tiene su punto de partida, sin duda, en un impulso previo de la política de la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*), que había venido a sustituir con los nuevos tiempos al SPI como órgano indigenista, y que puso fin al *impasse* que había supuesto la recuperación del control patronal en la década de los 70. Abandonadas sus veleidades crucistas, la FUNAI asesta el golpe final al régimen de las haciendas con la instalación de varios Puestos Indígenas en las sedes de los principales barracones (Belém, Vendaval, Santa Rita do Weil), ya convertidos por aquel entonces en grandes conglomerados ticuna.

El golpe de gracia a la oligarquía regional había venido precedida por una defección de los patrones de los puestos directivos de la Orden Cruzada: el patrón de Belem había permanecido tan sólo un año a la cabeza de la hermandad de aquella localidad, abandonándola en razón de las sucesivas denuncias de explotación realizadas a la FUNAI por el sacerdote católico y los propios indios. Benedito Mafra, de Vendaval, en 1978, después de haber sido acusado ante la FUNAI de aprovechar su cargo para explotar a los indios, se vio abandonado por la mayoría de sus fieles que se reunieron en torno a una segunda cruz en una comunidad dirigida por ellos mismos. La familia Muller de Santa Rita do Weil ostentó el cargo religioso algo más de tiempo pero también tuvo que renunciar. En 1983 el único miembro de la oligarquía patronal que aún mantenía un cargo en la hermandad era Boaventura Mafra Filho, pero no duró mucho tiempo más. Todo

esto nos informa de la debilidad en que se encontraba ya el poder patronal a finales de la década de los 70.

La FUNAI acabaría por darles la puntilla en la década siguiente. Los antiguos solares de la aristocracia neofeudal del Alto Solimoes quedarían bajo la tutela del Estado que procedió a la expulsión de los patrones blancos y otros colonos y a su realojamiento en los centros urbanos de la región. Según comunicación del Inspector del Puesto de Belém, la expulsión se produjo en este poblado en 1980 y es de suponer, aunque no poseemos los datos que lo confirmen, que fue ese año cuando debió de producirse también en el resto de los poblados. Las nuevas reservas pasaron a ser administradas por funcionarios de la FUNAI según el modelo de la de Umariacú, es decir, a través de un régimen tutelar de *indirect rule* que se apoyaba en la figura del *capitao* como autoridad india nombrada por el órgano indigenista. Las autoridades habían dado, de esa manera, un paso adelante en la liberación de los ticuna de una situación de dominación que resultaba intolerable para la imagen del país en los tiempos que corrían pero no estaban muy dispuestas, al parecer, a recorrer más camino en dirección a la autonomía y la autodeterminación. Los occidentales sólo habían sido desalojados de las aldeas ticuna pero no de otros asentamientos ribereños situados en los territorios indígenas, a los cuales siguieron teniendo, además, acceso para llevar a cabo en su interior actividades económicas (madereras, pesqueras, etc.).

La anunciada demarcación y titulación de los territorios ticuna, compromiso adquirido, recordemos, desde 1973, única solución que podía evitar la injerencia de colonos y patrones y posibilitar una autonomía plena a todos los niveles, si bien parecía inminente tras la creación de los Puestos Indígenas, quedó, sin embargo, aparcada *sine die* en un cajón, durmiendo el sueño de los justos.

De acuerdo con Pacheco de Oliveira y Antonio Carlos de Souza, antropólogos muy críticos con el órgano indigenista y comprometidos sinceramente con la lucha del pueblo ticuna, esto es debido a la particular idiosincrasia de la ideología tutelar paternalista de la FUNAI, que se ha mantenido hasta nuestros días, convirtiéndose en uno de los principales obstáculos para el avance hacia mayores cotas de autodeterminación indígena<sup>4</sup>. A ello coadyuvaba, también, la propia tibieza de la legislación en este sentido, confeccionada de acuerdo a esta misma filosofía, con demasiadas lagunas sin regular y una disposición bastante ambigua de cara a la resolución de este problema.

Los tiempos que corrían, sin embargo, ya no eran los de los años 50 o 60 ni aquellos ticuna eran los mismos de entonces: la propia política indigenista y sus efectos educadores, aculturadores y reestructuradores les habían despertado la conciencia étnica y política y les habían provisto de las herramientas necesarias para reclamar lo que ya consideraban y sentían como un derecho a exigir. El agente estatal indigenista, al querer imponer una situación de tutela y control permanente, no podía y no puede sino caer en una irremediable contradicción con la propia esencia del régimen tutelar directo, que es la de su transitoriedad.

El control tutelar no puede mantenerse *ad aeternum*, tarde o temprano ha de ceder paso a una de dos posibles soluciones: la integración plena de los indígenas a la ciudadanía, lo que probablemente sólo sea posible en grados muy altos de aculturación, próximos a la asimilación, o la concesión de una verdadera autonomía que pueda asegurar la pervivencia y la autogestión de sus específicas formas de vida. En el caso de los ticuna, la actuación del SPI/ FUNAI incurrió, además, en una evidente paradoja: a pesar de su vocación paternalista, de extrañas

---

<sup>4</sup> *Nesse quadro a figura do tutor se destaca como aquela que sempre se empenhou em colocar obstáculos às iniciativas que indicassem no sentido da auto-determinação do grupo. A través de medidas muitas vezes truculentas, que tendem a firmar e a reafirmar uma política marcada pelo clientelismo, a Funai tem procurado ignorar e hostilizar os movimentos internos das sociedades Ticuna (Pacheco et Souza; en CEDI Povos Indígenas no Brasil (1987-1990) 1990: 241)*

jugadas tales como la instrumentalización del movimiento crucista como mecanismo de control social en Umariacú, de su finalidad aculturadora, de la reestructuración política que llevó a cabo en las aldeas de acuerdo a modelos ajenos a la tradición ticuna, el agente indigenista no sólo no pudo evitar el despertar de la conciencia étnica y autonomista del pueblo ticuna sino que le había proporcionado, como decíamos, las herramientas para poder luchar por ella.

De esa manera, a partir de 1980, surge entre los ticuna de Brasil un intenso movimiento de organización y activismo político con la lucha por la tierra como caballo de batalla fundamental. Conscientes de la necesidad de una acción conjunta para obtener una posición de fuerza frente a la FUNAI, los recién nombrados *capitao*s de las diferentes aldeas intensifican desde esa fecha sus contactos y reuniones. La tendencia centrípeta acabaría cristalizando en 1982 en la creación del CGTT, *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, institución central formada por los *capitao*s de todas las aldeas ticanas brasileñas que culminaba el proceso de reorganización política de aquellos, de acuerdo con los mismos moldes que estos habían recibido del órgano indigenista. A la cabeza del CGTT se colocó a un *Capitao-Geral*, elegido democráticamente por el *Conselho*, cargo que recayó en la persona de Pedro Inacio Pinheiro, *capitao* de Vendaval, y que se erige en autoridad y representación máxima de los ticuna ante las agencias estatales y la sociedad civil brasileña, con la competencia específica de defender frente a aquellas los intereses de su tribu. Su actividad más significativa ha sido desde entonces el ejercicio de una presión continua por todos los medios a su alcance - legales, políticos, mediáticos- contra la resistencia obstruccionista de la FUNAI y otros agentes estatales a la demarcación, titulación y reconocimiento de sus tierras como Reservas Indígenas, reconocimiento imprescindible para garantizar el pleno desarrollo de su autonomía política, económica y cultural.

Los primeros resultados de esta presión se obtuvieron ese mismo año de 1982, con la demarcación y titulación de 4 reservas, a las que habrían de seguir otras 4 en 1986. La batalla crucial en esta guerra se libraría, sin embargo, a finales de los años 80 en torno al litigio por la demarcación de las áreas indígenas Éware I y Éware II. Varias razones hacían de estos territorios la piedra angular de la lucha de los ticuna por la tierra: Se trataba de dos inmensas extensiones de terreno (a las que se había asignado sobre el papel conjuntamente unas 700.000 ha.), situadas en los municipios de Sao Paulo de Olivença y Tabatinga, donde se concentra casi la mitad de la población ticuna total del Amazonas (unos 15.000 individuos). La conversión de estos territorios en reservas significaba, pues, por su peso demográfico, el impulso definitivo para la autonomía de los ticuna en Brasil. Los territorios tenían, además, una carga y un valor simbólico añadido, pues en ellos se localizaba la quebrada sagrada, *Éware*, donde, según la cosmogonía nativa, el dios *Yoí* pescó al pueblo inmortal *Magüta*, del que descienden los ticuna, y donde éste vivió hasta la primera caída, que trajo consigo la muerte, lo cual otorgaba al proceso de titulación una significación más allá de lo meramente material o político, revistiéndole de un aura irredentista de trascendencia.

La recuperación del lugar-símbolo irredento, *Éware*, portador de las esencias de los antepasados, del tiempo utópico de la Edad de Oro de los ticuna donde, de acuerdo con el mito, no existía la muerte ni la penuria, ni, evidentemente, el dominio occidental, donde las necesidades estaban cubiertas sin esfuerzo por una naturaleza maravillosa de recursos inagotables, y la sociedad ticuna se mostraba en toda su plenitud, ese lugar-símbolo de potencia originaria, deviene en verdadera metáfora e instrumento de reafirmación étnica. Los ticuna, además de la lengua, además de los clanes, además de la pelazón tenían también una tierra

sagrada que había que recuperar de manos extrañas. La historia está llena de estos lugares-símbolos, de esta topología mítica<sup>5</sup>.

La titulación de Éware I y II, sin embargo, estaba preñada, por las mismas características del territorio, por la semilla del conflicto. La demarcación contaba con la oposición tanto de la FUNAI como del ejército. Ante el retraso premeditado en la demarcación y titulación, el CGTT llevó el caso a los tribunales en 1987. Los ticuna fueron asesorados por abogados de ONGs indigenistas como *Núcleo de Direitos Indígenas*. Los reparos del ejército se encontraban básicamente en la ubicación fronteriza de dichas áreas indígenas y alegaban que su transformación en reserva podía ir en detrimento de la seguridad de la República. La FUNAI, por su parte, esgrimió en el juicio argumentos como el de la inconveniencia, e incluso injusticia, de convertir en reserva una extensión tan grande de territorio salpicado de numerosos asentamientos occidentales, pues eso había de suponer el desalojo de cientos de pobladores blancos.

La FUNAI no reconocía, por otro lado, la autoridad del CGTT como representante legítimo del pueblo ticuna. Su propuesta era la creación de Colonias, limitadas territorialmente a cada aldea concreta y tuteladas por un Puesto Indígena. Una de las razones que la FUNAI aducía para presentar esta solución era que los altos niveles de integración de *indios aculturados como sao os ticuna* (CEDI 1990: 249) en la red de relaciones socioeconómicas de la región hacía desaconsejable la fracturación humana del territorio con el establecimiento de una inmensa reserva autónoma en su centro. La aducida condición de “indios aculturados” restaba importancia, además, a la concesión de autonomía como mecanismo de protección de formas de vida tradicionales. La postura de la FUNAI no deja de ser paradójica si tenemos en cuenta que, por otro lado, se estaba proponiendo la continuidad e incluso reforzamiento de la tutela. En este

---

<sup>5</sup> Como veremos más adelante, este movimiento está, además, marcado por indudables características mesiánicas (vid. *infra*, cap. XIV).

sentido, la actitud es parecida a la que habían sostenido los patrones a mediados de los años 40, cuando defendieron la condición de aculturados de los ticuna como medio para conservar su control sobre ellos.

El posicionamiento del CGTT durante todo el conflicto fue firme y vino acompañado de declaraciones, manifiestos y escritos en prensa así como de decididas acciones que hubieran sido inimaginables en décadas anteriores, como el viaje realizado por sus máximos líderes hasta Brasilia en 1988 a fin de negociar la titulación directamente con las autoridades federales. Actitudes como estas nos reflejan hasta qué punto los ticuna habían avanzado en su proceso hacia la *descaboclización*. El pasaje que reproduzco a continuación está sacado de una declaración del CGTT de junio de 1988, en pleno litigio por la demarcación, y es muy significativa de esta nueva actitud militante de los liderazgos ticuna que, más allá de ser reivindicativa, ha desarrollado tendencias tradicionalistas y antioccidentales típicas del discurso indianista:

*Nós índios ticuna do Alto Solimoes, Estado do Amazonas, queremos dizer de viva voz que nao aceitamos as transformações de nossas áreas em colônias de qualquer tipo. E que nao aceitamos também a criação de postos da Funai, e o seu funcionamento em nenhuma das nossas comunidades porque os que já existem nunca resolveram nosso problema mais sim só sirvem para atrapalhar nossas culturas e a nossa tradição, nem aceitamos também projetos que só sirvem para os brancos como por exemplo: agências de correios, telefones, agencia da Funrural e iluminação que o Projeto Calha Norte pretende fazer nas nossas comunidades, que visa acabar com a nossa cultura e tradição. O que queremos mesmo é a demarcação e garantia de nossas terras, principalmente a área de preservação da nossa tradição que é a área Eware I e Eware II. (CEDI 1990: 248-249)*

El litigio había de ver su fin en 1989 con la victoria parcial de los ticuna. *Éware* I y II fueron finalmente tituladas, si bien con una extensión sensiblemente menor a la identificada en primera instancia (el Estado se reservó el control de la franja de tierra contigua a la frontera, bajo jurisdicción militar). Los Puestos de la FUNAI no fueron retirados pero sus competencias quedaron limitadas básicamente a tareas de representación, registro y asesoramiento. Dos hechos acaecidos en 1988 pudieron quizá coadyuvar a la resolución favorable del conflicto para los ticuna: la promulgación de una nueva Constitución, que introducía avances notables en la defensa de los derechos y la autodeterminación indígena, y la llamada “matanza de Sao Leopoldo”, lugar en que ese mismo año un alto número de ticunas eran asesinados por madereros al parecer por orden de un patrón de Sao Paulo de Olivença.

La masacre venía a poner de manifiesto la confrontación entre los ticuna y los intereses de los empresarios regionales por la explotación de los recursos del territorio, confrontación en que los ticuna seguían siendo las víctimas, enfrentados a individuos con actitudes más propias de otra época pero que se resistían a inclinarse ante los nuevos vientos de la historia, y debió, probablemente, influir en la decisión de las autoridades, sensibilizadas quizá por el correr de la sangre, de otorgar la titulación de las tierras, como arma legal para frenar la impunidad con que los patrones aún actuaban en las áreas indígenas.

Con la creación de las reservas *Éware* I y II se había dado un gran paso de gigante en la lucha por la tierra y la autonomía, pero los objetivos finales aún podían tener años por delante. En 1990, fecha de la publicación de los últimos datos al respecto que obran en nuestro poder, aún quedaban 7 áreas indígenas ticuna sin demarcar y titular en Brasil, si bien de mucha más pequeña extensión.

## 7.2.2. La movilización política de los ticuna de Colombia y la creación de resguardos. Reflexiones sobre el asociacionismo y la conciencia política ticuna.

El asociacionismo y la movilización política también despertó en los años 80 entre los ticuna de Colombia, aunque bastante más tardíamente de lo que había sucedido en Brasil y con mucha menor fuerza que en el país vecino. El retraso del asociacionismo de los ticuna colombianos en comparación con los brasileños podría ser quizá una consecuencia de la ausencia histórica en este país de un órgano indigenista equivalente a la FUNAI, sustituido en este caso por la influencia de la Iglesia Católica, lo que, según el razonamiento que hacemos más arriba, habría conducido a un menor desarrollo de la concienciación indígena, aunque también haya probablemente que achacarlo, en parte, a una política más proclive y temprana del gobierno colombiano en favor de la titulación de tierras. En cualquier caso, estos argumentos son altamente especulativos. Si vamos a los hechos concretos, la creación de Resguardos entre los ticuna se había puesto en marcha en 1979 con la titulación del de Arara y, cuatro años más tarde, estos sumaban ya siete para un territorio mucho menor que el brasileño. En 1988 se crearon otros dos<sup>6</sup>, regulándose además por decreto y sin ambages la figura jurídica del Resguardo como territorio de propiedad y gestión indígenas y del Cabildo Indígena como institución autónoma colegiada de gobierno en el Resguardo<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Santa Sofía- El Progreso (1982), San Antonio de los Lagos (1982), San Sebastián (1982), Nazareth (1982), Macedonia (1983), Mocagua (1983), El Vergel (1988) y Zaragoza (1988).

<sup>7</sup> El Decreto 2001 de 1988 define el **Resguardo** como *una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena que, con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o sus pautas y tradiciones culturales cuyos terrenos, según el artículo 18, son inembargables e imprescriptibles, y lo distingue de la Reserva, que sería un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades, delimitado y asignado por el INCORA a aquellas para que ejerza en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros, es decir, sin título de propiedad ni derecho explícitamente reconocido a la autonomía. Es importante tener en cuenta esta*

Si bien el proceso no está completado, pues quedan aún 8 comunidades por acceder a la condición de Resguardo, la mayor agilidad del proceso colombiano es evidente y puede llevarnos a especular, como decíamos, con la posibilidad de que ésta “precocidad” de las autoridades colombianas respecto a las brasileñas ralentizara el proceso de organización indígena al acabar con la urgencia de la lucha por la tierra.

Paralelamente a la concesión de resguardos el gobierno colombiano adoptaba así mismo en estos años una serie de medidas dirigidas a mejorar de la situación de los indígenas y proteger sus derechos. En 1985 (Resolución 014) se crea la Unidad de Asuntos Indígenas, como oficina asesora del Procurador General, que inmediatamente abre oficina en Leticia, con las funciones, entre otras, de velar por los derechos de los indígenas y sus comunidades, visitar las zonas indígenas con fines de inspección, información e investigación y contribuir a la defensa, el bienestar y la solución de las necesidades de las comunidades. De esa manera llegaba por fin un verdadero órgano indigenista a la región, con 43 años de retraso respecto a la vecina Tabatinga. De acuerdo con los ticuna entrevistados por nosotros, la actividad de su Director durante estos 13 años, sin embargo, ha sido más bien escasa y nuestros informantes no parecían tenerle simpatía<sup>8</sup>.

---

distinción, pues puede dar lugar a confusión con el caso brasileño, en el que el término Reserva se aplica, como hemos visto, a una figura jurídica diferente, más similar al Resguardo. Por otro lado, el decreto define también el **Cabildo Indígena** como *una entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargado de representar legalmente a su grupo y ejercer las funciones que le atribuye la Ley y sus usos y costumbres. Los cabildantes deben ser miembros de la comunidad que los elige y la elección se hará conforme a lo dispuesto en el artículo 3 de la ley 89 de 1890 o a sus propias formas de organización tradicional.*

<sup>8</sup> Incluyo aquí una anécdota personal ocurrida durante mi trabajo de campo a este respecto: Encontrándome yo en la comunidad de El Progreso sin la pertinente acreditación como investigador (acreditación que, por otra parte, desconocía fuera necesaria) el Director de Asuntos Indígenas ordenó al curaca mi expulsión de la comunidad. La respuesta de este fue tajante: *Usted, en 10 años que lleva como Director de Asuntos Indígenas en Leticia nunca se ha dignado visitar nuestra aldea ¿Y ahora voy yo a expulsar a este señor que no nos ha hecho nada, que lo único que quiere es aprender sobre nuestra cultura? Venga usted si quiere y échelo usted mismo porque yo a mi casa invito a quien me apetece (Abel Vento)*

Durante la presidencia de Virgilio Barco (1986-90) los indígenas empezaron a verse beneficiados, por otro lado, de la actuación del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR) en sus comunidades, organismo estatal de desarrollo al que se asignan entonces competencias concretas en materia indigenista (**Sánchez et Arango 1990: 293**).

No es hasta 1989 que el despertar de la conciencia étnica y política de los ticuna colombianos toma forma concreta, impulsada probablemente por la influencia del movimiento de sus hermanos brasileños y en gran medida por la propia ONIC y quizá alentada también por incidentes tan graves como el de Sao Leopoldo, que parecían resucitados de unos tiempos pasados que se creían ya guardados para siempre en el baúl de la historia. En ese año cristaliza, pues, la creación del Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico (CIMTRA) que no es una organización específicamente ticuna, aunque estos tengan un peso considerable en su dirección, al ser la etnia mayoritaria en la región y que, vinculada a la ONIC, plantea como primer objetivo la defensa colectiva de los intereses de los indígenas de toda la región – que estos consideran no están satisfactoriamente defendidos por la oficina de Asuntos Indígenas- desde una perspectiva panindia y no exclusivamente ticuna y, en un segundo momento, la concurrencia directa en la política municipal como medio más eficaz de defender esos intereses.

En ese sentido, no hacían sino imitar a sus hermanos los ticuna brasileños que ya desde el mismo 1982 estaban presentándose a las elecciones municipales y consiguiendo que candidatos indígenas se convirtieran en vereadores en las Cámaras Municipales. Eso sólo pudo ser posible en Colombia a partir de 1991, con la promulgación de la nueva Constitución que, entre otras cosas, democratizaba el mecanismo de nombramiento de alcaldes, que hasta entonces habían sido nombrados directamente por los gobernadores, estableciendo la

elección de los mismos por sufragio directo universal<sup>9</sup>. El CIMTRA aprovechaba así las reformas de las estructuras del Estado en su propio beneficio, y en las elecciones de 1994 un candidato ticuna ganaba la alcaldía de Puerto Nariño, el segundo municipio de la ribera colombiana del Amazonas, en el que, a diferencia de Leticia, donde se concentra la población blanca, la mayoría de población rural indígena desequilibra la balanza a favor de los ticuna. Este hecho es todo un hito en la historia de las relaciones entre los ticuna y las sociedades nacionales, marcadas históricamente por la dominación de estas sobre aquellos. Podría considerarse, en cierta manera, como un acontecimiento-símbolo, el verdadero principio del fin en la lucha por la liberación que había comenzado con la llegada de las instituciones del Estado en los años 30. Por primera vez, los ticuna se hacían con una parcela de poder en la estructura política nacional más allá de la limitada autonomía otorgada por paternal delegación desde esa estructura, es decir, accedían a una fuente de poder real, se aupaban a lo que hasta entonces se había constituido como un instrumento de dominación superimpuesto y ajeno a su mundo para utilizarlo en defensa de sus propios intereses.

Los ticuna, como antes otros grupos étnicos del continente, habían comprendido que la mejor forma de resistir a la dominación y a la agresión cultural era jugar con las mismas armas de la sociedad nacional, luchar por acceder al control de los recursos de poder para cambiar la situación a su favor. A partir de 1994 los ticuna controlan la partida presupuestaria del Ayuntamiento de Puerto Nariño y ya no necesitan intermediarios occidentales para decidir qué proyectos de desarrollo quieren implementar con ese dinero, como sucedía antes.

La Constitución colombiana de 1991 no sólo ha sido favorable a los indígenas en este sentido. Se trata de una ley renovadora de corte muy progresista que ha

---

<sup>9</sup> Leyes 11 y 12 de 1986. Art. 128: *Los alcaldes serán elegidos por el voto de los ciudadanos y no nombrados por el gobernador como hasta entonces. El alcalde no podrá ser reelegido.*

llevado más lejos probablemente que la Constitución brasileña de 1988 el reconocimiento de los derechos indígenas. La nueva carta magna implica un replanteamiento de la concepción sociopolítica de la etnia colombiana y del tratamiento que a ella ha de darse, que sustrae a los indígenas de la marginalidad legal y constitucional en que se encontraban para reconocerles su identidad étnica, política, social cultural y religiosa. La Constitución reconoce la capacidad de los indígenas de asumir la conciencia de su propia identidad y de ahí que expresamente se les conceda autodeterminación y autogobierno propios en términos concretos<sup>10</sup> que otros decretos se encargarían de completar en años subsiguientes<sup>11</sup>.

La participación directa de los ticuna en la dinámica política de las naciones entraña, sin embargo, en su seno aparentes paradojas, producto del doble proceso inverso de *toma de conciencia-revitalización étnica* por un lado y *globalización-aculturación* por otro al que los ticuna, como en general la mayoría de los grupos indígenas de América, se enfrentan en estas postrimerías del milenio, que genera una situación social muy compleja y que plantea un dilema de solución complicada. El efecto paradójico, al que ya hacíamos referencia en parte unos párrafos más arriba, se nos presenta cuando caemos en la cuenta de que esta

---

<sup>10</sup> Así, los artículos 7, 8 y 70 reconocen y protegen la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana. El artículo 56 (transitorio) establece la asignación de transferencias presupuestarias a los resguardos indígenas que, de momento, son administradas por el alcalde del municipio en forma de contratos o convenios para inversiones de desarrollo pero que pasarán a la administración directa de los indígenas cuando los Resguardos se erijan como **Entidades Territoriales Indígenas**, una nueva figura jurídica que cuyo desarrollo futuro queda plasmado en la Constitución y que supone un paso adelante hacia la autodeterminación. El artículo 96, por su parte, reconoce la condición especial de los grupos indígenas separados por fronteras estatales otorgando la nacionalidad colombiana a los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos

<sup>11</sup> **Ley 48 de 1993**: *están exentos de prestar el servicio militar en todo tiempo y no pagan cuota de compensación los indígenas que residan en su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica.* **Decreto 1088 de 1993**: *competencias de los cabildos: adelantar actividades de carácter industrial o comercial. Fomentar proyectos de salud, educación y vivienda en coordinación con las autoridades nacionales. Asignar parcelas a los miembros de la comunidad, empadronar a las familias.* Otras eran anteriores a la Constitución, como el **Decreto 1811** y la **Ley 10 de 1990** sobre la salud, y que establece una alianza entre la medicina occidental y la tradicional, ordenando que la selección del promotor de salud sea hecha por la comunidad, y la **Resolución 005078 de 1992** por la que se crea el Consejo Asesor para la conservación y desarrollo de las Medicinas Tradicionales.

movilización política y concienciación étnica es en buena medida consecuencia, acción refleja, de una creciente integración de los ticuna a las sociedades nacionales y, en ese sentido, está hablándonos de todo un proceso de aculturación previo y en marcha sin el cual estos fenómenos no hubieran sido posibles.

Porque esta movilización y participación política de los ticuna no se ha producido de acuerdo a mecanismos culturales propios o a recursos internos a la sociedad ticuna. Por el contrario, se trata, como decíamos, de una reorganización impulsada desde la propia sociedad dominante, desde los sectores progresistas indigenistas, de acuerdo a modelos nuevos, ajenos a la estructura social tradicional. Nunca en el pasado tuvo la acéfala y segmentaria sociedad tribal ticuna una estructura política centralizada de las características del CGTT, o una organización supratribal como el CIMTRA, cuyos mecanismos de funcionamiento internos se basan en buena parte en mecanismos políticos impuestos por o imitados de las sociedades nacionales, y cuyas acciones en pro de la autonomía indígena se han desarrollado de acuerdo a dinámicas occidentales, con las reglas del juego político-jurídico occidental, realidad ésta que nos asalta, como estudiosos del proceso de aculturación, con preguntas de esta suerte: ¿Qué están implicando capacidades como la de crear y gestionar una organización indígena con vínculos nacionales e internacionales, de regir un municipio con una estructura administrativa occidental, de negociar al más alto nivel con representantes gubernamentales en Brasilia?. ¿Es posible que sean sólo los efectos de que se ha producido, a través de la educación y del tutelaje indigenista, una asunción formal por parte de los indios de las reglas de juego occidentales (un nivel de aculturación que podríamos llamar “mínimo” o “pragmático”, consistente, más que en una aculturación en una modernización de las prácticas políticas al tiempo que se producía la toma de conciencia)? o, por el contrario, ¿no estará acaso revelando la existencia de un grupo de ticunas aculturados que se desenvuelven con comodidad en los entramados de relaciones

sociopolíticas del mundo exterior porque, sin duda, han asimilado en buena medida los patrones de conducta y las formas de vida y pensamiento occidentales?.

En el transcurso de nuestro trabajo de campo tuvimos, por ejemplo, ocasión de conocer a este alcalde de Puerto Nariño, miembro del CIMTRA, y de identificarle como uno de esos ticunas aculturados de extracción, quizás, urbana, como ese Manuel Fernández del que hablábamos unas páginas más arriba: nada en su forma de vivir o actuar parecían diferenciarle sustancialmente de cualquier nacional colombiano. El propio líder del CIMTRA, Juan Antonio Morán, es un ticuna pentecostal del caserío de Macedonia, lo que implica un alto grado de aculturación, pues si en algo se distingue el pentecostalismo es por la enérgica implantación de un nuevo código de valores y conducta entre sus seguidores, de una sociedad nueva, erradicando o transformando la mayor parte de las formas tradicionales de vida indígena. ¿Son compatibles posiciones y actitudes como las de los líderes mencionados con una toma de conciencia de su identidad como indígenas? ¿En dónde radica entonces esa identidad étnica?. La existencia de estos liderazgos aculturados ¿no podrían llevarnos a interpretar hitos como el del nombramiento de un alcalde ticuna, más que como momentos señeros, acontecimientos-símbolo, de la autodeterminación y toma de conciencia indígenas, como el anuncio del incipiente cumplimiento de ese antiguo sueño de Pombal, la creación de una sociedad amazónica multirracial en la que los indios conseguirían su lugar en pie de igualdad con blancos, negros o mestizos pero, eso sí, en el marco de unas coordenadas socioculturales occidentales? En suma, y con ello hemos llegado a la pregunta clave de esta tesis doctoral, a la piedra angular de la misma, ¿es el mantenimiento de la identidad ticuna y, por tanto del fundamento último de su existencia como sociedad, como pueblo o como grupo social diferenciado de los demás, compatible o incompatible con los procesos de aculturación y cambio social acelerado que estos están, a pesar de todas las

posibles resistencias y esfuerzos en su contra, experimentando en esta Era nuestra de la Globalización?

No vamos a intentar responder a estos interrogantes por el momento, al menos no antes de haber analizado mínimamente ese proceso de aculturación y globalización más reciente en las próximas páginas pero, en todo caso, nos parece importante haber explicitado la cuestión con suficiente antelación, pues, todos los esfuerzos de esta tesis convergen en última instancia hacia el intento final de desentrañar este interrogante clave, que no es sino la cuestión pendiente de cómo se va a resolver el proceso de doble sentido que está en marcha, cual va a ser la síntesis que surja de la tesis de la tradición y la antítesis de la aculturación/globalización (o viceversa, que, para el caso, lo mismo da) resolviendo las paradojas y contradicciones presentes y que es el verdadero nudo gordiano que pende sobre la sociedad ticuna y, en general, sobre todas las sociedades indígenas del planeta para cuyo desanudado no parece haber respuestas sencillas o ni siquiera definitivas.

La respuesta aún se complica más si tenemos en cuenta que movimientos y líderes políticos como los que encarna el CGTT comparten a la vez características modernas, occidentalizantes, con otras de marcado carácter contrario. Como ya explicaremos en el capítulo correspondiente a la religión (**vid. infra, cap. XIV**) el movimiento del CGTT muestra, paralelamente a sus características políticas, evidentes tendencias religiosas de signo mesiánico milenarista heredadas de la tradición de los movimientos de resistencia ticuna a este respecto.

### 7.3. Iniciativas culturales de revitalización étnica y nuevas reflexiones sobre el problema de la identidad vs globalización.

La esencia de esta cuestión que venimos de señalar flota también en otras iniciativas o movimientos de revitalización étnica, esta vez de signo cultural más que político, que se han venido produciendo en la última década y media. Un hito importante en ese sentido fue la publicación en 1985 del libro *Torü Diiü'gü, nosso povo*, iniciativa propulsada por un grupo de antropólogos brasileños que llevaban tiempo trabajando con los ticuna y financiada por una larga serie de instituciones públicas. El libro, que había sido confeccionado en estrecha relación con los indígenas, recogía una buena parte de la tradición oral ticuna, y era la primera publicación que se realizaba en ese idioma, a parte de la Biblia, traducida anteriormente por el ILV.

El libro nacía indiscutiblemente con pretensión de símbolo de referencia del renacer político y cultural de los ticuna, en plena lucha por la demarcación de la tierra como así lo reconoce Pacheco de Oliveira, coordinador del proyecto, en su presentación:

*A sua finalidade e principalmente ajudar a todos a lembrar com mais força de como era essa terra nos tempos em que Yoi e Ipi aqui viviam, quando o povo Magüta era dono dessas matas e igarapés, antes da chegada dos brancos. Para os mais novos entenderem melhor porque têm todos a mesma lingua. Porque é preciso contrnuar unidos como um povo só, para voltar a ser dono de suas terras*  
(Pacheco en Museo Nacional, 1985: VIII)

Pero la iniciativa, por otra parte, es un ejemplo más que demuestra la necesidad paradójica que tienen los ticuna del apoyo logístico occidental, en concreto de sus sectores más progresistas, y de jugar con sus reglas para

contrarrestar los efectos de la dominación, en este caso no tanto política o económica sino cultural. En adelante, una parte de la cultura tradicional ticuna quedaba, con la publicación del libro, cristalizada por la letra impresa y salvaguardada de la desaparición para siempre. El libro fue potenciado, secundariamente, como material escolar, de manera que los niños pudieran aprender a leer, además de en su propia lengua, sobre su propia cultura.

Esta iniciativa de apoyo institucional en pro de la defensa y la revitalización de la cultura ticuna en Brasil fue continuada con la creación en 1986 *del Centro Magüta de Documentação e Pesquisa do Alto Solimoes*, con sede en Benjamín Constant. La creación del Centro, coordinado y dirigido por la antropóloga Jussara Gruber, se realizó en respuesta a una solicitud de los propios indios, en pleno proceso de movilización, con los objetivos de “*promover, apoiar ou orientar estudos e pesquisas sobre a cultura e a historia dos povos indígenas do Alto Solimoes, especialmente dos Ticuna*” e mais especificamente *levar adiante um trabalho de assessoria aos professores ticuna (CEDI 1990:241)* que se habían organizado ese mismo año en la OGPT (*Organização Geral dos Profesores Ticuna*) como parte de ese movimiento hacia la autonomía y la conservación de la propia cultura.

Como parte esencial de esa labor de apoyo docente el centro es responsable de la realización de cursos de profesionalización para los maestros bilingües ticuna y de la publicación de material pedagógico que facilite la educación bilingüe, como *Cartillas de Escritura* para enseñar a los niños a escribir en ticuna. Estas cartillas, como la titulada *Ngí'a Tanaüitchicünaagü* (1992), la última publicada, introducen, además, motivos gráficos y otros elementos más cercanos al entorno geográfico-cultural y experiencia cotidiana de los niños ticuna que las cartillas repartidas por el Ministerio de Educación de Brasil, pensadas para niños de contexto cultural urbano y occidental (**vid. infra, Apéndices**).

Este tipo de experiencias se ajusta a lo que en Colombia se ha venido a denominar etnoeducación, la cual ha sido regulada por la Ley 115 de 1994 en la que se establece que esta educación *debe estar ligada al medio ambiente. Al proceso de producción, al proceso social y cultural, con el debido respeto a sus creencias y tradiciones* y que también se está poniendo en práctica en este país a través de programas específicos del Ministerio de Educación que pretenden implantar la etnoeducación directamente o través de concertaciones con la enseñanza privada religiosa, cuya filosofía pedagógica ha cambiado mucho en las últimas dos décadas. A este respecto es importante hacer notar la experiencia del Internado Indígena San Juan Bosco de Leticia, inaugurado en 1979, que aplica un programa de bachillerato étnico para jóvenes indígenas de todo el Departamento del Amazonas, con un *currículum* especial que hace hincapié en la realidad geográfica y cultural local.

Volviendo al Centro Magüta, quizá el logro más significativo de este centro investigador, por lo original, haya sido su iniciativa, pionera en el Brasil, de crear un Museo Ticuna que abrió sus puertas en la ciudad de Benjamin Constant en 1991. La colección, de pequeñas dimensiones, combina la exhibición de paneles y objetos antiguos junto con otros que muestran lo distintivo que tiene aún la cultura ticuna contemporánea. Su vocación de apoyo y promoción de la cultura indígena es indiscutible, pero preferimos que sea la propia Jussara Gruber quien nos diga cómo y en qué medida lo pretende ser:

*O Museu Magüta é um testemunho material da cultura ticuna. É um espaço que possibilita aos índios apropriarem-se de seu patrimônio, reconstruírem sua história e suas tradições e apresentá-las de modo a sentirem orgulho de suas produções[...] Alguns deles representam para os índios a nostalgia, a idealização de um tempo passado, quando tudo existia, e o desejo de conservar e perpetuar esse tempo. Outros expresan a vontade de mudança, a atualização da cultura, as adaptações a uma nova maneira de viver e reinterpretar o mundo. O Museu é um instrumento da sociedade maior de que os ticunas lançam mão para afirmar sua identidade e se impor como uma cultura contemporânea e viva, desfazendo as*

*afirmações de que as populações indígenas são coisas do passado e seu único destino é o desaparecimento[...] Nesse sentido o Museu poderá cumprir um importante papel social de transformação, possibilitando aos ticunas libertarse, gradativamente, das idéias preconceituosas e discriminatórias construídas a seu respeito ao longo da história do contato e conquistarem seu lugar na sociedade (Gomes Gruber 1994: 91).*

Hemos querido reproducir este párrafo completo de Jussara Gomes Gruber porque nos parece que en sus palabras explicitan con bastante claridad todas las contradicciones y paradojas aparentes que el proceso de doble sentido *aculturación/revitalización* de los ticuna está generando pero, sobre todo, porque el texto, además, adelanta la clave en donde podría encontrarse la posible resolución de las mismas. No hay duda, por un lado, de que el Museo nace con voluntad de reforzar la cultura ticuna por medio de la reproducción de un escenario de la cultura tradicional, una foto fija tridimensional, un relicario donde quedan criogenizadas las esencias ticunas ancestrales que, como con la publicación del *Torü Düü'gü*, se preservan de esa manera de los efectos del cambio histórico para las generaciones futuras. El Museo se arroga en ese sentido el papel de recinto simbólico, de lugar de referencia para los indígenas.

Todos nuestros informantes hablaban, como señala la doctora Gruber, con orgullo de *su* museo como un claro símbolo referencial de su identidad étnica, de la importancia de sus tradiciones y del reconocimiento de estas a nivel nacional e incluso mundial puesto que *gentes de todo el mundo vienen a ver nuestro museo, las obras de nuestros antepasados, de lo que nosotros somos*. Los efectos que esto tiene para la autoestima del indígena, tan derruida por la *cabocización*, son evidentes. Sin embargo, y a pesar de esto, no podemos dejar de pensar otra vez que este aumento de la autoestima, este refuerzo identitario, se ha producido a través de una iniciativa exógena, propiciada desde la sociedad mayor y desde un instrumento tan propio de la cultura de la sociedad mayor como la museística. La propaganda del museo nos anuncia por otro lado que los ticuna han tenido

gran parte del protagonismo en el proceso de recolección, selección de las piezas y montaje de la exposición pero, cuando descendemos a considerar qué ticunas en concreto son los que han desempeñado este trabajo, nos encontramos de nuevo, como ocurría en el caso de los líderes políticos, que los responsables son individuos como Constantino Ramos, el conservador y gerente del museo, un ticuna joven, de mentalidad muy moderna, abierta y profundamente aculturada. A la pregunta de por qué había decidido colaborar con el Centro Magüta en la recopilación y montaje de la colección el Sr. Ramos nos contestó que siempre había querido viajar y ver el mundo, escapar a la vida aldeana de sus congéneres ticuna, y que el museo era un trampolín perfecto para poder realizar ese sueño. El Sr. Ramos, en efecto, pasa una buena parte del año viajando, invitado para dar conferencias o asistir a reuniones en los más diversos países del mundo.

Actitudes como estas por parte de los líderes de este “renacimiento cultural ticuna” lanzan de nuevo al aire la cuestión, y el razonamiento también es válido para el plano de lo político, de hasta qué punto esta toma de conciencia, esta reactivación étnica ha calado realmente en el cuerpo social ticuna o, por el contrario, es básicamente obra de unas minorías indígenas aculturadas, ya integradas en la sociedad mayor, que, aprovechando las corrientes de progresismo e indigenismo que se vienen desarrollando en la misma, utilizan la bandera del indianismo político o, como en este caso, de la tradición cultural plasmada en un museo, con fines en el fondo instrumentales para satisfacer sus propios intereses, sean estos de poder, de prestigio, económicos, de ascenso social o de lo que sea. Más allá de las declaraciones de intenciones de Jussara Gruber y del valor simbólico-referencial del Museo Ticuna, es evidente, por ejemplo, que la práctica mayoría de los ticuna no lo han visitado ni entra dentro de sus expectativas hacerlo porque el concepto de visitar un museo es completamente ajeno a su horizonte cognitivo.

Por otro lado, existe otra posible forma de interpretar actitudes y personajes como los encarnados por Constantino Ramos sin necesidad de recurrir a

explicaciones instrumentalistas de este género. La interpretación la encontramos en la doble filosofía del Museo Ticuna y del Centro Magüta en general, que queda muy bien reflejada en las palabras de la doctora Gruber en el texto anterior: de una parte, sí, fomentar la preservación de la cultura tradicional pero, de la otra, potenciar el cambio social, que no exactamente la aculturación, en forma de una actualización de la cultura ticuna, de una adaptación de la cultura a los tiempos que corren, para hacer de ella una cultura contemporánea y viva. Y es en este concepto clave de la “actualización”, de la “adaptación” de la cultura tradicional al complejo mundo transnacional, tecnificado, globalizado de hoy en día, donde reside probablemente la síntesis en la que pueda resolverse la contradicción del doble proceso de direcciones opuestas a que se enfrentan los ticuna.

Adaptación, ajuste, reinterpretación que implica cambio social y cierta aculturación puesto que los ticuna ya no pueden seguir viviendo como sociedad aislada sino que van camino de integrarse cada vez más en las respectivas sociedades nacionales y en la sociedad mundial que se está gestando por encima de ellas, pero que no necesariamente tienen en ese proceso porqué perder ciertos rasgos culturales e identitarios propios. En ese sentido, casos como el de Constantino Ramos bien podrían verse como los primeros paradigmas de esa síntesis ya conseguida, de esa *vontade de mundança* que, de acuerdo con Gruber, está presente en los ticuna y no como ejemplos de individuos totalmente asimilados que utilizan maquiavélicamente a sus congéneres étnicos para medrar a costa del “ticunismo”. Constantino habla en ticuna con sus hijos y dice que se siente ticuna, y aunque nada en el resto de su comportamiento pueda referirse lo más mínimo a aquello que hemos dado en llamar “cultura tradicional ticuna”, yo no tengo porqué dudar de que su conciencia y sentimiento de etnicidad no sean auténticos.

De las palabras de Gruber se desprende que el mismo Museo y el Centro Magüta apuestan por esta visión actualizada de la cultura ticuna por una política

doble que, sin descuidar la conservación de la cultura tradicional, tiene como objetivo fundamental la aplicación de políticas orientadas hacia el cambio social, hacia transformaciones que permitan a la sociedad ticuna realizar el paso a la modernidad. De ahí que el Centro Magüta se convierte, como otras agencias estatales indigenistas, a la vez en agente de conservación y de cambio, por medio de políticas de desarrollo activas (Gruber 1994: 85) quedando la contradicción salvada por la síntesis que se contiene en el concepto de “actualización”.

Personas como Jussara Gomes Gruber han entendido que esta es la única posibilidad de que la identidad ticuna pueda ser preservada frente a los procesos de aculturación acelerados por la globalización en ciernes. Se trata de una postura que viene a superar la antigua dicotomía emanada del evolucionismo que contemplaba culturas como la ticuna como estadios inferiores en la escala de la evolución social para las cuales sólo existían dos posibilidades ante el hecho del contacto interétnico con la sociedad occidental, cúspide de dicha escala, el aislamiento o la asimilación, porque se consideraban incapaces de adaptarse para seguir existiendo como tales con las estructuras e instrumentos propios de una sociedad moderna. Es a esto a lo que Gruber se refiere al hablar de las *ideas preconceituosas* que dificultan la realización de ese reajuste para que los ticuna puedan incorporarse, sin dejar de ser ellos mismos, a la sociedad nacional, que desde las constituciones de 1988 en Brasil y 1991 en Colombia se entiende, recordemos, como pluriétnica.

Lo que antropólogos como Gruber o como Pacheco están defendiendo desde sus propios escritos y desde instituciones como el Centro Magüta es que existe una tercera vía alternativa al tradicionalismo inmovilista y a la asimilación, y es esta especie de síntesis entre tradición y modernidad, entre lo propio y lo adoptado por aculturación, entre la preservación y el cambio social, esta reinterpretación de la identidad y la cultura a partir de un collage de elementos nuevos y antiguos, y que este es el único camino para escapar a la amenaza real de asimilación total que la multiplicación de agentes aculturadores y

transformadores arroja sobre los ticuna, que esta es la única manera de evitar su desaparición como grupo étnico dotado de una identidad distintiva.

Mucho queda aún por hablar de esta cuestión en la que se contiene, como decimos, la esencia misma de esta tesis doctoral pero antes de continuar con ella y sacar más conclusiones es preceptivo que pasemos, pues, a describir ese proceso de fuerte aculturación y rápido cambio social, de volver nuestros ojos hacia el otro polo del imán que actúa sobre las estructuras socioeconómicas y mentales ticuna como consecuencia, fundamentalmente, de la aceleración de los procesos de globalización que ha traído consigo una multiplicación geométrica de los agentes y situaciones de contacto y la entrada brusca de la sociedad ticuna en el mundo moderno, abierto e intercomunicado.

## **7.4. El proceso de globalización y la multiplicación de los agentes de cambio y aculturación.**

### **7.4.1. Las consecuencias de la concentración de los ticunas en aldeas.**

La concentración de casi toda la población ticuna sobre la estrecha franja ribereña del Amazonas, migración en la que había sido clave, como explicábamos, el efecto aculturación, iba a provocar intensos cambios socioeconómicos y culturales en las nuevas aldeas no exentos de problemas importantes que tanto los indios en su euforia migratoria, como los occidentales en su afán ciudadanizador, probablemente no habían previsto en un primer momento:

a) En primer lugar, una buena parte del protagonismo en la formación de las aldeas lo había tenido el factor religioso de la mano de la Orden Cruzada, las diversas denominaciones protestantes y, en menor medida, la Iglesia Católica. La tarea de la evangelización, difícil en las condiciones de dispersión anteriores, se facilitaba enormemente en el hábitat concentrado de las nuevas aldeas cuya vida estuvo, por tanto, marcada por la asunción de todo un nuevo código de valores religioso. Los movimientos de tipo sectario como la Orden Cruzada o los pentecostales, por ejemplo, con su concepción fundamentalista, puritana y teocéntrica de la existencia, eran profundamente aculturadores, pues implicaban la imposición de un rígido código de conducta que regulaba todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la forma de vestir a la diversión o las relaciones sociales, código en el que no tenían cabida la mayoría de las expresiones culturales

tradicionales, consideradas como “paganas” cuando no “salvajes” al viejo estilo etnocéntrico. La cuasi absoluta autonomía religiosa de las comunidades y su política de capacitación de líderes indígenas como dirigentes cívico-religiosos hacía mucho más efectiva la implantación de la nueva doctrina, pues ponía en marcha un mecanismo de endoaculturación por el que los propios indígenas ya converso-aculturados se encargaban de continuar -oh, efervescencia de la fe- la labor evangélica iniciada por el agente externo originario (pastor norteamericano, José Francisco da Cruz) y el cumplimiento del nuevo código de conducta, léase, en parte, nuevo código cultural.

b) En el nivel material, tecnoecológico, el cambio de la *ratio* población/territorio sin una correlativa transformación tecnoeconómica suficiente ha generado en dos décadas una densidad de población relativa muy alta en comparación con los recursos del medio, con el consecuente agotamiento y depredación del mismo y la entrada en la curva de los rendimientos decrecientes. Las respuestas de los ticuna a este problema parecen haberse encaminado en tres direcciones distintas: 1) la fundación de nuevas comunidades por segmentación de las antiguas (como el caso de El Progreso, fundado en 1982 por desgajamiento de parte de la población de Santa Sofía) 2) Un incipiente cambio tecnológico impulsado por las instituciones de desarrollo indigenistas, tendente fundamentalmente a transformar los mecanismos depredatorios de obtención de proteína (pesca y caza) por técnicas de domesticación (ganadería y piscicultura) con el fin de hacer renovables los recursos. Se ha fomentado de esa manera la ganadería bovina, porcina y la avicultura así como se han intentado poner en marcha proyectos acuícolas. La iniciativa cuenta, sin embargo, con los inconvenientes de la inercia cultural y la falta de capacitación de los indígenas en estas nuevas actividades, por lo que este cambio tecnoeconómico, si bien puede argumentarse que es ya imparable, aún se encuentra en su primera fase de

desarrollo. 3) La tercera salida posible es la migración a las ciudades. Este es también un síntoma que nos está anunciando un fenómeno de aculturación previo: las ciudades son como grandes escaparates en los que la generación ticuna más joven contempla, directa o indirectamente a través de la televisión, una forma de vida a la que aspira.

La aculturación en marcha ha generado en los jóvenes una serie de necesidades secundarias, culturales, de expectativas, en definitiva, que no pueden satisfacer en el semiautárquico mundo marginal de sus aldeas, lo que, asociado a la creciente presión por los recursos que hace cada vez menos cómoda la vida rural (en la actualidad hay que trabajar más para obtener lo mismo que antes) les está conduciendo cada vez más a buscarse la vida como asalariados en las ciudades, fundamentalmente las de la región, aunque hemos documentado incluso algunos casos de migración de larga distancia (Bogotá, Iquitos, Lima). El fenómeno está provocando incipiente proletarización indígena en ciudades como Leticia, Tabatinga y Caballo Cocha (por citar los casos que conocemos directamente) y fenómenos asociados de aculturación, como había sucedido en el pasado, pero, más aún que eso,- y más grave- de deculturación y anomia por el cambio abrupto del mundo rural de la *communitas* indígena al mundo urbano de la *societas* occidental y la situación de neomarginación urbana en la que incurren.

Los ticanos urbanos se encuentran actualmente en esa situación indefinida entre la pérdida progresiva de sus antiguas formas de vida, valores culturales y estructuras social-familiares, elementos integradores y cohesionadores de su cultura tradicional de los que inclusive se reniega en el afán de integrarse a la nueva forma de vida que se anhela, y una integración incompleta, marginal a la sociedad y cultura urbano-occidental, abocados a ocupar un nicho social de subproletariado marginal que no satisface las expectativas generadas, ya que los

indígenas apenas pueden captar o disfrutar unas pocas migajas de aquello que se les presentaba como escaparate.

Es esta *una situación de evidente deculturación* porque a una forma de vida anterior no le viene a sustituir otra equivalente, es decir, la asunción de un rol social completo con el conjunto de valores y los códigos de conducta del nuevo ecosistema social, sino un rol marginal, minusválido, con un equipamiento cultural y unas posibilidades de realización personal amputadas, sólo parcialmente desarrolladas. El fenómeno es parecido al que describía Durkheim para la inmigración campo-ciudad a finales del siglo XIX, con el agravante de que en este caso los migrantes pertenecen a una cultura completamente distinta, con un abismo muy grande entre sus niveles tecnológicos y sus estructuras sociales y mentales, lo que hace la integración más difícil. La situación está generando, pues, la consiguiente anomia y frustración social y todos sus síntomas asociados (alcoholismo y drogadicción, cohesión socio-familiar débil e incluso desintegración, delincuencia, etc.)

c) El fenómeno de la anomia y de la debilidad de la cohesión social también afecta, aunque en menor medida, a las aldeas. La nueva forma de asentamiento concentrado implicaba la necesidad de una reorganización de las estructuras sociales que hiciera posible la vida en común de cientos de personas. La sociedad ticuna, cuya organización sociopolítica precontacto había sido de tipo segmentario y acéfalo, atomizada, para más *inri*, por los efectos dispersivos de la larga dominación patronal, encaraba un serio problema para encontrar una nueva plantilla sociopolítica que asegurase los mecanismos de control social y la cohesión interna de los asentamientos. Conscientes de eso, los gobiernos intentaron solucionarlo con la imposición de modelos externos. El experimento de gobierno indígena que se había venido desarrollando en Umariacú fue, en ese sentido, de gran ayuda. Con la creación de nuevos puestos indígenas en Brasil en

los años 70 la institución del *capitao* se exportó, como dijimos, a otras comunidades hasta acabar siendo aceptado por todas. En Colombia las autoridades recrearon la figura del antiguo *curaca* creado por los patrones que pasaría posteriormente a encabezar la institución del Cabildo, tras la implantación de este y en Perú las comunidades ticuna, contempladas como comunidades rurales más, sin distinción étnica, pasaron a tener un teniente gobernador indígena, dependiente directamente de la alcaldía de Caballo Cocha.

Tenemos de nuevo aquí al descubierto nuestra querida paradoja: el despertar étnicopolítico de los liderazgos indígenas es, paradójicamente, un producto de la implantación de modelos de organización externos, salidos de los despachos de los gobiernos occidentales. Es indudable que sin esa reestructuración y centralización externa del principio de autoridad la desarticulada y ultrasegmentaria sociedad ticuna nunca hubiera podido ponerse en marcha para reivindicar sus derechos étnicos. El empujón occidental era necesario en este sentido, como lo sería también en otros, y, aún así no parece haber sido suficiente. Con todo, las líneas estructurales en que se sustentan las nuevas sociedades ticunas aldeanas no dejan de ser bastante débiles. El largo periodo de dispersión y fragmentación social debilitó mucho los sentimientos comunitarios y de solidaridad y generó una actitud mental hasta cierto punto individualista que obstaculiza la integración social.

En la práctica de la vida cotidiana, más allá de cruzadas comunes como la lucha por la tierra, la autoridad de estas instituciones políticas de origen exógeno presenta niveles de escasa aceptación, posibilidades de acción limitadas y debilidad funcional como instrumento de coagulación y control social. Los mecanismos que regulan la vida en común siguen siendo entonces, básicamente, como entre los ticunas de hábitat disperso, los de la misma estructura de parentesco o de fenómenos psicosociales como las acusaciones de brujería, a los

que hay que añadir el principio organizativo y cohesionador que suponen las nuevas jerarquías religiosas indígenas en comunidades protestantes y crucistas. En este sentido nos encontramos con que las aldeas de tamaño pequeño o mediano, que poseen una red más tupida de relaciones de parentesco, y aquellas que son monoconfesionales o cuasimonoconfesionales han logrado un grado más aceptable de cohesión y organización social con el consiguiente mantenimiento al menos de un código de conducta social básico y suficiente, sea este tradicional o introducido por las nuevas religiones, que regula de alguna manera su comportamiento en sociedad y sus expectativas en el seno de la misma previniendo situaciones anómicas.

Los grandes aglomerados brasileños, como muy bien analiza Pacheco en su magnífica tesis doctoral (**Pacheco 1977**), por el mismo tamaño de su población, están encontrando más dificultades para contrarrestar la histórica inercia segmentaria, centrífuga e individualista de los ticuna. El poder y la misma sociedad suelen estar fracturados en facciones internas (de acuerdo a líneas de falla que pasan por las estructuras de parentesco, la afiliación religiosa o, la mayoría de las veces, una combinación de los dos factores) enfrentadas entre sí con nocivas consecuencias de falta de estructuración y déficit de autoridad que menoscaban la funcionalidad de las estructuras y mecanismos, de poder o sociales, encargados de mantener la cohesión y el orden social. Las consecuencias son el afloramiento de las actitudes individualistas e insolidarias, mayor indefensión ante un proceso creciente no sólo aculturativo sino también, como en caso de los migrantes a la ciudad, deculturativo, hasta cierto punto previo a la migración: la desarticulación y debilidad social provocan una descomposición de los valores tradicionales y las expectativas vitales asociadas a ellos, dejando un vacío que la sociedad y cultura occidental que los envuelve reemplaza sólo de forma incompleta y fragmentaria debido a la posición de marginalidad de las aldeas ticunas respecto del sistema socioeconómico nacional. Los jóvenes marchan

entonces a las ciudades en busca de aquello que no pueden obtener en el nicho periférico rural, sólo para caer en una nueva situación de marginación urbana, también periférica respecto al epicentro de recursos y oportunidades. A rueda de esta deculturación se coloca, de nuevo, el fantasma de la sintomatología anómica, que acompaña a todo proceso de desestructuración social.

Los efectos perversos de la anomia pudieron ser comprobados por nosotros mismos durante una corta estancia en Belém do Solimoes, la población ticuna más grande de todas, tanto por observación directa como con datos objetivos obtenidos del Inspector de la FUNAI con sede en el pueblo: existe en Belém un grave problema de alcoholismo (cuyo origen se remonta, recordemos, a la época de los patrones), un índice elevado de desintegración familiar (divorcios, hijos abandonados), de problemas de orden público (peleas, en ocasiones con trágicos saldos) y un alarmante aumento de los suicidios entre la población juvenil, síntoma sin duda de una profunda carencia de horizontes vitales <sup>12</sup>. Esta es, por otro lado, y a su vez, una de las razones del éxito que han tenido y siguen teniendo doctrinas como la crucista o la pentecostal, porque lo que están ofreciendo a la población ticuna en situación anómica es, más que una religión, o además de ello, un instrumento de reorganización social, un nuevo código de valores y de conducta con unas expectativas nuevas y al alcance de sus posibilidades; en suma, un nuevo sentido para sus vidas, sentido que pasa, desgraciadamente, por la liquidación de los remanentes de la cultura tradicional, considerados desde la iluminada visión del fundamentalismo como “supersticiones paganas”

d) Por último, decir que la migración masiva de los ticuna a las riberas del Amazonas ha dado lugar a la formación de poblados mixtos, en los que los ticuna conviven con colonos occidentales o con inmigrantes de otros grupos indígenas de

<sup>12</sup> Según los datos del Puesto de la FUNAI entre 1988 y 1993 se cometieron 36 suicidios frente a 28 fallecimientos por muerte natural (Inspector de la FUNAI en Belém do Solimoes, comunicación personal).

la región, como los huitoto, cocama y yagua, envueltos también en el mismo proceso de fluvialización tras haber sufrido diásporas semejantes en la Era del Caucho que les llevaron muy lejos de sus territorios ancestrales. Aunque la tendencia es a la concentración de los individuos de acuerdo a su identidad étnica, lo cierto es que la mayoría de los poblados no suelen ser étnicamente homogéneos existiendo en ellos pequeñas minorías de uno u otro grupo. Una de las consecuencias de esto es, por ejemplo, la aparición de matrimonios mixtos con efectos, como estudiaremos con detenimiento en el capítulo de parentesco, desarticuladores para los sistemas de parentesco clánico de los indígenas (tanto ticuna como yagua o huitoto) y su paralela tendencia a la sustitución por modelos cognaticios. La consecuencia general es, evidentemente, una tendencia hacia la destrribalización, con la aparición creciente de nuevas generaciones de mestizos o de indios “genéricos” y, con la pérdida de la identidad étnica, una menor resistencia a la asunción del sistema de valores del colono, que se convierte en punta de lanza en la vida cotidiana de las aldeas de la cultura de la sociedad dominante que las rodea.

#### **7.4.2. La multiplicación de los agentes de contacto. Reflexiones sobre la incorporación de los ticuna a la aldea global.**

Junto a estas consecuencias del fuerte cambio social provocado por la migración y la transformación de las pautas de residencia tenemos, no se olvide, los embates embravecidos del océano de las sociedades occidentales, en proceso de progresiva globalización económica y cultural, que espolea su oleaje sobre las islas culturales de los pueblos indígenas amenazando con sumergirlas. Los impactos del fenómeno de la globalización no son nuevos para los ticuna, cuya

vida ya se había visto bruscamente afectada en el pasado por fenómenos tan ajenos y lejanos a su mundo como la economía mercantilista de plantación, la filosofía de la Ilustración o la industria del automóvil, todos ellos ejemplos y etapas del proceso de gestación de una economía-mundo, al que hoy se le prefiere poner la etiqueta de proceso de globalización, y cuyo origen se remonta muy atrás en el tiempo, al principio de la Edad Moderna (Wallerstein 1992). Desde el siglo XVIII los ticuna habían quedado incorporados a un círculo concéntrico externo y marginal del sistema mundial en formación, cuya velocidad de transformación, de giro histórico por continuar con el símil, era más lenta que la de las sociedades centrales del sistema pero que, estando, sin posibilidad de vuelta atrás dentro de este, se movía como una pieza más en su misma dirección.

En ese sentido la sociedad ticuna había pasado por ser periferia del mercantilismo colonial, periferia del brutal capitalismo extractivo alentado por la Segunda Revolución Industrial, periferia de la construcción de los estados nacionales sudamericanos y, en estos años 80 y 90, no podía por menos que ser periferia de la llamada “aldea global”, la tendencia a la homogeneización mundial de las formas de vida con base en la plantilla de las sociedades urbano-industriales de Occidente, que los procesos de globalización y transnacionalización del sistema capitalista y la revolución de las comunicaciones con su consecuente trasiego de bienes, personas e ideas, están coadyuvando a alumbrar.

El proceso de globalización, aunque más débilmente que en centro del sistema, hace sentir sus efectos en sociedades como la ticuna en forma de una multiplicación creciente de los agentes occidentales e, incluso, no occidentales en la región, que se constituyen en un frente de contacto polivectorial con evidentes consecuencias de cambio y aculturación (o deculturación) para los indígenas.

Hablar con detenimiento de cada uno de estos agentes nos conduciría, por sí solo, a una tesis doctoral completa. Sin querer entrar en excesivos detalles que eternicen la exposición, no queremos dejar de señalar, sin embargo, algunos de los más significativos:

*El incremento de la actuación de los Estados*, en forma de ordenamientos jurídicos, proyectos de desarrollo, intervención educativa, que ya estábamos analizando, continúa, por ejemplo, su avance imparable. La implementación de infraestructuras de comunicación (carreteras, red telefónica a todo lo largo del Amazonas, líneas regulares de transporte fluvial, financiación estatal de motores fuera borda para las comunidades, etc.) liga y articula el territorio ticuna cada vez más intensamente con el resto de la región y con los territorios centrales de los países. Lo mismo puede decirse del desarrollo de infraestructuras urbanas en las comunidades (ayuda para mejora de las casas, construcción de depósitos de agua, de letrinas, de calles pavimentadas, incipiente electrificación) o de los ya mencionados proyectos destinados a transformar la tecnología indígena de explotación del medio, de la construcción de puestos de salud en las comunidades y la capacitación de promotores enfermeros indígenas, de iniciativas como la del SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje) en Colombia, implementando cursos de formación profesional a los ticuna, todo lo cual no hace sino acortar distancias entre la forma de vida tradicional indígena y la de los comunes campesinos latinoamericanos contemporáneos.

Las iniciativas de desarrollo no se reducen, además, a las acciones gubernamentales sino que también son incentivadas por *instituciones como la Iglesia, las misiones protestantes y algunas ONGs laicas* como, por ejemplo, Cruz Roja de Colombia que ha instalado algunos puestos de salud y desempeña labores de animación y promoción social en las aldeas selváticas.

Con la incipiente electrificación, la sociedad ticuna también se ha visto afectada *por el desarrollo de los medios de comunicación de masas*, radio y

televisión. Aunque el flujo de información que les llega pueda ser reinterpretado muchas veces de acuerdo a sus propios códigos mentales y culturales no hay duda que sus efectos transformadores son importantes, sobre todo en las generaciones más jóvenes, cuyo universo cognitivo está mucho menos cristalizado que el de los adultos. La radio y, sobre todo, la televisión, con la fuerza e inmediatez de sus imágenes, son una ventana por la que los ticuna pueden mirar al mundo exterior, un escaparate que les muestra y acerca a otras formas de vida.

En ese sentido, los medios de comunicación tienen, sin embargo, una gran potencia, más que aculturadora, también deculturadora porque al llegar gracias a ellos la información más rápidamente que el cambio, genera expectativas entre los individuos de modelos nuevos de vida que la estructura socioeconómica real no está preparada para satisfacer.

*Otra forma de contacto interétnico interesante es la que se produce a través del turismo, uno de los buques insignia a nuestro entender, de la globalización, actividad aún no muy desarrollada en la región ticuna pero que crece de año en año, y que pone a los indígenas en relación con individuos de muy diversas partes del planeta, mayoritariamente europeos y norte y latinoamericanos, que constituyen, sin duda, otra ventana más abierta a la influencia del mundo exterior y a la creación de nuevas necesidades culturales.*

La actividad turística se ha convertido en una nueva fuente de ingresos, en forma de venta de artesanías y propinas, para algunas comunidades (aquellas en las que hacen escala los *tours* guiados que salen desde Leticia, el centro turístico de la región). Esto implica, por un lado, una integración más estrecha de los ticuna en el circuito económico regional pero también una mayor independencia económica para unas poblaciones que, de todas maneras, son ya altamente dependientes del mercado externo. Los efectos del turismo pueden tener, además, otras consecuencias de alcance cultural e incluso social: El supuesto interés de

los turistas por las costumbres ticuna podría hacernos pensar que el turismo pudiera funcionar como un revulsivo que contribuyese a mantener la tradición indígena al revalorizarla de cara al exterior pero, desgraciadamente, esto no es así. No es así porque la “tradición” que el turista, por lo general, va buscando se reduce a una imagen externa muy superficial y estereotipada, al juego de imágenes preconcebidas que Occidente ha generado sobre “la selva amazónica”, aquel que publicita la propaganda turística de gobiernos y touroperadores para atraer a los viajeros: el exotismo de lo “primitivo”, del “hombre natural”, de la experiencia única más allá de la “civilización”, una versión posmoderna, en fin, del mito del “buen salvaje” o del del “salvaje” a secas que, en este caso, genera atracción en lugar de repulsión. Yo lo sé muy bien porque, como ya dije, es lo que yo, incluso como antropólogo, había ido a buscar a la selva, fascinado por esa “invención de la sociedad primitiva” como la llamaría Kuper, que en este caso no es tal, sino una simple extrapolación al conjunto de los grupos indígenas de determinadas formas de vida muy poco aculturadas que son las “estrellas” protagonistas de los documentales antropológicos que inundan nuestros hogares occidentales a la hora de la sobremesa.

Los ticuna, con un largo proceso de aculturación y cambio social a sus espaldas, no se ajustan en absoluto a este estereotipo tan atractivo para la sociedad occidental. Indudablemente la tradición existe, la mentalidad indígena sigue existiendo, aunque se encuentre hoy amenazada por la aculturación, pero no se capta de manera inmediata porque no impacta con la fuerza de su imagen de superficie que es lo que al turista, que no tiene tiempo ni disposición de quedarse a vivir con los indios, le interesa. Los ticuna, en efecto, visten vaqueros y camisetas con los rostros impresos de actores de Holliwood, cazan con escopeta y ni siquiera ya para comer sino por deporte, cocinan en ollas de aluminio, escuchan radio, bailan vallenato o pagoyi y ven, donde se puede, la televisión. En Belém do Solimoes uno puede beberse una cerveza mientras escucha cantar a John Lennon y en Tabatinga puede ver a los jóvenes ticuna ligar en las discotecas vestidos de rockeros... Los guías llevan a los turistas a

comunidades pequeñas, como la de El Progreso, cuyo nombre, sin embargo, la delata, intentando sustraer cuantas interferencias sean posibles a ese mundo “primitivo” no contaminado por la “civilización” pero, aún así, no es suficiente para satisfacer el estereotipo. Es imposible, los ticuna o sus vecinos los yagua ya no pueden ser lo que no son, lo mismo que nosotros ya no somos lo que eran nuestros abuelos.

En consecuencia, los indígenas tienen que darle al turista aquello que está buscando, recrear una forma de vida que no es la suya propia, una forma de vida que desapareció ya hace tiempo. Eso nada tiene que ver con revitalizar la cultura tradicional, lo que hace es convertirla en folklore, en una forma fosilizada, en recreación de una cultura muerta pero, más aún, en un espectáculo *kitch*, artificial y estandarizado, en un objeto de consumo sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, de la demanda de un exotismo estereotípico en este caso.

Así, los habitantes de la comunidad de Yaguas, vecinos de nuestros ticuna de El Progreso, ubicados enfrente de la Isla de los Monos, en Colombia, se visten, cada vez que llegan los turistas, con las pampanillas de paja que ni sus abuelos probablemente llevaban ya, esconden los relojes de pulsera en sus cabañas y, durante una hora, fingen ser lo que no son ante la mirada de los turistas que creen, o se esfuerzan por creer (para rentabilizar su inversión, supongo) estar viviendo una experiencia única con hombres de la selva. Y a fe que lo están haciendo, porque estas situaciones son verdaderamente nuevas desde el punto de vista histórico.

Por su parte, los ticunas de El Progreso, la siguiente parada en el itinerario de nuestro grupo de turistas, les venden supuestos “objetos tradicionales”, collares de semillas que ya nadie se pone, cerbatanas, arcos y flechas hechos en serie con materiales de mala calidad y totalmente inservibles para una actividad cinegética real... Algunos turistas, ávidos de una experiencia auténticamente indígena pueden llegar a descubrir la trama. Les contaré el caso de una señora colombiana

que quiso que los niños de El Progreso le cantaran canciones tradicionales en ticuna. Sus loables esfuerzos y las propinas que repartió sólo le sirvieron para descubrir que las canciones “tradicionales” que se sabían los críos eran probablemente las mismas que sus hijos hubieran podido cantarle, las que éstos aprendían en la escuela del poblado, en la que ondeaba una espléndida bandera tricolor de la República de Colombia.

Parece que no hiciera falta decir más pero lo cierto es que, a parte de estas consecuencias y pequeñas anécdotas, el turismo ha traído consigo efectos bastante nocivos para algunas comunidades. Es el caso de los yagua que mencionábamos antes: la fundación de ese poblado en medio del territorio ticuna fue una iniciativa de un empresario norteamericano, Mike Tsalikis, quien se trajo del Perú unas cuantas familias de esta etnia para ofrecer una experiencia indígena a los clientes del hotel que construyó en la aldea Isla de los Monos. Con una afluencia regular de turistas durante los 80, los yagua se acostumbraron a vivir del espectáculo del turismo y abandonaron, paradójicamente, su forma de vida anterior, la tradicional, dejando a un lado las tareas agrícolas para convertirse en una especie de actores de esa otra supuesta vida cotidiana. Cuando el empresario fue encarcelado por narcotráfico y el hotel cerró, los yagua se encontraron abandonados a su suerte.

Los efectos desintegradores y anómicos han sido bastante fuertes. Acostumbrados a un género de vida fácil los yagua no han sabido adaptarse de nuevo a cultivar la chacra y pescar. La insatisfacción de las necesidades creadas genera, sobre todo en la juventud, que no ha conocido la antigua forma de vida, los ya conocidos sentimientos de frustración y pone en marcha el mecanismo de la desintegración y la degradación social: una buena parte de la juventud de la aldea de Yaguas es adicta al bazuco, subproducto de infima calidad derivado de la cocaína, las peleas son constantes, los abandonos familiares también y ha aparecido el fenómeno de la delincuencia sin que existan mecanismos eficientes de control social para detenerla. La situación es grave y afecta a los ticuna de la

vecina El Progreso, porque los yagua, que no quieren trabajar la tierra, tienen por costumbre venir a robar en sus chacras. Creo que ahora sí no es preciso decir nada más.

Lo anterior nos conduce a mencionar que, en Colombia y Perú, los ticuna se han visto afectados por fenómenos políticos y socioeconómicos de escala nacional tales como *el narcotráfico y la guerrilla*. En los años 80 la zona sufrió los efectos de una intensa actividad de tráfico de pasta base de cocaína, con el súbito aflujo de grandes cantidades de dinero que, con la connivencia al parecer de las autoridades militares, provocó, entre otras cosas, un espectacular florecimiento de la ciudad de Leticia. Los ticuna no fueron ajenos a esa bonanza y se beneficiaron de ella trabajando como trocheros, lancheros y porteadores para los narcos, que eclipsaron por una década a los antiguos patrones.

El narcotraficante era un tipo de patrón muy diferente del tradicional (cuyo beneficio dependía en buena parte de la sustracción de plusvalía al indígena), un “empresario” de beneficios millonarios que no escatimó pagas generosas con tal de asegurarse la necesaria lealtad de sus trabajadores indios. El narcotráfico fue como un sueño que puso en manos de los indígenas cantidades importantes de dinero con las que pudieron adquirir bienes hasta entonces completamente fuera de su alcance (motores fuera borda, televisores, refrigeradores, etc.). Un sueño que terminó a finales de los 80 cuando la cruzada antinarco lanzada por el presidente colombiano Virgilio Barco puso fin a la impunidad del narcotráfico en la región pero que dejó huellas importantes en la sociedad ticuna: muchos indios se acostumbraron a un nivel de vida que al morir la gallina de los huevos de oro no pudieron seguir manteniendo. Con una mentalidad de gratificación en el corto plazo, la mayoría de los ticuna, en lugar de invertir sus altas pagas en insumos o actividades que les aseguraran una rentabilidad futura, gastó todo su dinero en unos bienes fungibles que con el tiempo se fueron estropeando dejándoles, más que sin nada, como estaban antes, con un sentimiento de frustración por la falla de satisfacción de las expectativas y necesidades creadas.

*La guerrilla*, por su parte, también ha hecho acto de presencia en la región, en territorio colombiano. Desconocemos si las FARC tienen campamentos permanentes en el Trapecio Amazónico pero lo cierto es que sí han protagonizado acciones esporádicas en la ribera del gran río desde posiciones al interior de la selva, como el asalto a la comisaría de Santa Sofía, en el que murieron tres niños ticuna y la toma de la aldea de Zaragoza, ambos ocurridos en 1993 (*Diario El Tiempo*, 21-1-93: 8A). La guerrilla, aunque las verdaderas razones de su presencia y su lucha se escapan a la mayoría de los ticuna, es, no obstante, un elemento presente en la percepción de su universo y afecta, aunque sea lateralmente, a sus vidas cotidianas. Según el testimonio de varios informantes, las FARC han secuestrado en ocasiones indígenas con el fin de que trabajen para ellos en las faenas de mantenimiento diario de sus campamentos al interior de la selva.

En el Perú, por su parte, no se han documentado acciones guerrilleras en territorio ticuna pero, aunque sea anecdóticamente, sus efectos secundarios también han traído algún que otro cambio para la rutinaria vida de alguna aldea: en mi segundo año de trabajo de campo conocí personalmente a un ex-guerrillero de Sendero Luminoso que vivía refugiado en una aldea ticuna para esconderse de sus antiguos camaradas.

Para terminar con esta lista de los nuevos agentes de contacto no podíamos dejarnos fuera a nosotros mismos, *los científicos*, cuyas crecientes investigaciones en la región también alteran, de alguna forma, el cotidiano vivir de los ticuna. Por aquí pasó Cousteau en su Calipso en 1982, Manuel Elkin Patarroyo llevó a cabo investigaciones sobre la malaria en comunidades ticuna y, en general, cada vez son más los biólogos, zoólogos, naturalistas y estudiosos de todas las disciplinas que se acercan a la región. De entre ellos cabe destacar la importancia e influencia de *los antropólogos*, cuyo número se ha multiplicado espectacularmente en la última década. El pionero de los estudios antropológicos

de campo había sido, recordemos, Curt Nimuendajú, cuyo trabajo de las décadas del 30 y 40 no había tenido continuidad (si se exceptúan los escritos de Fidelis de Alviano) hasta bien entrados los 60, con Cardoso de Oliveira, y los 70, con Pacheco de Oliveira Filho, y esto sólo para el lado de Brasil. Los años 80 y 90, sin embargo, han visto florecer una pléyade de antropólogos al facilitarse, en buena parte, el trabajo por la buena comunicación de las nuevas aldeas ticunas ribereñas. Por citar sólo algunos, todos ellos presentes en la bibliografía: Goulard y Chaumeil en Perú, Mosquera, Torres, Fajardo, Niño, Sánchez, Campos, Vásquez, en Colombia; Oro, Gomes Gruber, Paoiello en Brasil; yo mismo, en los tres países.

La influencia de estos investigadores sobre la sociedad ticuna se produce y manifiesta en diferentes aspectos: en primer lugar el antropólogo, a diferencia de investigadores de otras disciplinas, es un estudioso que pasa largas temporadas conviviendo con los indígenas. Su presencia en las pequeñas aldeas de en torno a 100-200 habitantes, como mi propia experiencia puede relatar, es un acontecimiento que altera la vida diaria de sus moradores. El antropólogo viene a aprender pero, en el cotidiano transcurso de su investigación, establece una interacción de doble sentido con sus sujetos de estudio, en la que se produce un intercambio de información que se presupone a toda relación humana: el antropólogo también habla de su mundo, de su cultura, de sus costumbres y las escenifica gráficamente con su propia conducta diaria. De esa manera, el investigador se constituye en una nueva ventana a través de la cual el ticuna puede aprehender un poco más del mundo occidental.

Esta influencia es especialmente intensa en algunas comunidades como las del Parque Nacional Amacayacu en Colombia, donde la instalación de unas cabañas turísticas por el INDERENA y el propio personal del parque ofrecen un apoyo logístico inestimable que ha facilitado mucho la labor de los antropólogos, entre ellos muchos estudiantes de grado que pasan aquí unas semanas para confeccionar sus tesis o de pregrado, en este caso especialmente biólogos, que

vienen a tener el primer contacto con la fauna y flora de la selva ecuatorial. Sólo como recordatorio traeré de nuevo a colación la anécdota del primero de mis informantes, en la aldea de San Martín de Amacayacu, que me confesó que yo era el undécimo antropólogo que le había entrevistado ( ! ). El individuo en cuestión, Azulai Manduca Vásquez, se consideraba ya a sí mismo como “antropólogo nativo” y su discurso estaba incluso ordenado de acuerdo a las propias categorías de la disciplina antropológica.

El caso de San Martín de Amacayacu es quizás, como advertíamos , un tanto especial por la cercanía de la sede de INDERENA pero viene a ser indicativo de los efectos que la numerosa presencia de los antropólogos está teniendo entre los ticuna. Su interés por la cultura real de las gentes y no, como el turista, por el estereotipo superficial, ha venido, aquí sí, a propiciar una revalorización de la cultura indígena tanto de cara a la sociedad nacional, como entre los propios indios, ya que su discurso y la labor de divulgación y publicación de sus escritos coadyuva a la generación en estos de actitudes de toma de conciencia sobre el valor de su propia cultura y la importancia de su conservación y transmisión, que vienen a reforzar a las ya motivadas desde los discursos indigenistas e indianistas.

Lo cual no nos sorprende lo más mínimo si atendemos a la estrecha relación que existe entre indigenismo y antropología. La antropología como disciplina científica ha sido una de las grandes impulsoras de la nueva actitud de los gobiernos respecto a la problemática indígena (recordemos la *Declaración de Barbados*, en la que el protagonismo fundamental lo tuvieron los antropólogos). Ya mencionábamos el compromiso de antropólogos como Cardoso o Pacheco de Oliveira en la denuncia de la estructura de dominación y en la lucha de los ticuna por la tierra, o la labor de la doctora Gomes Gruber al frente del Centro Magüta, y es cada vez más a los antropólogos a quienes los gobiernos encargan la dirección de los organismos indigenistas (EL PNR, el ICBF, por ejemplo, están dirigidos por especialistas en esta disciplina).

Los antropólogos, tanto en su actividad investigadora individual como en sus actuaciones al frente de instituciones indigenistas son, pues, agentes sociales que presentan vectores de interacción en las dos direcciones contrarias. Si, por un lado, son actores del cambio social y la aculturación, tanto por medio de su propia interacción con los indígenas como a través de las políticas de desarrollo que llevan a cabo desde las instituciones que puedan dirigir y que incluyen entre otras cosas, como hemos visto, proyectos infraestructurales de consecuencias evidentemente integradoras y transformadoras, por el otro son los principales defensores y promotores de la conservación de la cultura tradicional ticuna, labor en la que colaboran desde la propia investigación y divulgación de sus estudios y desde políticas impulsadas por las instituciones.

La contradicción a esta doble actividad de aparentes efectos contrarios quedará resuelta, como ya se explicitaba en el significativo texto de Jussara Gomes Gruber, con la superación de la visión dicotómica *asimilación/sociedad tradicional "primitiva"*, con una nueva concepción del fenómeno de contacto interétnico que deje espacio para una posible modernización de las sociedades indígenas que permita su integración en las sociedades nacionales y la "aldea global" que las engloba, sin pérdida de la identidad étnica. Sin tuteladas paternalistas alimentadas en el viejo concepto de las sociedades indígenas como frágiles estructuras que hay que mantener en urnas ahistóricas como única solución para preservarlas de la desaparición y la asimilación total.

Porque lo cierto es que nada parece que pueda detener el proceso creciente de integración de los ticuna a la sociedad nacional y la "aldea global". Todos los fenómenos que venimos de describir no son sino manifestaciones que evidencian que la sociedad ticuna es ya hoy en día una sociedad abierta afectada por y envuelta en la mayoría de los procesos de las sociedades nacionales. Sin dejar aún todavía de constituir un elemento periférico del sistema social de las sociedades nacionales, el campesinado marginal indígena del que hablaba

Pacheco, la barrera entre los ticuna y otros grupos étnicos o sociales marginados de dichas sociedades parece acortarse día a día hasta tal punto que cabría preguntarse si existen ya los suficientes elementos delimitadores y cohesión y estructuración interna como para hablar de los ticuna como una sociedad diferenciada o, por el contrario, habría que pasar a considerarlos simplemente como un grupo étnico dentro de unas sociedades nacionales que se presentan como muy variadas y heterogéneas, plurirraciales, multiculturales y poliétnicas. Será labor de los próximos capítulos el tratar de encontrar los elementos que nos permitan dilucidar esta cuestión, que se presenta, a todas luces, compleja.

El tiempo dirá como evoluciona esta confusión transitoria, este batiburrillo aún inestable de tradición, cambio, aculturación, globalización, toma de conciencia, por la que atraviesan los ticuna. En los próximos capítulos, que conforman la segunda parte de esta tesis doctoral, intentaremos desentrañar nivel por nivel de la estructura social la madeja de este ovillo de elementos tan diversos repleta de contradicciones, paradojas, síntesis y sincretismos. Cuando lo hayamos hecho, sólo al final del todo, retomaremos estas reflexiones que ahora abandonamos en este punto con el ánimo de dejar algo para el capítulo de conclusiones y de apoyar estas con datos y argumentos más concretos surgidos de un análisis exhaustivo de la realidad social por la que atraviesan en este momento los ticuna.



El Amazonas en tiempo de lluvia: el gran río ha sido el eje de penetración de todos los agentes de cambio.



Familia ticuna y al fondo maloca *ipata* en Nueva Galilea: estas formas habitacionales se encuentran ya en vías de desaparición.



Abriendo una chacra nueva en la selva.



Chacra cultivada con yuca y plátano.



La recolección de la yuca en la chacra es normalmente trabajo de mujeres. En este caso, sin embargo, son unos hombres los que desempeñan la tarea.



El rayado de la yuca si es una actividad propiamente masculina.



Tostando la yuca para hacer fariña.



Recolectando plátano para varios días.



Volviendo de caza.



Cazador



Pesca con atarraya



Anciana haciendo masato



El aserrió es una de las fuentes de ingresos de los ticuna.



La cestería es un arte en vías de extinción.



Día de mercado en Boyahuasú

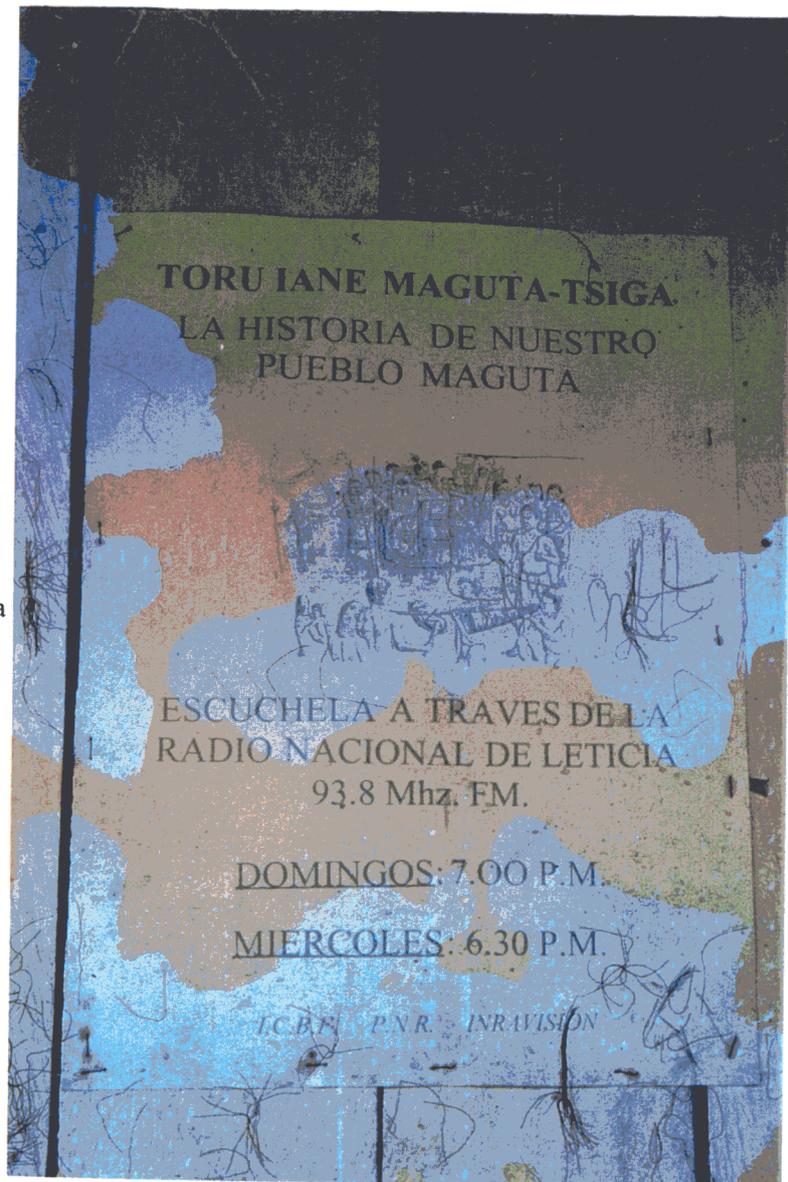


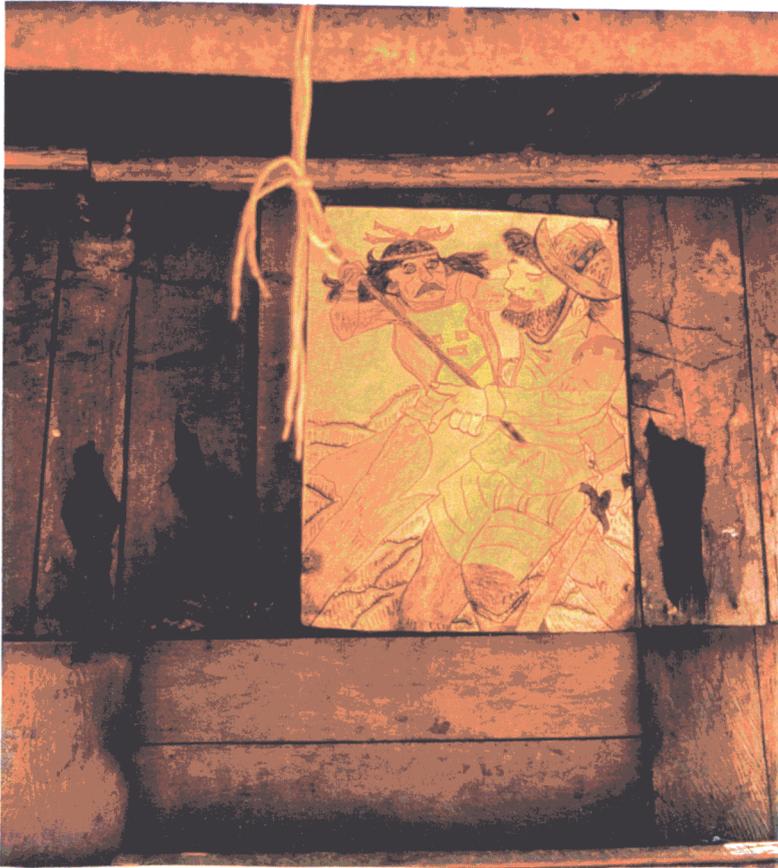
El ganado porcino anda suelto.



La escuela nacional: agente básico de aculturación y asimilación.

Iniciativas de los organismos indigenistas colombianos para fomentar la especificidad cultural ticuna





Indio matando a conquistador español. Dibujo en casa de Abel Vento. Expresión de un nuevo nacionalismo indio entre los ticuna



Abel Vento tocando vallenato en una fiesta.

Los recipientes  
de la tradición:  
¡testigos de tantos  
cambios en este siglo!



Las nuevas generaciones: ¿habrá un futuro ticuna  
o perderán la memoria de su identidad?

**ABRIR 2ª PARTE**

