ABRIR PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y ACULTURACIÓN

CAPÍTULO VIII

SISTEMA DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA SOCIEDAD TICUNA ANTERIOR AL CONTACTO

8.1.Planteamientos generales en el estudio del parentesco ticuna.

El sistema de parentesco ticuna, como principio primario de regulación de las relaciones sociales que es, tuvo que ir adaptándose a las nuevas condiciones que las diferentes situaciones históricas de contacto le fueron presentando. Los ticunas, que ya llevaban sufriendo desde el siglo XVII los efectos de la penetración occidental pero que, salvo en lugares puntuales como las reducciones misionales o los centros urbanos (que vienen a coincidir a partir del XIX) conservaban sus estructuras sociales precontacto intactas, tuvieron que enfrentarse, a partir de la Era del Caucho, a la multiplicación creciente de agentes externos colonizadores que supusieron una ruptura de esa estructura social, a través, primero, de la imposición de un sistema de dominación y, posteriormente, de los procesos de ciudadanización y globalización. A lo largo de este proceso de cambios algunos de los antiguos elementos o valores del sistema han ido desapareciendo, otros han permanecido hasta el presente, aunque perdiendo parcial o totalmente la función o sentido originales, siendo reinterpretados en el contexto de una nueva estructura de relaciones y, por último, otros nuevos han aparecido para cubrir algunos vacíos estructurales dejados por los antiguos. Es este un proceso que no ha terminado todavía, por cuanto las transformaciones siguen produciéndose hoy en día.

El objetivo de este capítulo no es otro que analizar ese proceso de transformación sufrido por las estructuras de parentesco ticunas, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Para satisfacer este objetivo hemos creído conveniente, manteniendo la filosofía adoptada en el conjunto de la tesis, enfocar

esta cuestión del parentesco desde dos puntos de vista analíticos complementarios: El análisis diacrónico y regional, por un lado, y el sincrónico y local, por el otro.

La necesidad de una perspectiva histórica amplia para explicar el proceso de cambio y aculturación ha quedado sobradamente constatada en toda la primera parte de esta tesis. El proceso de cambio entre los ticuna se ha producido en el dilatado lapso de tiempo de un siglo y se ha operado sobre toda una vasta región amazónica en la que no sólo ellos sino otros pueblos indígenas, como sus vecinos yaguas o huitotos, se vieron sometidos a la acción de los mismos agentes transformadores. El análisis sincrónico es asimismo necesario para poder explicar y describir en profundidad el sistema de parentesco. Dado el gran esfuerzo que implicaría el estudiar exhaustivamente toda una región, la solución del etnógrafo suele estar en recurrir al análisis local, a nivel de aldea, para después extrapolarlo, si ello es posible, al conjunto de la sociedad.

De esta manera, y combinando esos dos principios analíticos hemos creído que se hacía necesario, para explicar el proceso, dividir el análisis en tres partes:

a) Un estudio del antiguo sistema de parentesco ticuna, el anterior a la intensificación del contacto con Occidente con fuentes, en su casi totalidad, bibliográficas. Al coincidir básicamente en este periodo la organización de parentesco con la organización política, sirviendo la primera de estructura funcional para la segunda, hemos creido conveniente analizar también *ad hoc* los aspectos políticos de la sociedad precontacto en vez de postergar dicho análisis para el capítulo correspondiente a la organización social y política. En dicho capítulo nos encargaremos ya específicamente de la época más actual, en la que política y parentesco sí pueden considerarse relativamente independientes.

b) Un análisis diacrónico de los procesos de cambio operados durante este contacto y sus consecuencias sobre la organización del parentesco hasta llegar a nuestros días, tomando como fuentes, asímismo, las bibliográficas, pero también algunas historias de vida recogidas en nuestro trabajo de campo.

c) Un análisis del sistema de parentesco actual, tomando como referencia los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo en varias comunidades colombianas y peruanas (básicamenteTres Esquinas-Boyahuazú y El Progreso en Colombia y Nueva Galilea en Perú)

Sólo una vez que hayamos hilvanado estos tres momentos y hayamos incluído lo concreto en lo global podremos comenzar a comprender ese único *continuum* espacio-temporal que constituye toda cultura y de la cual el sistema de parentesco no constituye más que unos de sus niveles o manifestaciones.

Para el análisis diacrónico estaremos cerca de una perspectiva, si se quiere, neoevolucionista o materialista cultural, pues contemplaremos los cambios en el sistema de parentesco como una adaptación de éste a las nuevas situaciones tecnoeconómicas, ecológicas e incluso sociopolíticas. En el análisis sincrónico nos acercaremos más a la posición estructural-funcionalista, concibiendo el sistema de parentesco en tanto que estructura de relaciones entre elementos en la que cada cual desempeña una función. Ambos enfoques no son, desde nuestro punto de vista, incompatibles ni excluyentes, como no lo son las perspectivas diacrónica y sincrónica. Las estructuras sociales no son inamovibles, se van modificando a lo largo del tiempo, a partir de reajustes paulatinos o de cortes bruscos, para generar otras estructuras y, para poderlas comprender, es necesario entender esta característica dual suya, estática y dinámica al mismo tiempo.

A modo de síntesis general e introductoria podemos decir, pues, que el antiguo sisntema de parentesco ticuna estaba caracterizado por una **organización en clanes patrilineales exogámicos y localizados (*kü-a*), de carácter totémico, que constituían las unidades sociopolíticas máximas de la sociedad, estando segmentados por debajo en familias extensas patrilocales y quedando encuadrados por arriba en una red de alianzas matrimoniales y bélicas generada por las prohibiciones exogámicas de clan y mitad**. A partir de esta caracterización general, de la que no nos desviaremos, no tenemos más remedio que entrar a criticar los análisis de otros autores, quienes han manifestado opiniones muy encontradas entre sí, y respecto a la nuestra en lo que concierne a algunas características básicas de la mitad y el clan[1], (así como respecto a las pautas de residencia y otras cuestiones). Parece, pues, que existen problemas por la falta de datos para alcanzar un consenso. En este subcapítulo trataremos de analizar la estructura de parentesco paso por paso, viendo cuáles son esos problemas y los interrogantes que se nos plantean e intentando, en la medida de lo posible, resolverlos. Puesto que pretende ser éste un trabajo de investigación y no uno meramente descriptivo, hemos creído importante plantear la estructura de cada apartado de este capítulo en función del intento de resolución de cada uno de los interrogantes principales que se nos presentan.

[1] El antropólogo colombiano Willliam Torres, por ejemplo, asegura la existencia no de dos sino de tres grupos exogámicos: *La exogamia se rige por la oposición totémica aire/tierra/agua.* **(Torres 1987: 5)**.Esta afirmación nos parece errónea y carente de fundamento empírico, por cuanto ningún autor, ni siquiera el mismo Torres, ha recogido la existencia de ningún clan acuático.Ese concepto trinómico tiene, con todo, su lugar en el constructo cultural ticuna, pero no en el plano del parentesco, sino en el de la antigua concepción cosmológica ticuna, para la que el Universo estaba formado por tres mundos superpuestos y los correspondientes seres que en ellos habitaban: el cielo, la tierra y el mundo del subterráneo y de las aguas.

8.2.La mitad exogámica: ¿Era la sociedad ticuna una organización dualista?

Algunos autores **(Fidelis de Alviano 1943;Nimuendajú 1952;Cardoso 1972;Torres 1986)** han señalado la inexistencia de un término en ticuna para designar a la mitad, y han sido ellos quienes les han puesto nombres atendiendo a diferentes criterios. Esto podría hacernos pensar en un no reconocimiento por parte de los propios indígenas del sistema dual, de una no-existencia *emic* de la organización dualista [2]. Nimuendaju así lo asegura: *The Tukuna are not aware of the existence of their dual organization* **(Nimuendajú 1952: 60)**.

Sin embargo, otros datos nos hacen desechar por completo esta sospecha. En primer lugar porque otros autores, como Gloria Fajardo **(Fajardo 1989: 65)** o Jean Pierre Goulard, han encontrado los términos ticunas para designar a las mitades, siendo estos *negechi-i* y *achi-i* respectivamente **(Goulard 1994: 362).** En segundo lugar, porque, como el propio Nimuendajú informa, contradiciéndose a sí mismo, *Members of different clans but of the same moiety deal with one another reciprocally as "ma'ine", brother, (vocative)* **(Nimuendajú 1952: 56).**

En los asentamientos en los que realizamos trabajo de campo se encontraron las expresiones *"gente de pelo"/"gente de pluma"* como traducción *emic* al castellano de las dos categorías exógamas cuyos miembros, de acuerdo de nuevo a estos informantes se consideran entre sí *primos hermanos, o sea, familia* **(Azulai Manduca Vazquez, informante de San Martín de Amacayacu).** Goulard afirma

[2] De ahí la interrogación con que abría este apartado 2.1: ¿ Era la sociedad ticuna una organización dualista?

que la traducción más correcta para los términos que designan a las mitades en ticuna es *gente con plumas y gente sin plumas* y, en efecto, esta parece estar más ajustada al criterio lógico de clasificación (animales epónimos como la arriera o la cascabel no tienen pelo)[3]. Parece evidente que si hoy en día, cuando el sistema, como veremos en otro momento, ha perdido gran parte de su funcionalidad, existe entre los indígenas la conciencia, por débil que esta sea, de formar parte de una supraunidad de parentesco común, no podemos sino inferir lógicamente que ésta conciencia de identidad debía de existir más fuertemente en el pasado.[4]

El sistema mítico, por otro lado, no sólo es fuertemente dualista, sino que, además, incluye su propia explicación del origen de las mitades y los clanes. Antes de que, al parecer, los misioneros introdujeran en la mitología ticuna al dios-padre *Nu'tapa* (tomado de la mitología tupí) para intentar convertirles al monoteísmo **(Cardoso 1972: 70)**, los únicos dioses-padres del olimpo ticuna eran *Yoí* e *Ipi*, dos hermanos que encarnaban principios opuestos pero complementarios (orden/desorden, este/oeste, izquierda/derecha), héroes culturales a quienes se les atribuía la creación de la humanidad y la invención de los artefactos tecnológicos más importantes. A cada uno de ellos se le asociaba una hermana. De esa manera tendríamos cuatro hermanos pero separados en dos parejas: una célula esquemática de intercambio recíproco dualista constituida por la narración mítica en la célula original del universo. Ya que ellos fueron los creadores del mundo y de la gente, el mito, aunque de forma bastante proteica, nos está mostrando así las dos unidades ideales para la constitución del sistema de intercambio dualista y, por ende, de la sociedad: dos grupos de hermano-hermana reales o clasificatorios que deben emparentarse entre sí, es decir, establecer un intercambio de mujeres,

[3] En adelante aceptaremos la terminología de Goulard en nuestro análisis aunque hemos querido dejar constancia de esta otra terminología *emic* que utilizan los ticuna en las aldeas estudiadas por nosotros.

[4] La propia terminología de parentesco puede aportar otra prueba: con el término *chaut'a* se designa a todos los miembros de la misma generación de ego, o de las descendentes, que pertenecen a la mitad opuesta.

porque las relaciones. sexuales con las de su propia mitad, con sus "hermanas" estan prohibidas por el tabú del incesto. Incluímos a continuación la versión de un pasaje mítico, el de la deshonra de *Mowacha*, recogido en nuestro trabajo de campo, que ilustrará mucho más gráficamente nuestras palabras :

> *Ipi fue al fogón y encontró un pedazo [de carne] de la hermana, de la parte derecha, entonces lo que no le quedaron fue de la izquierda. Entonces la muchacha lo escondió e Ipi, como era un travieso quería comer la carne y [ella] lo escondía por aquí y él le tocaba por aquí...Y al final la muchacha lo metió en su sexo e Ipi le metió la mano por su sexo. Entonces la muchacha se volvió enferma. Se fue al monte y se convirtió en guangana. Ipi va en busca de su hermana y la caza como guangana* [porque no sabía que era su hermana], *clavándole una flecha en su sexo. Eso la llevó a la muerte. Yoi le preguntaba* [a la agonizante] *qué le había pasado pero ella no lo quería decir. Decía sólo: "Me picó la avispa". "¿Dónde?". Y no le decía exactamente, y los hermanos no veían donde. Ella estaba ya en agonía cuando lo dijo: "En mi sexo". Y de ahí murió y de ahí es que empezó la muerte. Si no hubiera eso no habría muerte.* **(informante, Augusto Coello, anciano de la comunidad de Boyahuazú)**

El mito se atiene al esquema prohibición-violación-consecuencia que de acuerdo al análisis estructural que Mª Luisa Rodríguez de Montes hace de los relatos amazónicos, es uno de los esquemas más comunes en la mitología ticuna y sirve a una función evidente de refuerzo y sanción de la norma social **(Rodríguez de Montes 1981:57)**

Como vemos, *Ipi* se niega a comer la parte de "carne" que le corresponde, la de la izquierda y quiere comerse la de su hermana, la de la derecha. Esta se resiste, evidentemente porque sabe que no debe dejarle, pero *Ipi* es un "travieso", es el elemento del desorden, del caos en el universo, y no quiere dejar de satisfacer su

deseo. El acto sexual se consuma y con él las funestas consecuencias de la ruptura del tabú del incesto: la persona quebranta la condición *sine qua non* de su humanidad [5] y regresa al estadio animal (*Mowacha* se convierte en guangana). Consciente del terrible delito cometido, *Mowacha* no se atreve a confesarlo en público y sólo lo hace cuando se le impone el castigo final, la última degradación: la muerte, traída al mundo por la ruptura del tabú sagrado, y que es el pecado original con el que han de nacer todos los ticuna desde entonces. Se hace así una equivalencia entre el incesto, la animalidad y la muerte. El incesto nos despoja de nuestra humanidad y la muerte es lo único que tenemos en común con los animales. El mito, sin lugar a dudas, desempeña una importante función endoculturadora, de refuerzo de la prohibición, a través de su moraleja.

Además de eso, es importante señalar la identificación, recurrente en la mitología ticuna, entre alimento y mitad o, posteriormente, clan (*kü'a*). *Ipi* ha de comer de la carne de la izquierda que es la que le corresponde. Esta identidad no es, por supuesto, casual: existe un vínculo lógico entre estos dos elementos entre sí y entre estos y un tercero, el sexo. De acuerdo con Levi-Strauss, la asociación entre estos tres tipos de elementos (grupo, unidad o división social, animal o planta y sexo/matrimonio) presenta empíricamente una gran universalidad que obedece a razones estructurales que los ligan en un mismo sistema lógico de relaciones clasificatorias de oposición **(Levi-Strauss 1966: 104)** que discutiremos un poco más adelante.

La división en dos mitades implícita en el mundo de los dioses es absolutamene explícita para el de los hombres, que ya fueron separados en dos grupos durante el acto de su creación . Estas dos mitades primigenias se relacionan

---

[5] *La prohibición del incesto [...] constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura.*(**Levi-Strauss 1991 [1949]: 59).**

en el mito con el este y el oeste, identificación solar que también se aplica al caso de las mitades.

> *La gente fue pescada en el Amazonas por los dos dioses hermanos, después de lo cual Ipi separó a su gente de la de su hermano y cada uno marchó con los suyos en una dirección, uno hacia el este el otro hacia el oeste* **(Augusto Coello, anciano de Boyahuazú).**
>
> *He* [Yoí] *continued to fish with this bait until he had caught a large number of people [...]. A great number of these first people caught by Dyoi' and E'pi were jumbled about without distinction. But Dyoi' separated them putting his to the east and E'pi's to the west.***(Nimuendajú 1952: 120)**

El problema no puede, pues, plantearse, como lo hacía Nimuendajú, en términos de si la gente es o no consciente de la existencia de una organización dualista, sino de qué se entiende por tal. El problema es, a mi modo de ver, un problema de definición. Si aplicamos una definición amplia y general y entendemos que el único requisito necesario para incluir a una sociedad en la categoría de sociedad dualista es la existencia de una regla de matrimonio exogámico prescriptivo entre dos grupos o mitades, podemos afirmar sin ningún género de dudas que los ticunas poseían ese tipo de organización y la siguen poseyendo. Si aplicamos una definición más estricta **(Levi-Strauss 1992 [1958])** y entendemos la organización dualista, además de como un complejo entramado de reglas matrimoniales prescriptivas, como un sistema en el que cada mitad posee unas funcionalidades de reciprocidad hacia la otra en diversos tipos de "servicios" (intercambio recíproco de mujeres, reciprocidad económica, ceremonial, etc.) tenemos que poner en cuarentena esa afirmación hasta que quede o no probada[6].

---

[6] Para esta cuestión vid. **LEVI-STRAUSS,C.,"Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental",en Antropología Estructural, 1958.** En ese artículo Levi-Strauss hace una crítica a la supuesta organización dual de algunas tribus brasileñas, como los sherente (estudiados por el mismo

Los datos que nos proporciona la bibliografía nos conducen a pensar que la única función que poseía la mitad ticuna era la de establecer un grupo prescriptivo de exogamia y, por tanto, continuando con los planteamientos lévi-straussianos, un intercambio recíproco de mujeres. Por la complejidad que encierran dedicaremos todo un apartado específico al tema de las reglas de intercambio matrimonial, y por eso no hablaremos de ellas ahora. Sin embargo, esta consideración apuntada nos basta para afirmar que la sociedad ticuna era de tipo dualista, puesto que satisface el criterio lévi-straussiano de prestación de, al menos, un servicio recíproco entre las mitades, en este caso, el intercambio de mujeres. Ello no nos debe inducir, con todo, al error:

La mitad no constituyó nunca un grupo corporativo[7], quedando esa función reservada para los clanes, como ya discutiremos más adelante. Las mitades no parecen haber conferido en ningún momento derechos ni obligaciones que

---

Nimuendajú) o los bororo, crítica que sería también aplicable, en parte, al caso ticuna. Según Levi-Strauss, no es necesario que los propios indígenas tengan consciencia del carácter dualista de su estructura social : este carácter es incluso independiente de la percepción *emic* de las sociedades, es una estructura objetiva que cuya existencia sólo será demostrable cuando se constaten todos los elementos que la conforman. Advierte Levi-Strauss también contra el peligro de creer que la mera percepción subjetiva de la institución por parte de los indígenas o del antropólogo es prueba y garantía suficiente de la existencia de la misma: *Nos proponemos mostrar aquí que la descripción que los observadores sobre el terreno (entre ellos, nosotros mismos) han ofrecido de las instituciones indígenas, coincide sin duda con la imagen que los indígenas tienen de su propia sociedad, pero que esta imagen se reduce a una teoría, o mejor, a una transfiguración de la realidad, la cual es de naturaleza completamente distinta [...] la organización dualista de las poblaciones del Brasil central y oriental no solamente es adventicia, sino también a menudo ilusoria; y, sobre todo, nos vemos obligados a concebir los objetos sociales como independientes de la conciencia que de ellos tienen los hombres* **(Levi-Strauss,op. cit : 154.).** En este sentido, nos dice Levi-Strauss, *la organización dualista se caracteriza por una reciprocidad de servicios entre las mitades* **(Levi-Strauss, op. cit.: 156)**, siendo este el criterio a tener en cuenta.

[7] Utilizo la expresión "grupo corporativo", provisionalmente, en el sentido amplio que le da la escuela estructural-funcionalista británica, en especial Radcliffe-Brown y Meyer Fortes, quienes a su vez lo toman de Maine, es decir, como aquel que en el que se establecen todo un conjunto de derechos y obligaciones más o menos institucionalizadas entre sus miembros y que constituye lo que Fortes denomina una "persona moral", es decir, una unidad social dotada de una entidad jurídico-política **(en Dumont 1975: 15-87)**. Más adelante, al discutir sobre la naturaleza corporativa del clan patrilineal se matizará este concepto a la luz de la crítica antropológica moderna y se dará una definición revisada del mismo que permita aplicarlo al clan ticuna.

vincularan a todos sus miembros: no servían de institución reclutadora para venganzas de sangre, ni poseían tierras o edificios de propiedad colectiva, ni conferían derechos para su transmisión, no eran una entidad territorial ni política, ni siquiera parecen haber tenido un papel demasiado importante como criterio de reclutamiento de grupos ceremoniales en los ritos de paso como el *worekü* o *pelazón*, que es una verdadera puesta en escena de la red de relaciones sociales de la sociedad ticuna[8].

No es que los ticunas no fuesen conscientes de su organización dualista, que evidentemente sí lo eran, es que ésta desempeñaba muy pocas funciones en la sociedad al margen de su constitución, a través de la prohibición matrimonial, como grupo de exogamia. Nimuendajú introduce, sin embargo, un elemento más en la discusión que no nos permite zanjar aún el asunto, cuando afirma, casi de refilón, que *a certain feeling of solidarity unites clansmen, even extending to all the clans of the same moiety* **(Nimuendajú 1952: 56)**. Eso implicaría la existencia de una cierta solidaridad entre miembros de la misma mitad que podría inclinarnos a pensar que esa *reciprocidad de servicios* levi-straussiana se extiende más allá del intercambio matrimonial. Nos atrevemos a pensar, no obstante, obviando relativamente las palabras de Nimuendajú, que éste principio de solidaridad no debió ser muy fuerte, en el plano de la real funcionalidad social, fuera de ese reconocimiento clasificatorio de "familia", de *ma'ine*, que se daban sus miembros entre sí y que mi informante indio de hoy en día traduce al castellano por

[8] Autores como **Kurt Nimuendajú (1952: 83-93)** o **Harald Schultz (1959)** nos han dejado descripciones exhaustivas de ceremonias de *pelazón* o *moça nova* (ritual de iniciación femenino). De acuerdo con ellas, los participantes aparecen mezclados durante el rito y no muestran ninguna identificación especial con la mitad a la que pertenecen. Esa identificación sólo aparece a niveles simbólicos muy marginales, como la utilización de instrumentos musicales rituales diferentes o la orientación que se le da a la choza de reclusión de la iniciada: *Formerly, a small room, na-pinin, was made for the girl as soon as possible, against the east wall of the house if she belonged to moity A, against the west wall if she belonged to moity B* **(Nimuendajú 1952: 75).** Estos relatos etnográficos datan ya de la segunda mitad de nuestro siglo y es posible que no reflejaran la verdadera importancia de las mitades en la ceremonia pero, dada la fidelidad con que se habían conservado hasta entonces todos los demás detalles del rito, incluída la dolorosísima decalvación a tirones, parece altamente improbable suponer, sólo por estos indicios, que éstas hayan jugado un papel demasiado protagonista en el pasado.

primos hermanos. Pero también es cierto que en todo esto no deja de haber una contradicción, que se haría necesario explicar, entre la terminología de parentesco, que afirma el principio de solidaridad familiar entre los miembros de la mitad, y lo que parece haber sido la realidad social, que la esquiva[9].

Esta contradicción podría explicarse fácilmente por el carácter clasificatorio de la terminología de parentesco que, al considerar a todos los miembros de una mitad como parientes, sólo estaría indicando su adscripción a una misma categoría matrimonial, la de los que no pueden casarse entre sí, pero existe aún otra explicación para el origen de esa relación de parentesco, y la resolución de la aparente contradicción que en modo alguno es incompatible con la anterior: La relación de parentesco entre individuos de la misma mitad se establece a un nivel mítico-totémico. La sublimación de este parentesco hasta un nivel totémico lo convertiría en algo relativamente lejano y lo despojaría de cualquiera de las solidaridades que implica un parentesco real, quedando así reducida su razón de ser, como ya hemos dicho, a la mera función de la exogamia.

Respecto a los criterios que han seguido los autores para darle nombre a las mitades tampoco existe consenso. Nimuendajú, dispuesto a negarles cualquier implicación totémica, las denomina A y B, pero se contradice o resulta ambigüo al explicar que *all the clans of Moiety B have the names of birds* y que *of the fifteen clans of Moiety A, twelve have the names of trees, two the names of insects, and one the name of a mammal* **(Nimuendaju 1952: 56)** y que si árboles y animales están en la misma mitad es debido a *the mystic Tukuna conception of the soul which certain trees possess* **(Nimuendaju 1952: 57)**. Cardoso de Oliveira las

[9] Como dice Radcliffe-Brown, *en todo el mundo existen correspondencias importantes entre la nomenclatura de parentesco y las relaciones sociales* **(Radcliffe-Brown 1952:62)** y *por regla general, hacia las personas a las que se aplica un término de parentesco existe algún elemento de actitud o de comportamiento mediante el cual se reconoce este parentesco, aunque solamente sea un rasgo de la etiqueta* **(Radcliffe-Brown, A.R., y Forde, D., 1960: 25)**

divide en *Aves y Plantas*, con lo que introduce la distinción totémica, pero quizá se equivoca al reducir la segunda mitad a la especie vegetal (argumentando la misma concepción del alma de que nos hablaba Nimuendajú); parece ser que en la zona de Brasil los clanes que toman el nombre de un árbol son más numerosos que los de animales (12 contra 3, en Nimuendajú) pero al menos en la parte colombiana y peruana sucede todo lo contrario: sólo encontramos un clan que se refiriera a un vegetal, el fruto llamado *ahuay* o *chapaca* y, aún así, la identificación no era aislada sino que se presentaba inseparable de la de la ardilla, *porque la chapaca tiene pelos como la ardilla y porque la come la ardilla* **(informante, Luis Ruiz, indígena de Boyahuazú, 33 años)**, de tal manera que había un solo clan y no dos : el clan ardilla/chapaca. Por eso los estudios más recientes que he tenido ocasión de consultar, casi todos colombianos por cierto, utilizan la clasificación, en mi criterio más acorde con la realidad, Mitad de Aire/Mitad de Tierra, que ya propusiera Fidelis de Alviano en 1943, y en la que quedarían englobados plantas y animales. Nosotros, por nuestra parte, introduciremos en nuestra exposición una nueva, ya apuntada : Mitad de Pluma/Mitad de Pelo, que es la que más se ajusta a la realidad de la zona colombiano-peruana donde tuvo lugar la mayor parte de nuestro trabajo de campo, por dos razones : la primera, ya citada, es que no hay en esta zona clanes genuinamente vegetales y la segunda, la de más peso, es que esa es la división que los propios indígenas ticunas colombianos y peruanos establecen hoy día.

8.3.¿Era el sistema de parentesco ticuna de carácter totémico?

8.3.1.Definición de totemismo.

Las consideraciones que hacíamos respecto de la naturaleza del vínculo entre individuos de mitades opuestas nos conducen a analizar el problema del carácter totémico del sistema de parentesco y, por ende, de la entera organización social ticuna.

El totemismo es uno de esos fenómenos sociales que, como el de tribu, ha escapado a una definición sencilla y consensuada en antropología durante mucho tiempo. La noción clásica de totemismo, término que deriva del ojibwa *totem*, implicaba, tal como fue propuesta por Rivers, la conjunción de tres elementos: *1) a social element, the connection of an animal or vegetable species or an inanimate object with a social group, mainly an exogamous clan. 2) a pychological element: a belief in a relation of kinship between members of the group and the animal, plant or thing, often expressed in the idea that the human group is descended from it. 3) a ritual element: a respect for the totem, typically manifested in a prohibition on eating the animal or plant or on using the object* **(Rivers 1914; en Levi-Strauss 1964: 8).**

Antropólogos americanos como Goldenweiser o Boas criticaron este concepto tan concreto y restringido de totemismo y llegaron a negar su existencia como fenómeno social presentando evidencias etnográficas de que estos elementos sólo

coincidían completamente en una minoría de casos y todos ellos podían estar presentes sin los otros. Tanto Boas como Goldenweiser consideraron el totemismo como un constructo artificial que existía sólo en la mente del antropólogo. La mayoría de los autores posteriores, sin embargo, no aceptaron esta demolición del concepto que hizo el particularismo histórico y, siendo conscientes de la constricción de la definición clásica, tomaron en consideración una definición más amplia del concepto que pudiese abarcar el conjunto de variaciones documentadas por los datos etnográficos.

Este concepto más amplio de totemismo queda perfectamente reflejado en las *Notes and Queries on Anthropology* de 1951: *In the widest sense of the term we may speak of totemism if: (1) the tribe or group... consists of groups (totem groups) comprising the whole population, and each of these groups has a certain relationship to a class of object (totem)m animate or inanimate; (2) the relations between the social groups and the objects are of the same general kind; and (3) a member of these totemic groups cannot (except under special circumstances, such as adoption) change his membership* **(Levi-Satruss 1964: 9)** . Como condiciones subsidiarias a menudo se encuentran reglas obligatorias de comportamiento, como prohibiciones o prescripciones, pero no siempre necesariamente es así. En conclusión, la antropología finalmente no negaba la existencia de un fenómeno general conocido como totemismo, por muy diferentes que sean sus manifestaciones particulares.

El caso del totemismo ticuna parece, por lo demás, satisfacer incluso las tres condiciones de la definición clásica de Rivers, como se desprende de los siguientes fragmentos de Alviano, quizá el autor que más estudió este fenómeno entre los ticuna. Dice Alviano al respecto de la relación que se establece entre el tótem y los miembros del grupo:

Eles pensam que os antepasados dos diferentes clans tiveram liames de parentesco com os antepasados de uma especie, ou gênero de animais. Desta maneira o individuo que tem por totem um volatil se considera parente, nao somente de outro individuo que tem por totem o mesmo volatil, mas sim de todos aqueles que tem por totem um pássaro qualquer **(Fidelis 1943: 11)**[10], lo cual nos estaría refiriendo al elemento número dos de Rivers, el elemento psicológico encarnado en la relación de descendencia. Un poquito más abajo continúa Alviano en su exposición: *matam e comem o animal que é o totem do clan [...] mas guardam uma parte do animal, a parte que é ritual, e esta é também a insignia que guardam e levam consigo nas manifestaçoes e nas festas servindo como o distintivo da propria nacionalidade* **(Fidelis 1943: 12).** Aquí se estarían explicitando las condiciones (1) y (3) de Rivers, a saber, el elemento social, la identificación del grupo con el tótem, que se convierte en la insignia, en el emblema del mismo, y el elemento ritual, el respeto por el tótem que se manifiesta en la prohibición de comer una pequeña parte del mismo. A esto último vendría añadida la regla de exogamia de clan y mitad, que es de hecho la regla de prohibición más importante que emana de la relación entre el grupo y el tótem.

El totemismo ticuna, al satisfacer todas las condiciones de la definición restringida, se convierte en un caso paradigmático de este tipo de fenómenos. Levi-Strauss, que bebe de la fuente de Alviano, lo incluye como ejemplo en *La pensée sauvage* , considerándolo como sistema hipertotémico porque por encima de la relación tótem-clan existe todavía, como ya apuntábamos, la relación totémica en el nivel de la mitad acompañada de sus correspondientes prescripciones exogámicas **(Levi-Strauss 1966: 106).**

[10] Esta opinión queda refrendada tambien por el antropólogo colombiano William Torres **(Torres 1986: 2).**

Sólo Curt Nimuendajú, de entre los autores consultados, se niega incomprensiblemente a aceptar la existencia de esos *liames do parentesco* totémico de los que hablaba Alviano aunque eso le lleve a caer en contradicciones y él mismo ofrezca datos que, en realidad, permiten apoyar la tesis totémica[11].Así, tras su tajante afirmación : *I do not believe that these facts justify classifying the Tukuna clans as totemic[...]. There is not a trace of belief in a mystical parenthood common to members of a clan and the respective tree or animal correlated with it, nor do these correlations represent any emotional value,* **(Nimuendajú 1952: 58)** nos dirá unas lineas más abajo : *In any case, the idea that some characteristics of the eponym should, or may, appear in the members of a clan is not entirely strange to the Tukuna* **(Nimuendajú 1952: 58).**

En conclusión, parece estéril negar el carácter totémico de los clanes. El problema está más bien en dilucidar de la manera más exacta posible qué implicaciones tenía ese carácter, cuál era el alcance del fenómeno, más allá de definiciones generales, o dicho de otro modo, qué tipo de relaciones concretas se establecían entre los miembros del clan y ese animal epónimo suyo.

8.3.2.La relación tótem/ individuo y tótem/clan entre los ticuna

Nimuendajú nos ofrece una exhaustiva lista de nombres propios para demostrarnos que cada persona recibe un nombre referente a una cualidad del animal totémico por el cual podrá ser reconocido por toda la tribu como miembro

[11] Sólo lo incluímos aquí como elemento de discusión porque a pesar de sus errores, y ya hemos ido viendo a lo largo de la exposición cuántas críticas pueden hacérsele a su análisis, la suya sigue siendo la monografía clásica sobre los ticunas.

de un clan determinado **(Nimuendajú 1952: 58-60).** Con ello parece evidente que el vínculo totem/individuo establece un criterio fundamental de adscripción de éste al grupo social, al grupo de filiación patrilineal (*kü-a*), que cada individuo lleva grabado en su propio nombre. Alviano nos habla de una relación de parentesco entre los individuos de cada clan y su tótem, pero no especifica de qué tipo de relación concreta se trata. Dilucidar esto es estremadamente difícil, máxime si tenemos en cuenta que nuestros informantes actuales ya ni recuerdan ni reconocen conscientemente la existencia de ninguna relación real entre el animal o vegetal epónimo del clan y sus integrantes. Si, por otro lado, acudimos al mito de origen de los clanes buscando luz a este respecto, nada en él nos habla de relación de descendencia o parentesco alguno entre tótem y *kü-a*. Como reproducimos a continuación la identificación entre un determinado animal y los antepasados humanos de cada *nación,* palabra que utilizan los ticuna en castellano para referirse al clan, se debe a una metafórica distinción alimentaria[12].

> *Después que Yoi e Ipi hubieran separado a la gente mataron una babilla, la guisaron y dieron mandamiento a la gente de que comieran y probaran el caldo. Y ahí ellos les iban preguntando y cada uno decía : me sabe medio-dulce, me sabe a ardilla, me sabe a tucán, me sabe a aquello, me sabe a lo otro y cada uno le encontraba un sabor diferente. Y ese es el origen de las "naciones", según el sabor que cada uno le encontró.* **(informante, Augusto Coello, anciano de la comunidad de Boyahuazú).**

[12] En este sentido el totemismo ticuna parece diferenciarse de otros complejos totémicos de grupos vecinos del área cultural altoamazónica donde encontraremos vínculos de parentesco místico tótem-clan más fuertes que el ticuna. Este es el caso de sus vecinos yaguas, entre los que la relación de parentesco espiritual tótem-clan no se limita a lo general sino que toma una forma particular, y sólo una : la avuncular. Sin embargo, no se puede descartar del todo la posibilidad de que este tipo de relación o alguna similar haya existido entre los ticuna en el pasado, pero en la actualidad no disponemos de datos que la puedan corroborar.

El mito de origen nos da pie, por otro lado, para discutir la funcionalidad del totemismo como fenoméno sociocultural en sí, discusión a través de la cual encontraremos más pistas que aclaren el problema de la relación tótem/clan-individuo.

8.3.3.El totemismo como religión primigenia.

Alviano, que es, como decimos, quien más hincapié ha hecho en la cuestión totémica, nos da toda una explicación general del origen del totemismo, para después aplicarlo al caso concreto ticuna, tomando como base la teoría biológico-funcionalista de Malinowsky a este respecto. De acuerdo con Malinowsky, el totemismo se origina como parte de una actitud religiosa y emotiva del hombre primitivo hacia las especies animales y vegetales, principalmente aquellas que son comestibles, pero también otras que puedan ser útiles o peligrosas, actitud que viene acompañada de una necesidad psicológica de controlarlas.

En suma, el totemismo para Malinowsky deriva de una actitud religiosa hacia los animales porque estos son útiles, peligrosos o poderosos y, por lo tanto, tienen que ser multiplicados o controlados a través de algún tipo de culto. A partir de este origen religioso se derivaría la división totémica sociológica por medio de un proceso natural de evolución: *In totemism the magical multiplication of each species would naturally become the duty and privilege of an specialist, assisted by his family. As the family develops into a clan this explains the attribution of a different totem to each clan* **(Malinowsky; en Levi-Strauss 1964: 57)**. La religión se explica, de esta manera, como una forma de adaptación al medio ambiente y el totemismo como una forma particular de religión en las sociedades primitivas.

Para Alviano, que sigue esa línea de razonamiento, el indio, cazador por naturaleza, se apoderaba de la carne del animal para alimentarse pero, no bastándole eso, deseaba también apoderarse de las fuerzas físicas y psíquicas que le atribuía a estos. De ahí provendría la identificación de determinados grupos con ciertos animales, aquellos que los que le daban esa fuerza, la aparición de un respeto especial, que Alviano no se atreve, como Malinowsky, a considerar religión sino *"attitude psicológica"* **(Alviano 1943: 11),** actitud que se traduce en un conjunto asociado de ceremonias mágico-sociales realizadas en torno al animal sagrado con el objetivo de asegurar el control de su fuerza vital y, por último, una serie de reglas rituales entre las que destacaría la de no cazar al animal totémico. Esta creencia primigenia, según Alviano, habría ido "degradándose" con el tiempo y en el caso de los ticunas *"degenerou"* también en un totemismo vegetal, y en la reducción del tabú culinario absoluto a una simple prohibición de comer determinada parte del animal.

En conclusión, de acuerdo con esta interpretación malinowskiana del totemismo la relación entre el tótem y el grupo-individuo, más allá de posibles vínculos o no de parentesco mítico, es ante todo, y esto es lo esencial, una relación de tipo religioso-psicológico, asociada a todo un complejo de creencias animistas. Ningún otro autor salvo Alviano, al hablar de la religión ticuna precontacto, menciona, extrañamante, el totemismo como uno de sus posibles manifestaciones, como sí hacen, sin embargo, con el chamanismo o la creencia en el ya apuntado panteón de dioses creadores y el complejo cosmogónico que le acompaña. Es más, el mismo Alviano incluso no llega a aportar pruebas testimoniales concluyentes, sea en forma de observaciones propias u obtenidas del discurso de sus informantes, que cimenten esta tesis de la relación sagrada tótem/clan-individuo. Nosotros, sin embargo, si hemos recogido en la actualidad un testimonio al respecto, aunque dado su carácter singular no tenga valor determinante para sostener esta tesis. El testimonio al que nos referimos es el de un informante de

San Martín de Amacayacu, al que ya nos hemos referido en otro momento como el individuo que se autodenominaba a sí mismo "el antropólogo ticuna" (una razón añadida para sospechar de la posible inautenticidad de su discurso) el cual, interrogado acerca de las *naciones* en la antiguedad contestaba en estos términos:

> *Si mi persona era de una garza o un chulo, estamos suponiendo, ese me estaba dando poder a mí.Ese era mi dios, la misma cosa que si fuera religión. Eso era lo de los ticunas antiguos y ahora se acabaron esas cosas.* **(informante, Azulai Manduca Vásquez, de San Martín de Amacayacu).**

8.3.4.El totemismo como sistema de clasificación social.

Formara o no parte el totemismo del complejo religioso de la sociedad ticuna precontacto, cuestión que probablemente no lleguemos nunca a dilucidar satisfactoriamente, el caso es que existe otra explicación para el origen de la división clánico-totémica que no necesita tener en cuenta esa posibilidad. Nos referimos a la interpretación estructuralista propuesta por Levi-Strauss y que, a nuestro entender, el mito de origen ticuna ejemplifica paradigmáticamente. Para Levi-Strauss la verdadera esencia de la asociación entre tótem y grupo social, valga decir su verdadera funcionalidad, no es de naturaleza religiosa, la cual es subsidiaria (Levi-Strauss la llega a negar pero nosotros no necesitamos ir tan lejos para aceptar su teoría como válida y aplicable al caso ticuna), sino de naturaleza lógica, una homología interna entre la clasificación natural y la social, entre dos sistemas de diferencias. El totemismo para Levi-Strauss es, simplemente, un sistema particular de clasificación, una forma particular por la que el hombre primitivo se enfrenta a la tarea imprescindible de ordenar,

estructurar y clasificar el mundo, una forma, ciertamente, muy extendida aunque no la única, puesto que existen muchas sociedades primitivas sin totemismo. En ese sentido la única cosa importante de las así llamadas creencias totémicas y la única característica común a todas ellas es que *they are codes suitable for conveying messages which can be transposed into another codes* **(Levi-Strauss 1966: 75)** esto es, sonn sistemas culturales de nombrar y clasificar el mundo natural, a partir de diferencias empíricas observadas en este, que proporcionan categorías lógicas para clasificar el mundo social. Son mediadores entre la naturaleza y la cultura.

La lógica de este sistema es estructural: la clasificación se obtiene a través de una estructura de oposiciones entre términos de acuerdo a algunas características diferenciantes percibidas empíricamente. El principio lógico es oponer términos, siendo una cuestión secundaria el cómo se consiga esa oposición (las mismas especies naturales pueden ser incluídas en diferentes categorías en diferentes sociedades, la misma característica puede ser interpretada de maneras diferentes, etc.). Los principios concretos que sostienen una clasificación son diferentes en cada sociedad o incluso puede haber varios en una misma sociedad porque estos sistemas lógicos operan de acuerdo a diferentes ejes criteriales al mismo tiempo (contigüidad, semejanza, función, etc.), siendo el número de combinaciones prácticamente infinito, pero todos los sistemas son iguales en el plano formal, siendo todos ellos, en última instancia, sistemas de oposiciones.

En el caso de la sociedad ticuna encontramos, efectivamente, criterios de clasificación diferentes: la transposición al plano social de la diferencia empírica entre animales voladores y los no voladores, los de pluma y los de pelo, la dualidad geográfica este/oeste, la espacial o corporal izquierda derecha, la moral orden/desorden o, como en el caso del mito de la babilla, la diferenciación

alimentaria, la oposición entre sabores[13]. Los diversos ejes de categorización pueden, de hecho, ser complementarios entre sí, reforzando desde distintos criterios la misma clasificación. Así, informaciones recogidas entre diversos informantes nos permitieron establecer toda una correspondencia entre la clasificación de acuerdo al criterio de oposición entre sabores y la clasificación de acuerdo a las diferencias entre las especies que no hacían sino reforzar la clasificación clánica y que reproducimos parcialmente a continuación:

MITAD PLUMA (ÁCIDO)		MITAD PELO (AMARGO)	
Tucán	Açaí	Tigre	Sangre
Paujil	Ácido	Cascabel	Amargo
Garza	Aceite de pescado	Arriera	Hierbaluisa

El mito de la babilla o el caldo primigenio (dependiendo de versiones) indiferenciado además de reflejarnos cristalinamente el carácter estructural de la clasificación totémica vuelve de nuevo a presentar la estrecha asociación, a la cual empezamos a ver ahora su transfondo lógico, entre comida y categorización social que ya apuntábamos y a la que, decíamos, hay que añadir un tercer elemento que es el sexual.

[13] Este principio estructural puede aplicarse también a la interpretación de otros mitos de origen, en sociedades no necesariamente totémicas. Así, por ejemplo, la analogía entre el mito ticuna y el mito bíblico de la torre de Babel es evidente. El criterio de clasificación varía en cada caso pero la lógica estructural se mantiene (comida primigenia/lengua primigenia que se fragmentan en sabores/lenguajes distintos que se definen por oposición a los demás).

Cada clan se diferencia de los demás por cómo le sabe la comida. Cada uno reconoce en esa comida primigenia común que el dios les entrega el sabor de un animal o vegetal diferente con el que a partir de entonces se identificarán. Es decir, cada cual se identifica por lo que come. La identificación con un determinado alimento implica a su vez unas normas prescriptivas alimentarias (no comer determinada parte de dicho animal/vegetal) y sexuales (regla de exogamia, tabú del incesto). Dicho de una manera más plástica, la gente que come tal carne pertenecerá a tal mitad y tal clan dentro de esa mitad y no podrá tener relaciones "carnales" con la gente que también come de ese tipo de carne. Para Levi-Strauss las prohibiciones alimentarias y sexuales deben ser consideradas como sistemas independientes de distinción, de oposición y, a través de ello de clasificación, como el totemismo que pueden encontrarse juntos o separados. La importancia de la prohibición es que introduce una distinción entre especies o clanes marcados y no marcados, es decir, es otro criterio de clasificación, esta vez de tipo conductual.

De nuevo, lo que es importante es la forma y no el contenido y esto se prueba por el hecho de que en algunas sociedades australianas la prohibición de comer el animal epónimo se convierte en obligación. Lo importante es distinguir, diferenciar un clan de otro. Estos tres sistemas de diferenciación (totemismo, prohibiciones alimentarias, exogamia), a pesar de ser independientes suelen a menudo, como en el caso de los ticuna, encontrarse juntos reforzándose los unos a los otros. Respecto a los últimos dos, Levi-Strauss encuentra, además, una tendencia universal a la asociación analógica entre copulación y alimentación en el nivel lógico que hace de la alimentación, como en el mito de *Mouacha*, una metáfora del sexo o viceversa: el mínimo común denominador entre el hombre y la mujer y el que come y la comida es que ambos efectúan una conjunción por complementariedad. Las prohibiciones alimentarias y la exogamia, no obstante, son, de hecho, sistemas independientes de clasificación por oposición, advierte

una vez más Levi-Strauss, y pueden no aparecer juntos o incluso presentarse relacionados dialécticamente, como en el caso de los dobu donde la exogamia de clan coexiste con una estricta endoagricultura de clan **(Levi-Strauss 1966: 115)**.

En el caso de los ticuna existían además otros criterios de clasificación que Goulard considera *correlaciones adicionales* a los *clasificadores concretos* como el tótem **(Goulard 1994: 365)**. Serían estos, por ejemplo, las características físicas que los informantes de Nimuendajú atribuían a los miembros de los diferentes clanes, carácterísticas que observan una homología con los respectivos animales que les sirven de tótem: Así, todos los *gallina* inclinarían la cabeza al marchar, o los arriera tienen la cabellera rojiza, como la cabeza de este tipo de hormigas **(Nimuendaju 1952: 58)**.

§.4.¿Era el clan patrilineal (*kü-a*) un grupo corporativo?. La organización sociopolítica de la sociedad ticuna precontacto.

No se sabe, a ciencia cierta, el número total de clanes (*kü-a*, en lengua ticuna) que pudieron existir antigüamente, ni si existía el mismo número de clanes en ambas mitades. Nimuendajú computa hasta treinta y cuatro, 15 en la mitad A y 19 en la B **(Nimuendajú 1952: 56)** para los años cuarenta, pero hay que tener en cuenta que el recuento era difícil dada la dispersión territorial de los mismos en la época en que Nimuendajú hace su trabajo de campo. Jean Pierre Goulard, en uno de los estudios más recientes **(Goulard 1994: 362-363)**, computa 48, y aún es muy posible que algunos hayan desaparecido durante el proceso de transformaciones vivido en la región.

Según Robin Fox **(Fox 1972: 85)** el clan es un grupo de parentesco conformado por todos aquellos individuos que se consideran descendientes de un antepasado común, real o mítico, pero que no pueden establecer con exactitud los vínculos de ascendencia que les unen entre sí. Este sería exactamente el caso de los *kü-a* ticunas, puesto que eran, como ya veíamos al hablar de las mitades, clanes de carácter totémico en los que las relaciones de parentesco entre sus miembros se basaban en una mítica relación común, que los datos disponibles no nos permiten definir nítidamente, personificada en la figura del animal epónimo del clan[14].

---

10 Continuando con la definición de clan, dice Robin Fox a este respecto: [Los clanes] *se distinguen de los linajes, según el uso que se da generalmente a esta palabra, en que sus miembros no pueden establecer con exactitud los vínculos que les unen entre sí; pero de hecho se les puede considerar como linajes de vida larga. A veces la leyenda dice que todos son descendientes, de un modo milagroso, del*

8.4.1.El *kü-a* como grupo corporativo. Definición de grupo corporativo.

Hemos dicho que el clan, o *kü-a,* ticuna es un grupo de filiación patrilineal pero ¿se trata además de un grupo corporativo en el sentido que ya definíamos al negarle este carácter a la mitad?. Para los estructural-funcionalistas británicos, de quienes tomamos este concepto, el carácter corporativo es inherente e inseparable de los grupos de filiación unilineal, ya que es el desempeño de funciones corporativas por parte del grupo de filiación lo que justifica la existencia del mismo. Ahora bien, esta identificación grupo de filiación-grupo corporativo es, como mínimo, bastante discutible y no ha sido aceptada por todos los antropólogos, ni siquiera en la antropología social inglesa, que fue la que más se preocupó del problema de la filiación, ya que este principio fue siempre el eje de sus construcciones teóricas.

W.H.R.Rivers, quizá el precursor de la escuela de antropología social británica, dice respecto de la filiación : *This term should be limited to the process which regulates membership of the social group* **(en Dumont 1975: 48)**. Es decir, la única característica que considera común a todos los grupos de filiación, que para él, es importante señalar, implican siempre la unifiliación, es la de establecer la pertenencia de un individuo al grupo.

En este sentido, no cabe ninguna duda de que el *kü-a* ticuna ejemplifica la definición de Rivers, puesto que su primera función era esa: su pertenencia al mismo establecía la posición de cada individuo dentro de la sociedad ticuna en los siguientes niveles:

---

animal cuyo nombre llevan: que su antepasado más lejano es la serpiente o el conejo. A dichos antepasados se les denomina generalmente el "tótem" del clan.(**Fox 1972: 85).**

a) Sitúaba al individuo como miembro del pueblo ticuna frente al resto del mundo, frente a la diversidad de pueblos vecinos[15].

b) Establecía su posición dentro de la tribu[16]. En primer lugar, le convertía en miembro de una mitad exogámica, y condicionaba, por tanto, su matrimonio y las alianzas de su grupo. En segundo lugar, le integraba en un determinado grupo de filiación. Las personas no eran consideradas como meros individuos sino como integrantes de un grupo de filiación, lo cual nos lleva a c.

c) Establecía la posición del individuo dentro del propio clan, con *status* y roles sociales determinados basados en su posición por edad ,sexo y relación de parensco dentro del mismo.

Los estructural-funcionalistas, sin embargo, establecieron una definición mucho más restringida del concepto de grupo de filiación. Para Radcliffe-Brown, los grupos de filiación no sólo establecen la posición de un individuo dentro del grupo social sino que tienen como primordial función la transmisión de derechos y obligaciones, fundamentalmente sobre la propiedad (económicos) y el territorio (políticos) **(Radcliffe Brown 1972 [1952]).** Es decir, a diferencia de Rivers, para quien el único criterio de definición era el puramente social, el estructural-funcionalismo introduce el criterio jurídico, haciendo equivalentes "grupo de filiación" y "grupo corporativo". Meyer Fortes llega a decir : *La filiación no es un hecho del parentesco sino un concepto político-jurídico* **(en Dumont, 1975: 77).** Jack Goody es, quizá, el más radical y sólo reconoce como grupos de filiación a

---

[15] [...] *a importância dos clas em seu papel de atribuir aos seus componentes a identificaçao étnica indispensável à sua perfeita integraçao na ordem tribal.***(Cardoso de Oliveira 1972: 67).**

[16] *O sistema de clas fornece ao Tukúna um método de identificaçao nao apenas interétnica ou intertribal, mas"intratribal".***(Cardoso de Oliveira 1972: 67).**

aquellos en el interior de los cuales se transmite la propiedad **(en Dumont 1975: 85).**

La posición estructural-funcionalista se aparece, desde nuestro punto de vista, como demasiado rígida a este respecto. Cegados por su obsesión por el equilibrio funcional de las sociedades, su tendencia jurídico-legalista, y, en el fondo también, y aunque puedan negarlo, evolucionista, los teóricos de la antropología social británica consideraron que el carácter de grupo corporativo debía de ir indisolublemente unido al de grupo de unifiliación en sociedades sin Estado y sin jefaturas consolidadas porque esa es la única manera en que podía mantenerse el orden político. Teorías como esa ignoraban, por supuesto, los efectos del cambio social, del contacto interétnico, de la aculturación y del dominio colonial y se negaban a aceptar la posible existencia de sociedades o instituciones disfuncionales o en conflicto interno o externo, fenómenos que empezarían a tenerse en cuenta a partir de mediados de los 50 con la aparición de una nueva antropología política de carácter procesual **(Lewellen 1985: 8-12).**

Desde un marco teórico moderno es imposible aceptar el corporativismo como una característica necesaria de los grupos de unifiliación y el ejemplo de los actuales clanes ticuna es una muestra ilustrativa muy apropiada para el caso. En la actualidad, como ya tendremos ocasión de ver más adelante, sin haber desaparecido aún el principio clanico de filiación podemos afirmar sin lugar a dudas que los clanes ticuna no constituyen grupos corporativos, sea desde una definición amplia como restringida.

Volviendo de nuevo a los *kü-a* ticuna precontacto hemos considerado importante, en ese sentido, a la hora de contestar a la pregunta inicial de si estos eran o no grupos corporativos, precisar claramente y de una vez por todas, nuestra propia definición del concepto. Queremos entender así el concepto de grupo

corporativo en un sentido muy amplio, definiéndolo como *aquel en que presenta una cohesión interna entre sus miembros por medio de relaciones institucionalizadas, del tipo que sea, que establecen un conjunto, de naturaleza también variable, de derechos y deberes entre los mismos, esto es, un código normalizado de conducta, y que, finalmente, satisface un numero determinado de funciones (políticas, económicas, rituales, sociales, etc.) en el seno de la sociedad en cuestión.* Una definición del concepto en estos términos resuelve definitivamente la polémica en torno a la inseparabilidad entre grupo de unifiliación y grupo corporativo. Desde este punto de vista el grupo corporativo no tiene ni siquiera porqué estar sustentado por una relación de parentesco: los clubes de hombres melanesios o los sindicatos obreros en Occidente son, en este sentido, grupos corporativos.

Por otro lado, y según defiende Lewis **(Lewis 1967: 87-108)** tanto el concepto de grupo de unifiliación como el de grupo corporativo no pueden entenderse de una manera absoluta (se es o no se es) sino que son de carácter gradativo, existiendo, en ese sentido, sociedades más fuertemente patrilineales o matrilineales que otras y grupos más fuertemente corporativos de acuerdo a la fuerza de cohesión interna y el número de derechos y deberes que se establezcan entre sus miembros y la cantidad de funciones que dichos grupos desempeñen en la sociedad. A este respecto Lewis realiza un estudio comparativo entre varias sociedades con principio de filiación unilineal y grupos corporativos basados en ese principio ordenándolas en una tabla en la que aparecen todas las potenciales funciones que dichos grupos pueden cumplir, demostrando que ninguno de ellos las satisface todas **(Lewis 1967: 107)**

Por tanto, la pregunta que debemos hacernos no es si el *kü-a* ticuna era un grupo corporativo o no (a lo cual creo que nuestra definición ya ha respondido positivamente, pues ya dejamos claro más arriba la cohesión interna existente

entre los miembros del grupo de filiación patrilineal y la función de este como unidad clave de clasificación social) sino cual era su fuerza corporativa o, lo que es lo mismo, qué funciones desempeñaba este en la sociedad ticuna precontacto.

8.4.2.Las funciones del *kü-a* patrilineal en la sociedad ticuna precontacto. Especulaciones previas.

Para empezar, un vistazo rápido a las carácterísticas tecnoecológicas de la sociedad ticuna no inclina, *a priori*, a pensar en la existencia de uno de los elementos más significativos de los grupos corporativos fuertes (como los linajes africanos, convertidos en paradigma de corporativismo por la escuela estructural-funcionalista británica), esto es, el título de propiedad colectiva sobre determinado lote de tierra o ganado: el sistema de cultivo era itinerante de tala y quema, la densidad demográfica debió ser tan baja y el excedente de terreno tan grande que despojaba a la tierra de cualquier valor de propiedad, la horticultura se combinaba con actividades predatorias (caza y pesca), no existiendo bienes pecuarios, la tecnología era tan simple y poco especializada que tampoco permitía la existencia de bienes, muebles o inmuebles, de gran valor. Todo ello hace difícil pensar en el *kü-a* como un grupo con unos nítidos derechos de propiedad sobre unas tierras concretas o unos insumos materiales al estilo, por ejemplo, del paradigma africano.

Por otro lado, a la hora de establecer con precisión las funciones del *kü-a* nos encontramos con que este es un interrogante que no puede responderse con tanta facilidad como sería deseable, pues en parte depende de interrogantes complementarios para cuya dilucidación contamos con datos bastante escasos y frágiles y con importantes desavenencias al respecto entre los autores. La

respuesta sobre las posibles funciones el *kü-a* y su fuerza corporativa, quedará, así, en el aire mientras no se diluciden dos problemas previos: 1) La segmentación o no del clan en linajes más pequeños y basados en vínculos de parentesco real , y 2) La forma de residencia y conformación del grupo local.

Existe confusión, como veremos más abajo, tanto entre los autores como entre los informantes acerca de si la vivienda comunal conocida como maloca (*i*) era habitada por miembros de un solo clan o por los de varios. Evidentemente, la fuerza corporativa del clan será muy distinta si resulta que este es un clan agrupado y coincide con el grupo local que si, por el contrario, se encuentra disperso territorialmente y el grupo local lo constituyen otro tipo de unidades sociales. También variaría, sin duda, esta fuerza, si existiese en la estructura de parentesco un grupo como el linaje, en el que las solidaridades serían mayores. Si resultara, además, que esos linajes, y no el clan, fueran los integrantes del grupo local, estos tendrían muchas más posibilidades que el clan de ejercer las funciones de grupo/unidad social corporativa.

Supongamos por un momento que el clan formara, en efecto, un grupo residencial patrilocal compacto y que no se encontrara segmentado en linajes más pequeños. En ese caso sí que podría cumplir, hipotéticamente, dos tipos de funciones claramente corporativas:

1. La de constituir un grupo territorial, que si bien no implicara el derecho a la propiedad de unas tierras determinadas, sí lo hiciera a la reclamación de un territorio más o menos definido, una porción de selva, en la cual cazar e ir rotando sus cultivos. Ese territorio tendría como punto de referencia, como centro y objetivación del mismo, a la maloca, con la que se identificarían todos los miembros del clan y que sería propiedad de ese clan. Así, aunque el clan no establezca derechos de propiedad sobre ninguna tierra, el derecho a poder

cultivar una determinada zona de selva y cazar en ella estaría estrechamente ligado a la salvaguarda por parte del clan de la propiedad íntegra de la maloca y el territorio en la que reside.

2. La de establecer una unidad política en ese territorio. Al no existir los linajes, el clan se convierte en el único grupo cohesionado con capacidad de desempeñar funciones políticas.

Con ello somos conscientes de estar adelantándonos a las conclusiones finales sobre este problema y, antes de continuar haciéndolo, es mejor que pasemos rápidamente a contestar los dos interrogantes que tenemos planteados.

8.4.3. Otras unidades a nivel subclánico:¿estaba segmentado el clan en linajes?

Cardoso de Oliveira cita la existencia de subclanes, identificados en torno a la noción de "especie" dentro de un mismo "género" animal. Así habla, por ejemplo, de un subclan del Guacamayo Verde dentro del clan Guacamayo[17]. Esta división, que puede ser válida para el caso singular de alguno de los clanes ticunas brasileños actuales que estudia Cardoso, es, sin embargo, difícil de aceptar como procedente del sistema de parentesco antiguo, toda vez que ningún autor señala su existencia en el pasado y ningún otro (incluídos nosotros mismos) ha recogido datos al respecto en el presente. Por otro lado, la única autora que presenta otras evidencias de algo parecido, Gloria Fajardo, lo niega. Efectivamente, Fajardo en-

[17] [...] *o têrmo arara vermelha representa un subcla do cla inclusivo Arara* **(Cardoso 1972: 68)**

contró en San Martín de Amacayacu la existencia de dos epónimos de Garza, Morena y Grande, pero en todo momento afirma su autonomía como clanes separados dentro del sistema[18].No negamos que la constatación de Roberto Cardoso sea fidedigna, pero nos inclinamos por otra explicación para este fenómeno **(vid infra cap.X)**.

Por otra parte, ningún autor de los consultados hace la más mínima referencia a divisiones del clan en linajes. Ese silencio se hace aún más llamativo si tenemos en cuenta que autores como Pierre Chaumeil sí los encuentran entre los yaguas, grupo vecino de organización patrilineal muy semejante **(Chaumeil 1987: 36-37)**. Como apunta Robin Fox **(Fox 1972: 114)**, es evidente que el crecimiento demográfico obliga, más tarde o más temprano, a los grupos de filiación a escindirse para poder seguir siendo operativos socialmente. Por lo general, cuando el número de individuos de un clan se hace demasiado grande este suele dividirse en linajes más pequeños que desempeñan la labor de grupos intermedios, necesarios para articular satisfactoria y funcionalmente al conjunto del clan.

¿Qué ocurre entonces cuando nos encontramos con una absoluta falta de alusiones tanto en las fuentes como en los estudios contemporáneos a este tipo de institución, y cuando el único grupo de filiación con potencialidad para desempeñar funciones sociales y corporativas que se documenta es el del clan o *kü-a* totémico, que no constituye, propiamente dicho, un grupo de parientes consanguíneos?. ¿Cómo se resuelve el problema de la articulación de los grupos de parentesco a nivel sub-clánico?. Si admitimos la inexistencia de los linajes, solo cabría pensar, a nuestro juicio, en dos posibles soluciones, a modo de hipótesis, para estos interrogantes:

---

[18] *Por mi parte en San Martin ningún informante habló de subclanes aunque si mencionó alguno sobre la existencia de dos clanes de garza...* **(Fajardo 1986: 40).**

a) Si el clan coincidiese con un grupo local de reducido tamaño, con los habitantes de una maloca, como ya proponíamos en el apartado anterior, éste podría haber actuado como una especie de linaje "de facto", en el que todos los individuos estuvieran unidos entre sí por lazos de consanguineidad, sin necesidad de segmentarse en otras unidades menores más "operativas". La lógica interna de esta hipótesis nos lleva a suponer que el crecimiento de los clanes no se producía en forma de segmentación en linajes sino a través de la formación de un nuevo clan por el procedimiento que Fox denomina de "derivación" **(Fox 1972: 115)**: ante el crecimiento de la población de una maloca y el consiguiente agotamiento de los recursos del territorio cincundante, algunos miembros del clan deciden construir otra maloca en una zona virgen de selva, dando lugar a un nuevo clan independiente del de origen.

Esta hipótesis resolvería bastante satisfactoriamente la contradicción que nos planteaban Cardoso y Fajardo: estos clanes, y no sub-clanes como afirmaba Cardoso, que toman el nombre de distintas variedades de la misma especie animal no serían sino clanes escindidos de un mismo tronco común.

b) El hecho de que no existieran otros grupos de unifiliación por debajo del clan no tiene por qué significar que terminara ahí la estructuración del sistema de parentesco. Además de la familia nuclear otra posibilidad a considerar es la existencia de la familia extensa como grupo de parentesco intermedio. La familia extensa (de tres generaciones y cuya pertenencia a la misma viene dada principalmente por la pauta de residencia postnupcial) pudo ser, quizás, la célula más operativa del grupo local, dentro de la cual se produjeran la mayor parte de las reciprocidades. Estas familias extensas podrían haber pertenecido todas al mismo clan o a varios, dependiendo, como hemos dicho, de las pautas de residencia postnupcial. En el primer caso nada impediría hacer compatible la

existencia de estas unidades con su integración en la estructura superior del clan a la manera descrita en la hipótesis a). Si, por el contrario, el grupo local lo constituyeran diversas familias extensas pertenecientes a varios clanes diferentes parece evidente suponer que estas adquirirían un papel mucho más relevante en la configuración de la estructura social del grupo, arrogándose más funciones, en detrimento del clan.

En cualquier caso, estas hipótesis parecen sujetas a la dilucidación del problema de la residencia. Hora es ya de presentar nuestras conclusiones sobre este asunto y ofrecer una conclusión satisfactoria y definitiva al problema del *kü-a* ticuna.

8.4.4.Las pautas de residencia:¿constituía el *kü-a* un grupo local?. Conclusiones sobre el carácter corporativo del *kü-a*.

Los antiguos ticunas, a diferencia de los actuales, vivían en la tierra firme, alejados de las zonas de várzea inundable de las orillas del Amazonas. Habitaban en grandes edificios comunitarios de madera, las malocas (*i*). Cada maloca estaba aislada del resto incluso por distancias que podían llegar a varios días de camino, lo cual la convertía en la unidad social operativa por excelencia. En ella residían entre doscientas y trescientas personas. Ahora bien, ¿eran todas estas personas pertenecientes a un sólo *kü-a* o a diferentes? ¿cual era la pauta de residencia postnupcial y cómo afectaba esta a la formación del grupo local[19]?. La bibliografía

[19] Parto aquí de la base, propugnada por autores como Fox, Murdock o Harris, de que la constitución del grupo de parentesco y de las reglas de filiación que lo configuran vienen determinadas en gran medida por las pautas de residencia postnupcial. *La pauta de residencia que se sigue después del matrimonio constituye un importante determinante de las reglas de filiación. Las prácticas de residencia postmarital influyen en las reglas de filiación porque determinan quien entra, deja o permanece en un grupo doméstico* **(Harris 1985: 290)**

existente nos sumió en un principio en un mar de dudas, pues los autores se contradicen a este respecto, existiendo, en efecto, puntos de discrepancia bastante grandes entre los diversos trabajos monográficos que se han escrito sobre los ticunas.

Fidelis de Alviano nada dice al respecto, Nimuendajú se muestra ambiguo, afirmando por un lado *If the Tukuna are right in saying that in the old days malocas were inhabited by families of only one clan, residence must then have been patrilocal* **(Nimuendaju 1952:.56)** para después añadir que en las malocas estudiadas por él en los años cuarenta la tendencia era, sin embargo, a la matrilocalidad, y que también se observaban ciertos casos de neolocalidad. En otros casos sumerge sus afirmaciones en una atemporalidad enigmática o refiere al pasado,a través del uso del pretérito imperfecto, aseveraciones que se contradicen con las anteriores, como la siguiente: *the clans were not localized* **(Nimuendajú 1952: 64).**

Cardoso de Oliveira apoya más firmemente la primera afirmación de Nimuendajú y escribe: *Esa cassa tradicional tería constituído a moradia do grupo clánico, cuja disgregaçao ulterior como grupo residencial e corporativo...* **(Cardoso 1972: .52)**. Sin embargo, Stella Vásquez Rúa, alejándose de los dos anteriores, invierte el orden de Nimuendajú : *Antiguamente los padres de la mujer no renunciaban a su autoridad sobre ella y no la dejaban ir con su esposo de la casa, lo que resultaba en una cierta tendencia matrilocal. Ahora la línea de descendencia o relación de una pareja con sus antecesores es unilineal y se lleva a cabo a través de los varones, o sea, que es patrilineal* **(Vásquez Rúa 1970: 30)**. Fajardo dice basarse en Nimuendajú, pero le interpreta mal u omite deliberadamente el pasaje que hemos citado arriba y argumenta que *la residencia tendía a ser matrilocal, ahora es neolocal* **(Fajardo 1989: 66). Mosquera (1986)** y **Torres (1987)** vuelven, sin embargo, a lo expuesto por Cardoso. Pacheco de

Oliveira no tiene ninguna duda en afirmar que *nas antigas malocas clanicas habitavam primordialmente os membros de uma mesma naçao* **(Pacheco de Oliveira, 1988: 117)** mientras que Goulard, muy prudente se limita a informar que autores como Cardoso y Pacheco, *apoyándose en relatos recopilados en el curso de sus investigaciones [...] suponen la existencia de malocas clánicas en el pasado, las cuales habrían desaparecido como resultado del contacto con los blancos* **(Goulard, 1994: 368)** pero no se atreve a pronunciarse afirmando simplemente que *el modo de ocupación de las malocas que subsisten en la actualidad no es el mismo que el que ellos describen* **(Goulard 1994: 368)**

La información que nosotros mismos hemos podido obtener de informantes indígenas, por su parte, también resulta un tanto confusa. Algunos informantes, al preguntarles acerca de las antiguas malocas, nos hablan siempre de malocas policlánicas del tipo que describe exhaustivamente Goulard en su monografía:

> *Cualquier nación se coge su puesto en cualquier lugar. Surtido. Estaba mezclado y la candela, donde cocinan, era la misma para todos.* **(Azulai Manduca Vázquez, 48 años, San Martín de Amacayacu).**

Otros nos informan de la existencia de dos tipos de malocas, consecutivas en el tiempo, de acuerdo a la secuencia que recoje también Pacheco de sus informantes:

> *Ahi en esa maloca donde yo llegué, grande, como de 20 metros de largo y 12 de ancho, vivían ardilla, paujil, tigre, tatatao...Ya no eran bravos, pero antes de todo eso, será hace 60 ó 70 años si eran bravos. Vivían separados. Cada raza vivían en una parte separados 3-4 dias a pie. Eso mis abuelos contaban. Ellos dormían era en casa bien cerrada y hacían guardia de noche porque venían de otras razas a atacar.* **(Manuel Fernández, 78 años, Nueva Galilea)**

¿Cuál es la causa de esta disparidad de opiniones?. El problema está, creemos, en una confusión de principio que no es tan difícil de resolver y cuya solución se refleja en las propias palabras del informante anterior. El origen de la confusión parece encontrarse en una falta de distinción y separación entre dos realidades cronológicas diferentes, entre dos etapas residenciales distintas : la anterior al régimen de las haciendas caucheras y la producida por efecto de este. Al hacer sus afirmaciones, todos los autores pretenden estar describiendo el antiguo modelo de residencia que se daba en las malocas tradicionales, pero el problema es que los datos con los que casi todos extraen sus conclusiones están tomados de sus trabajos de campo desde los años cuarenta en adelante. En esa época los ticuna ya llevaban más de medio siglo bajo la influencia de la estructura de dominación de los patrones y, como ya señalamos ensu momento, eso había afectado a sus pautas de residencia y, por ende, al sistema de parentesco en su conjunto.

Las de Nimuendajú y Cardoso, al ser las investigaciones más antiguas, estudian aún una sociedad ticuna agrupada en malocas, aunque no las malocas primigenias (*i*) sino las más pequeñas conocidas como *ipata,* pero las pautas de residencia de los ticunas que ellos conocen, después de haber sido enganchados al trabajo en los siringales, ya no eran iguales a las primitivas. Por otra parte, autoras como Vásquez Rúa y Fajardo se han encontrado ya con una sociedad ticuna agrupada en aldeas multirresidenciales, proceso que tiene lugar fundamentalmente a partir de los años sesenta; de ahí que Fajardo pueda afirmar que la residencia *ahora, es neolocal.* Sin embargo, cuando estas autoras hablan de las "antiguas pautas de residencia ticunas", toman como fuente los estudios de Nimuendajú y de Cardoso y, sea esa o no su intención, equivocan la situación descrita por estos por las pautas primigenias de residencia[20]. Lo mismo sucede con buena parte de

[20] Así , Fajardo puede tener razón cuando afirma que *la residencia tendía a ser matrilocal* pero no especifica a qué momento del pasado se está refiriendo con ese *tendía.* De ahí es de donde viene la

nuestros informantes, para los que la situación anterior al caucho queda tan lejana que no pueden recordarla y para los que su memoria histórica se llena con las imágenes de las *ipata*, suficientemente antiguas ya como para que puedan ser consideradas por ellos como la vivienda "tradicional" ticuna.

Por tanto, el problema no está en elegir entre una pauta patrilocal o matrilocal, un modelo malocal monoclánico o policlánico, sino en colocar estas pautas en etapas sucesivas dentro de un proceso histórico de cambio cuyas causas estudiaremos en el siguiente apartado. Pacheco de Oliveira es quien, desde nuestro punto de vista, presenta la secuencia histórica más claramente aunque, como apuntaba Goulard, no aporte como respaldo de esta tesis otra cosa que algunos relatos de informantes ancianos del tipo del que ofrecíamos nosotros más arriba. A pesar de que estos testimonios podrían ser suficientes hemos querido sustentar además esta tesis con otras argumentaciones, tanto de tipo teórico, extraídas de la propia lógica del parentesco, como de tipo etnográfico-comparativo, contrastando nuestros datos con los que se poseen acerca de otros pueblos vecinos.

Respecto la argumentación lógica, si partimos del análisis de los dos supuestos que se nos presentan llegaremos a las siguientes conclusiones:

1. Una pauta de residencia postnupcial patrivirilocal nos llevaría indefectiblemente a la constitución de **la maloca como grupo de residencia monoclánica.** De esa manera se mantienen juntos todos los miembros varones del *kü-a*, los unicos que pueden transmitir la pertenencia al mismo, que funcionaría en la práctica como un linaje, aunque existieran también en su seno las familias extensas (que serían, por otro lado, patrilocales). El *kü-a* podría desempeñar así una funcionalidad corporativa.

---

confusión: uno tiende a identificar esa pauta de residencia matrilocal con la primigenia cuando en realidad se trata de una situación contemporánea que se remonta como mucho a finales del siglo XIX.

2. El segundo caso, la **convivencia de varios clanes en una misma maloca,** solo podría explicarse por la existencia de pautas de residencia matriuxorilocales o ambilocales, pautas que rompen transversalmente el principio de filiación patrilineal. Con una pauta matriuxorilocal el hombre marcharía a vivir a la maloca de la mujer. Con una pauta ambilocal la pareja puede ir a vivir al grupo de la mujer o al del hombre, pero a la postre las consecuencias son más o menos similares: ambas pautas de residencia provocan la ruptura de la unidad clánica y la dispersión total de los *kü-a.*

Este segundo supuesto, el de la unidad residencial policlánica, habría generado una tendencia creciente a reducir la importancia de la filiación patrilineal y a agrupar a los individuos en base a otros criterios de filiación. Sometidos a la tensión entre una pauta matrilocal y una filiación patrilineal el sistema de parentesco ticuna probablemente hubiera desembocado en un sistema de doble filiación como el de los yako de Nigeria **(Fox 1972: 126)** o hubiese acabado generando grupos de filiación matrilineal como en el caso de los hopi de la Gran Cuenca **(Fox 1972: 83).** Por su parte, una pauta de residencia ambilocal tendería a formar grupos de parentesco, si queremos, "pre-cognaticios", en forma de familias extensas.

Por lo tanto, dado que el principio de filiación patrilineal se ha mantenido hasta nuestros días, no parece probable que las pautas de residencia primitivas hayan sido de tipo matriuxorilocal o ambilocal.Una convivencia histórica muy prolongada entre ambos principios hubiera generado nuevos grupos de filiación diferentes del *kü-a,* pero no tenemos ninguna constancia de la existencia de tales grupos. **En conclusión, nos inclinamos fuertemente por el supuesto de la residencia patrilocal y el carácter monoclánico del grupo local y las implicaciones corporativas que este tiene para el *kü-a* ticuna.**

La comparación con otras formas organizativas similares en pueblos vecinos, por su parte, apoya también estas conclusiones. Tanto los huitoto como los yagua practicaban este mismo tipo de residencia colectiva. La vivienda comunal yagua era conocida, según Jean Pierre Chaumeil, como cocamera o *mokomrore* **(Chaumeil 1987: 27)** habiendo dos posibilidades de constitución del grupo local, siempre con residencia patrilocal : o bien que este se correspondiera con un único patrilinaje (en el caso ticuna era un clan, recordemos que entre los yagua sí se presentaba la segmentación del clan en linajes) o bien constituído por dos patrilinajes de cuñados. La comparación con los huitoto nos sitúa aún mucho más cerca de nuestro modelo ticuna. George Peter Murdock no expone ninguna duda respecto al carácter uniclánico de la maloca huitoto patrilineal pero además nos ofrece toda una descripción del funcionamiento interno de estos clanes localizados[21]

La residencia original en cada maloca era uniclánica, como recordaban los informantes de Nimuendajú y Cardoso o Pacheco, y por tanto, según la argumentación ya dada, no podía ser otra cosa que patrilocal, formando así un grupo corporativo equivalente a un linaje con una serie de funcionalidades sociopolíticas.

---

[21] Y que reproducimos a continuación porque en ella encontraremos muchas similitudes con la que podría haber sido la funcionalidad sociopolítica del *kü-a* ticuna : *Cada clan tiene su propia vivienda comunal, su jefe, y sus territorios reconocidos para cazar y pescar, que guarda celosamente contra toda incursión. El jefe no reconoce autoridad más alta que la suya, pues los clanes se unen muy rara vez, ni siquiera temporalmente, para formar grupos mayores. Su autoridad depende de su influencia personal y del poder de su rival, el shaman. El jefe asume la dirección en la guerra y en la caza, actúa como maestro de ceremonias en las fiestas, pero no tiene facultades para mandar o castigar, ni puede disponer de los bienes de los demás.[...] Cuando muere suele sucederle su hijo mayor[...] pero el consejo del clan puede prescidir del heredero y sustituirlo por un hombre más capaz.[...] El consejo se reúne también como tribunal de justicia, y es muy raro que se desvíe de la costumbre establecida.[...] Robar a un compañero de clan se considera un delito grave y se castiga con severidad [...] Pero robar al miembro de otro clan o de otra tribu, o incluso matarlo, no se considera en modo alguno un crimen.[...] Claro está que las agresiones de esta clase conducen a represalias.Todo el clan se hace responsable del hecho y puede verse envuelto en una contienda* **(Murdock 1945: 363).**

Las sucesivas transformaciones que se produjeron en la sociedad ticuna desde finales del siglo XIX provocaron, por un lado, la aparición de una tendencia residencial matrilocal dentro de la maloca, con la consecuencia lógica del policlanismo de la misma y la pérdida paulatina de su calidad de grupo corporativo y, por otro, una de carácter neolocal que en la época y región en que escribía Nimuendajú (1952) aún no era excesivamente fuerte pero que hoy en día constituye, con mucho, la más extendida. Así pues, nuestra tesis final nos conduce a establecer una **secuencia de transformación en tres fases más o menos consecutivas aunque las anteriores convivan durante un tiempo, antes de desaparecer, con las siguientes : residencia malocal patrilocal monoclánica, residencia malocal matrilocal policlánica, residencia palafítica en familias extensas o nucleares con pautas de residencia variables pero con preponderancia de las formas matrilocales y, sobre todo, neolocales.** Estas transformaciones en las formas residenciales tuvieron una importancia capital, es por ello que las analizaremos con más detalle cuando tratemos del proceso de aculturación sufrido por el sistema de parentesco.

9.4.5.El *kü-a* como unidad de organización sociopolítica de los ticuna precontacto. Las tesis de Pacheco.

La sociedad ticuna precontacto era lo que se ha denominado en antropología política como una sociedad segmentaria **(Fortes y Evans Pritchard 1940)** o acéfala. La ticuna era, en efecto, una sociedad carente de una estructura o institución sociopolítica centralizada que englobase al conjunto de la sociedad. El *kü-a* es, por tanto, una unidad sociopolítica *acima da cual nao se respeita a mesma autoridade e nao tem eficacia os mecanismos usuais de resoluçao de*

conflitos **(Pacheco 1988: 116).** Por encima de los *küa* solo tres elementos mantienen la cohesión de la etnia ticuna y permiten calificarla como tribu: el uso de una lengua común, distinta a la de sus vecinos, un sistema de intercambios matrimoniales regulados por la norma de exogamia hipertotémica dualista que ata a todos los clanes en una red de alianzas, y un universo mítico-ritual compartido por todos que se actualiza cada cierto tiempo en contextos ceremoniales.

El carácter segmentario de la organización política ticuna parece también, de acuerdo a varios autores **(Pacheco, Cardoso, Goulard)**, trasladarse, por otro lado, al interior del *kü-a*. Una de las caracteristicas de la segmentaridad es que esta opera a diferentes niveles, de menor a mayor integración conforme vamos descendiendo hacia grupos más pequeños **(Gellner 1969: 35-69)**, y así parece haber sido en el caso de los ticuna. La descripción que ofrecemos a continuación de la estructura sociopolítica del *kü-a* la obtenemos de Pacheco de Oliveira, el único autor que trata el tema con cierta profundidad, y a partir de la cual somos conscientes de la dificultad de llegar a una conclusión definitiva sobre las exactas atribuciones corporativas del *kü-a*.

De acuerdo con el autor brasileño, quien dice basarse en informantes muy ancianos, el clan estaba compuesto por varios segmentos, cada uno de ellos conformado por una familia extensa (familia nuclear ampliada a tres generaciones), que no por un linaje (que tendría mayor profundidad generacional)[22], a cuyo frente se situaba el *toerü* (literalmente, *nuestra cabeza*), el varón senior de más prestigio dentro del segmento de acuerdo a sus características personales o a su posición en la estructura de parentesco, *status* sin atribución de ningún título específico ni transmisible de acuerdo a reglas predeterminadas **(Pacheco 1988: 138)**. El mantenimiento del control y orden social dentro del clan

[22] Esto ya lo dedujo Murdock a partir de los datos de Nimuendajú. Su estudio comparativo muestra, por otro lado, que esa era también la estructura de los huitoto **(Murdock 1945 : 226)**

parece haber obedecido perfectamente al principio estructural de la segmentaridad **(E.Pritchard, 1940) :** los conflictos entre miembros de estos segmentos familiares se resolvían al interior de estos, sin mecanismos concretos de castigo o sanción, dado el tamaño y naturaleza familiar de los grupos. Los conflictos entre miembros de distintos segmentos familiares debían resolverse con auxilio de los *toerü* de los grupos implicados **(Pacheco 1988: 139)** aunque no tenemos datos al respecto.

Por encima de los *toerü*, en el nivel estructural del *kü-a,* los únicos dos roles especializados y de prestigio eran el de chamán (*yuücü*), común a todas las sociedades amazónicas, y el del llamado *to'ü* , que Pacheco traduce como *jefe de guerra.* A propósito del chamanismo Pacheco afirma que este nunca cumplió funciones de control social entre los ticuna como ha sido documentado en otras sociedades amazónicas **(Pacheco 1988: 139)**, sin embargo, queremos poner en duda esa afirmación por cuanto nosotros mismos hemos podido observar que las acusaciones de brujería son uno de los principales mecanismos de control social en las aldeas ticunas actuales **(vid. infra, cap.XI).** En lo que respecta a la figura del *to'ü* , esta parece haber sido la única institución puramente política de la sociedad ticuna. De acuerdo con las descripciones recogidas en los años 70 por Pacheco de labios de informantes muy ancianos hoy día desaparecidos, el *to'ü* no era un jefe clánico del tipo que Murdock describe para los huitoto **(vid. supra nota nº 21)** aunque comparta otras muchas características con este. Se trataba de un personaje escogido desde niño mediante criterios ajenos al parentesco, básicamente por sus condiciones físicas, para ocupar ese puesto y entrenado especialmente en el ejercicio de las armas. Con ese motivo estaba liberado del trabajo cotidiano, siendo alimentado por el resto del clan. Según algunos informantes de Pacheco, su papel sólo se activaba en situación de guerra, según otros, su función era permanente, tanto en la guerra como en la paz, como protector del clan. En cualquier caso, sus funciones parecen haberse limitado a las

meramente militares. Como afirma Pacheco el *to'ü* era *um polarizador de forças de aquela naçao para contrapor-se as suas rivais* **(Pacheco 1988:140).**

La guerra era, junto con el intercambio de mujeres (y ya veremos más adelante hasta qué punto estaban los dos relacionados), el mecanismo de resolución de conflictos entre los segmentos mayores de la sociedad ticuna, los *kü-a* pero, además, parece haber constituído, de alguna manera, un mecanismo de funcionamiento general de la sociedad. De acuerdo a los relatos de todos los informantes la sociedad ticuna anterior al caucho era una sociedad marcada por la guerra o la amenaza continua de la misma. Dicha amenaza parece haber sido un elemento integrador clave de los miembros del clan.

Divididos al interior en segmentos familiares independientes, la cohesión del clan como grupo corporativo e identitario se conseguía en buena parte, de manera estructural, por su oposición, en este caso oposición violenta, al resto de grupos frente a los cuales había que defenderse tanto física (defender el territorio, las mujeres, la propia vida) como espiritualmente (las guerras militares solían ir acompañadas de toda una lucha simbólica entre chamanes de los clanes enfrentados (a veces estas se iniciaban como consecuencia de una acusación de brujería) lanzándose conjuros entre sí e intentando controlar las fuerzas espirituales en ayuda de sus respectivos grupos). Como miembros de un grupo social opuesto violentamente a otros, todos los individuos del clan participaban de la corresponsabilidad y solidaridad en el caso de una venganza de sangre lo que convertía a la guerra en un elemento de alta funcionalidad integradora. En ese sentido podríamos considerar la guerra como un criterio clasificador más, de acuerdo a principios estructurales, que, como el totemismo o la exogamia, coadyuva al enclasamiento de los individuos en grupos sociales con límites definidos.

El *to'ü* parece haber sido el aglutinante simbólico de dicha unidad y solidaridad clánica[23] conseguida a través de la guerra y, si como parecen apuntar los informantes, el estado o amenaza de conflicto eran realmente contínuos dicha institución debió haber sido, sin duda, permanente. En ese sentido podríamos hablar del *to'ü* como un verdadero cabecilla clánico[24] , como el único liderazgo que reconocen todos los miembros del clan. La ticuna, sin embargo, habría estado muy lejos aún de ser una sociedad de jefatura. El cargo de *to'ü,* aunque institucionalizado, dependía, en suma, del carisma del individuo y del consenso de la colectividad. Carecía de cualquier tipo de poder coercitivo o de otra clase y su nombramiento se regía por criterios puramente funcionales y no en base a principios emanados del marco de la estructura social (esto es, la estructura de parentesco, esto es, el clan). El hecho de que su designación no siguiese las lineas estructurales de parentesco (las cuales cimentaban la cohesión de la unidad sociopolítica), el hecho de que no existiese la figura del cabeza de clan, nos lleva a una conclusión que rectifica una de las hipótesis que formulábamos más arriba, al hablar de la segmentación del clan: **aunque todos los miembros del *kü-a* estén emparentados consanguíneamente, el clan no parece equivaler estructural ni funcionalmente a un linaje, pues no existe una cabeza del mismo más allá de las cabezas de las familias extensas patrilineales en que está segmentado**.

Todo esto viene a indicar que el carácter segmentario y el peso de los grupos familiares (extensos e incluso nucleares) en la estructura de parentesco parece haber sido muy grande en la sociedad ticuna precontacto. Este hecho ayudaría a

---

[23] a unidade de intereses de uma maloca só aparecía como inquestionavelmente investida no papel do to'ü **(Pacheco 1988: 140)**

[24] Prefiero utilizar la calificación de cabecilla en vez de la de jefe por las connotaciones que a este último término se le han dado desde la antropología neoevolucionista y el materialismo cultural de Harris. Harris utiliza el primer término para referirse a los líderes de las sociedades igualitarias de bandas y aldeas mientras que reserva el de jefe para las organizadas en las llamadas "sociedades de jefatura", caracterizadas por un poder más institucionalizado, centralizado y coercitivo **(Harris 1985:303-345)**

comprender la facilidad con que los patrones caucheros pudieron disgregar los clanes localizados malocales, una vez desterrada la guerra y desaparecidos los *to'ü*, si los contemplamos de entrada funcionando no como linajes unilineales sino como aglomerados de familias extensas o nucleares, con cabecillas independientes, unidas básicamente por una regla de exogamia común, una relación totémica no encarnada en instituciones sociopolíticas de parentesco comunes, y la oposición bélica a otros grupos.

Sin embargo, es muy difícil discernir hasta qué punto la reconstrucción de la organización política ticuna que nos ofrece Pacheco, y en la cual basamos esa suposición, refleja con exactitud la situación real precontacto o, por el contrario, los datos en los que se apoya están contaminados por el proceso de cambios que se inició hace más de un siglo. La destrucción de las malocas clánicas y la dispersión de sus habitantes se llevó a cabo sin duda siguiendo la línea de segmentación inferior al clan, esto es, la de los grupos familiares y, en consecuencia, convirtió a los cabezas de familia en las únicas "autoridades" ticunas. Estos habrían venido probablemente a constituirse en los *chiefs of local groups* que encontró Nimuendajú en los años 30, que de acuerdo con este eran llamados *të'/ti*, siendo los cabezas de familias extensas que gracias a ciertas cualidades personales (poderes mágicos, inteligencia, habilidad para tratar con extraños) habrían adquirido una cierta ascendencia sobre los miembros de su grupos en busca de ayuda y consejo. Los *të'/ti* parecen haber tenido cierto reconocimiento simbólico-ceremonial pues en los rituales se distinguían por su tocado de plumas **(Nimuendajú 1952: 65)**. Esta parece haber sido la única autoridad propia existente por aquel entonces entre los ticuna (aparte de las impuestas por la dominación colonial), figura que probablemente coincide con el actual *inatü* documentado por Goulard en las *ipata* que sobreviven en la actualidad **(Goulard 1994: 345-346).** Parece lógico afirmar que con la desaparición del *kü-a* como unidad sociopolítica el peso social de estos cabezas de familias extensas

debió sin duda acrecentarse. Resulta por tanto difícil discernir hasta qué punto la importancia que Pacheco parece otorgarle a los segmentos familiares en detrimento del clan como grupo corporativo no es, repetimos, un reflejo de una situación posterior que se confunde en la memoria colectiva e individual de los informantes con un tiempo ya muy lejano de su recuerdo histórico.

En cualquier caso, y fuera cual fuera el peso real de los segmentos al interior del *kü-a*, es imposible negar que entre los miembros del *kü-a* ticuna debían existir una serie de solidaridades recíprocas, como afirmaba Nimuendajú, que lo convertían en un grupo corporativo (aunque fuese de intensidad débil) empezando por la que les unía en la guerra contra otros grupos, en defensa de sus mujeres, sus malocas, sus chacras y sus vidas[25], probablemente la más fuerte de todas, y continuando con aquellas implicadas en la extensión de ese principio de reciprocidad entre consanguíneos a todos los miembros del clan a partir del reconocimiento del lazo de parentesco totémico. Si ya hablábamos de algo así, bien que muy débil, al referirnos a la mitad, es más que probable que ese principio recíproco fuera bastante más fuerte en el seno del clan. Durante nuestro trabajo de campo documentamos algunos casos de reciprocidad económica entre miembros no consanguíneos de un clan, reciprocidad en el reparto de capturas de pescado y piezas de caza, y es de suponer que ese principio sería mucho más fuerte en la antigüedad, dentro de un sistema social en el que el *kü-a* era el grupo local. La pertenencia al mismo clan pudo suponer también la ayuda mutua en el trabajo, la reciprocidad económica y la participación conjunta en los ritos de paso (fiesta de la "pelazón"). Según una informante nuestra de Boyahuasú, los ticunas actuales

---

[25] Tanto Nimuendajú como Fidelis de Alviano hablan de venganzas de sangre cometidas por parientes consanguíneos. No hacen referencia explícita a una extensión de las mismas a todo el clan pero ellos están documentando una sociedad en la que los clanes ya no eran grupos localizados. A pesar de todo este principio de solidaridad podría haber subsistido incluso hasta aquella época y podría estar implícito en la siguiente frase de Alviano, a pesar de su tremenda ambigüedad: *També hay execoçoes en nome de uma tribu o uma colectividade* **(Alviano 1943: 20)**.

del Brasil sólo acogen al que va de paso si es de su mismo clan **(vid. infra, cap. X)**.

Más allá de esto, como vemos, el *kü-a* como unidad política habría obedecido a las características que presenta el liderazgo en sociedades igualitarias. Como dijimos más arriba, y a pesar de la terminología empleada por los autores, ninguna de las formas de liderazgo (*to'ü, yuucü, toerü*) puede considerarse propiamente como jefatura, a menos no desde la clasificación que hace la moderna antropología cultural de inspiración neoevolucionista. En sociedades de ecología cazadora recolectora o cazadora/horticultora como la de los ticuna precontacto (incluída en el taxón amplio *sistemas políticos preindustriales no centralizados* **(Lewellen, 1985: 16)** o *sociedades de bandas y aldeas* **(Harris 1985: 309)**) los liderazgos son siempre bastante débiles, pues no existe una base económica suficiente para crear sistemas de autoridad mínimamente centralizada, y están basados en el carisma o prestigio personal o en el grado de parentesco y desprovistos de cualquier autoridad o potestad coercitiva o punitiva. Los líderes son más bien canalizadores de la opinión pública mayoritaria, conformada por una sociedad extremadamente igualitaria, cuyas únicas divisiones significativas son aquellas que se hacen de acuerdo a la edad y el sexo **(Harris 1985: 310)**

8.4.6. La significación del *kü-a* a la luz de las teorías sobre la construcción cultural del género. La sociedad ticuna como *brideservice society* y el *kü-a* como grupo de guerra.

Una perspectiva analítica un poco diferente, aunque complementaria, que puede ayudar a despejar que algunas de las incógnitas acerca de los mecanismos sociopolíticos del *kü-a* y de la sociedad ticuna en general es la que Collier y Rosaldo nos ofrecen en su famoso artículo de 1981 *Politics and gender in simple societies*, en el que, con el objetivo final de explicar las construcciones ideológicas sobre el género en las sociedades preestatales y precapitalistas sin clases, se desarrolla todo un exquisito y detallado análisis, desde un planteamiento sistémico, del funcionamiento interno de las sociedades igualitarias. De acuerdo con estas autoras, en cualquier sociedad la relación entre los constructos ideológicos, el modo y relaciones de producción y los procesos políticos y sociales es sistémica, es decir, interdependiente, siendo cada uno de estos elementos recíprocamente construído por y constructor de los otros, determinante de y determinado por los otros, conformador de y conformado por los otros, en fin, simultáneamente causa y efecto social en una sociedad que se contempla como un sistema, repetimos, interdependiente de estructuras[26].

En ese sistema, sin embargo, y a pesar de la mutua interdependencia, siempre existen estructuras más determinantes o importantes que otras. En las pequeñas sociedades precapistalistas sin clases este papel lo jugaría la estructura de parentesco y matrimonio, puesto que es el marco, como ya hemos expresado, en el

[26] El acercamiento teórico está muy próximo al concepto de estructura de estructuras con que Althusser y los neomarxistas de la escuela francesa repensaban el concepto marxiano de modo de producción.

que se organizan las relaciones políticas y económicas **(Collier & Rosaldo 1981: 277).** En este sentido, nos dicen las autoras, a diferentes tipos o sistemas de matrimonio corresponden diferentes formas de organización política y económica y diferentes ideologías de género. Así, las sociedades precapitalistas sin clases pueden dividirse en dos grandes categorías: las llamadas *brideservice societies* (sociedades del servicio del novio) y las *bridewealth societies* (sociedades del precio de la novia) entre las cuales los ticuna se incluirían en la primera categoría. La costumbre del servicio del novio, esto es, el conjunto de servicios y trabajos que el joven pretendiente realiza para sus futuros afines con el propósito de obtener su consentimiento para la entrega de su hija en matrimonio, ha sido ampliamente documentada entre los ticuna [27], aunque hoy día parece totalmente extinta.

A partir de estas instituciones las autoras dibujarán todo el marco de relaciones de los respectivos sistemas sociales. El desarrollo posterior de esta tesis demuestra que, debido al modelo sistémico y circular de la argumentación, es indiferente que se tome como punto de partida una determinada característica de la sociedad u otra. Todas aparecen como causa y efecto de las demás. En realidad, lo mismo hubiera dado comenzar por el modo y relaciones de producción, por la organización política o, incluso por la superestructura ideológica. Si tomaramos como punto de partida, por ejemplo, el modo de producción observaríamos cómo las *brideservice societies* se corresponden con las sociedades cazadoras-recolectoras y cazadoras-horticultoras, a cuyo segundo tipo pertenecen los ticuna, mientras que las *bridewealth societies* sólo son posibles en sociedades ganaderas y/o de agricultura sedentaria y ceralista. No importa. Para los propósitos que nos guían, que no son otros que aplicar el análisis de Collier y Rosaldo para explicar

---

[27] **Pacheco, 1988: 117 y nuestros propios informantes:** *Antiguamente, tiempo de nuestros abuelos el muchacho, si quería conseguirse a la muchacha tenía que abrir chacra para sus papás, hacer una canoa, demostrar que era buen pescador. Ahora eso todo se acabó no más, ahorita ya no más se consiguen esposas porque sí.* **(Leopoldo León, 80 años. Comunidad de Boyahuasú, Colombia)**

las relaciones entre el sistema de parentesco y la organización sociopolítica de los ticuna precontacto, nos mantendremos fieles a la línea argumentativa de las autoras, sin hacer más comentarios a la lógica interna de la misma.

En las sociedades de servicio del novio los jóvenes consiguen esposa a través de regalos o trabajo para sus afines y no a través de pagos que establezcan los derechos de un hombre sobre una mujer de una vez para siempre. En las sociedades del precio de la novia, en cambio, las esposas se transaccionan por bienes, solidificando el matrimonio en una compra. Como los jóvenes no tienen medios para pagar dicho precio, este es adelantado por sus mayores, creándose de esa manera una relación de deuda permanente, de obligación de los jóvenes hacia los ancianos. En las sociedades del servicio del novio, como la ticuna, cada hombre controla lo que produce y no está en relación de deuda con ningún otro. Por otro lado, tanto en uno como en otro tipo de sociedad el matrimonio es la forma que tiene el hombre de adquirir una posición como ser socialmente activo. En las igualitarias sociedades del servicio del novio lo único que necesita un hombre es una mujer para convertirse en un miembro de pleno derecho en una sociedad de hombres independientes.

Esto es debido principalmente a la división sexual del trabajo, la cual también influye en la construcción de imágenes de género: las mujeres realizan las labores de recolección y horticultura, es decir, proveen la mayor parte de los alimentos, pero alimentos que solo se consumen en la esfera doméstica, que no se reparten en la colectividad, con lo cual son vistas como seres egoístas; los hombres, por su parte, monopolizan las actividades predatorias, caza y pesca, alimentos que se comparten con la comunidad, pues normalmente se obtienen por un esfuerzo común, es decir, se destinan a intercambios sociales. Gracias a ello los hombres son vistos como los creadores de la sociedad, de los vínculos sociales y sobre ellos se generan imágenes de generosidad, consideraciones de seres socialmente activos

en contraste con las mujeres que son consideradas seres socialmente pasivos. Aunque Collier y Rosaldo no lo mencionan, podríamos añadir también que los hombres no sólo intercambian carne (entre los ticuna eso sería probablemente sólo al interior del propio clan) sino también y fundamentalmente mujeres, lo cual alimenta aún más la imagen del hombre como ser socialmente activo y la mujer como ficha intercambiada pasivamente por sus parientes masculinos.

Tener una esposa, decíamos, es la condición *sine qua non* que un hombre necesita para convertirse en socialmente activo en una sociedad políticamente igualitaria. Con una mujer a su lado no tendrá que depender de nadie. Alimentado por ella, podrá dedicar su tiempo a crear las redes de intercambio que generan prestigio e influencia social. El matrimonio transforma al hombre de adolescente errante o dependiente de sus mayores en adulto igual a los otros. La clave del matrimonio reside, por tanto, en la reclamación por parte de los hombres del monopolio sobre los servicios cotidianos de una mujer concreta, porque la necesitan para ser políticamente iguales.En tanto que la mujer no puede ser conseguida por una transacción de bienes y, de esa manera, el matrimonio solidificado en un contrato de compra, el servicio del novio no es visto exactamente como un pago por la novia sino como una estrategia del novio, estrategia institucionalizada socialmente, para ganarse el favor de aquellos que han de darle la esposa.

Si pasamos ahora a los mecanismos políticos observaremos cómo estos están influídos por el sistema de matrimonio y la ideología de género y viceversa: La necesidad que tienen los jóvenes de esposas genera obligaciones hacia sus mayores, pero el hecho de que cada hombre gane su esposa a través de su propio trabajo limita el poder y autoridad de los ancianos. De esa manera la sociedad es muy igualitaria. Ningún adulto puede controlar la producción o extraer trabajo u obediencia de ningún otro y los ancianos no tienen poderes coercitivos sobre los

jóvenes. Como consecuencia la sociedad está determinada por un gran miedo a la violencia, porque no hay mecanismos para pararla, y la violencia, a su vez, es responsable del igualitarismo: por miedo a la violencia la gente no hace reclamaciones de poder o liderazgo sobre los demás muy a menudo, no acumula bienes que puedan atraer la envidia de los demás y, por lo tanto, desencadenen violencia.

El mundo se concibe como un mundo amenazado por la violencia, un mundo de individuos que no luchan por el dominio sino por ser iguales, porque la igualdad es el *status* más alto que existe. Y la fuerza, la habilidad y la voluntad para usar la violencia son las formas de adquirir ese *status*. Y porque la igualdad se obtiene a través del matrimonio, el conflicto político en este tipo de sociedades se presenta bajo la forma de competencia por las mujeres.

La estructura política afecta a la construcción cultural de la masculinidad y la femineidad y los códigos de valores asociados a ambos: la masculinidad se afirma a través de la fuerza y de la disposición a usar la violencia (los duelos a bastonazos o a puñetazos en el pecho, las competiciones de canciones o de lanzamiento de lanza son formas reguladas de demostrar estas capacidades que las autoras ponen como ejemplos). Las mujeres, por su parte, son culpadas como la causa del conflicto. Ellas son los seres problemáticos en el de otra manera armonioso mundo de los hombres.

El miedo de los hombres al conflicto por las mujeres les conduce a la necesidad de controlar el destino de las mismas. Por miedo al enfrentamiento entre los hombres las mujeres no pueden intercambiar comida o sexo libremente, ni pueden quedarse solteras porque eso conllevaría una gran cantidad de tensión. Pero el mismo miedo a la violencia le da a las mujeres mayor libertad en las sociedades del servicio del novio que en las del precio de la novia: los maridos son

reacios a hacer demandas estrictas a sus esposas y los parientes rara vez forzarán a una hija a un matrimonio no deseado. Otra razón es que en estas sociedades las relaciones de producción son tales que el producto de la mujer no puede ser usado para proyectar la carrera política del marido. No hay bienes acumulables que controlar o por los que luchar y por ello el control de la mujer no necesita ser tan estricto. Es por ello que los rituales de matrimonio están tan poco desarrollados en este tipo de sociedades, porque no se quiere poner en evidencia la debilidad del vínculo. El mismo argumento es aplicable a la relación ancianos-jóvenes: en las sociedades del precio de la novia los niños son vistos como una fuente de riqueza: un hombre obtendrá un pago por sus hijas y extraerá riqueza en forma de trabajo por sus hijos, que están obligados a obedecer y trabajar para el padre de por vida por la deuda contraída al adelantarles éste el precio de sus esposas.

Construido sobre la base de la comparación transcultural de tres sociedades diferentes (dos de cazadores-recolectores y una de cazadores horticultores) el modelo de Collier y Rosaldo podría ajustarse bastante bien al caso ticuna. Muchos de los rasgos mencionados en el modelo analítico parecen observarse también entre los ticuna: la división sexual del trabajo en los mismos términos, el gran igualitarismo social y la ausencia de poder coercitivo de sus cabezas de familia (*toeru*), la escasa significación de los rituales de matrimonio (que no mencionamos antes pero lo hacemos ahora), la amenaza constante de la guerra por falta de mecanismos para controlarla y la asociación estrecha entre la guerra y el control de las mujeres. Nuestros informantes más ancianos hoy en día parecen mantener la conciencia de que así era en otro tiempo: *Antiguamente se intercambiaban las mujeres para que no haya pelea, para que no hay contra* **(Hernando Fernández, 50 años, Nueva Galilea).** De acuerdo con algunos de estos informantes el intercambio de mujeres tenía lugar en forma de una lucha ritual entre ambas partes intercambiantes, idealmente dos jóvenes que se iban a casar con las respectivas hermanas :

Sale un luchador de cada raza y se reúnen en una comunidad. Entonces el que gana, gana una muchacha y el que pierde, gana solamente su parte de masato. Eso era antes, yo lo he visto en Arara y en Umariaçú cuando yo era muchacho. Era una lucha libre. Se agarran y el que le bota tres veces ese ya perdió.Crían una muchacha de 14 a 15 años para eso. Faltando siete meses ahí avisan: "Tenemos una hija para defender la lucha. El que quiera ganarla ahí venga". Tiene que ser paujil con ardilla y el paujil también tiene que tener una muchacha para que de pronto la ardilla gana, gana la muchacha. Tiene que haber una muchacha de cada raza, es entre dos razas no más. **(Manuel Fernández, 75 años, Nueva Galilea, Perú)**

El joven paujil viene a pedir a la muchacha ardilla. Ahí el hermano de ardilla tiene que defenderla. El hermano de ardilla y el paujil luchan con espada [macana]. *Si pierde el paujil no le entregan porque no vale. Si está igual con joven ardilla, cansados, cansados y paran, le entregan, y si gana también.***(Francisco Bitancur, 70 años, Nueva Galilea, Perú).**

Como en el modelo de Collier y Rosaldo la masculinidad se afirma por la capacidad y habilidad guerrera. El modelo es sin duda muy útil y creemos que puede ayudar a resolver o, al menos esclarecer, algunas de las incógnitas que plantea la organización sociopolítica de los ticuna precontacto y el concepto de *kü-a* como grupo corporativo. Especialmente clarificadora y crucial nos parece la distinción entre sociedades del servicio del novio y sociedades del precio de la novia. Hasta este momento habíamos tendido a considerar a la sociedad ticuna desde un punto de vista que englobaba a todas las sociedades precapitalistas, sin clases y sin autoridad centralizada en un mismo taxón etnográfico, cobijándolas bajo la etiqueta estructural-funcionalista de "sociedades segmentarias" o bajo la neoevolucionista de "sociedades de bandas y aldeas", y de esa manera pasado por

alto el importante detalle de que pueden existir diferencias importantes entre estas. Más aún, al venir el grupo local ticuna, supuestamente la unidad sociopolítica de la sociedad, definido por un criterio de unifiliación patrilieneal tendimos a compararlo todo el tiempo consciente o inconscientemente con los modelos más descritos y paradigmáticos de grupos de unifiliación, los clanes y linajes africanos, en los que sin existir una autoridad política centralizada, existe una autoridad indiscutible y estratificada de la que emanan derechos y obligaciones de los ancianos cabezas de familia, linaje o clan sobre los jóvenes y las mujeres. Ahora ya sabemos que dentro de los *sistemas políticos preindustriales no centralizados* y, más concretamente, de las sociedades organizadas en grupos corporativos de unifiliación, los hay menos y más igualitarios. Los primeros coincidirían con esas *bridewealth societies* del modelo de Collier y Rosaldo, ejemplificadas por las sociedades pastoriles y de agricultores sedentarios africanas; los segundos con las *brideservice societies*, comunes a la mayoría de los grupos cazadores-recolectores y cazadores-horticultores, categoría en la que se incluyen la mayoría de los pueblos amazónicos.

En ese sentido, y desarrollando hasta sus últimas consecuencias el análisis de Collier y Rosaldo, Judith Shapiro, llegará a revisar el concepto de filiación patrilineal entre los grupos amazónicos. Para Shapiro, el concepto de filiación patrilineal desarrollado por el estructural-funcionalismo sobre la plantilla africana no sería válido para las sociedades amazónicas. Para Shapiro *"patrilineal descent" in lowland South America results not from the tracing of genealogical connections, but from the cultural construction of masculinity. Amazonians have "patriliny" not because they form corporate groups based on descent through males, but because they use the idiom of agnatic ties in a politics and religion organized around sexual differentiation* **(Shapiro en Collier&Yanagisako 1987: 13)**.

Es posible que los clanes nacieran de la necesidad de mantener a todos los hombres juntos para formar un grupo de guerra que les permitiera luchar contra otros grupos igualmente constituidos y afirmar así los valores que construían su masculinidad. Es posible. Como señalan Ortner y Whitehead **(Ortner&Whitehead 1981)** los constructos culturales no son meros reflejos, como diría un funcionalista, o justificaciones, como diría un marxista, de instituciones sociales. Si tomamos un punto de vista centrado en el actor social se nos mostrará como para el actor que opera dentro de determinados órdenes institucionales el mundo tiende a presentar apariencias inevitables y naturales y, viceversa, como las relaciones sociales son también conformadas por los conceptos culturales que la dinámica social creó en primer lugar. El argumento es de nuevo sistémico : el impulso guerrero de los varones ticuna, les lleva a formar grupos de solidadidad masculina que se cohesionan por criterios de filiación clánica, el agrupamiento de los hombres potencia a su vez los valores masculinos relegando a las mujeres al papel de pasivas piezas de intercambio, coartada ideológica para guerrear y suministradoras de comida para que a los hombres les quedase todo el tiempo para librarse a las actividades violentas (caza o guerra, en el fondo son intercambiables). El modelo explicaría así porque la sociedad ticuna, como muchas otras sociedades amazónicas, era una sociedad en permanente estado de guerra cuando no había presión ni demográfica ni ecológica por los recursos. La respuesta es que la guerra era el motor generador de la sociedad y, a la vez, era generada por esta.

Desde esa perspectiva el clan no puede considerarse como una unidad sociopolítica propiamente dicha, sino, quizá, y sólo como un grupo de guerra. Eso explicaría que su única jefatura centralizada fuese un líder de guerra especialmente entrenado para el combate, no elegido por criterio alguno de parentesco. Eso explicaría que, como grupo corporativo, el vínculo de solidaridad

más fuerte entre los miembros del clan era el que les unía en la guerra frente a otros grupos y, en todo caso, el de la obligación de reciprocidad en los intercambios de caza y pesca, alimentos obtenidos por los hombres en acciones "de combate", como manera de mantener la cohesión al interior del grupo. Por lo demás, cada familia extensa, incluso cada familia nuclear y, más precisamente, cada varón adulto debía tener un *status* plenamente independiente y igual a los otros siendo estas las únicas y verdaderas células de la estructura sociopolítica y económica: el individuo varón-guerrero-pescador y su esposa-complemento horticultor. El clan podría interpretarse desde esta perspectiva como un grupo local de individuos política y socialmente iguales que lo único que necesitan para mantener ese *status* es conseguir una mujer, una mujer que, por la regla de exogamia existente necesitan procurar en un grupo enemigo.

La regla de exogamia es, de nuevo, una institución generadora de y generada por el sistema. Sin exogamia el conflicto por las mujeres se habría trasladado peligrosamente al seno del grupo local y la convivencia se hubiera hecho imposible. Era necesario sacar el conflicto de los límites del grupo para lograr la cohesión mínima que la sociedad necesitaba. De esa manera la exogamia genera la identidad intragrupal y la competencia intergrupal pero, viceversa, también es una consecuencia de estas: porque se está en guerra con el enemigo también es necesario casarse con él para controlar de alguna manera, a través de la alianza, la escalada insoportable de la guerra[28].

---

[28] *Una y otra vez en la historia del mundo, las tribus salvajes deben haber tenido que enfrentarse a la simple alternativa práctica de casarse con extraños o ser matados por los extraños* **(E.B. Tylor, 1888; en Fox 1972: 5)**

8.4.7. Conclusiones finales sobre la funcionalidad y carácter corporativo del *kü-a*.

La agrupación de los inviduos en grupos de filiación patrilineal no debe llevarnos, pues, a error y contemplar el clan como un grupo corporativo fuerte, monolítico y polifuncional al estilo de los africanos. La sociedad ticuna, como otras muchas de cazadores-horticultores, es, si se quiere, y retomamos ahora el razonamiento neoevolucionista, un estadio intermedio entre las sociedades cazadoras-recolectoras más simples, donde no existe organización social más allá de la familia nuclear o la pequeña banda patrilocal, y las sociedades agricultoras y pastoriles organizadas en linajes y clanes fuertemente corporativos, que establecen un derecho de propiedad colectiva sobre las tierras, un liderazgo de los ancianos sobre los jóvenes, unos derechos de herencia y de sucesión de acuerdo a líneas prefijadas de parentesco, etc. Un estadio en el que las familias se agrupan en estructuras sociales mayores de acuerdo a los tres únicos principios organizativos y clasificadores: el parentesco, la naturaleza y el mito, conformando entre los tres un complejo totémico, pero sin perder su autonomía y operatividad social. El grupo de filiación tendrá, en este estadio, atribuciones y funcionalidades limitadas que hacen de él un grupo corporativo de "baja intensidad". El hecho de que no sea un grupo de filiación real sino totémico, mítico, nos reafirma en esta tesis.

La verdadera estructura de parentesco la constituyen las familias nucleares y las familias extensas patrilocales. El clan patrilineal, como hemos señalado no sería mucho más que un principio de cohesión para otro tipo de agrupamiento social, un grupo o facción de guerra, puesto que el faccionalismo es necesario para el funcionamiento de la sociedad. En ese sentido, el epónimo totémico queda más claramente que nunca al descubierto en su funcionalidad de categorizador social y

el tótem, más que otra cosa, más que un antepasado del que emana la filiación colectiva, sería algo parecido a un estandarte de guerra[29], bajo el que se acojen un número determinado de individuos para diferenciarse en el campo de batalla de los demás, obteniendo a través de la *ethos* de la guerra y de la cohesión guerrera solidaria su realización personal y el máximo *status* posible y deseable: el de la igualdad y autonomía individual.

Un ejemplo de hasta qué punto podría ser sustentable esta teoría nos lo ofrece Cardoso de Oliveira. Dice Cardoso que el hecho de que no existiera ninguna autoridad política coercitiva no debe inducirnos a pensar que no existiera una lucha por el poder en otras formas y que este no tuviera una capacidad coercitiva y para ello ofrece el caso de la guerra entre los clanes *ñu?në(n)* y *'e?ne* que resultó con la asimilación del segundo por el primero, pasando los vencidos supervivientes a engrosar las filas del otro clan y a cambiar sus nombres por los del clan vencedor **(Cardoso 1972: 88)**. El testimonio es revelador del encarnizamiento de la guerra entre clanes y de cómo el poder no puede localizarse en autoridad política concreta alguna sino en la guerra misma como institución reguladora de la política pero, además de eso, desnuda a nuestro entender la verdadera naturaleza de los clanes. Con ello parece evidenciarse que el *kü-a* no era un grupo de parentesco real. Derrotado y diezmado, el *kü-a é?ene*, probablemente, ya no era operativo como grupo de guerra y de manera automática sus supervivientes se incorporan al grupo vencedor, aceptando el criterio mediador del parentesco clánico, en realidad, podríamos decir, cambiándose el uniforme. Por lo demás cada individuo sabría y distinguiría cuales eran sus verdaderos parientes.

[29] En ese sentido somos conscientes de estar cerca de las tesis de Durkheim sobre el totemismo **(Durkheim 1915)** las cuales no consideramos incompatibles con las expuestas más arriba.

Es importante tener muy presente esta noción que acabamos de exponer acerca del *kü-a* ticuna. Es importante porque podría esclarecer el análisis del sistema de parentesco ticuna actual y de sus transformaciones a través del tiempo. Esta teoría, como decíamos unas páginas más arriba, explica quizá, mejor que lo haya hecho ningún otro autor, la facilidad con que se disgregó y desestructuró el *kü-a* en unos pocos años tras la llegada de los patrones. Al acabarse la guerra se acabó también el principio estructural que soportaba su cohesión y la sociedad se disgregó en sus componentes de parentesco reales. También arroja luces insospechadas sobre el llamado por algunos autores (Cardoso, Pacheco) "individualismo" ticuna, individualismo que ellos achacan al largo periodo de atomización social. Nuestra teoría, por el contrario, demostraría que ese individualismo estaba ya presente en la sociedad precontacto que no era en el fondo sino un aglomerado de familias nucleares, de parejas hombre-mujer autosuficientes, no muy diferente, por ejemplo, a la de los ¡kung sang del Kalahari **(Lee, 1972)** con la salvedad de que el el *ethos* de la guerra los compelía a agruparse en aparentes estructuras de parentesco más englobantes para poder sobrevivir y, probablemente, para que su vida tuviese sentido.

8.5. El intercambio matrimonial: sus efectos en la estructura social.

8.5.1.Las reglas de intercambio matrimonial.

Como ya indicábamos, por encima del nivel del *kü-a* no existían en la sociedad ticuna más que tres mecanismos de relación social: la guerra, el intercambio matrimonial y la celebración de rituales. La indisoluble relación entre los tres es patente. El vínculo entre la guerra y el matrimonio ya ha sido suficientemente explicado. En cuanto a las ceremonias, estas se resumían básicamente en los ritos de iniciación másculino y femenino, ligados a la construcción ideológica de los roles e imágenes de género y, por tanto, también al matrimonio y a la guerra en la manera ya indicada.

El matrimonio era la más sólida expresión y garantía de la alianza interclánica. Las reglas exogámicas de clan, mitad y tribu se cumplían estrictamente. La violación de las dos primeras era considerada como incesto y podía ser castigada muy severamente, incluso con la muerte. La regla era tan estricta que no sólo sancionaba el matrimonio o las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan o mitad sino incluso cualquier *involuntary glance at the genitals* **(Nimuendajú 1952: 61).** El propio Nimuendajú **(NImuendajú 1952: 62)** y Fidelis de Alviano **(Alviano 1943: 18)** nos relatan casos de asesinato por cuestiones de incesto aún en los años cuarenta de nuestro siglo. Esta radicalidad

en el castigo a la transgresión de la norma de exogamia no hace sino confirmarnos el alto grado de funcionalidad que esta desempeñaba en la sociedad ticuna .

Parece ser que existían dos tipos de matrimonio preferencial :

- Entre primos cruzados bilaterales (bien reales, bien clasificatorios) la cual no es sino una norma derivada de la práctica real del intercambio regular de hermanas entre los miembros de dos clanes de diferente mitad (*A marries the sister of B while B marries A's sister* **(Nimuendajú 1952: 54).** *A uniao mais desejada entre os Tukuna é aquela em que um indivíduo A casa como a irma de B e êste casa com a irma de A* **(Cardoso 1972: 77).**
- Entre un hombre y la hija de su hermana **(Cardoso 1972: 77).**

El primer caso daría lugar a un típico sistema de intercambio restringido de reciprocidad directa entre secciones generacionales de cada mitad, un sistema Arunta o Kariera clásico **(Levi-Strauss 1991 [1949]: 195-217), (vid. fig.1).** El segundo,también mantiene la reciprocidad directa entre los dos grupos, lo único que hace es posponerla a la generación siguiente, es decir, te casas con la hija de tu hermana y cedes tu hija al hermano de ésta, que al mismo tiempo es sobrino, cuñado y yerno y rompiendo de esa manera el sistema generacional de secciones que caracteriza a los modelos kariera o arunta **(vid. fig.2) .** Ya veremos cómo la lengua ticuna aplica un solo término de parentesco a todas estas categorías, corroborando así la tesis de los dos tipos de matrimonio preferencial.

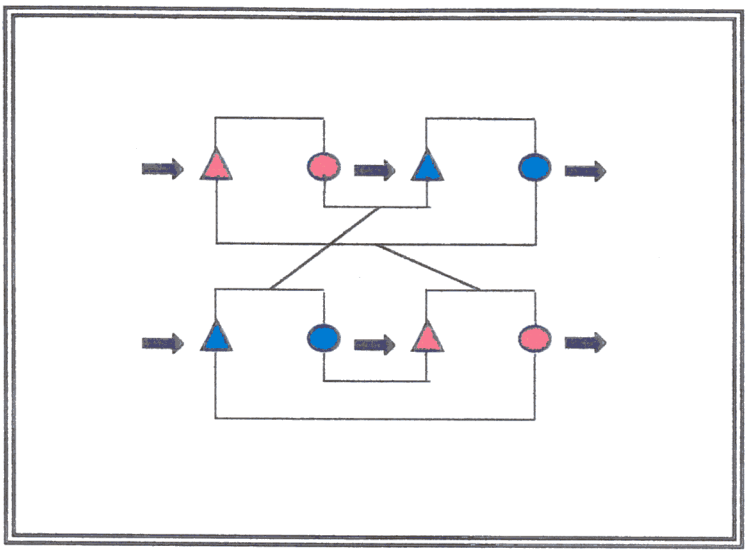


Fig. 1. Modelo Kariera.

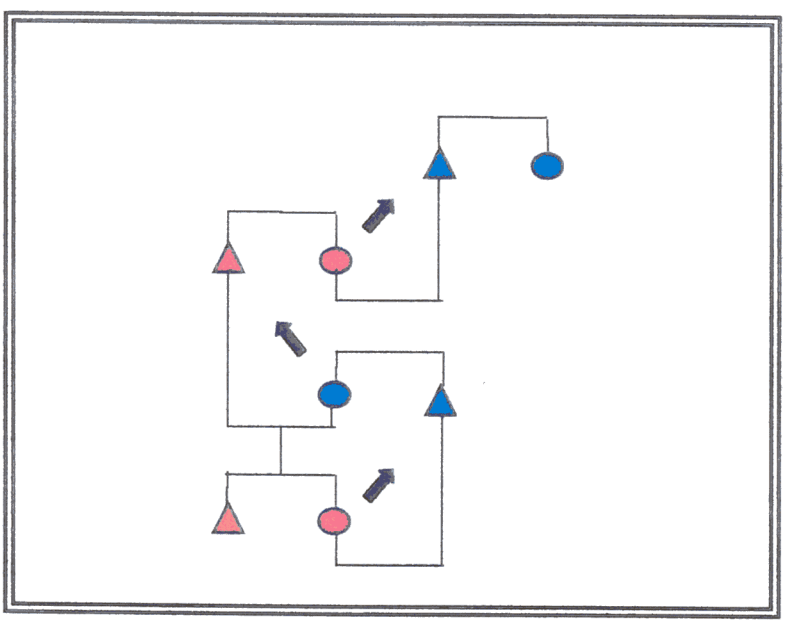
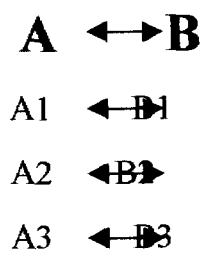


Fig. nº 2.Modelo de matrimonio preferencial tio materno-sobrina

Por tanto, en principio, ambas reglas matrimoniales establecerían intercambios matrimoniales simétricos entre dos clanes. ¿Era entonces el sistema de alianzas ticuna precontacto un sistema de intercambio restringido que establecía intercambios recíprocos directos entre dos clanes y sólo entre esos dos clanes o,

por el contrario, existía un intercambio generalizado donde todos los clanes intercambiaban esposas entre sí aún manteniendo la reciprocidad simétrica al nivel de las mitades?. Por expresarlo de forma gráfica ¿el sistema de intercambios matrimoniales se ajustaba al modelo de la figura n°3 o era algo más parecido al de la figura n°4?



Fig, 3

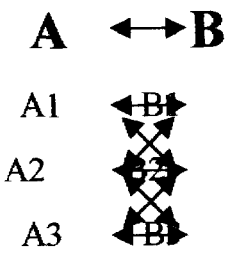


Fig.4

Nuevamente nos encontramos con la falta de datos al respecto que nos llevan al terreno de la especulación. Los únicos datos fiables de que disponemos son los que se refieren a las alianzas entre clanes documentadas en la actualidad, de los años 70 en adelante (porque Nimuendajú, Alviano o Cardoso no nos detallan ninguna) y más concretamente las registradas por nosotros mismos en nuestra propia investigación. En ellas, como comentaremos más adelante, se observan bastantes casos de intercambio directo de hermanas reales, muy pocos matrimonios tio materno sobrina y se aprecia la existencia de intercambios preferenciales entre determinados pares de clanes, pero estos intercambios, aunque mayoritarios, no son exclusivos y todos los clanes pueden, y de hecho lo hacen, intercambiar alianzas matrimoniales entre sí en una red muy compleja, hasta cierto

punto trazada por la aleatoriedad estadística, manteniendo la reciprocidad directa y simétrica absoluta solamente a nivel de las mitades y eso sólo debido al mantenimiento de la regla de exogamia. ¿Es este un resultado de la dispersión y disgregación de los clanes y de las transformaciones subsecuentes en la sociedad ticuna o era ya la pauta en la época anterior al caucho? ¿Indica el mantenimiento presente de una cierta preferencia estadística por el matrimonio entre miembros de dos clanes concretos que esa era la pauta absoluta en el pasado?.

Es muy difícil asegurarlo. Lo único que podemos hacer es especular. Tomadas por separado, ambas reglas matrimoniales pueden mantener, sin excesivos problemas, un intercambio simétrico. Sin embargo, la existencia conjunta de las dos, como así afirman los autores para la sociedad ticuna, y su aplicación a la realidad concreta, con su aleatoriedad demográfica, provocarían, quizás, un desequilibrio que podría obligar en algún momento a romper la reciprocidad absoluta y simétrica entre clanes y que acabaría interconectando a todos los clanes en una maraña de redes de alianza sin simetría ninguna. Fijémonos, además, que los autores utilizan el término de "preferencial" (Cardoso habla del matrimonio *mais desejado*) pero nunca el de "prescriptivo" para referirse a ellas e ilustremos y desarrollemos esta tesis con un ejemplo gráfico:

Partamos de nuestro conjunto simple de dos grupos (dos clanes patrilineales) que van a intercambiarse mujeres entre sí, pero ahora introduzcamos en el esquema las dos reglas matrimoniales juntas y demos a los grupos una complejidad mayor introduciendo una variable más, como es el desequilibrio en el número de integrantes de cada sexo.

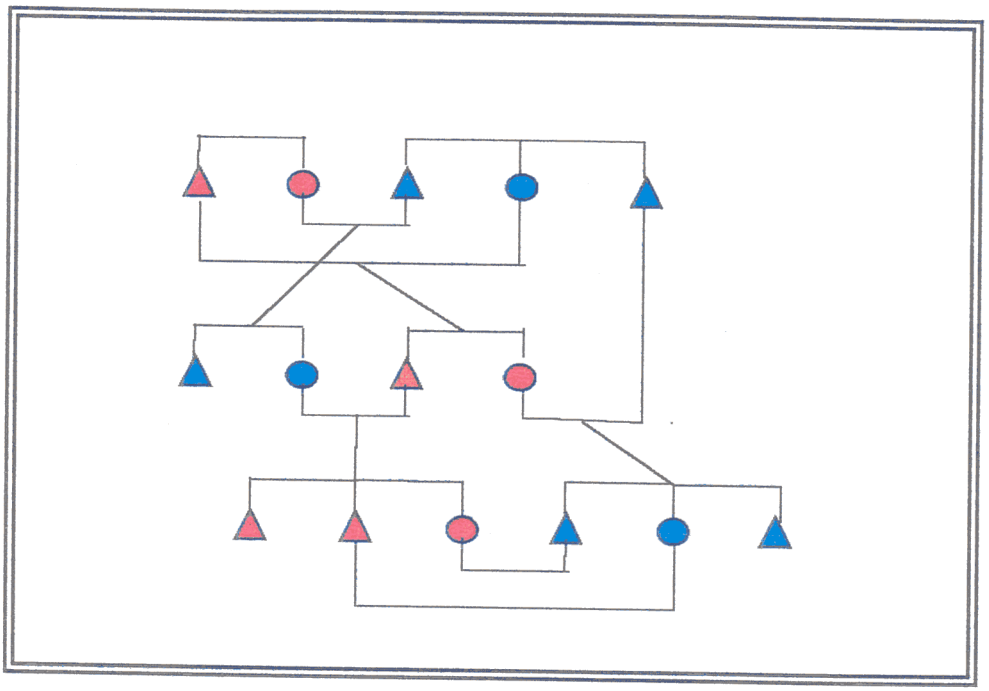


Fig.5. Modelo simulado con superposición de las reglas de matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales y tio materno-sobrina.

Como observamos en el gráfico 5, en la segunda generación hay un varón A_2 que se casará con su prima cruzada bilateral pero otro B_2 quedará sin nadie con quien casarse en **A** porque la mujer que le correspondía ha preferido hacerlo con su tío materno. Los varones de la tercera generación no tienen primas cruzadas bilaterales propiamente dichas con quienes casarse, si se aplica estrictamente la regla, pero, como el término para designar a la "prima cruzada" es clasificatorio en lengua ticuna, todas las hembras del otro clan serán cónyuges posibles y de hecho se casarán. Sin embargo, no había igualdad en la proporción de sexos y un varón A_3 y otro B_3 quedarán sin poder casarse en el clan recíproco. Al mismo tiempo, sus hermanos, al hacerlo, le han cerrado al soltero B_2 de la segunda generación la posibilidad de casarse con una sobrina (aunque lo normal en este caso, dada la diferencia de edad y de *status*, es que sucediese al contrario). Quedarán así tres varones "sueltos" que deberán buscar sus esposas en otro clan **C** o **D** o **X.**

La superposición de las dos reglas matrimoniales (no prescriptivas) , sumada a la aleatoriedad demográfica convertían, pues, probablemente el sistema ticuna en un intercambio clánico asimétrico y sin regla fija aparente, pero no puede asegurarse con certeza. Habría que añadir como otro factor la práctica esporádica de la poliginia [30], practicada normalmente por los individuos senior, con un mayor prestigio dentro de cada clan, que implicaría también una escasez de mujeres casaderas según las normas preferenciales. Los más viejos, porque tienen un mayor *status*, quizá acapararan sobrinas provocando la necesidad de sus hijos de buscar su esposa en otro clan.

Así, en el caso ticuna, el modelo de reciprocidad directa tipo Arunta o Kariera quedaría roto por el de circulación generalizada de las mujeres entre los clanes pero al final ambos se conjugan a través de la única regla prescriptiva, la única regla que nunca se rompe, la de la exogamia de mitad y clan, para mantener la reciprocidad en ese nivel superior: el de la mitad. De esa manera resultaría un modelo de intercambio en el que los clanes intercambian mujeres de forma unas veces recíproca, otras veces no-recíproca pero manteniendo la reciprocidad en las mitades. La mitad A da todas sus mujeres a B y viceversa.

El sistema dualista restablecía el equilibrio de la reciprocidad en las alianzas, pero al no ser de ninguna manera la mitad un grupo corporativo, este intercambio recíproco no debió tener ninguna consecuencia social. Sí tuvo que tenerla, en cambio, el hecho de que el intercambio entre clanes no fuera recíproco, pues este matiz implica un desequilibrio en el número de alianzas interclánicas que pudo tener muchas consecuencias. Para empezar, la aleatoriedad demográfica o la mayor o menor práctica de la poliginia en un determinado clan puede resultar en

[30] *It is legitimate for a man to marry more than one woman at the same time, but polygamy is rare.* **(Nimuendajú 1952:94)**.

que en un momento dado haya clanes más "receptores" de mujeres y clanes más "donadores". Partiendo del principio establecido por la Antropología (Mauss, Levi-Strauss, Leach, Fox, etc) de que generalmente el grupo que recibe mujeres queda en deuda con el donador y, por tanto, en una situación inferior a la de aquel tendríamos que suponer una desigualdad de *status*, al menos transitoria, entre los clanes. Si esa situación transitoria se modificase en la siguiente generación a favor de otros clanes no habría tenido consecuencias importantes, pero si la situación de un clan como "receptor" o "donador" se hubiera mantenido a lo largo de varias generaciones hasta llegar a institucionalizarse, el resultado podría haber sido entonces una sociedad estratificada en clanes jerarquizados, unos más poderosos y otros relativamente subordinados a estos. Como ningún clan puede retener a sus mujeres en su grupo de origen hemos de suponer que las razones que pudieron haber sustentado esta jerarquización fueron de índole demográfico y el proceso pudo haber sido más o menos así: Los clanes que ocuparan los territorios más ricos en caza y pesca o de suelos más fértiles podrían sostener contingentes de población más numerosos que los de sus vecinos de zonas menos favorecidas. De esta manera generarían un excedente de mujeres con respecto a otros clanes para establecer alianzas, convirtiéndose así en "donadores". Pero podría ser, por otro lado, que la relación de fuerzas haya sido al contrario: los clanes más escasos de mujeres quizá fueran los más guerreros y, por tanto, los más temidos y respetados puesto que la falta de esposas potenciales debía generar mayor agresividad entre su clase de jóvenes guerreros. Todos los informantes coinciden, en efecto, al afirmar que existían unos *kü-a* más guerreros que otros.

Esto no deja de ser, por supuesto, una teoría no demostrable con datos empíricos, pues no disponemos de ninguna información al respecto. Sin embargo, es conveniente tener en cuenta que esta hipótesis explica satisfactoriamente la absoluta carencia de funcionalidad de la mitad ticuna, pues vacía de contenido la reciprocidad matrimonial entre las mitades. Quizá, a nuestro modo de ver, y con

esto somos conscientes de estamos llendo más allá de lo que ninguno de los autores afirma, haya que ver a la mitad, ya incluso para esta época anterior al contacto con los blancos, como una estructura superviviente de una etapa anterior (quizá el pueblo ticuna tenga su origen en la fusión de dos tribus diferentes, o quizá la forma de residencia fue en alguna otra época distinta, similar a las aldeas dualistas sherente o bororo).

8.5.2.Algunas características del matrimonio ticuna.

La mujer debía someterse a un obligatorio rito de paso antes de poder contraer matrimonio **(Schultz 1959: 629-646),** conocido en ticuna como *worecü*, en *es*pañol como *pelazón* o en portugués como *moça nova* , ceremonia que se llevaba a cabo tras la menarquía y que consistía en una especie de muerte simbólica de la niña, a la que se encerraba en un cobertizo durante varios meses y se la rapaba el pelo (de ahí "pelazón"), para renacer investida de su nueva condición de mujer. A partir de la celebración de ese rito sus padres podían empezar a buscarle marido. El matrimonio no comportaba ninguna ceremonia especial, ninguna ritualización o carácter sagrado salvo una pequeña bendición de la abuela paterna **(Nimuendajú 1952: 93),** característica típica de las sociedades del servicio del novio. Nimuendajú afirma que los padres elegían al marido pero que el tío paterno de la chica tenía derecho de veto por lo que la solicitud de matrimonio por parte de la familia del novio solía realizarse siempre a través de aquel. Ningún autor menciona en ningún momento la existencia de dotes, y es lógico suponer que esta institución no existía, pues no había bienes de valor, muebles ni inmuebles, que entregar.

La poliginia, aunque no muy frecuente, se practicaba, así como otros mecanismos asociados a los sistemas patrilineales, tales como el levirato, aunque no fuera obligatorio. El divorcio también estaba contemplado dentro del sistena ticuna, fundamentalmente por maltrato de la mujer, en cuyo caso esta podía regresar a la casa paterna. En general, los hijos del matrimonio permanecían con la mujer pero, puesto que en ellos residía la continuidad de la identidad clánica del padre, éste podía reclamarlos si lo deseaba, y ese derecho no podía serle denegado **(Nimuendajú 1952: 94).** Dado que para estas cuestiones no disponemos de otra fuente más que la del propio Nimuendajú, y que estos son los únicos datos relevantes que este autor nos proporciona, no parece que sea posible profundizar mucho más sobre estas cuestiones.

8.6.La funcionalidad del sistema terminológico de parentesco.

Los sistemas terminológicos que expondremos a continuación han sido todos obtenidos en estudios contemporáneos pero, como este aspecto del parentesco suele ser el que menos sujeto está a los cambios, pensamos que los ejemplos son perfectamente extrapolables a las condiciones del pasado. La perfecta adaptación y funcionalidad de la terminología sobre el sistema de parentesco dualista nos convencerá suficientemente de esto. Hemos recogido aquí las terminologías de tres autores diferentes, obtenidas en lugares y momentos distintos, más una última recogida por nosotros mismos entre varios informantes de las comunidades de San Martín de Amacayacu y Boyahuasú y contrastada mediante técnicas de triangulación. La comparación entre las cuatro versiones permitirá un análisis lo más riguroso posible del sistema terminológico de parentesco. Para la transcripción de los términos ticunas he empleado el criterio seguido por Emilia Montes y Gloria Fajardo **(Fajardo 1986: 47-48)** no sólo porque en ese sentido lo considere más rigurosamente científico que el del resto de los autores, dada la condición de filóloga de la señora Montes, sino porque se hacía necesario unificar los criterios. En la página siguiente se muestra un cuadro con las cuatro terminologías de parentesco a comparar:

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO TICUNA

	NIMUENDAJU	CARDOSO	MONTES/FAJ.	ULLÁN
FF	/o'i/	/o'i/	/cari o'i/	/o'i/
MF	/o'i/	/o'i/	/cari o'i/	/o'i/
FM	/caue/	/no'e/	/cari doe/	/no'e/
MM	/caue/	/no'e/	/cari doe/	/no'e/
F	/caudatw/	/caudatw/	/caudatw/	/caudatw/
M	/caue/	/caue/	/caue/	/caue/
FB	/caunepw/	/caunepw/	/caunepw/	/caunepw/
MZ	/cautekw/	/caunepwma?/	/cauge/	/cauge/
FZ	/cautekw/	/cautekw/	/cautekw/	/cautekw/
MB	/o'w/	/carikuta/	/carikuta/	/cauta'a/
FBS	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
MZS	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
FBD	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
MZD	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
FZS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
MBS	/cauta'a/	/cauta'a/	/carikutade/	/cauta'a/
FZD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
MBD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cari kutaakw/	/cauta'a/
B	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
Z	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
BS	/caumagw/	/caumagw/	/caumagw/	/caumagw/
BD	/caumagw/	/caumagw/	/cauede'eakw/	/caumagw/
ZS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/

ZD	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**
S	**/caune/**	**/caune/**	**/caune/**	**/caune/**
D	**/cauakw/**	**/cauakw/**	**/cauakw/**	**/cauakw/**
SS	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**
DS	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**
SD	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**
DD	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**	**/cauta'a/**

Las diferencias entre los autores son pequeñas y, como veremos, no demasiado significativas, pues no alteran la lógica funcional del sistema. Algunas, con todo, pueden someterse a crítica.

En la generación +2, la de los abuelos de ego, Nimuendajú asigna para la **MM** y **FM** el mismo término que para **M**, considerándolo clasificatorio **(Nimuendajú 1952: 155)**. El resto de los autores, sin embargo, han encontrado un término diferente al de **M** para designar a **MM** y **FM** por igual, marcando así la diferencia generacional aunque no de línea.

En la generación +1, la de los padres de ego, Nimuendajú encuentra un sólo término para la **FZ** y la **MZ** mientras que todos los demás registran términos distintos. Para **MB** yo encuentro en todos mis informantes el término ***/cauta'a/***, que ya veremos que es la clave del sistema de parentesco. Nimuendajú, sin embargo, encuentra ***/o'e/*** y los restantes autores un término que fonéticamente estaría muy cerca de ***/cauta'a/ : /carikuta/***. Fajardo, además, en su obra, concluye a través de Nimuendajú y de la lengua que el término, ***/carikuta/***, es, en realidad, ***/cauta'a/*** : *Nimuendajú encontró el término /o'e/ que más parece ser usado para*

la segunda línea ascendente y más aún,el término para la esposa de este, según Nimuendajú, es /cauta'ma/ lo cual traduciría "la esposa (ma) de cauta'a, lo que indicaría que al tío materno se le llamaría /cauta'a/ y no /o'e/ **(Fajardo 1986: 50).**

En la generación 0, la de ego, coinciden todas las listas salvo los **MBS y MBD** de Montes y Fajardo, pero ellas mismas acaban concluyendo que, en realidad, son ***/cauta'a/ :*** puesto que ***/cari kutade/*** ("mi tío materno-hijo") y ***/cari kutakw/*** (mi tío materno-hija) no son sino términos descriptivos englobados dentro de otro término clasificatorio, el de "tío materno", es decir, ***/cauta'a/***, como ya concluímos. *Lo que implica que existe, en concordancia con Nimuendajú y Cardoso de Oliveira, un sólo término para designar a los primos cruzados sin tener en cuenta el sexo* **(Fajardo 1986: 50).**

Por último, en la generación -1, la de los hijos de ego, sólo existe una pequeña diferencia sin importancia : Fajardo es la única en diferenciar a la **BD** con un término descriptivo.

Una vez vistas las diferencias, podemos concluir que estas no son fundamentales y que, obviando algunas de ellas por las razones ya aducidas,es posible construir un esquema terminológico común en el cual reduciremos los términos lingüísticos a números para su mayor claridad.

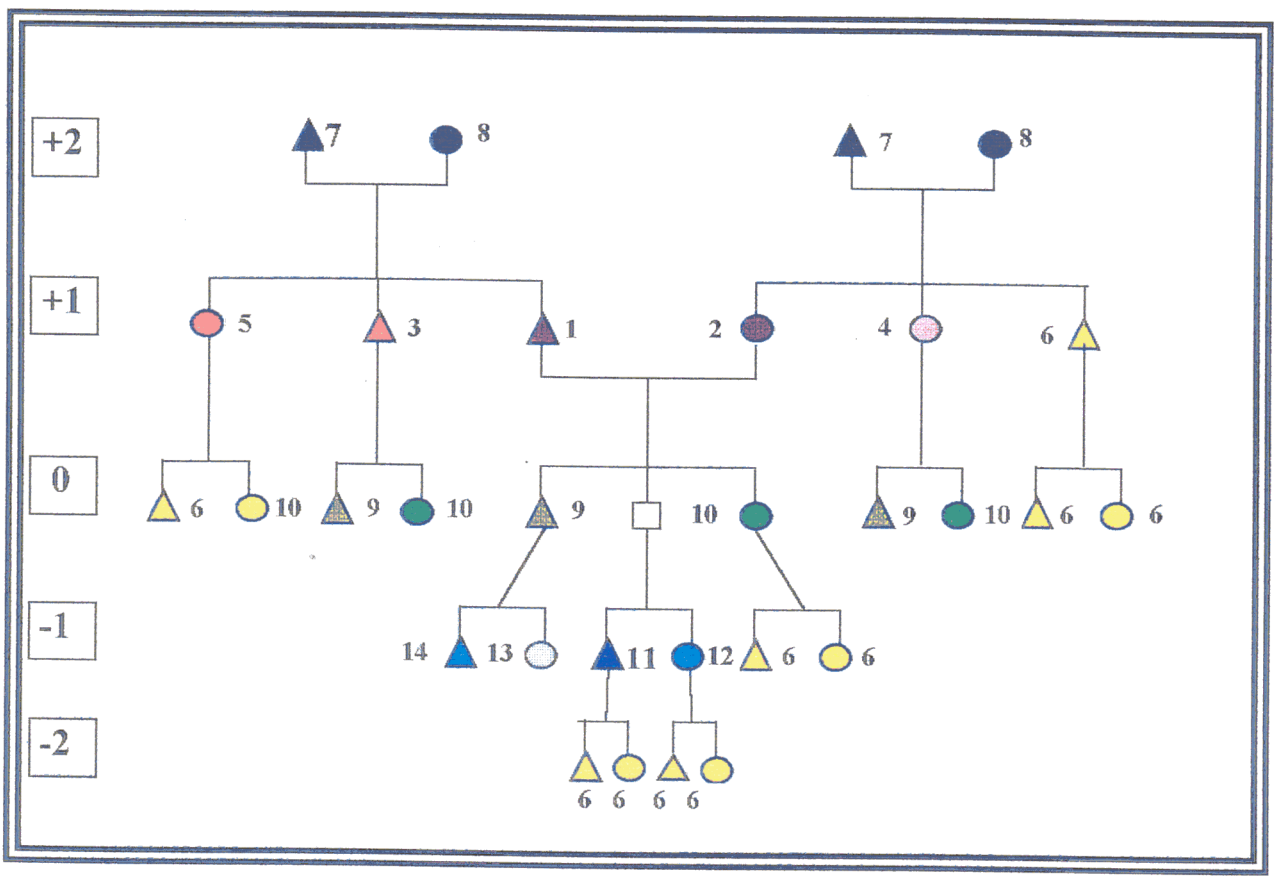


Fig.6. Representación numérica del sistema terminológico de parentesco

Vemos, pues, *que el sistema se ajusta bastante bien al modelo terminológico iroqués* **(Harris 1985: 299)** y tiene unas caracteristicas evidentemente clasificatorias, es decir, *la terminología está derivada del sistema exogámico de mitades y cumple su función en el mismo* : distinguir a través del lenguaje qué parientes son posibles cónyuges y con cuáles el matrimonio está estrictamente prohibido. Así, todos los miembros de la mitad opuesta que están sujetos a una posible relación matrimonial son agrupados en un solo término, */cauta'a/,* sin distinción de sexo o generación. Si para los miembros de la segunda generación ascendente de ego (+2), **MF y FM,** este término no se aplica es probablemente

porque la diferencia de edad no los incluye en la categoría de "casaderos". Los primos paralelos son designados igual que los hermanos, indicándose de esta manera su condición de "no casaderos".

La clave está, pues, en el término ***/cauta'a/.*** Su aplicación establece los dos tipos de matrimonios preferenciales que ya apuntábamos: el de primos cruzados bilaterales y el de tio-sobrina materna. El primero, que puede también contemplarse como el intercambio de hermanas (reales o clasificatorias) entre dos grupos **(Fox 1972: 167)**, debió ser más común, no sólo porque así lo establece el paradigma de los sistemas de mitades (ya dijimos como el ticuna se aproximaba más quizá a un modelo Murngin) sino porque la terminología parece reforzarlo: Cardoso de Oliveira recogió el término ***/caunapw ma?/*** para la **MZ** lo que significa literalmente *esposa del caunapw*, es decir del **FB (Cardoso 1972: 73).**

Por si aún no quedara suficientemente demostrado el carácter clasificatorio de la terminología ticuna y de la función que desempeña el término ***/cauta'a/*** añadiremos más cosas:

• Cardoso señala cómo ese término se extiende también a todos los hijos de los primos de ego que no pertenezcan a la misma mitad de este así como se emplea el término ***/caumagw/*** para designar a todos los que sí pertenecen a su mitad. De esa manera se establece una única división clasificatoria por mitades en la generación -1 a través de dos únicos términos.

• Ninguno de los autores señala la terminología que se aplica a los afines. No sotros sí la hemos recogido en nuestro trabajo de campo, aunque hemos preferido presentarla aparte.Pues bien, a los **WF, HF y H** también se les reconoce como ***/cauta'a/***. La **W** tiene, sin embargo, su término propio, ***/cauma/***, mientras que a las **WM y HM** se las denomina ***/caue/*** ("madre"). No he encontrado una

explicación para esta diferencia, pero hemos de tener en cuenta que los sistemas terminológicos tampoco son mecanismos absolutamente lógicos y rígidos.

Una falla que parece tener aparentemente el sistema tal y como lo hemos puesto en funcionamiento es la denominación como */cauta'a/* de los **SS y SD**, que evidentemente pertenecen a la misma mitad que ego. Sólo dos autores, Cardoso y Fajardo señalan la contradicción, y sólo el primero parece haberla resuelto. La solución, al parecer, se encuentra en el propio lenguaje ticuna, cuyos sustantivos son declinables. Cardoso argumenta que la transcripción de los términos de parentesco olvidó este carácter y sólo reflejó el nominativo. Así, el nominativo */cauta'a/* se aplica también, quizá por mimetismo, a los hijos del hijo pero no así el vocativo */too'ta'a/* que sólo se aplicaría a los miembros de la mitad opuesta **(Cardoso 1972: 77)**. De esa manera, el problema queda resuelto. Como debemos comprender, la cultura no es un sistema mecánico y racionalizado que pueda someterse siempre con precisión a plantillas y generalizaciones lógicas y muchas veces hace complicado lo que podía ser sencillo y directo.

CAPÍTULO IX

DEL CLAN PATRILINEAL A LA FAMILIA NUCLEAR COGNATICIA:

LAS TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA DE PARENTESCO TICUNA

9.1. Introducción.

¿Cómo afectó la actuación conjunta de los factores y agentes de cambio que ya describimos en la primera parte de esta tesis al sistema de parentesco original que ya hemos descrito?.

Como en cualquier proceso de cambio social, las relaciones de causa-efecto entre los distintos fenómenos son múltiples e interdependientes, de ahí que para su análisis suela ser necesaria la construcción de un esquema explicativo medular, tomando una cadena causal central, que sirva como hilo conductor en la explicación del proceso. Nosotros, partiendo de estudios como los de Roberto Cardoso de Oliveira **(Cardoso 1972)** o Fajardo-Torres **(Fajardo y Torres, 1988)** hemos querido estructurar este análisis diacrónico en torno a la que creemos es la secuencia principal del proceso, aquella de la que depende, en gran medida, el resto de las transformaciones y que sería la siguiente : La dominación del agente de cambio patronal desde finales del siglo XIX, el primero en interactuar verdaderamente con intensidad sobre el conjunto de la sociedad ticuna, con importancia especial en el terreno económico y político, produjo la desestructuración de las formas de residencia comunal tradicionales. La aparición de nuevas formas de residencia y del sistema de dominación colonial, con el fin de las guerras clánicas y la desaparición de los *toü* condujo a su vez a la necesidad de cambios adaptativos en el sistema de parentesco y relaciones sociales. Con ello no hacemos sino retomar la tesis, ya expuesta en páginas anteriores que considera la forma de residencia como el organizador básico del sistema de parentesco **(Fox 1972 ;Harris 1985)**

Los ticunas estuvieron sometidos, como ya ha sido analizado, a dos procesos diferentes: uno de dispersión y otro de concentración residencial, en gran medida consecutivos en el tiempo. Cada uno de estos dos procesos de cambio residencial tuvo consecuencias significativas sobre el sistema de parentesco y la organización social ticuna, que continuó determinada básicamente por aquel, y serán analizadas en un apartado concreto.

9.2.El periodo de dispersión residencial: destrucción de las malocas clánicas y constitución de unidades uxorilocales

Como ya señalamos en su debido momento en la primera parte de esta tesis **(vid. supra, cap. V)** y no vamos a repetir ahora en extenso, el sistema de dominación y explotación de los fundos caucheros, con sus objetivos de maximización de la extracción de látex, rompió totalmente en unas décadas con la unidad residencial tradicional, la maloca uniclánica, que fue sustituída por pequeñas malocas abiertas (*ipata*) y viviendas de tipo unifamiliar, separando a los miembros del antiguo grupo local patrilineal y patrilocal.

Si partimos de la nueva visión que del *kü-a* ticuna se ofrecía en el apartado 9.5 del anterior capítulo no resulta demasiado difícil de imaginar como pudo producirse la desintegración del clan. Eliminado el factor de cohesión bélico por un agente dominador externo, los clanes perdieron su funcionalidad corporativa y, así, la sociedad se disolvió en sus niveles estructurales primarios: las familias nucleares y extensas. La acción premeditada y planificada de los patrones tuvo que ver, evidentemente, con la dispersión pero esta también se produjo muy probablemente de manera espontánea y automática. Los segmentos familiares, que siempre habían sido autosuficientes y autónomos, salvo en lo que respecta a su funcionalidad solidaridad como grupo de guerra, también se distribuyeron probablemente de forma voluntaria por la selva buscando nuevas estradas de siringa puesto que, recordemos, comerciar el látex era la única forma de obtener los productos manufacturados de los que dependían.

En nuestra opinión la disolución del *kü-a* como grupo local de residencia no debió ser algo tan traumático como otros autores parecen indicar. Más bien, perdida su funcionalidad primaria y, nos habríamos aventurado a decir, única, la sociedad se descompuso naturalmente en sus elementos constitutivos. En ese sentido la Era del Caucho no rompió de manera brutal y cataclísmica las estructuras de parentesco y sociales ticuna, lo que hizo fue romper la cubierta más externa de su armazón, romperla por las líneas de falla preexistentes, autóctonas, de manera que quedaron plenamente al descubierto sus elementos estructurales primarios. La sociedad ticuna se convirtió en un conjunto de familias nucleares de parejas independientes agregadas a lo sumo en conjuntos de familias extensas, la formación social más simple del espectro como la de los ¡kung sang **(Lee 1972)** o los esquimales **(Harris 1985)** pero es que, en realidad, como hemos explicado, esta era ya la estructura social que subyacía por debajo de la agrupación e identidad clánica.

9.2.1. Las nuevas unidades sociales y de parentesco: el dominio de la uxorilocalidad.

Tanto en las *ipatas* como en las agrupaciones de casas unifamiliares que sustituyeron a la maloca tradicional (*i*) como formas de residencia, la estructura social siguió siendo básicamente la misma que en el pasado, pues los ladrillos de construcción de la sociedad seguían siendo los mismos: varias familias nucleares formando una familia extensa de entre 50 y 60 miembros. El hecho de que las familias nucleares habitasen todas juntas en el mismo edificio o que lo hicieran por separado en una agrupación de residencias unifamiliares no altera sustancialmente la composición ni la naturaleza del grupo local.

Dos eran las diferencias fundamentales entre el nuevo grupo local de residencia y el antiguo de las malocas clánicas (*i*):

a) Su tamaño era menor. Si las grandes malocas habían albergado varios conjuntos de familias extensas, los nuevos grupos locales estaban formados solo por una. Es decir, el mecanismo de segmentación se detenía en un nivel inferior: el segmento mayor ya no era el *kü-a* que se segmentaba en familias extensas que, a su vez, lo hacía en familias nucleares, sino la familia extensa. La segmentación se produce solamente a dos niveles.

b) Su composición era distinta, pues se produjo un cambio en el criterio de reclutamiento del grupo local, basado anteriormente en la pauta de residencia postnupcial patrilocal que mantenía a todos los hombres del clan juntos. Dicha pauta fue sustituida por una pauta uxorilocal que tuvo como consecuencia, entre otras, la formación de grupos locales compuestos por individuos de clanes distintos, situación que, como explicamos, condujo a la confusión de muchos autores respecto al carácter del grupo local precontacto **(vid supra, cap. IX)**

La uxorilocalidad se convirtió, sin duda, en la pauta preferencial. Así parecen indicarlo los testimonios de nuestros informantes ancianos y de mediana edad que vivieron en ese tipo de hábitat, todos los cuales afirmaban haberse ido a vivir a la casa de su mujer al contraer matrimonio. La uxorilocalidad se explica como un mecanismo adaptativo a las mismas formas de explotación del caucho, labor, ya explicamos, de características muy dispersivas que obliga al varón, quien por las duras condiciones del trabajo y su mayor capacidad de movilidad es el único que puede dedicarse a la tarea, a pasar largas temporadas fuera del hogar. Ante unas condiciones ecológicas y económicas como estas, la uxorilocalidad parece el

mecanismo de adaptación menos costoso para la sociedad [1]: dada la prolongada ausencia del elemento masculino, la mujer debe convertirse en garante de la permanencia social, en centro de la casa, en cultivadora de las tierras, en educadora de los hijos[2]. La residencia uxorilocal no es, pues, sino la consecuencia de la reestructuración de la unidad familiar en torno de las esposas. Por otro lado,esta también pudo ser facilitada por la costumbre anterior del servicio del novio que obligaba al muchacho a pasar una temporada viviendo con sus futuros suegros.

El sistema uxorilocal entre los ticunas, tanto en las malocas como en las viviendas unifamiliares dispersas, aunque consecuencia de una coyuntura de dominación, aunque situación generadora de tensiones y disfunciones sociales, duró, no obstante, lo suficiente como para dejar otras improntas significativas en la cultura. Nimuendajú cita el de la propiedad femenina de la chacra, puesto que es la mujer la que la trabaja[3], pero hay otros indicios, además, recogidos en los terrenos del folklore y el mito, que podemos traer aquí a colación. Para Nimuendajú, por ejemplo, sólo de esa manera podría entenderse la siguiente frase

---

[1] En este sentido, los ticunas se enfrentaban a unas condiciones ecológicas similares a las que Robin Fox **(Fox 1972: 83)**, utilizando el estudio de Julian Steward **(Steward, J. Basin Plateau Sociopolitical Groups. *Bureau of American Ethnology Bulletin.* 120, 1938)**, supone que obligaron a los hopi a adoptar la matrilocalidad o las que Harris considera como ideales para que se de este tipo de pauta **(Harris 1985: 294)**

J. P. Chaumeil anota el mismo cambio hacia la matrilocalidad para los yaguas, sometidos a los mismos procesos de transformación económica y ecológica, y dice : *es más fácil retener a una hija que a un hijo, en la medida en que este está en contacto con un patrón que le obliga a desplazarse. El hombre se va generalmente solo, dejando a su mujer y sus hijos en su comunidad de origen, en casa de los padres aliados, y será seguro que regresará, trayendo consigo los productos de la "habilitación"*. **(Chaumeil 1981: 136).**

[2] Nimuendajú, en efecto, constata que la propiedad de la tierra se consideraba femenina en la época en que realiza su trabajo de campo **(Nimuendajú 1952: 56)**, cosa que no se documenta en nuestros días. Otro indicados cultural de este hecho puede ser el que señala Goulard, quien afirmas que en las *ipata* policlánicas que aún sobreviven hoy día el espacio central de la casa, el espacio donde se construyen las relaciones sociales que mantienen la cohesión del grupo, se considera también de propiedad femenina **(Goulard 1994: 349)**

[3] No olvidemos la importancia del trabajo agrícola femenino en estas sociedades fundamentadas en el cultivo de tubérculos. En ese sentido la matriuxorilocalidad sólo habría supuesto, quizás, un refuerzo, una institucionalización de situaciones anteriores.

en el discurso que el tío paterno le dirige a la joven iniciada en la *pelazón* : *Be obedient to your mother, never going against her wishes. Above all, you should never abandon her! Even after you are married, take care of her* **(Nimuendajú 1952: 90).**

Igualmente, la mayoría de los mitos recogidos en nuestro trabajo de campo describen hogares uxorilocales, como el mito del origen del sol , que vive con su mujer y la madre de esta, a quien le encarga de *cuidar la candela,* o los mitos de peregrinos que cruzan entre los distintos mundos que conforman el Universo ticuna, como la historia (en la que también pueden rastrearse las características dualistas) de los dos hermanos *que tenían nación* y suben al cielo a raptar a las hijas del relámpago pero al final tienen que quedarse los cuatro a vivir allí, en la casa de las muchachas[4].

Esta misma transformación hacia la uxorilocalidad se observa también entre los vecinos yagua. Entre los yagua, la pauta de residencia anterior a la Era del Caucho era también patrilocal, aunque el novio debía residir un tiempo con los padres de la novia hasta que pagara el servicio debido por la boda, exactamente

[4] Algunos de estos argumentos pueden ser objeto de crítica tanto positiva como negativa. Es imposible probar, puesto que carecemos de datos del periodo anterior, que el exhorto del tío paterno a la muchacha sea una innovación del periodo matrilocal y que no existiera ya en la sociedad primigenia patrilocal cumpliendo un mero papel simbólico. Por otra parte, si nos apoyamos en autores como Paul Devos podríamos incluso considerar que la existencia de un rito de paso femenino tan dramático como la *pelazón* (que comportaba la reclusión total de las iniciadas durante un año y la decalvación a tirones) no es sino una prueba más de la uxorilocalidad : *Estos ritos serán más probables en sociedades con residencia uxorilocal (donde los hijos habitan en la familia de la madre). Los ritos de iniciación contribuyen a garantizar que en el futuro la niña se identifique con la familia de su marido y no con la de su madre.Las ceremonias de iniciación femenina no suelen ser dolorosas.En las pocas sociedades donde sí lo son, madre e hija suelen dormir juntas de forma exclusiva.Por último,cuanto más importante es el papel económico de la mujer en la sociedad, más probabilidades hay de que su transición al papel de mujer adulta se encuentre formalizado por una ceremonia de iniciación.***(Devos 1981: 52).** Pero este argumento es muy poco sostenible pues igual, e incluso con mayor base lógica, podría argumentarse el contrario: este tipo de ritos serán más probables en sociedades con residencia patrilocal pues podrían considerarse como una preparación necesaria o una representación simbólica del cambio de la mujer de un grupo a otro. Tras el matrimonio la joven se enajena totalmente de su grupo de origen, al que ya no regresa, es decir, pierde la identidad de nacimiento para adquirir una nueva, para nacer de nuevo. Ritos como el de la *pelazón* son verdaderas muertes simbólicass basadas en experiencias muy traumáticas que, a la vez, representan el acontecimiento social en el terreno ritual y preparan psicológicamente a la adolescente para un cambio total de vida y de afectos.

igual que los ticuna. Partiendo de estas condiciones originales se produciría el cambio hacia la pauta de residencia uxorilocal, provocada por los factores externos ya explicados[5]. Está claro que, tanto yaguas como ticunas, sometidos a los mismos procesos de dominación, fundamentalmente de índole económica, han sufrido procesos similares de cambio en sus estructuras de parentesco.

Poco más se conocía hasta hace poco de la constitución y funcionamiento interno de estos grupos locales uxorilocales. La reciente investigación de Jean Pierre Goulard en una de las pocas *ipata* que aún subsisten en la actualidad, la de Pupuña, ha arrojado, afortunadamente, nuevas luces sobre lo que fue la forma de organización social de todo un periodo de la historia ticuna hoy en día prácticamente olvidado.

De acuerdo con Goulard **(Goulard 1994: 346-347 y 368-370)** el grupo local, representado por la *ipata*, que él considera un grupo corporativo, está formado por un número variable pero pequeño de familias nucleares (no superando normalmente la media docena) emparentadas entre sí por lazos de afinidad y consanguineidad. Al frente del mismo se encuentra el *inatü* (literalmente "*padre de la casa* "), cabeza de la familia extensa.

Tanto la persona sobre la que recae el liderazgo del grupo familiar-local como la constitución de este varían de acuerdo a los ciclos vitales de la familia. De esa manera, el *inatü* puede ser un suegro que reune en torno a sí, en su *ipata*, a sus hijas y sus yernos, o bien, un hombre más joven que reúne en torno a sí a sus suegros (varios, si este es polígamo) y a sus hermanas con sus maridos. El ciclo suele desarrollarse de la siguente manera: normalmente un hombre vive en

---

[5] *Trataremos de mostrar seguidamente que la tendencia actual hacia una forma de residencia efectivamente matrilocal no es más que la consecuencia de las relaciones económicas de tipo particular que los Yagua mantenían y siguen manteniendo, a pesar suyo, con la sociedad nacional* **(Chaumeil 1987: 38).**

casa de su suegro, el *inatü*, hasta que tiene su segundo hijo. Entonces construye una vivienda monofamiliar muy cerca de la maloca del suegro aunque continúa manteniendo relaciones muy estrechas con éste. En términos generales el suegro, esto es, el individuo de mayor edad y *status*, sigue siendo el *inatü* mientras tenga la posibilidad de sumar nuevos yernos a la casa. Cuando esto ya no es posible y el suegro envejece mucho éste pasa a vivir a la casa de uno de sus yernos mayores, que abandona la morada unifamiliar para construir una nueva *ipata* con el resto del grupo familiar que aún permanecía en la primera, convirtiéndose dicho yerno en el nuevo *inatü*.

No existen reglas de sucesión fijas del *status* de *inatü*. Existe, es cierto, una preferencia de edad pero también depende del carisma y prestigio personal del individuo dentro del grupo local-familiar así como de factores tan aleatorios como el momento de su incorporación al ciclo de dicho grupo. Un elemento importante es la poliginia. La poliginia refuerza y respalda el *status* de *inatü* pues este se basa , al fin y al cabo en la capacidad de atraer para sí el mayor numero de afines.

Esta figura del *inatü* coincide probablemente con la del *të'ti* que documentaba Nimuendajú **(Nimuendajú 1952: 65)** y habría sido la máxima autoridad o institución política que habrían tenido los ticuna tras la desestructuración del *kü-a* como grupo local y la desaparición de los *to'ü*, si es que puede siquiera considerársele como institución, no siendo más que un cabeza de familia cuya autoridad no pasaba de ser, como la de los *toerü* anteriormente en las malocas clánicas, la de un canalizador de la opinión pública con algo más de prestigio y carisma que los demás. La sociedad ticuna, como lo había sido en el pasado, como lo son todas las sociedades del servicio del novio, seguía siendo una sociedad igualitaria de individuos altamente celosos de su igualdad social y política.

Si como afirman Cardoso **(Cardoso 1972: 89)** y Pacheco **(Pacheco 1988: 125-127)** los patrones utilizaron estos liderazgos familiares para controlar a los ticuna, convirtiéndolos en *tuxawas* y *curacas* habría que preguntarse cual haya sido la influencia real de estos personajes durante la Era del Caucho. Indudablemente, los *toerü* y *to'ü* de las antiguas malocas *i* o los *inatü* de actuales malocas *ipata* estudiadas por Goulard eran y son figuras queridas y respetadas por todos porque son sentidas como emanadas de la propia colectividad. El régimen de los patronos transformó temporalmente una forma de liderazgo autóctona en un instrumento de dominación impuesto y, en ese sentido, tuvo que afectar a las relaciones en el seno del grupo local. De acuerdo con Nimuendajú, estos individuos no disfrutaban de ningún respeto dentro de la sociedad, eran objeto de mucho odio, como instrumentos de la represión que se consideraban, y se sentían ellos mismos a disgusto con la autoridad con que los patrones les habían investido[6]. De acuerdo con Pacheco, sin embargo, esto no era necesariamente así en todos los casos: muchos líderes habrían aceptado el cargo de *tuxawa* de buen grado e incluso lo habrían deseado por el poder que implicaba y la facilidad que otorgaba para acceder a los preciados bienes del barracón y porque, por otro lado, no parece que siempre haya implicado la pérdida de respeto y posición social al interior de la sociedad indígena **(Pacheco 1988: 126).**

Es posible que la solución a esta disparidad de opiniones se encuentre, como ya apuntamos en otro sitio **(vid supra, cap. V)** en las diferencias en el grado de *caboclización* de los diferentes grupos. Para grupos menos *caboclizados*, que aún no asumían como natural la dominación occidental y menos dependientes de los bienes de mercado la situación podría haber sido como la descrita por

[6] *These poor devils were condemned to lie to their "charges" in order to please their masters, and to lie to the latter so as not be completely despised by their fellows. As late as 1929 I knew a few of these: all ended by being bullied by other Indians of their own group, who at heart never recognized their authority* **(Nimendajú 1952: 65).**

Nimuendajú, con sus consecuentes efectos de tensión social. Los grupos más *caboclizados*, en cambio, no habrían tenido ningún problema en aceptar el fundamento externo de la autoridad del *tuxawa* o *curaca* e incluso habrían deseado ese puesto por las razones expuestas. De cualquier manera, tanto en uno como en otro caso, las diferencias en el funcionamiento cotidiano de la sociedad debieron ser mínimas, pues esta se regía en la práctica, como repetiremos hasta la saciedad, fundamentalmente como un agregado de familias nucleares.

No poseemos datos suficientes que nos permitan estimar qué proporciones alcanzó la neolocalidad, la residencia de familias nucleares aisladas, en este período pero parece que durante mucho tiempo fue bastante más reducida. Nimuendajú la menciona a finales de los años cuarenta como excepcional **(Nimuendajú 1952: 12)**. En aquellas condiciones, la neolocalidad y las familias nucleares no eran la opción más satisfactoria, pues de esa manera la mujer quedaría sola durante largas temporadas. Por supuesto, las situaciones concretas podían conducir obligatoriamente a ella : un padre podía tener muchas hijas y las chacras no alcanzar para alimentar a tantas familias conyugales juntas, teniendo alguno de los yernos que abandonar el hogar y marchar con su esposa a fundar uno nuevo en otro sitio.

Por encima del grupo local de residencia uxorilocal, y según Goulard, parece haber existido un grupo social más amplio cuya funcionalidad se limitaría básicamente al intercambio matrimonial, un grupo endogámico al interior del cual se producían todas o casi todas las alianzas. Este grupo habría estado formado por dos o más malocas *ipata* próximas, una o varias *ipata* y uno o varios grupos residenciales de viviendas unifamiliares o dos o más grupos de estas últimas características (las tres combinaciones posibles) a los que se añadirían las familias nucleares dispersas en las cercanías. Normalmente existía algún vinculo de

consanguineidad entre los miembros de los grupos locales (la pauta uxorilocal dispersaba a los hermanos varones entre los grupos locales vecinos).

La identidad clánica y de mitad siguieron siendo los principios reguladores de estos intercambios matrimoniales y la exogamia de clan y mitad muy pocas veces parece haberse quebrantado. Sin embargo, e igual que cuando hablábamos de las malocas uniclánicas desconocemos exactamente si existía una pauta fija y determinada de intercambio. Evidentemente, como resultado de la residencia uxorilocal y el mantenimiento de las normas de exogamia, el grupo local estaba compuesto por individuos pertenecientes a clanes distintos. ¿Se reducían estos a dos o la composición era más heterogénea? Las unidades de intercambio ya no serían los clanes sino las familias extensas pero, al mantenerse el antiguo criterio de exogamia, las unidades de intercambio seguirían siendo reclutadas de acuerdo al principio patrilineal. ¿Existían intercambios endogámicos o preferenciales entre parejas de estas nuevas unidades más pequeñas como nos preguntábamos para el caso de los *kü-a*? Parece que la práctica del intercambio recíproco y directo de hermanas o sobrinas se mantuvo como preferencial pero, de nuevo, hemos de advertir que es muy difícil que la reciprocidad pudiera ser absoluta.

El análisis de las *ipata* estudiadas por Goulard en la actualidad y el de las aldeas multirresidenciales investigadas por nosotros mismos nos conduce a concluir que el grupo local debía estar constituído de la siguiente manera: las mujeres pertenecerían en su práctica mayoría a un solo clan A (a un segmento patrilineal del mismo, para ser más exactos); el grueso de los hombres posiblemente pertenecía a también a un mismo segmento patrilenal de un clan y mitad distinta, B, grueso al que se añadiría otro grupo de miembros masculinos pertenecientes a otros clanes, C o D, aunque la diversidad tampoco debía ser muy grande. A este grupo local le correspondería otro más o menos simétrico como

consecuencia del intercambio recíproco preferencial en el que habitaban los hombres del segmento clánico A y las mujeres del B.

9.2.2. El *kü-a* en las nuevas condiciones de hábitat disperso. Factores de desestructuración y estrategias de resistencia a la pérdida de identidad clánica.

Todo esto nos lleva a la necesidad de volver a hablar del *kü-a* y de su importancia en la nueva sociedad ticuna de hábitat disperso. Los clanes habían dejado de ser grupos localizados y grupos de guerra y, con ello, perdieron la mayor parte de su ya de por sí débil fuerza corporativa y funcional. Ya no tenían un cabecilla que los cohesionara, ya no podían recabar la solidaridad de todos sus miembros para la guerra o las venganzas de sangre pero, gracias a esta función exogámica que conservaban y, en consecuencia, de generación de alianzas, y a otras razones que iremos desvelando a su debido tiempo, *el sentimiento de identidad de los individuos hacia sus antiguos kü-a no desapareció.*

Factores de desintegración de la organización e identidad clánica:

Otros muchos factores incidieron, sin embargo, durante toda esta época sobre la sociedad ticuna para erosionar ese sentimiento de pertenencia que, a pesar de todo (y trataremos en el siguiente apartado de dar nuestra propia explicación detallada y argumentada a esto), se ha conservado y transmitido hasta nuestros días. Veamos cuales fueron algunos de esos factores:

1) *El principio de filiación clánica (patrilineal) y la pauta de residencia uxorilocal son criterios de reclutamiento que se cortan transversalmente.* De esa manera aparece una contradicción o, si se quiere, una disfuncionalidad entre el principio de filiación y la constitución de los grupos locales. Al no desaparecer el criterio de filiación patrilineal, representado por la identidad clánica general y concretado en el sentimiento de pertenencia a la familia consanguínea patrilineal, encontramos que se puede producir en el individuo un conflicto de lealtades entre las debidas al grupo de cohabitación, formado básicamente por afines, y las debidas al grupo de filiación, con el que no convive. La evolución lógica de una situación así, de acuerdo a la muestra etnográfica, suele ser la aparición de un sistema de doble filiación, como el de los yako de Nigeria o bien de un sistema bilateral o cognaticio. Puesto que no aparecieron clanes matrilineales entre los ticuna, la tendencia de ellos, y más tarde lo repetiremos con argumentos, debería ir derivando paulatinamente hacia un sistema de características cognaticias que resolviese el conflicto de lealtades.

2) Como consecuencia de la aculturación (o quizás por exigencia de los patronos) los *ticunas empezaron pronto a adoptar nombres y apellidos occidentales*, generalmente el apellido del patrón o de algún otro blanco del barrracón [7], y los nuevos apelativos, aunque de transmisión igualmente patrilineal, influyeron en el proceso de debilitación de la identidad clánica. Cada individuo seguía poseyendo su nombre ticuna, que le identificaba ante los demás como miembro de un clan, pero éste empezó a caer más y más en desuso conforme la aculturación se hacía más intensa hasta que en muchos lugares llegó a perderse.

---

[7] Dice J. P. Chaumeil a este respecto : *Como "marca de pertenencia", el patrón les impone su nombre patronímico.* **(Chaumeil 1981: 36.)**

Así, había desaparecido un elemento clave para la identificación clánica del individuo. El nombre de la persona ya no informaba a los demás si esta era Garza o era Tigre: había que recordar que lo era, o preguntarlo. La memoria de los jóvenes, nacidos ya con el apellido extranjero, menos inclinados que los viejos a la conservación de las tradiciones, podía ser más proclive a olvidar la condición clánica de sus congéneres. De esa manera, la norma de exogamia y la consideración de todos los miembros del clan como familia iban también perdiendo parte de su fuerza en el sistema de valores. Como muestra valga el testimonio actual de un anciano ticuna, reflejo bastante aproximado de lo que acabamos de exponer :

> *Dicen que [los blancos] no llevan naçones por el apellido. Y de ahí ya comenzamos nosotros a coger el apellido también y de ahí que íbamos perdiendo lo que era donde viniéramos, la naçón. Hoy casi mayor parte va perdiendo, va perdiendo, porque ya cogimos el apellido como mi papá finado se firmaba Fabio León y ya los hijos llevan apellido y el naçón que tenemos ya no existe.* **(Leopoldo León, 80 años, Boyahuasú, Colombia).**

3) Otro efecto desintegrador de importancia *fue la aparición de matrimonios mixtos, de la ruptura de la endogamia tribal.* Las dinámicas económicas de la región y sus consecuencias atrajeron a gentes de muy diverso origen: colombianos, peruanos o brasileños, pero también indios de otras tribus vecinas entre las que se estaban dando fenómenos similares de dispersión y proletarización, como cocamas o huitotos **(Cardoso 1972: 83-103)**. Era común, por ejemplo, que los patrones obligaran a casarse a sus trabajadores no ticunas con jóvenes de esta etnia a las que habían dejado embarazadas. También parece ser que algunos de los patrones, como Romualdo Mafra, incluso pretendieron prescribir a sus trabajadores ticunas con quien debían casarse, por encima de las

normas de exogamia nativas, de acuerdo a los intereses de la empresa **(Pacheco 1988: 124).**

Esto acarreó consecuencias importantes para el *kü-a* : como advierte Óscar Sánchez Jiménez **(Sánchez 1990)** la lógica del sistema conducía a la pérdida de la identidad clánica para los hijos de una mujer ticuna con un extranjero. De esa manera iba apareciendo una generación que, a los ojos de los blancos, seguía siendo india pero que no era considerada propiamente ticuna por los indígenas.

Viviendo en el medio ticuna, estas gentes sin clan solían volver a casarse con ticunas, en cuyo caso los hijos de los hombres aumentaban el número de individuos no-clánicos. Iban así apareciendo grupos cada vez más importantes de estos "indios genéricos", por utilizar la expresión de Darcy Ribeiro **(Ribeiro 1969)**, para quienes el *kü-a* ya no significaba nada, que no estaban sujetos a las reglas exogámicas de clan y mitad. Esto, sin embargo, no sucedió siempre de esta manera.

4) Otro fenómeno importante, lo *constituye la aparición entre los ticuna de actitudes individualistas de consecuencias atomizadoras para la sociedad ticuna*, que conducen al refuerzo de la pauta neolocal. Este un fenómeno que entra parcialmente en la esfera de lo cognitivo, pues imlicaría un cambio en el sistema de valores del indio, provocado por su nueva forma de vida en un hábitat disperso, y los efectos del contacto con Occidente. En palabras de Pacheco *un ideal cultural de autonomia e independência [...] a recussa de uma sociabilidade mais abrangente, que inclua a tribo como um todo, esta na base de sua adaptaçao ao contato* **(Pacheco 1988: 259).** De acuerdo de nuevo con Pacheco la adaptación al nuevo modo de vida en hábitat disperso habría generado en el individuo un ideal proclive a *tornar máxima a sua independencia, buscando a auto-suficiência junto*

com um grupo de referência mais intimo e isolando-se dos outros a que nao está diretamente relacionado **(ibíd.).**

Eso explicaría la tendencia creciente que ya comentábamos hacia la vivienda unifamiliar y el hábitat disperso durante cierto periodo de la historia ticuna (hasta la mitad de la década del 60), ejemplificado por individuos como el abuelo Panduro[8] y que sería después reemplazada por la tendencia a la concentración ribereña debido a otros efectos del cambio social y la aculturación **(vid supra, cap. VI).**

Sin embargo, y como ya expresamos con anterioridad, hasta cierto punto esta actitud individualista no era nueva en la sociedad ticuna sino producto de una sociedad altamente segmentaria y cuya estructura básica era la familia nuclear. En ese sentido, las actitudes individualistas se pudieron ver reforzadas por la nueva situación, por la integración sin retorno del ticuna a la "monetarización" de la sociedad blanca por el propio proceso de aculturación, que le condujo a aceptar paulatinamente determinados valores occidentales, elementos que debilitaron progresivamente ese sentimiento de solidaridad grupal[9], pero, sin duda alguna, esa tendencia hacia la atomización, hacia la autonomía del individuo, existía ya en la sociedad precontacto. Las transformaciones sociales no hicieron sino favorecerla, craquelar la sociedad por las grietas que ya tenía.

---

[8] Alfonso Panduro, recordemos, era un anciano que vivía solo en una cabaña en medio de la selva, a media hora del poblado más cercano. De joven había sido cazador de pieles y había vivido aislado con su mujer e hijos sin necesitar a nadie. Hoy en día, cuando todos sus hijos se habían marchado a la aldea, aún continuaba allí: se había acostumbrado a vivir aislado y no quería cambiar ahora.

[9] María Consuelo Mejía explica este hecho en términos estructurales: *La estructura nacional y la indígena constituyen respectivamente los dos términos de una contradicción [...] Las relaciones de producción, cooperación y ayuda mutua, propias de la primera [indígena] funcionan como elemento secundario en contradicción con las relaciones de competencia y explotación de la segunda [capitalista-nacional]* **(Mejía 1976: 3)** pero no es necesario ascender a este nivel tan general para entender el fenómeno.

Con el fin de las guerras clánicas se hizo perfectamente posible para una familia nuclear subsistir aislada en la selva. La adopción del mosquitero, según Nimuendajú, **(Nimuendajú 1952:12)** liberó a la vivienda de la necesidad de paredes, cuyo principal objetivo era el defenderse de los mosquitos, e hizo así mucho más sencillo que un hombre solo, pudiera construirse su propia vivienda sin necesitar ayuda. En el nuevo asentamiento ribereño de muchos de estos individuos la vivienda unifamiliar era, además, la única funcional pues, como ya dijimos, hubiera sido muy costoso construir una maloca sobre pilotes para evitar las inundaciones estacionales.

Las actividades en las que se enrolaron muchos de los ticunas tras el derrumbe del caucho ahondaron las tendencias dispersivas y atomizadoras ya iniciadas. Con la monetarización paulatina de las relaciones económicas los ticunas que vivían del dinero que les pagaban los blancos podían autoabastecerse en los mercados urbanos de aquellas cosas que necesitaban para completar su subsistencia, prescindiendo de la reciprocidad con los miembros del grupo local y, por ende, mucho más de los del antiguo grupo de filiación patrilineal. Eso por no hablar de quienes pasaban a ingresar en la masa proletaria de las crecientes ciudades de la zona, para quienes la evolución hacia la familia nuclear y la desvinculación con el clan resultó muy rápida.

5) Si el individualismo conlleva una tendecia creciente a la neolocalidad y a la relajación de vínculos corporativos como el que existía al interior del *kü-a, la pauta de residencia neolocal conduce, a su vez, generalmente a la aparición de otro grupo de parentesco distinto, reclutado en base a criterios bilaterales* **(Fox, 1972; Harris, 1985)**: la familia cognaticia (que puede ser de dos tipos: extensa, si las parejas recién casadas siguen manteniendo la residencia cerca de los parientes de alguno de los dos cónyuges, o nuclear, si las parejas se marchan a vivir lejos de sus antiguas familias). Como ya hemos visto parece que esta era también la

tendencia que generaba la convivencia del principio de filiación patrilineal con las pautas de residencia uxorilocales.

Resumiendo, pues, lo que ocurrió entre los ticuna parece haber sido más o menos lo siguiente: El principio de filiación patrilineal clánico mantuvo las relaciones consanguíneas patrilineales, pero junto a este, los individuos empezaron a reforzar también los vínculos con los miembros consanguíneos por línea femenina, que la norma de exogamía hacía equivales a los afines. Meyer Fortes acuñó el concepto de *complementary filiation* para referirse a estas relaciones bilaterales de parentesco que coexisten con el principio de unifiliación, y que él consideraba universales, pues *la calidad de miembro de un grupo de unifiliación no agota nunca el conjunto de las relaciones* **(Fortes 1959; en Dumont 1975: 80)**. Fortes subordinaba siempre estas relaciones al principio de unifiliación, considerándolas como *una descendencia residual* respecto al mismo **(Fortes ibid.: 81).**

En la situación de los ticunas, sin embargo, hallándose el grupo de filiación patrilineal fuertemente desestructurado, no tiene nada de extraño que se produjera una potenciación de esas relaciones bilaterales hasta el punto de que dejaran de ser complementarias o residuales y se convirtiesen en conformadoras de grupos sociales generadores de solidaridades más estrechas y eficaces que las del disperso *kü-a* . Sólo sería cuestión de tiempo que apareciese también el principio de filiación cognaticia[10].

[10] Una evidencia de esto es quizás la incorporación, que debió efectuarse en este período, del apellido español de la madre en segundo lugar, como parte de ese nuevo apelativo personal tomado de los blancos y que sustituyó al antiguo nombre clánico.

Estrategias de resistencia a la desaparición del *kü-a* y la identidad clánica.

A pesar, sin embargo, de todos los factores actuando a favor de su disolución, la identidad clánica se ha mantenido, como decíamos, hasta nuestros días. Durante todo este periodo la sociedad ticuna, como quizá toda sociedad, demuestra también cierta capacidad hacia la inercia social e incluso parece haber ensayado **mecanismos de defensa para proteger la vinculación de los individuos al *kü-a*.**

1) Quizá la apuesta más fuerte, en este sentido, haya *sido el intento de segmentación del kü-a en unidades más pequeñas*, probablemente en base a familias extensas patrilineales consanguíneas que intentarían haber mantenido la cohesión en el lenguaje simbólico adoptando, como el *kü-a*, un carácter totémico. Se trata, sin embargo, sólo de una hipótesis con la que se explicaría la no contrastada información de Cardoso acerca de los subclanes **(vid supra, cap IX)**. Bajo dicha hipótesis esos subclanes no habrían sido otra cosa que estas nuevas unidades que habrían tomado como epónimo a una subvariedad del animal que daba nombre a todo el *kü-a* (Guacamayo Verde, Guacamayo Maracana etc). Este nivel de segmentación , como parece desprenderse de la misma relación que nos ofrece Cardoso **(Cardoso 1972: 68)** no habría tenido lugar en todos los clanes ni en todas partes y, en cualquier caso, no ha sobrevido hasta nuestros días.

2) Una reacción radical contra la pérdida de la identidad clánica fue, sin duda, el infanticidio de muchos niños nacidos de ticuna y no ticuna o las penas capitales aplicadas a los transgresores de la norma exogámica intratribal **(Pacheco 1988: 124)**.

3) Conforme la aculturación iba suavizando el puritanismo de las normas tradicionales, aparecieron, sin embargo, otros mecanismos para la integración de los niños nacidos en circunstancias poco ortodoxas. Parece que en ocasiones los propios indios, conscientes y alarmados por la desintegración clánica que provocaba el número creciente de matrimonios mixtos, se "saltaron" el principio patrilineal para conservar el sistema. Así, por ejemplo, Cardoso de Oliveira **(Cardoso 1972: 86)** habla en su obra de un caso en que los hijos de un extranjero con una ticuna ingresaron en el clan de la madre. Una prueba más, por otra parte, de esa tendencia a la bilateralidad que apuntábamos.

4) Otra estrategia original y que merece comentario fue la creación de nuevos clanes a nivel meramente simbólico, en el plano del universo cognitivo de los ticuna. De esa manera los colonos occidentales que se instalaron cerca de los asentamientos ticuna fueron agrupados en un clan denominado *woka* (derivado de "vaca") y Goulard cita la creación reciente de un clan denominado *e, al que pertenece un hombre negro de origen brasileño unido a una mujer ticuna junto con sus hijos* **(Goulard 1994: 365).** La etiquetación por los ticuna de estos nuevos grupos sociales de acuerdo al criterio clánico demuestra la funcionalidad que tiene éste en la mentalidad indígena como principio básico de clasificación social. De acuerdo a la lógica ya explicada al hablar del totemismo **(vid. supra, cap. IX)** se busca un principio de analogía entre el código de clasificación natural-mediador por excelencia en la cultura selvática- y el social. Así, se identifica a un grupo venido de fuera, inexistente en el universo ticuna precontacto con un animal tambien venido de fuera, desconocido en el ecosistema amazónico anterior a la llegada de los occidentales.

Este último mecanismo es altamente significativo, pues de él puede extraerse con claridad meridiana la explicación al hecho de la supervivencia de la identidad clánica hasta nuestros días. Dicha supervivencia no es consecuencia de la, a su

vez, supervivencia de las normas prescriptivas exogámicas sino de su funcionalidad como clasificador social y, en este sentido, como clasificador interétnico. **La identidad clánica ha sobrevivido, más allá de su muerte absoluta como grupo corporativo, porque a través de los mecanismos analógicos indígenas, inducidos por la inercia de siglos de totemismo, se han convertido en símbolos de la identidad ticuna frente al mundo exterior**. Esa será como veremos, la conclusión más importante a la que pretenderemos llegar en el próximo apartado, que analizará las estructuras de parentesco en las aldeas multirresidenciales ticunas de la actualidad, y a la que ahora nos adelantamos.

9.3.La concentración residencial: El sistema de parentesco en las aldeas ribereñas de la actualidad.

9.3.1. Introducción.

A partir de los años sesenta la tendencia que hemos observado hacia la dispersión se invierte y da paso a un fenómeno de reconcentración de la población que se intensifica en los setenta y que aún continúa en la actualidad. Esta nueva tendencia centrípeta señalará el inicio de nuevas transformaciones, una nueva etapa en el proceso de cambio social, pues no se manifestó en forma de una vuelta a la residencia comunal anterior sino en algo muy distinto: la formación de poblados de viviendas unifamiliares sobre las márgenes de los grandes ríos de la zona (Putumayo, Cotuhé, Amazonas). Será nuestro siguiente cometido analizar como ha evolucionado la estructura de parentesco en estos nuevos asentamientos.

Las conclusiones que sobre el sistema de parentesco en las actuales aldeas multirresidenciales ribereñas se sacarán en este apartado están basadas en nuestro estudio comparativo de dos aldeas concretas, Boyahuasú y El Progreso. Estas dos comunidades son significativas desde el punto de vista de la realización de una visión panorámica del estado y las tendencias presentes de la organización de parentesco ticuna que, al encontrarse en un momento de rápido cambio y readaptación a nuevas formas residenciales, nuevos criterios de constitución del grupo local, nuevas costumbres matrimoniales y nuevos valores culturales, no se presenta como una realidad homogénea, pudiendo diferir en los distintos contextos

locales. Así, entre las comunidades de El Progreso y Boyahuasú encontraremos algunas diferencias dignas de mención en lo que al parentesco se refiere.

El Progreso es una aldea muy pequeña, en torno a las 100 personas, con un alto grado de homogeneidad étnica (sólo 4 individuos no ticunas), que se cuenta entre las que se mantienen más fieles a las tradiciones culturales ticuna, como el respeto a las normas exogámicas, conformada básicamente por miembros de dos segmentos patrilineales de dos clanes unidos estrechamente por vínculos de intercambio matrimonial a lo largo del tiempo, es decir, algo equivalente al grupo endogámico de intercambio existente en el hábitat disperso y que mencionaba Goulard. Boyahuasú, por su parte, es una aldea más grande, de unos 300 habitantes, con un elevado porcentaje de individuos no ticunas, una aldea pentecostal en la que la aculturación es intensa (con consecuencias sobre el sistema de parentesco como, por ejemplo la relajación de las normas de exogamia) y una aldea constituída por un mayor número de grupos familiares que tejen entre sí una red de alianzas a la que es mucho más difícil buscarle alguna uniformidad.

Nos habría faltado quizá, para presentar una fotografía más completa de la estructura de parentesco y sus variaciones locales, incluir el análisis de dicha estructura en una de las grandes aldeas de miles de habitantes. Como ese trabajo de campo no fue realizado (habría sido, además, una tarea muy larga y trabajosa) nos limitaremos a hacer algunos breves comentarios al respecto basándonos en la información suministrada por otros autores (Pacheco de Oliveira, fundamentalmente).

Las diferencias apuntadas no quieren decir, sin embargo, que no podamos arribar a una descripción general del sistema de parentesco. Por encima de variaciones concretas, el análisis comparativo revelará constantes y tendecias

comunes a todos los casos que será nuestro cometido desarrollar en las siguientes páginas: Así, la vivienda es siempre unifamiliar y de pequeñas dimensiones. Las familias, aún cuando pertenezcan a los mismos *küa,* pueden proceder de los lugares más diversos. El *küa,* desprovisto de toda función corporativa, parece tener la misma significación y funcionalidad en todas partes, la que ya anunciábamos al final del anterior apartado. Las relaciones cognaticias tienden a erigirse en el principio ordenador del parentesco. En ningún lugar la comunidad es completamente homogénea, algunos mestizos o indios de otras etnias (cocamas, yaguas, huitotos) tienden a "romper el sistema" introduciendo alianzas no-clánicas y generando individuos "desclanizados". La aculturación ha introducido, por último, una nueva e importante forma de parentesco, el compadrazgo,que se interfiere también en esa maraña de relaciones.

9.3.2. Las pautas de residencia.

Puesto que venimos de explicar todo el proceso histórico de cambios en el sistema de parentesco siguiendo como hilo conductor las transformaciones residenciales experimentadas por los ticuna, hemos creído lo más oportuno comenzar por aquí también el análisis del sistema de parentesco actual .

A la hora de hablar de las formas de residencia tanto en Boyahuasú como en El Progreso tenemos que tener en cuenta que una importante distinción entre las pautas de residencia postnupcial en el momento de la fundación inicial de la aldeas, y las de los individuos de segunda generación que ya nacieron o crecieron allí. Los individuos que participaron en el vertiginoso fenómeno de concentración residencial que se operó fundamentalmente en dos décadas, evidentemente presentan una pauta de residencia neolocal, pues abandonaron, tanto el hombre como la mujer, sus grupos locales de origen para venir a instalarse a un lugar

nuevo. Aunque los procesos de fundación de Boyahuasú y El Progreso presentan diferencias sustanciales la afirmación es válida para ambos casos.

Boyahuasú se formó por acreción paulatina, a principios de los 70, de diferentes familias provenientes de distintos grupos locales, familias nucleares o extensas, formadas por un matrimonio con varios hijos/as o por varios hermanos/as, casados ya o no, que, o bien tenían un pariente ya establecido allí (el emplazamiento de la aldea coincide con el lugar donde se asentaba anteriormente una vivienda unifamiliar de ticunas ribereños) o bien se establecieron a partir de cero, formalizando posteriormente alianzas matrimoniales entre los que no vinieron ya emparejados [11]. A esta primera migración de principios de los setenta tendríamos que añadir en Boyahuazú una segunda, que no se ha producido en el resto de las aldeas de la zona, y que tiene su origen en la conversión de sus habitantes al credo pentecostal a mediados de esa misma década. El lugar se convirtió, así, en una especie de refugio, de centro de atracción, para todas las familias ticunas pentecostales de la zona (incluída la orilla peruana), minorías marginadas en sus respectivas comunidades [12]. De esa manera se producen nuevos asentamientos, escalonados, de familias ajenas a la comunidad, sin ningún vínculo

---

[11] La familia fundadora de Boyahuazú fue la de los Bastos, cuyo patriarca Leonardo llegó de Atacuari con todos sus hijos en 1956 para dedicarse a la caza de pieles en la zona. Parece ser, según nuestro informante Antero León, que entonces ya vivía en el lugar un abuelo suyo, de apellido Macedo, así que es muy probable que Leonardo Bastos para instalarse allí se hubiera casado con una hija del tal Macedo (el cual, por cierto, se marchó en seguida a lo que hoy es la aldea de Macedonia, que lleva ese nombre por el apellido de su familia). En el año setenta llegaría el gran grueso de los "padres fundadores": Leopoldo León con su mujer y sus seis hijos vino de Macedonia a establecerse en Boyahuasú con su hermano José, casado con la hija de Leonardo Bastos; ese mismo año llegaron las familias Pérez y Sánchez, formadas ambas respectivamente por dos hermanos y una hermana en edad de casarse y que se emparentaron entre sí (Celia Pérez-Liborio Sánchez, Abelardo Pérez-Margarita Sánchez) y con las familias ya residentes (Rómulo Pérez-Rafaela León). El proceso inicial de fundación del pueblo se completaría en 1976 con la llegada de la familia Coello formada por dos primos y sus mujeres y la hermana de uno de ellos.

[12] Juan Pachía vino hace diez años con su mujer y sus hijos pequeños: *Yo vivia en Chimbate, en Perú, en una maloca. Fue allí en el Perú donde el hermano Dagoberto me predicó. Nos vinimos porque allí no nos querian por ser evangélicos.*(**informante, Juan Pachía, 50 años, Boyahuasú, Colombia).** Como ellos vinieron otros, los Betancur, los Bereca, o los Albán.

de parentesco inicial con la misma, que refuerzan la tendencia inicial a la residencia neolocal y a la complejidad de las relaciones de parentesco.

El Progreso, por otro lado, es una de las aldeas de más reciente formación y su origen es completamente distinto. Se formó por segmentación de la comunidad de Santa Sofía en 1982, cuando un grupo formado por dos segmentos patrilineales de dos clanes entre los que se daba un patrón consuetudinario histórico de intercambios matrimoniales preferenciales [13], decidieron crear su propia aldea ante la presión por los recursos que el crecimiento demográfico de Santa Sofía estaba generando. Aunque la migración se produjo en grupo, a partir de unos vínculos de parentesco preexistentes, se puede decir que la residencia adoptada fue neolocal, pues tanto unos como otros abandonaron el grupo local mayor en el que estaban integrados anteriormente. Con el tiempo, por otra parte, los sucesivos matrimonios de los individuos de la segunda generación han ido incorporando individuos de otros segmentos patrilineales al grupo de parentesco local que aún sigue manteniendo, en lo esencial, su estructura dualista inicial.

Como decíamos las pautas de residencia postnupcial de estos individuos de segunda generación, los nacidos o crecidos en Boyahuazú y El Progreso, no han sido iguales a las de los fundadores. Las circunstancias a las que se han enfrentado cada una de las dos generaciones son diferentes.

Entre las parejas fundadoras (1ª generación) de ambas aldeas el neolocalismo, decíamos, es del 100%. Esto se debe a su excepcional condición de pioneros migrantes en una época de transición histórica de una forma residencial a otra y, en ese sentido, no es sino un simple indicador de esa migración. Por lo tanto, será

[13] Estas familias son las de los Ramos, de filiación clanica Tigre, y la de los Vento, de filiación clánica Guacamayo, documentadas como grupo de intercambio preferencial de alianzas matrimoniales al menos desde una generación anterior a la generación más anciana de El Progreso (la formada por los individuos de en torno a 70 años)

en el análisis de las generaciones jóvenes, aquellas nacidas y crecidas en la nueva situación ya estabilizada de las aldeas ribereñas, donde podremos descubrir pautas significativas para comprender la organización y composición actual de los grupos de parentesco. Hagamos, pues, una descripción cuantitativa y estadística de las pautas de residencia postnupcial de esta segunda generación que nos permita tener una visión panorámica inicial de la que extraer conclusiones.

Si consideramos el criterio de localidad en su nivel más amplio, el de la aldea (entendiendo ésta como el grupo local) hablaremos de una pauta uxorilocal cuando la mujer haya permanecido en la aldea y sea el hombre el que ha venido a vivir junto a los padres de la esposa, una pauta virilocal cuando sea al contrario, una pauta neolocal cuando tanto marido como mujer procedan de otros lugares y hayan venido a instalarse en esas aldeas con posterioridad a que estas hayan sido fundadas y, por último, hablaremos de matrimonios endogámicos cuando ambos cónyuges procedan de familias de la propia aldea, no habiendo tenido ninguno de ellos que abandonar su grupo local de nacimiento. Si echamos un vistazo a los datos expuestos en el cuadro presentado a continuación observaremos que no existe una pauta de residencia determinada, ni siquiera una preferencial. En Boyahuasú la uxorilocalidad es mayor que la virilocalidad y la pauta se invierte en El Progreso pero en realidad existen suficientes casos de ambos en las dos aldeas como para que no pueda hablarse de la existencia en la actualidad de una pauta hegemónica de residencia postnupcial entre los ticuna.

PAUTAS DE RESIDENCIA POSTNUPCIAL

(Grupo local de referencia, la aldea. Las cifras representan matrimonios)

	BOYAHUASÚ	EL PROGRESO
Uxorilocalidad	**19**	**7**
Virilocalidad	**14**	**13**
Endogamia	**5**	**5**
Neolocalidad	**5**	**1**

Esta cohabitación de diferentes pautas de residencia postnupcial puede explicarse hasta cierto punto sociológicamente como resultado de una yuxtaposición de diferentes tendencias. *La uxorilocalidad* puede ser, en parte, consecuencia de la inercia social y mental derivada del periodo anterior en el que era la pauta hegemónica. A ello habría que añadir otros factores como la continuación de los sistemas de patronazgo para la explotación de las materias primas de la selva (en los años 80 la coca, ahora, tras la ofensiva de los gobiernos Barco y Gaviria, fundamentalemente el aserrío) que sigue dispersando, aunque en mucha menor medida que en el pasado, a la población masculina. En resumen: persistencia de la movilidad masculina por razones económicas, junto con la tradicional reducción de la mujer al ámbito del hogar.

En la lógica contraria, *la nueva pauta virilocal*, prácticamente inexistente hasta hace dos décadas, puede explicarse por la tendencia, creciente desde el final de la Era del Caucho, de una vuelta de los hombres a la chacra y la pesca de subsistencia junto con una cierta disposición a volver a mantener a todos los hombres del segmento patrilineal juntos, quizá una tendencia consciente con

objeto de superar la tensión entre patrilinealidad y uxorilocalidad. De esa forma, los hombres se quedan en sus poblados. Parece que la preferencia ideal habría sido la de obtener una mujer de su misma comunidad como esposa, alguien que permita afianzar la alianza con los otros segmentos patrilineales de la aldea. Ahora bien, dado el reducido tamaño de estas aldeas y la profusión de relaciones de parentesco que imponen la necesidad de la exogamia (la mitad y el clan, el parentesco consanguíneo real y el parentesco espiritual del compadrazgo) el número de mujeres aún sin casar con las que un hombre puede fundar una familia es muy reducido. Eso explica la baja incidencia en ambas comunidades de matrimonios entre miembros de la comunidad (5 en Boyahuasú y 5 en El Progreso). La mayoría de los hombres han tenido, así, que salir de la aldea para buscar pareja pero, no dispuestos a renunciar a su círculo social, al apoyo de sus parientes, y, sobre todo, a sus chacras, preferirán traerse a la mujer a vivir con ellos. Y aún más, preferirán que la mujer sea ticuna.

Es imprescindible hacer aquí una matización esencial que hasta ahora no habíamos hecho: si tenemos en cuenta la distinción entre individuos ticunas y no ticunas de esta segunda generación encontramos que *entre los ticunas* (que, por supuesto, constituyen la mayoría y el esqueleto articulador de ambas comunidades) *la virilocalidad es bastante mayor, en el caso de Boyahuasú abrumadoramente mayoritaria.* De los 22 hombres venidos de fuera de Boyahuasú sólo 5 eran ticunas, y el resto, 16, mestizos, cocamas, huitotos o yaguas. Por el contrario, de las 13 mujeres llegadas de fuera de Boyahuasú sólo 4 no eran ticunas y este número se reduce a cero en el caso de El Progreso. Estas cifras sólo pueden explicarse, como decíamos, por la vuelta mayoritaria de los ticunas a las actividades agrícolas y pesqueras de subsistencia, que implican sedentarización y porque los varones ticunas parecen considerar preferible y más ventajoso el matrimonio con una mujer de su propio grupo étnico.

Los prejuicios étnicos entre colonos mestizos, ticunas y miembros de otros grupos étnicos de la región son una realidad palpable y pueden tornarse activos a veces, en forma de negativa de los padres a entregar a sus hijas a hombres no ticunas. Sólo de esa manera, además, sus nietos poseerán filiación clánica (el *kü-a* es aún, como ya dijimos, un elemento referencial importante para el ticuna, sobre todo para los de las generaciones más mayores). Existe, por otra parte, una razón más para preferir el matrimonio con una mujer ticuna: De esa manera la operación puede a veces conllevar la posibilidad de arreglos matrimoniales adicionales, consiguiendo un cónyuge, en el mismo momento o en años posteriores, para alguno de sus hermanos o hermanas[14].

De ello puede deducirse *una cierta tendencia a una pauta de residencia postnupcial doble de acuerdo a un criterio étnico*: uxorilocal en el caso de parejas mixtas mujer ticuna/ hombre no ticuna, virilocal en el caso de parejas en las que el hombre es ticuna. En cualquier caso hay que advertir que se trata *de una tendencia preferencial*. En ningún momento es posible elevarla al rango de norma general.

Por último, la escasa incidencia de la pauta que hemos definido como neolocal en esta segunda generación es ciertamente achacable a la resistencia de los individuos a desvincularse completamente de sus entornos familiares en una sociedad en la que, a pesar del individualismo creciente, la reciprocidad económica, la solidaridad y la ayuda mutua, canalizadas por las relaciones de parentesco, aún son necesarias en muchos aspectos de la vida cotidiana (mingas, pesca, construcción de vivienda, etc.). De hecho todos los casos etiquetados en

[14] Hay varios casos de este tipo en Boyahuasú: Jesús Betancur, al casarse con Isaura Pérez, consiguió a la sobrina de esta, Limbania Maricagua, para su hermano Agustín Betancur. Los hermanos Marco Tulio y Aníbal Bastos se trajeron de San Martín de Amacayacu a las hermanas Nélida y Petronila del Águila.Camila Bereca, después de casarse con un hombre de Boyahuasú, fue consiguiendo cónyuges del mismo pueblo para su hermana pequeña Elvira, cuando le llegó la edad, y para su hermano mayor Nolberto cuando se quedó viudo.

nuestra tabla como neolocales no lo serían del todo en el estricto sentido de la palabra: se trata de casos en los que la pareja, aunque habiendose establecido fuera de sus respectivos grupos locales de nacimiento, no ha venido a hacerlo en una aldea cualquiera sino en una en la que vive algún pariente cercano de uno de los dos (i.e. una hermana del hombre casada con un miembro de la comunidad, un hijo a cuya casa viene a vivir la pareja de ancianos progenitores, una sobrina, etc.)

Si pasamos ahora a considerar las pautas de residencia en sentido estricto, esto es, en lo que se refiere a las formas habitacionales intracomunitarias, característica asímismo importante para caracterizar a los grupos familiares, observaremos también una cierta evolución desde el momento de formación de las aldeas hasta el momento presente. Estas vinieron determinadas en el momento de la fundación de las aldeas por las pequeñas viviendas unifamiliares sobre pilotes que habían caracterizado el hábitat disperso anterior de los ticunas ribereños. El tamaño de estas viviendas es escasamente el adecuado para las necesidades de una familia nuclear numerosa como la ticuna y, en ese sentido, cualquier forma residencial que se aparte del modelo neolocal provocará la formación de familias extensas conviviendo bajo un mismo techo y, por consiguiente, el hacinamiento. Esta última es una razón de peso que, añadida a las ya expuestas del creciente individualismo y de la mayor adaptabilidad de las viviendas pequeñas al ecosistema de inundaciones estacionales, creemos explica suficientemente el triunfo del modelo de residencia en pequeñas viviendas de familias nucleares en el momento de formación de estos poblados y habría permitido suponer su completa consolidación en la segunda generación.

Pero, sin embargo, no ha sucedido así. Esta segunda generación de nacidos o crecidos en las nuevas aldeas, como Boyahuasú, se ha encontrado con circunstancias y problemas que no tuvieron sus padres. Así, resulta que, en la

actualidad, aunque la familia nuclear en vivienda neolocal sea ideológicamente la forma familiar más deseada por los individuos, observamos que la vivienda nuclear entre los jóvenes es un fenómeno escasamente mayoritario.

Una vez formada la pareja, la aspiración ideal de la misma será construirse su propia vivienda unifamiliar. La neolocalidad respecto a vivienda parece la pauta preferida idealmente por los individuos: casi todas las personas entrevistadas que compartían vivienda con otras familias nucleares (padres, hermanos) expresan el deseo de poder tener su propia casa. Los nuevos y crecientes sentimientos individualistas parecen estar muy relacionados con esta preferencia (*Para tener nuestra independencia, para no estar aquí todos arrejuntados,* **(informante Limbania Pérez, 22 años).** *Para que no te vean los vecinos ni los papás, porque uno está en la cama.* **(Informante, Abel Vento, 40 años).** Pero diversas circunstancias han impedido que hoy en día todas las nuevas parejas de Boyahuasú, aún deseándolo, puedan tener en muchas ocasiones su propia vivienda.

Mientras se construyen la casa, la nueva pareja vivirá provisionalmente en la casa de los padres del novio o de la novia o, en ocasiones, de otro pariente. Muchos de ellos, sin embargo, no consiguen o tardan tantos años en construir esa casa que la situación que, *in mente*, era tan sólo transitoria se ha convertido en muchos casos en cuasi-permanente. Es aquí donde surge el gran obstáculo para el triunfo de la vivienda nuclear y las razones son varias :

1) Debido a la sobreexplotación del ecosistema, la madera es mucho más escasa ahora que cuando se fundaron las aldeas, y el nuevo modelo de vivienda, importado del del colono, exige una gran cantidad de esta materia prima, puesto que lleva paredes y tabicado interior. Nadie está dispuesto a hacerse una casa a la antigua usanza, es decir, con planta de pona, sin paredes ni tabiques y con techo

de palma, porque eso *es vivir como los yaguas, como los paisanos, menos civilizados* **(informante, Noemí Albán, 38 años)**. Incluso el que se construye una vivienda provisional porque ya no soporta más el hacinamiento en casa de los padres, como el caso del joven Roger Bastos, en Boyahuasú, prefiere hacerla con paredes, aunque tenga que ser un cuchitril de 8 metros cuadrados, con tal de disfrutar de ese preciado bien de la intimidad que ha traído la aculturación.

2) El individualismo creciente repercute en una falta de colaboración para la construcción. Antiguamente todos construían en común su vivienda comunal, la maloca. Luego, las chozas abiertas exigían poca mano de obra. Ahora, las nuevas casas cerradas suponen un trabajo que un hombre sólo no puede acometer, para el que ya no puede contar con la ayuda del *kü-a*, sino sólo de la familia más próxima y de algún otro allegado (compadre,etc) pero siempre a tiempo parcial y ni tan siquiera con una total seguridad.

3) A esta dificultad se añade la escasez de terreno para la construcción. En Boyahuasú, por ejemplo, ya no hay apenas terreno adecuado para seguir edificando casas. El crecimiento demográfico en todas estas aldeas de la ribera del Amazonas está comenzando a convertirse en un problema que no hará sino incrementarse en el futuro. El elevado crecimiento vegetativo de la población indígena en los últimos 30 años está generando, como dijimos, presión por los recursos, falta de terreno y emigración en algunos hábitats circunscritos como las islas del Amazonas[15].

[15] Boyahuazú es, en cierta manera, una especie de hábitat circunscrito: el crecimiento del caserío está limitado por el río, la quebrada y el aguajal en el que es imposible construir ni cultivar nada. Las zonas de expansión restantes, tanto al norte, como al sur, como al otro lado del río, están ocupadas por las chacras que dan de comer a la población. El único espacio que queda libre para la construcción de nuevas casas es la estrecha franja de terreno entre el caserío y la selva, que fue hasta hace unos años pista de aterrizaje de los "narcos", pero ésta va a ser ocupada por una serie de estanques piscícolas que los indígenas se disponen a construir a través de un proyecto gubernamental del PNR.

Si a estos factores añadimos la resistencia cultural que siente el ticuna hacia los trabajos prolongados y su mentalidad económica de subsistencia, de vivir al día, tenemos una explicación de por qué muchos jóvenes, aún deseando la independencia, prefieren soportar las condiciones de hacinamiento (en alguna vivienda, de unos 70 metros cuadrados, llegan a vivir 20 personas) de una casa a la que pueden no entrar más que para dormir, esperando pacientemente la muerte de sus mayores, o abandonan a veces a medio construir la que empiezan, como es el caso de un tal José Lizalde Albán: el esqueleto de una casa que no parece con fuerzas de poder terminar parece la mejor de las pruebas de lo que estamos diciendo.En los dos meses que permanecimos en Boyahuazú no se le vió trabajar ni un sólo día. Ante nuestras preguntas, la gente sólo sabía contestar: *se cansó y ahí quedó el puro esqueleto.* El propio José Lizalde nos confesaba que había decidido abandonarla completamente.

9.3.3.Conclusión final sobre la residencia como elemento determinante del sistema de parentesco. El sistema de parentesco actual es básicamente cognaticio.

De todos los datos anteriores podemos, a fin de cuentas, extraer las siguientes conclusiones:

La yuxtaposición de tan diferentes pautas de residencia conducen, en suma, a *una pauta general de tipo ambilocal o bilocal* **(Harris 1985: 290)**. Es decir, la pauta es que no existe pauta fija sino que al contraer matrimonio los cónyuges pueden ir a vivir, indistintitamente, junto al grupo del marido o el de la mujer o ninguno de los dos, de acuerdo a razones de numeroso orden (personales, económicas, etc.).

La aparición de una nueva pauta virilocal, sin embargo, parece apuntar a una cierta reconstitución de las unidades familiares ticuna en torno a principios patrilineales, es decir, a volver a convertir a los segmentos- familias extensas-patrilocales de los antiguos *kü-a* en unidades nuevamente localizadas y con cierta cimentación corporativa, pero dicha pauta no se encuentra lo suficientemente institucionalizada para que deje de ser algo más que una tendencia estadística. La movilidad social real de las familias nucleares es tan grande que no se puede hablar de pautas de residencia concretas, sino sólo *de tendencias que presentan gran flexibilidad* y son muy variables, abarcando prácticamente todas las posibilidades del espectro.

De acuerdo con los teóricos del parentesco **(Fox 1972: 135-159; Harris 1985:290)** *esas son las condiciones que generan sistemas de parentesco cognaticios o de filiación bilateral* en los que el reclutamiento del grupo familiar se produce indistintamente por las dos líneas de filiación. Esta tendencia a la transformación del sistema de parentesco ticuna en un sistema cognaticio ya había sido apuntada en el apartado anterior y los datos recogidos en nuestro trabajo de campo en las aldeas multirresidenciales contemporáneas no hacen sino confirmar esa evolución.

La perpetuación del principio de filiación clánica-patrilineal y la tendencia de los varones ticuna hacia la patrilocalidad no son suficientes para volver a cohesionar con fuerza a la sociedad atomizada en sus niveles más elementales, las familias nucleares, con su gran movilidad y flexibilidad. A ello también coadyuva la propia fragilidad del vínculo matrimonial: la ruptura de las parejas suele ser bastante frecuente, como cabría esperar por lógica en una sociedad del tipo *brideservice* en la que el fin de la constricción de la violencia deja al descubierto la escasa solidez del matrimonio. Los casos de segundos y terceros matrimonios

son comunes y el abandono de los hijos se da tanto por parte de la madre como del padre, incluso a veces por parte de los dos, teniendo que ocuparse de ellos algún pariente. Esto también es efecto de los problemas de desintegración social y desadaptación personal creados por la aculturación y deculturación. El resultado de dicha inestabilidad suelen ser grupos residenciales heterogéneos[16].

En estas condiciones, tanto las relaciones de consanguineidad por el lado paterno o materno, como las de afinidad serán utilizadas para constituir grupos de solidaridad de parentesco. *La unidad básica la constituye la familia nuclear y, por encima de ella, familias extensas de constitución heterogénea* que, a fin de cuentas, vienen determinadas por un criterio residencial ambilocal. Es decir, el grupo familiar extenso viene definido en gran parte como el grupo de individuos que, estando en relación de parentesco de algún tipo, no importa cual, habitan juntos en una determinada localidad-aldea.

Las formas y pautas de residencia, lo repetiremos una vez más, son factores cruciales a la hora de comprender la dinámica de los sistemas de parentesco puesto que son los principios básicos de reclutamiento de los grupos locales, entre los que suelen producirse por lo general las solidaridades más fuertes. En ese sentido, las características residenciales que se observan entre los ticuna contemporáneos en las aldeas ribereñas apuntan hacia esas estructuras de parentesco de tipo cognaticio, fomentadas también por la creciente aculturación hacia patrones de conducta y relación social de tipo occidental y el aumento de los matrimonios mixtos con población no indígena

En estas nuevas circunstancias cabe preguntarse cuál ha sido la suerte que ha corrido el aún superviviente principio de filiación patrilineal y totémico clánico y

[16] Pongo como ejemplo el del pastor de Boyahuasú, bajo cuyo techo viven, a parte de sus hijos, dos sobrinos: el hijo del hermano de su mujer y la hija de su primo.

qué ha ocurrido con las normas dualistas de exogamia que se derivaban del mismo, cuál es la significación y funcionalidad actual, si es que aún conservan alguna, de dichas instituciones sociales de la época precontacto. La repuesta a esa pregunta, unida a nuestro análisis sobre la composición y el sistema actual de alianzas de las aldeas ticunas, de las características del matrimonio y de las relaciones de compadrazgo nos reafirmarán en nuestra tesis sobre la naturaleza cognaticia del sistema de parentesco ticuna. Ese será el cometido de nuestros análisis en los próximos apartados.

9.3.4. La significación actual del *kü-a* en el sistema de parentesco y la sociedad ticuna.

Se me hace necesario comenzar este apartado con una crítica a ciertas etnografías escritas sobre las aldeas ribereñas ticunas del Trapecio Amazónico colombiano y que hemos manejado ya en varias ocasiones como fuente bibliográfica para numerosos aspectos **(Vázquez Rúa, 1970; Mosquera, 1986; Fajardo,1986; Torres, 1987; Sánchez, 1990).** Dichas etnografías insisten en considerar el sistema dualista clánico como el estructurador de las relaciones sociales y de parentesco de dichas aldeas. Así por ejemplo, tomando como base de su análisis la comunidad de San Martín de Amacayacu, Torres y Fajardo generalizan el modelo y lo hacen extensible al resto de las aldeas ticunas. Según estos autores la formación de las aldeas ticunas se hizo a partir de dos *kü- a* principales, cada uno perteneciente a una mitad, que se erigen en núcleo del sistema de organización de la aldea y entre los cuales se constituyen la mayoría de las alianzas, mecanismo de creación y perpetuación del sistema clánico, entendidas éstas como intercambio recíproco de mujeres entre los dos clanes.

Estas afirmaciones, desde la modestia de nuestro limitado trabajo de campo, nos parecen muy susceptibles de ser sometidas a crítica. Esta interpretación proviene, a nuestro modo de ver, de una errónea interpretación del alcance y significado de la filiación clánica entre los ticunas de la actualidad, herederos de todo un proceso de cambio social previo. Debido, quizás, a lo que nos hemos permitido calificar de "inercia antropológica", estos investigadores siguen considerando el *kü-a* ticuna como un grupo de parentesco con realidad corporativa, con unidad interna propia, y a partir de ahí derivan lógicamente todas sus conclusiones imaginando toda una estructura dualista típica. Parecen haber obviado todo el proceso de transformación sufrido por el sistema social ticuna desde la Era del Caucho.

Ahora bien, podría ser, de todas formas, que los ticunas hubieran sido capaces de superar este proceso desintegrador y haber reorganizado la estructura dualista clánica en los poblados de los años setenta en base a unidades más pequeñas, como los subclanes de los que hablaba Cardoso o simplemente linajes patrilineales dentro del mismo clan, en cuyo caso la argumentación de los antropólogos colombianos podría ser correcta. De esa manera, aunque desintegrados los *kü-a,* estas unidades más pequeñas vendrían a desempeñar funciones similares en cada aldea. Ya hemos visto, sin embargo como esta hipótesis no parece muy probable, dada la tendencia a la conformación bilateral y ambilocal de las familias extensas. Como veremos más abajo, parece existir una cierta tendencia a esto en algunas aldeas muy pequeñas como El Progreso, conformada básicamente por dos familias extensas relativamente patrilocales, pero esta tendencia se debilita muchísismo bajo la heterogeneidad de pautas residenciales en aldeas de mayor tamaño.

La crítica viene, pues, por ese lado: es necesario preguntarse sobre la verdadera entidad del *kü-a* ticuna en la actualidad. Y al hacerlo, obtendremos, de entrada, una respuesta que coloca en tela de juicio, con la evidencia de los hechos históricos ya expuestos en epígrafes anteriores, la interpretación de los antropólogos colombianos: el antiguo *kü-a* dejó de ser un grupo corporativo con estructuración interna hace ya mucho tiempo, no está localizado y no es una unidad de parentesco real, puesto que sus miembros fueron separados hace varias generaciones y sus descendientes se han vuelto completos extraños que hoy día llevan apellidos occidentales diferentes. Encontramos, de hecho, miembros de los mismos *kü-a* por todas las aldeas de la zona, desde Santo Antonio do Içá hasta Atacuari en una longitud de río de más de 1000 kilómetros.

¿Cual es hoy en día, entonces, el alcance y la funcionalidad del *kü-a*, qué significación social tiene el clan ticuna en la actualidad?. Parece que el *kü-a* cumple aún dos funciones que mantienen su razón de ser, aunque estas sean también matizables :

1) *Los miembros de un mismo clan, aunque extraños entre sí, se siguen considerando idealmente como familiares y, en ese sentido, idealmente también rigen entre ellos las mismas obligaciones que en el seno del grupo familiar.* La realidad, sin embargo, es que esa obligación ya no se mantiene en la práctica en las aldeas ribereñas. Solo en algunos lugares muy tradicionales el *kü-a* sigue sigue conservando, débilmente, una cierta capacidad de movilización de reciprocidades y solidaridades, básicamente económicas. Parece haber una relación directa entre el grado de aculturación y la fuerza con que se mantienen estos vínculos recíprocos. El contraste entre los dos ejemplos siguientes nos demuestra palpablemente lo que decimos: mientras que en el caso **a**, que corresponde a Boyahuasú, la reciprocidad observada entre dos miembros de un *kü-a* no puede apenas ser distinguida de la mera reciprocidad vecinal, incluso un

tanto forzada, el caso **b**, referente a un asentamiento todavía malocal en el Brasil, ofrece menos dudas al respecto de su carácter de obligación moral.

a) Argemiro Coello, Ardilla, había cazado un caimán y estaba repartiéndolo entre los miembros de su familia. Argemiro me había mandado llamar para obsequiarme con un pedazo del animal y yo me presenté en su casa acompañado de Félix Benítez, a quien había encontrado por el camino. Félix no tenía ningún vínculo de parentesco con Argemiro, pero también era Ardilla y, aunque en los planes de éste no parecía figurar el repartir la presa, que no era demasiado grande, se sintió obligado a regalar un pedazo al recién llegado. De esa manera, me dijo más tarde Félix, también él quedaba ahora obligado a devolver el regalo.

b) Así narra, por su parte, Noemí Albán, de Boyahuasú, cómo fue atendida en una maloca ticuna de Brasil:

*Hablaba en español, y ellos pensaban que yo era gente blanca, y allí yo les dije que yo también sé hablar el idioma, porque mi mamá es ticuna, y empezaba a saludar y ellos se quedaron aterrados conmigo. Empezamos a hablar y primerito me preguntaron por naçón, lo primero, qué naçón tienes. "Mi mamá era Paucara", les digo. Me dice:"**No, allí está tu familia suya**[17]". Vinieron una familia, y vino un masato así, que nunca había visto, pero espeso, espeso [...]. De ahí empecé yo a hablar con ellos y ellos no entienden español, el marido sí un poquito para sus gastos. **Y ahí me pidieron ropas, y había gallinas bastantes para cambiar a ropas.** Yo les digo: "Traeros todo lo que se coma". Se meten en, ¿cómo le dicen a esas casas que son así, de acá de la tierra, ya no como estas?...una*

[17] En este testimonio puede observarse una flexibilidad en el principio de filiación clánico similar a la que nos documentaba Cardoso de Oliveira. Los ticunas brasileños consideran a Noemí Albán como Paucara por su línea materna a pesar de que ella es hija de un peruano.

*maloca, que sólo tienen una puerta.Ahí se meten, van a mirar adentro y ahí tenían la carne ahumada, de todo, de lo más dulce. "**Tenga, esto para tí porque tienes nuestra naçón"[...] Si no eres de la misma naçón te mandan con tu naçón: "Ahí están tus sobrinos, tus tíos."***

2) El significado y la funcionalidad principal del *kü-a* en la actualidad, sin embargo, es que éste, la *naçón* o *nación*, como se refieren a ella los ticunas cuando no hablan en su lengua, constituye hoy en día *uno de los rasgos de identificación étnica que le quedan al ticuna*, uno de los pocos eslabones que aún le mantienen unido a la historia de sus antepasados[18]. Perdida en gran parte la religión de sus ancestros, perdida su cultura material, a punto de desaparecer sus ceremonias tradicionales como la *pelazón* (que ya no se practica en buena parte de las aldeas), el clan aparece como un rasgo fundamental que diferencia a los ticunas frente al resto de la gente.

De esa manera, la supervivencia del sistema clánico sirve a los intereses de esa corriente de autoconciencia y autoafirmación étnica, de *descaboclización*, con la que los ticunas han reaccionado en los últimos años frente a la amenaza inminente de asimilación total a la cultura nacional. El sistema clánico es visto así como un constituyente esencial de la cultura ticuna. *No tener nación es no ser ticuna*, le decía un viejo al antropólogo Óscar Sánchez **(Sánchez 1990: 90).** Y en las versiones actuales del mito del origen de los *kü-a* se recalca esta finalidad:

---

[18] Gloria Fajardo coincide con nuestra tesis en esto : *La función primordial del clan es la de ser integrador, es decir, por medio de la pertenencia a un clan el individuo se hace partícipe de la sociedad ticuna.***(Fajardo 1986: 41)** pero no podemos compartir su siguiente afirmación: *La relación que se da en el interior de un clan entre sus miembros es la misma que se da entre hermanos, formando así una unidad fraterna.*

*Como apareció la naçón: para que los indígenas se diferenciasen de otros grupos étnicos ahí empezaron...***(informante, Félix Benítez, 27 años, maestro de Boyahuasú, Colombia.).**

La existencia del *kü-a* es entendida como tan importante que ha pasado a recibir la sanción de lo sagrado. Así, *la naçón es cosa sagrada* (**informante Tito Ruiz, 32 años, Boyahuasú, Colombia)** una distinción otorgada por la divinidad, sea esta la cristiana: *es la ley de nosotros, que Dios dejó para la gente ticuna igual que dejó para la gente blanca los 10 mandamientos* **(informante, Azulai Manduca Vázquez, 42 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)** o, en el caso de informantes más tradicionalistas, la ticuna: *El clan es sagrado para los ticunas. Lo creó el dios nuestro, Yoí e Ipi* **(Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia)**.

Esta parece ser la tendencia general entre los ticuna de las aldeas ribereñas, pero también es cierto que el largo proceso de aculturación y cambio social ha generado en los individuos otros tipos de actitudes, posturas muy diversas, e incluso contradictorias, de enfrentarse al hecho clánico. Quizá uno de los ejemplos más significativos lo tengamos en uno de nuestros informantes de Boyahuasú, el viejo Leopoldo León, quien parece considerar la pervivencia del *kü-a* como incompatible con su condición de cristiano evangélico, bendecido con la Gracia de Dios, y de hombre civilizado, que ya lleva apellido, pero que en sus palabras no puede dejar de admitir que, a pesar de todo eso, no se puede renegar de lo que es de uno, de la propia tradición, porque el hecho clánico es inherente a su otra condición, la de ticuna.

- **Antropólogo (J. Ullán)**: *¿Tiene usted aún naçón?*

• **Leopoldo León** : *Ya no, pues porque, claro, nosotros ya vivimos en la Gracia del Señor que ya no debemos existir eso. Claro que no se puede negar también que tiene que ser así.*

Como ya indicamos en el apartado anterior, la filiación clánica y el principio totémico parecen ser estructuras cognitivas fuertemente enraizadas en la sociedad ticuna como criterios de clasificación social e identidad grupal. Tanto es así que ya indicábamos la aparición de estrategias nuevas para incorporar a individuos no ticunas en la estructura clánica, verdaderos mecanismos de defensa de la misma para perpetuarse y que nos dan una idea de la importancia que ésta tiene como elemento en torno al cual cohesionar la identidad étnica. En nuestro trabajo de campo tuvimos la ocasión de documentar uno de estos casos. Un peruano mestizo se había casado con una mujer de la comunidad de El Progreso. Para integrarle completamente en la misma los ancianos decidieron en reunión otorgarle el clan de vaca, una vez que hubo reunido otros requisitos, como el hablar la lengua ticuna:

Así le pusimos al compañero Raúl. Como él se reunió con la hermana de mi mujer y todas las hijitas hablan normalmente el dialecto y él también entiende...La reunión fue entre los ancianos para ponerle clan Vaca. ¿Qué le ponemos?- preguntan- ¿le ponemos ovejo, chivo? Vamos a ponerle Vaca. Esos animales son los que nosotros ponemos a los blancos **(Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia)**

Las palabras del informante reflejan una vez más la estructura analógica de la clasificación totémica: tanto la vaca como la oveja o la cabra son animales de los blancos, introducidos por los occidentales.

El mecanismo de incorporación étnica no siempre desemboca en incorporación clánica, sin embargo. En Boyahuasú, por ejemplo, se presenta el caso contrario : existen muchos individuos desclanizados que no encuentran en esto ningún impedimento para considerarse ticunas. Cuando realizamos el censo de los habitantes de Boyahuasú, nuestros informantes eran muy conscientes de quién era *ticuna puro* y quién *mezclado*, pero, después, esos mismos *mezclados* hablaban de *nosotros, los ticunas* cuando se les preguntaba sobre su forma de vivir o pensar o cuando se significaban frente a otros grupos étnicos. Así, por ejemplo, la familia de los Albán había perdido la identidad clánica dos generaciones atrás pero su sangre era ticuna en sus tres cuartas partes (sólo uno de sus cuatro abuelos no era ticuna) y no encontraban ninguna razón para no sentirse ticunas. Aquella afirmación *No tener clan es no ser ticuna,* que recogía Óscar Sánchez de boca de un viejo de Arara, puede ser expresión de la mentalidad tradicionalista de unos pocos individuos pero no parece corresponderse plenamente con la realidad social, que es bastante más matizada.

Aunque la identificación clánica sea un elemento importante de la etnicidad, el rápido incremento del fenómeno de la desclanización ha generado, en efecto, en muchos casos, la necesidad de obviarla en la práctica. Ya en los años sesenta Cardoso de Oliveira documentaba entre los ticunas del Brasil la aparición de subterfugios adaptativos al problema de la desclanización, como mencionábamos en otro lugar **(vid. supra, cap. IX).** En aquel caso el objetivo era mantener el sistema clánico aunque fuera a costa del principio patrilineal. En nuestros días, creemos, el problema se sitúa en un nivel superior: de lo que se trata es de salvaguardar la identidad étnica. La identidad clánica puede ser un refuerzo importante para ello, pero se obviará, al menos relativamente, en la práctica cuando obstaculice a ese objetivo último.Y decimos *al menos relativamente* porque, aunque a efectos visibles no parezca haber ninguna diferencia entre unos y otros individuos (tanto racial como social), en el fondo estas se establecen. Esta

clasificación no es meramente cognitiva sino que se concreta en la vida social a través de la tradición, expresada en la regla de exogamia de clan y mitad y en la obligación de reciprocidad. Así, sólo los *ticunas puros* participan plenamente de la tradición. Los otros son, desde ese punto de vista, ticunas de segunda clase y lo saben. Pero las obligaciones de la tradición conllevan hoy en día muchos más inconvenientes que provechos, de tal manera que esa inferioridad teórica desaparece completamente en la práctica e incluso se ve sustituída por una ventaja adaptativa: una mayor facilidad para encontrar pareja en la propia aldea.

Conclusión y síntesis sobre la significación y funcionalidad del *kü-a*.

Habiendo dejado de ser un grupo de parentesco institucionalizado, con unidad interna, jerarquización y cabeza visible, el *kü-a* persiste en el plano de lo puramente simbólico. Ha dejado de ser una unidad social para convertirse en un concepto, y es desde esa perspectiva cognitiva desde donde tenemos que contemplarlo. Porque el *küa* ticuna ya no es otra cosa que una tradición, un símbolo, al que siguen aferrados los individuos. El clan ya no es un grupo sino tan sólo un conjunto de sentimientos y actitudes: el sentimiento de vinculación con los antepasados, de anclaje a algo inmutable que se oponga a la amenaza de asimilación que se cierne sobre sus cabezas; el sentimiento de una cierta vinculación hacia quienes comparten teóricos antepasados comunes y una cierta actitud de obligación solidaria hacia los mismos que no se suele explicitar en la práctica. El proceso de transformaciones históricas en el sistema de parentesco ha reducido el clan a su naturaleza totémica más durkheimiana: el clan es un emblema, una bandera en torno a la que reagrupar una solidaridad étnica.

En este sentido, no se habría alejado tanto de la naturaleza esencial del *kü-a* precontacto tal como la deducíamos en nuestra hipótesis del apartado anterior.

Empleando la analogía podríamos decir que si el la clasificación clánica en el pasado desempeñó funciones de constitución de grupos de guerra en torno a emblemas o banderas totémicas, en una sociedad en la que la guerra, la oposición violenta al otro, definía en buena medida la identidad social y étnica, en el momento contemporáneo las antiguas clasificaciones clánicas, en un ejercicio de readaptación a las nuevas condiciones ambiantales, sirve asimismo de estandartes en una nueva situación de guerra: la lucha contra la pérdida de la identidad frente a la amenaza de la aculturación a la sociedad nacional y los procesos de globalización.

El tótem persiste, porque el tótem, icono visible donde se refleja la tradición de una manera sencilla y directa, es un instrumento ideal para movilizar sentimientos de identidad frente a los otros, frente a los que no los tienen, porque la identidad y el significado siempre se construyen en oposición a algo. En este caso no es la guerra, en este caso es el contacto, la aculturación, la marginación, la dominación de una cultura por otra y su necesidad de reaccionar contra eso. En ningún otro lugar aparece tan evidente esta funcionalidad de los tótems clánicos como banderas de los ticuna como en El Progreso, cuya Casa Comunal, donde se celebran las reuniones de la comunidad está presidido por los dibujos de los tres clanes principales representados en la aldea.

La norma de exogamia entre mitades y *kü-as*, desprovista prácticamente, como desarrollaremos más abajo, de su antigua funcionalidad como instrumento de alianzas entre grupos corporativos y localizados también actúa, en tanto que tradición, en el mismo sentido de cimentación identitaria. División clánico-totémica y norma de exogamia se encuentan interrelacionadas entre sí, reforzándose, además, mutuamente: la exogamia es, por un lado, la consecuencia lógica del vínculo de parentesco ideal pero, a su vez, el parentesco ideal es una consecuencia lógica de la regla de exogamia.

Una tradición, una representación cognitiva: esa es la única realidad presente de lo que en su día fue un verdadero grupo de parentesco. Ese es el resultado actual de toda la secuencia de cambios que tan prolijamente hemos analizado. Si el *kü-a* continúa desempeñando alguna función, lo hace tan sólo en tanto que tradición y en tanto que símbolo. Y como tal realidad cognitiva, está hoy en día y estará en el futuro mientras exista, como decíamos al hablar del *caboclismo* o de la *descaboclización*, a pesar de las tendencias sociológicas, sometido a la subjetividad parcial de cada individuo, a la penetración de formas de pensamiento o representación nuevas, a la amenaza de su desaparición o de su transformación. Porque el fenómeno de aculturación ha hecho a cada individuo más individualista, más libre de aceptar o rechazar la tradición o de adaptarla a sus circunstancias, y porque la socialización de las nuevas generaciones, aunque se quiera recubrir con un barniz indigenista, es esencialmente occidental.

Convertido en una realidad simbólica, en un icono, el *kü-a* es más vulnerable que nunca y podría estar amenazado de extinción. La regla de tres parece evidente y ya ha quedado reflejada en las palabras de Noemí Alban: a mayor aculturación mayor debilidad del vínculo. Pero si ha de llegar o no su desaparición es algo muy difícil de aventurar. En cualquier caso, esta será, seguramente, una extinción lenta, porque como toda tradición sólo morirá cuando muera el último de sus custodios. Mientras eso sucede o no, convivirán las actitudes más dispares y eso explica la gran cantidad de excepciones que se le presentan hoy en día a la tendencia general, que aún sigue siendo conservadora: la contradicción de Leopoldo León, el orgulloso sentimiento ticuna de individuos desclanizados como los Albán, la ruptura del principio de transmisión patrilineal de la filiación clánica de que nos hablaba Cardoso, la invención de nuevos clanes, la relativa funcionalidad recíproca del clan entre ciertos ticunas menos aculturados, la ruptura - lo veremos en el próximo apartado - de la norma de exogamia o de los matrimonios

preferenciales por parte de algunos individuos, el desconocimiento de su identidad clánica por parte de muchos jóvenes, etc.

9.3.5. El sistema de alianzas matrimoniales: De nuevo sale a la luz la estructura cognaticia por debajo del caparazón simbólico clánico.

Tomando como consideración la naturaleza que venimos de atribuirle al *kü-a*, su negación como grupo de parentesco real con estructura interna, no podemos sino considerar textos como el siguiente de Fajardo y Torres como conducidos por una tremenda desorientación de principio:

> *Como se aprecia, en San Martín de Amacayacu predominan los Kia aru (ardilla, pepa de abuai) y une (paujil), de los cuales es mayoritario el arukia, el cual privilegia para su relación de alianza matrimonial con el unekia: de 33 alianzas matrimoniales 18 (54.54%) son entre arukia y unekia.[...] El tipo de matrimonio más frecuente entre los Ticuna de acuerdo con el sistema de alianza entre las unidades de filiación patrilineal (Kia) bajo la restricción exogámica de carácter "hipertotémico" sería: siendo ego masculino del Kia X, adquiere una mujer del kia Y, donando en la siguiente generación una mujer (generalmente su hija) al Kia Y.Este tipo de relaciones familiares de filiación patrilineal exogámica genera en la interioridad de la organización social Ticuna un carácter diferenciado en mitades: **cada aldea** está segmentada en dos mitades exogámicas claramente marcadas, **determinando relaciones de alianza entre cada una de ellas y marcando su principio organizativo fundamental*** **(Fajardo&Torres 1988: 171)**

El texto, sin embargo, como aquel de Fernando Mosquera que afirma, basándose también en los datos recogidos en San Martín de Amacayacu, que la

creación de las aldeas ribereñas ticunas se ha llevado a cabo reproduciendo la composición dualista de las malocas y *con predominio de dos naciones en cada asentamiento* **(Mosquera 1986: 20)** no es completamente desechable y ambos en esencia, aunque con una terminología y un enfoque totalmente erróneos, hace referencia a determinado tipo de prácticas que se hace necesario analizar.

Atendiendo puramente al principio de la filiación clánica, sin tener en cuenta el importante matiz de la verdera naturaleza de este, es decir, de su inexistencia como grupo real de parentesco, observamos, en efecto, cómo en determinadas aldeas ribereñas[19] existe un predominio de individuos de dos clanes determinados, de mitades diferentes, unidos entre sí por una red relativamente tupida de alianzas matrimoniales. En el caso de El Progreso, como podemos observar en el cuadro genealógico de la página siguiente, el grueso del grupo local viene constituído por individuos de los clanes Guacamayo y Tigre, entre los que se realizan también la mayoría de las alianzas.

Sin embargo la tesis de Fajardo y Torres no puede aceptarse más allá de estas afirmaciones generales de superficie. Cuando llevamos el análisis a niveles un poco más de detalle la realidad se presenta bastante diferente de lo que cabría esperar en sistema dualista-clánico de intercambio matrimonial:

1) En primer lugar lo que hace que la composición de estas aldeas sea básicamente biclánica no es la existencia de dos clanes en sí sino de dos familias extensas relativamente patrilocalizadas que se han asentado juntas porque mantenían, desde tiempos del hábitat disperso, una preferencia en los intercambios matrimoniales y, debido al respeto a la norma de exogamia, estas

[19] Parece que coinciden con las más tradicionales, como puedan ser San Martín de Amacayacu, por ejemplo, (comunidad en la cual, aunque visitamos, no condujimos una investigación genealógica) o El Progreso (donde sí lo hicimos y en cuyos datos nos apoyaremos para el análisis).

familias no pueden sino pertenecer a clanes y mitades diferentes. En el caso de El Progreso estas familias son la de los Ramos y la de los Vento. Probablemente se trate de un antiguo grupo residencial uxorilocal. Como ya indicábamos, existe una tendencia actual entre los ticuna hacia la virilocalidad pero si observamos la dirección de las alianzas que se dan entre las dos familias (9) nos daremos cuenta de que de 8 de las mismas tienen lugar entre varones Vento con mujeres Ramos. En ese sentido, y aunque existe una verdadera familia patrilocal Vento en la aldea, se podría considerar que el grupo referencial de residencia es el de las mujeres Ramos, el grupo uxorilocal. Por otro lado, la virilocalidad no es una pauta prescriptiva, tanto en una como en otra familia se dan casos de uxorilocalidad que alejan a algunos individuos del grupo.

En conclusión, todo parece apuntar a que este tipo de estructura de parentesco se ha producido como consecuencia de la evolución de un antiguo grupo residencial uxorilocal que ha sido modificado paulatinamente por las nuevas pautas virilocales, neolocales y ambilocales hasta aproximarlo, como indicábamos, al modelo de dos familias extensas patrilocales unidas por vínculos de afinidad relativamente recíproca.

2) No podemos afirmar si este grupo constituía una unidad de intercambio endogámico en el pasado pero, sin duda esto no es así en la actualidad. Aunque el matrimonio entre los Ramos y los Vento pueda ser preferencial, no es prescriptivo y ni siquiera mayoritario. El resultado de esto es la acreción, al núcleo bifamiliar de la comunidad, de hombres y mujeres de otras familias y clanes que irán paulatinamente complejizando la composición familiar de la aldea. La adhesión de estas incorporaciones a uno de los dos grupos familiares de origen mantiene, de momento, la estructura original de la aldea pero no hace sino reforzar el principio cognaticio de reclutamiento y abre la posibilidad a la aparición de nuevas familias extensas en el futuro que acaben con dicho esquema dualista.

3) Los efectos de la aculturación tienden a reducir la predisposición de los individuos hacia los matrimonios arreglados por sus parientes y por tanto tienden a acabar con la posibilidad de intercambios recíprocos entre familias. El individualismo y la aparición de ideas como el amor romántico entre los jóvenes convierten progresivamente el matrimonio en un asunto personal cada vez más alejado del concepto levistraussiano de "intercambio de mujeres". En el caso de El Progreso, una comunidad, repetimos, bastante tradicional, donde no se producen todavía rupturas de la norma exogámica sí documentamos, por ejemplo, un caso de negativa a mantener la alianza preferencial. Este caso, que relatamos a continuación a través del testimonio de sus propios protagonistas, una joven pareja, es muy significativo de esta nueva actitud de los jóvenes, de la mentalidad de sus mayores y de los conflictos intergeneracionales que están teniendo lugar en estas aldeas, conflictos entre tradición y cambio de gran impacto emocional sobre las personas:

> *Nos casamos por amor y seguimos juntos a pesar de que teníamos en contra la opinión de la familia. Como yo no soy de aquí... Mi apellido es Cayetano y soy Paujil. Mi papá vino de parte del Perú, de Cocharedonda, y conoció a mi mamá en Santa Sofía y allá se quedó. Me enamoré de Dalvis pero como yo no soy de la familia esta otra, con la que se casan los Ramos, su mamá no me quería aceptar. Nos casamos igual pero su mamá me criticaba todo el tiempo, me regañaba, no me quería. Y sus hermanas, las hermanas de él me insultaban. Estuve a punto de divorciarme, pero yo le quería y dije que no, que no me iban a parar bolas. Ahora ya si me aceptan y me quieren.* **(Ángela Cayetano, 35 años, El Progreso, Colombia)**

Si en pequeñas aldeas como San Martín de Amacayacu, estudiada por Fajardo y Torres, o El Progreso [20], formadas a partir de una antigua unidad de intercambio bisegmental que puede remontarse a la Era del Caucho, aún existe un cierto sistema dualista de alianzas matrimoniales, bien que bastante diferente del primigenio y en probable camino de desaparición, es mucho más difícil sostener esa misma afirmación en aldeas mayores como Boyahuasú o las grandes concentraciones del Brasil estudiadas por Pacheco.

Si atendemos a la filiación clánica en abstracto, la composición clánica de la aldea de Boyahuasú sigue, en efecto, participando de una división dualista, habiendo un equilibrio entre el número de clanes y de individuos de cada mitad como muestran las tablas siguientes :

Efectivos adultos por *kü-a* en Boyahuasú.

KÜ-A	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
GARZA	10	8	18
MOCHILERO	3	4	7
PAUJIL	2	9	11
GUACAMAYO	1	1	2
TIGRE	12	11	23
ARDILLA	6	10	18
ARRIERA	-	1	1
SIN CLAN	28	11	39

[20] En la que también me consta que Fajardo, al menos, hizo trabajo de campo.

Efectivos adultos por mitad exogámica en Boyahuazú.

MITAD PLUMA	**38**
MITAD SIN PLUMA	**39**

Como observamos, si descartamos los representantes aislados de Arriera y Guacamayo (uno de cada), que no tienen ningún peso numérico en la aldea, nos encontramos con que la Mitad Pluma está compuesta de 3 clanes y la Mitad Sin Pluma de 2 pero que el desequilibrio en el número de clanes por mitad queda compensado por la cantidad total de individuos que compone cada una (sólo considerados los miembros adultos): 38 y 39. Existen, en efecto, dos clanes, cada uno de una mitad, con mayor peso numérico que el resto pero, evidentemente, por lo que ya sabemos estos datos no pueden llevarnos en ningún caso a ratificar la tesis de Mosquera o Fajardo-Torres sobre la preeminencia de dos naciones en cada aldea ni mucho menos la del intercambio recíproco.

Para empezar, y continuando en el nivel simbólico de la filiación clánica el número de los habitantes, indígenas o no, que no participan de la identidad clánica, que en El Progreso era todavía insignificante (5 individuos), es en Boyahuasú tan grande que se introduce como una cuña perturbadora en la composición clánica de la aldea que venimos de exponer. La irrupción de este grupo de 39 individuos sin clan, muchos de los cuales se consideran ticunas porque lo son a medias por parte de madre, o incluso en sus tres cuartas partes, ha roto el antiguo sistema de intercambio dualista incluso en su funcionamiento formal. Así, desde el punto de vista de la composición clánica formal hemos de considerar la aldea dividida en tres grupos de proporciones semejantes, lo cual acaba ya con la posibilidad de una organización dualista en el pleno sentido de la

palabra: Dos, definidos positivamente, son clánicos, el tercero, definido por omisión, es no-clánico, pero es, en buena parte, ticuna[21]

De esa manera distinguiremos cuatro tipos de alianzas respecto al sistema formal clánico:

1) Las que se producen entre miembros de las dos mitades exogámicas

2) Las compuestas por un miembro sin *kü-a* y otro con él, en cuyo caso habría que diferenciar cuando es el hombre el que no tiene clan y cuando lo es la mujer, porque las consecuencias serán distintas.

3) Las que se producen entre dos miembros del mismo *kü-a* o de la misma mitad, que aunque minoritarias y desaprobadas por la sociedad, también son un elemento disruptor del sistema dualista.

4) La que se da entre dos individuos sin *kü-a*, la cual queda ya fuera del sistema clánico.

Ya subrayamos cómo, al menos para los hombres, lo preferible era casarse con una mujer ticuna, valga decir, una mujer pertenenciente a un *kü-a* de la mitad opuesta. Pero éste ya no es el tipo de alianza mayoritaria en Boyahuazú. El número de alianzas matrimoniales entre miembros de clanes es menor en Boyahuazú (23) que el de aquellas en las que al menos uno de los cónyuges no posee filiación clánica (33) **(ver tabla).** Como en el caso de las pautas de residencia, cabe aquí también hacer la distinción entre la generación fundadora y la siguiente.

[21] Sánchez ya hablaba de la influencia perturbadora de estos individuos desclanizados en la mayoría de las aldeas pero sigue aferrado, sin embargo, a la idea de que el sistema clánico es el soporte de la estructura social de la aldea **(Sánchez 1990: 38).**

Los fundadores eran casi todos ticunas y sus alianzas son todas clánicas por ambas partes pero un buen número de individuos de la segunda generación no ha tenido la posibilidad o, poseedora de una mentalidad menos tradicional, no ha sentido la obligación de conseguir un cónyuge clánico. La llegada a la aldea a mediados de los ochenta de la familia extensa desclanizada de los Albán[22], formada por tres matrimonios mayores y todos los hijos de estos es un factor coyuntural muy importante para explicar este desequilibrio, pues la mayoría de estos hijos se casaron con gente de la aldea. Así, de las alianzas de segunda generación sólo 13 se han efectuado entre miembros de dos *kü-a*, la mayoría se inscribe en el tipo "clánico/no-clánico"(27) y 6 parejas están formadas por dos individuos no-clánicos en 4 de las cuales intervenía, además, un miembro de la familia Albán.

Tipos de alianza matrimonial en Boyahuasú.

Tipo de alianza	Número de alianzas
Clánicas por los dos lados manteniendo la exogamia de *kia* y mitad.	**20**
Clánica por los dos lados pero quebrantando la exogamia de *kia* y mitad.	**3**
Clánica/ no clánica	**27**
No clánica/ no clánica	**6**

[22] El padre, Delfín Albán, era hijo de un mestizo peruano y una ticuna. Este se había casado a su vez con una mujer ticuna, con lo cual sus hijos tenían más de tres cuartos de sangre indígena pero, sin embargo, no poseían filiación clánica.

Por otro lado, si bien es cierto que aún se mantiene un alto grado de respeto a la norma de exogamia hipertotémica (clan y mitad), hecho sin duda con la concepción del *kũ-a* como signo de identidad del ticuna, se están empezando a observar crecientes rupturas de la misma entre los miembros de las generaciones más jóvenes, así como una creciente permisividad al respecto entre los de las generaciones más viejas. Además de la sanción religiosa a la norma, que ya mencionábamos ésta vendría reforzada por la presión social por el peso de la opinión pública, pero este es, en lugares como Boyahuasú, un asunto cada vez más relativo que se deja a la consideración de los individuos. La ruptura de la norma exogámica provoca, en teoría, rechazo social y una cierta marginación de la pareja infractora pero el rechazo no siempre adquiere, sin embargo, las mismas proporciones, puede ser más o menos intenso dependiendo de diversas variables:

• de la personalidad del individuo: si este ya era odiado y antipático, o por el contrario era querido y respetado por todos.

• de su *status* dentro de la comunidad : algunos individuos como el *curaca*, el pastor o los diáconos, se supone que deben dar ejemplo al resto de la aldea; por otro lado hay gente que es envidiada por sus capacidades o por sus posesiones y siempre confluyen hacia él todas las críticas.

•de la propia comunidad y de las circunstancias en que se ha cometido la transgresión.

Este carácter flexible y relativo a las circunstancias que presenta la reacción social a la transgresión de la exogamia, nos indica que no se trata ya de una norma de obligado cumplimiento sino, como ya decíamos, de una mera tradición, aunque esta sea muy fuerte. Esto se puede ilustrar con ejemplos etnográficos concretos. En Boyahuasú se pudieron documentar tres casos de transgresión de la norma, de

los cuales traeremos a colación aquí dos porque cada uno de ellos ejemplifica una reacción social diferente ante la transgresión de la exogamia:

1) El primero era el de la hija de Liborio Sánchez, del *kü-a* Mochilero, uno de los hombres importantes de la aldea, fundador de la aldea, ex-*curaca* y cabeza de la familia Sánchez, una de las más numerosas del poblado: la muchacha se había arrejuntado con un chico del *kü-a* Garza, de la misma Mitad Pluma, y residía con él en Boyahuasú, en la misma casa de su padre, poniéndole de esa manera en vergüenza delante de los demás. De hecho era sobre el padre, y no sobre la hija, sobre quien se concentraban en mayor medida las críticas, por permitir esa transgresión en su propia casa. Como muestra de ese rechazo valga un detalle observado en nuestra propia investigación: al realizar el censo de habitantes de la aldea, que elaboramos con ayuda de varios informantes, ninguno de ellos citaba al compañero de la muchacha, ignorándole completa y deliberadamente. La situación debía haber llegado a tal extremo que Liborio nos manifestó en una ocasión que había pensado hasta en abandonar la aldea porque no podía sufrir más la situación : ni ver a su hija quebrantando la regla, ni las críticas de sus vecinos.

2) El segundo se había producido en el seno de la familia de los León , del *kü-a* Garza, pero sus circunstancias eran bastante diferentes. El joven Braulio había venido de fuera y era un recién llegado a la comunidad porque le habían designado para ocupar el puesto de maestro en la escuela de primaria. Había estado viviendo mucho tiempo en Leticia, donde había conocido a su mujer, también Garza. Alguna gente no aprobaba el matrimonio (*El maestro no respeta* decía nuestro informante Tito Ruiz) pero la mayoría de la gente se desentendía, porque el matrimonio había sido en Leticia, donde todo es moderno. Esta misma justificación la aducía su familia, la más influyente de la aldea, para respaldarle, a la cual añadían otra más: al parecer Braulio no había quebrantado la norma de

mala fe, siendo consciente del acto, sino por ignorancia, pues no se había enterado de que su mujer era Garza hasta después de haber consumado el matrimonio, cuando este ya es indisoluble, según sus creecias evangélicas. Escuchamos las palabras de su tío :

> *Pues yo no sé qué pasó, cada uno es así. No le dije nada a mi hermano. Además, cuando él se consiguió su señora lo hizo fuera de la comunidad, además ellos no vivían aquí, ellos trabajaban más que nada en Leticia. Pero me parece que no se dio cuenta, que no se enteró que era Garza hasta después y como ya convivía...* **(informante, Antero León, director de la escuela de Boyahuasú, Colombia).** [23]

Nada comparable con la terrible severidad con que se castigaba la transgresión en los antiguos tiempos y aún en la época en que Nimuendajú hacía su trabajo de campo, cuando un individuo podía ser castigado por un simple *involuntary glance at the genitals*.

El tamaño de la población, que aumenta el número de clanes en juego, la existencia de un elevado número de alianzas con individuos desclanizados y la incipiente tendencia de los jóvenes a saltarse las normas de exogamia anteponiendo las razones sentimentales de tipo personal son pruebas más que suficientes de que el sistema descrito por Fajardo y Torres, si podía tener una cierta base de realidad en comunidades pequeñas y tradicionales como El Progreso, no se sostiene para comunidades mayores como Boyahuasú. Como este tipo de aldeas es estadísticamente mayoritario entre los ticuna hemos de concluir que la composición clánica y el sistema dualista de intercambio recíproco ya no

[23] Esto está en relación con aquello que observábamos en el apartado sobre la desestructuración del *kü-a*: al haberse perdido el nombre ticuna, que informaba sobre la pertenencia clánica, no hay manera externa de que dos desconocidos sepan a qué clan pertenenece el otro a no ser que lo manifiesten expresamente.

son los mecanismos de mantenimiento de la estructura social en la sociedad ticuna.

Tampoco se puede decir que exista un modelo concreto de alianzas entre las unidades reales de parentesco, esto es, las familias extensas cognaticias con cierta tendencia patrilocal, menor aquí que en El Progreso. Si en esta comunidad la existencia de sólo dos familias facilitaba una posible simplificación del modelo de alianzas la existencia de un número bastante más elevado de familias (ver tabla abajo) en Boyahuasú lo hace esencialmente heterogéneo.

Miembros adultos de las familias extensas cognaticias

FAMILIAS	Nº de miembros adultos
Albán	14
León	11
Pérez	10
Sánchez	10
Bastos	9
Benítez	6
Coello	4
Betancur	3

Por otro lado, hemos de tener en cuenta un último factor que dificulta el mantenimiento de relaciones de alianza con forma fija. Tanto en El Progreso como

en Boyahuasú o Nueva Galilea observamos varios casos de matrimonios en las generaciones mayores entre parejas de hermanos: dos hermanos con dos hermanas, hermano-hermana con hermano-hermana[24]. Estos han sido presentados como evidencias de la pervivencia del mecanismo de intercambio recíproco entre clanes o familias. En la generación más joven se dan, asi mismo, casos de arreglos matrimoniales, como ya mencionábamos en el apartado de la residencia **(vid. supra nota nº 14)** pero estos arreglos, a nuestro modo de ver, no pueden entenderse, esencialmente, como intercambios[25]. Estos arreglos matrimoniales no parecen ser otra cosa que simples estrategias de los individuos para conseguir cónyuge.

La profusión de relaciones consanguíneas en estas pequeñas aldeas unida al elevado respeto aún a la tradición exogámica, hace muy difícil encontrar pareja dentro de las mismas y obliga a buscarla en otras comunidades. Esta búsqueda tampoco es fácil y por eso no tiene nada de extraño que cuando alguien logra realizar un contacto los familiares solteros intenten sacar el mayor partido del mismo consiguiéndose otros cónyuges en la misma familia. Por otro lado, en Boyahuasú, por ejemplo, este tipo de arreglos no suponen alianzas en el seno de la aldea sino con el exterior y, por tanto, difícilmente podrían entenderse como constitutivas de la estructura social de la misma.

En la actualidad, además, las alianzas se deben mayormente a la voluntad de los propios individuos, y ya vimos hasta donde son capaces de aguantar algunas personas por mantener la elección deseada, por lo que cada vez resulta más difícil

---

[24] Liborio Sánchez , Mochilero, de 47 años, está casado con Celia Pérez , Tigre, de 43. Su hermano Abelardo Pérez, de 59, está casado con la hermana de Liborio, Margarita Sánchez, de 48 años.

[25] Ni en el caso de los hermanos Betancur ni en el de los Bastos **(ver de nuevo nota nº 14.)** se compensa a las familias de sus esposas con ninguna mujer. Tanto los Betancur como los Bastos tienen hermanas, pero estas están casadas con hombres de otras familias. Por otro lado, el caso de Camila Bereca demuestra cómo también las mujeres consiguen hombres para sus hermanas o hermanos echando por tierra la idea del intercambio levistraussiano de mujeres.

mantener una red de intercambios matrimoniales fijos o preferenciales ya no entre los clanes sino también entre las familias.

En ningún caso, por tanto, se podrá hablar de intercambio de mujeres sino de uniones matrimoniales en las que tanto el hombre como la mujer desempeñan el papel de actores y puentes de esa alianza de forma cognaticia. Aunque suela tener como consecuencia la formación de algún tipo de vínculo entre ambos grupos familiares, la formación de la mayoría de las parejas se lleva a cabo por iniciativa propia de los individuos, sin intervención directa de las familias implicadas, que se limitan a dar o no su consentimiento a la nueva unión. El ejemplo más palpable de esa independencia lo encontramos en la hija de Liborio Sánchez, quien no sólo escogió al compañero que le vino en gana sino que además lo hizo quebrantando la exogamia y dentro de la propia casa de su padre.

Si en aldeas como Boyahuasú se puede decir que aún existe algún tipo de patrón de alianzas entre grupos, al menos estadísticamente, este no tiene nada que ver con la categorización clánica ni la organización dualista sino que se basaría en estrategias de los individuos, agrupados en familias extensas cognaticias con una ligera tendencia a la patrilocalidad, para obtener alianzas ventajosas a esos niveles individual y familiar pero solo a esos niveles. Así, como veremos, en el capítulo siguiente existe una cierta preferencia entre los individuos a establecer relaciones a través del matrimonio con la familia más influyente de la aldea, la de los León, y de esa misma manera veremos cómo las relaciones entre familias extensas condicionan en parte la dinámica política al interior de la comunidad.

Si esto es así para comunidades medianas como Boyahuasú la tendencia hacia la flexibilidad absoluta de las alianzas es aún mayor en las grandes aldeas de miles de habitantes. En estas aldeas el parentesco real parece haber pasado a ser básicamente un asunto regido por la libertad de los individuos. La maraña de

alianzas matrimoniales es intrincadísima y resulta imposible establecer patrón o tendencia preferencial alguna. Como veremos, una de las consecuencias de esto será la absolta afuncionalidad del sistema de parentesco como estructurador o regulador de la organización política y social, las dificultades que esto está implicando de cara a la consolidación de una forma de autoridad centralizada, la ruptura de las comunidades en diferentes facciones político-religiosas y las tensiones y problemas que esto conlleva **(vid. infra, cap. XI)**

9.3.6. Algunas características del matrimonio ticuna actual: Sus efectos sobre el sistema de parentesco y la sociedad.

Como ya apuntamos en su momento, en la sociedad ticuna precontacto reconocimos la mayoría de los rasgos generales que Collier y Rosaldo atribuyen a las *sociedades del servicio del novio*. En estas sociedades, por contraste con las del *precio de la novia*, el matrimonio no es una institución muy marcada, no está apenas sacralizada con rito alguno y no tiene la solidez de un contrato puesto que la novia no se transacciona por bienes. De acuerdo con las autoras, el matrimonio equivale simplemente a cohabitación, a un dormir juntos, y el vínculo hombre-mujer se mantiene esencialmente por un solo mecanismo: el miedo a la violencia que provoca la competición por las mujeres entre los hombres en un mundo en el que no existen mecanismos definitivos que aseguren la propiedad de un hombre sobre una mujer y los servicios que este ofrece, servicios que le permiten existir como individuo autónomo en un mundo de iguales. El servicio del novio a los parientes de la novia y pautas como el intercambio de hermanas no serían sino mecanismos subsidiarios derivados de la necesidad de contener la tensión generada por las mujeres.

Manteniendo ese razonamiento es lógico suponer que, una vez desaparecido el flagelo de la guerra por la imposición de un nuevo poder exógeno al sistema precontacto, la debilidad estructural del matrimonio se mostraría en toda su desnudez. Así parece haber sido. En la actualidad la asociación hombre-mujer, con su reparto sexual de las tareas, sigue siendo necesaria como constitutivo de la unidad elemental de producción y reproducción del sistema social, unidad prácticamente autosuficiente (de ahí que el número de individuos solteros sea bajísimo y la soltería una desventaja adaptativa muy grande) pero el vínculo matrimonial es hoy en día probablemente más frágil que en el pasado y se ajusta perfectamente a la afirmación de Collier y Rosaldo de que básicamente consiste en dormir juntos.

Como decimos, el matrimonio no está apenas ritualizado entre los ticuna de la actualidad y básicamente consiste en la aceptación de la pareja por las dos familias.

> *Cuando un hombre y una mujer se quieren, se enamoran, se presentan simplemente ante los padres de ambos y los ancianos. Estos les preguntan si se quieren y si están dispuestos a asumir sus tareas, trabajar en la chacra y en la casa o a trabajar en la pesca. Después les hacen darse la mano, aunque esto antes no se hacía, y ya están casados.* **(Luis Ramos, 30 años, El Progreso, Colombia)**

Esta tendencia a la no ritualización se expresa también en la reticencia de los ticunas a contraer matrimonio eclesiástico. Incluso en comunidades pentecostales como Boyahuasú, más aculturadas y cristianizadas que las católicas, el porcentaje de matrimonios eclesiásticos es muy bajo a pesar de la presión constante ejercida por el pastor:

Mayormente es ahora cuando estoy exigiendo a la gente que se case, Hace 20, 15 años atrás no se exigía, la gente se juntaba libremente [...]Eso lo hace a uno sentirse mal porque está todo el día recordándoselo. No sé si es la ignorancia o es la pura apostasía por lo que lo hacen. Padres que son creyentes desde más antiguo que yo y que permiten esas cosas dentro de sus hogares. Divinamente no es permitido. **(Max Brander Ramírez, 38 años, pastor de Boyahuasú, Colombia).**

Se podría decir que la inercia de mentalidades tradicionales le ganó en esta ocasión al fervor aculturador de la nueva religión. El matrimonio, como en el pasado, sigue siendo una cuestión a la que nadie quiere darle la importancia que se le da en otras sociedades. Y, sin embargo, es paradójico observar cuán importante es dicho matrimonio para la integración social de los individuos: sin la reciprocidad de servicios que se prestan ni el hombre ni la mujer pueden alcanzar la plena independencia que concede la autosuficiencia, tendrían que depender de otras personas, convirtiéndose automáticamente en individuos de segunda clase en el seno de sus comunidades. El creciente individualismo de la sociedad reduce los mecanismos de solidaridad que pudieran desplegarse para atender casos de familias monoparentales. Así, la situación puede llegar a ser dramática, especialmente para la mujer sola con hijos: en Boyahuasú conocimos el caso de una mujer a la que había abandonado el marido con un hijo pequeño. Dificultada por el bebé para ir a la chacra y sin nadie que la proveyese de pescado, la mujer y su criatura estaban al borde de la inanición.

El matrimonio sigue, pues, siendo esencial hoy en día para los individuos, incluso más esencial que antiguamente y, sin embargo, paradójicamente, el vínculo es en la actualidad más débil que nunca. Si esta debilidad es en parte debida a la concepción tradicional del matrimonio es también, por otro lado, una consecuencia de los procesos de aculturación. La paradoja queda bastante bien

reflejada en las palabras de Luis Ramos. Si la familia nuclear sigue siendo necesaria como mecanismo que asegure al individuo la provisión de todas las necesidades económicas en virtud de la especialización sexual del trabajo, el hecho de que el criterio de constitución de dicha unidad, esencialmente económica, sea cada vez más el sentimiento de amor romántico importado de la sociedad nacional – vía, por ejemplo, culebrón televisivo- convierte esa unión en algo inestable regido por los sentimientos.

La aculturación, que ya hizo desaparecer completamente -al menos en las aldeas ribereñas- la poligamia y la costumbre del servicio del novio, está provocando también, como ya advertimos en el anterior apartado, la paulatina desaparición de los matrimonios arreglados y decididos por los parientes.

La tendencia creciente en la sociedad es a la libre elección de los individuos, que parece francamente mayoritaria entre las generaciones adolescentes. Esta elección se expresa en términos de enamoramiento, consecuencia evidente de la aculturación del sistema de valores, y los escenarios que la nueva sociedad de las aldeas proporciona para que se produzca esa elección son básicamente los grandes eventos intra o inter comunitarios: pelazones, campeonatos de fútbol, botaciones de luto. Un 80% de los informantes jóvenes nos declararon haber conocido a su cónyuge en una de estas tres circunstancias. En aldeas grandes como Belém do Solimoes, donde los procesos de aculturación se desarrollan con mayor velocidad y donde las relaciones entre individuos de ambos sexos están menos constreñidas por la consanguineidad, pudimos observar la existencia de incipientes pandillas de adolescentes al estilo de nuestra propia sociedad occidental.

Estas nuevas actitudes, unidas al proceso de deculturación y de desorientación axiológica y falta de expectativas por la que pasan los jóvenes, tiene efectos bastante desestabilizadores para la sociedad ticuna. Como ya comentamos en la

primera parte de la tesis, en Belém do Solimoes se ha reportado una alta incidencia de suicidio adolescente por causas sentimentales[26], porque la novia o el novio les dejó. El resto de los suicidios en esta localidad parece también haberse producido por problemas relacionados con el matrimonio o por la falta de él: alcoholismo y malos tratos del marido, síntomas, por otro lado, de anomia y desorientación cultural, muerte de la esposa o soltería recalcitrante (el caso de una mujer de 36 años que no había podido encontrar marido y, por lo tanto, era un ser socialmente minusválido). Estos datos nos demuestran la alta disfuncionalidad social -en este caso, empezando por la base familiar- de los grandes aglomerados ticunas del Brasil.

Una sociedad con graves problemas como el alcoholismo o la carencia de una fuente de autoridad suficiente que garantice el control social en un mundo regido por relaciones sociales cada vez más individualistas, una sociedad en la que la familia nuclear basada en el vínculo marido-mujer es estructural y funcionalmente necesaria pero arrastra la inercia de un vínculo tradicionalmente débil y cimentado insuficientemente en elecciones afectivas de individuos desorientados y frustrados. En consecuencia, la incidencia de la tasa de divorcio ha crecido desde la constitución de las aldeas ribereñas, los casos de abandono y de segundas y terceras uniones no son infrecuentes y dan lugar, como ya indicábamos al hablar de la residencia, a hogares de constitución heterogénea, verdaderas unidades familiares de aluvión formadas por hijos de diversos matrimonios, sobrinos abandonados por sus padres, etc.

No es la pauta más común pero el crecimiento es preocupante por todo lo que los procesos de desestructuración familiar implican de conflicto y de tensión social.

---

[26] La forma mayoritaria es la tradicional por ingestión de barbasco aunque también ha habido casos de ahorcamiento (comunicación personal del inspector de la FUNAI en Belem do Solimoes)

9.3.7. El compadrazgo como nueva institución de parentesco: Su funcionalidad en el sistema de parentesco actual.

No podemos asegurar a ciencia cierta el momento exacto en que los ticunas adoptaron de la sociedad hispanoamericana la forma de parentesco ficticio conocida como compadrazgo. Al igual que sucedió en otros lugares de Hispanoamérica **(Berruecos 1976: 31-32)** la institución del compadrazgo parece que fue introducida por los patronos caucheros para reforzar y sublimar al mismo tiempo simbólicamente sus relaciones de dominación con respecto a los indígenas[27]. Pero, independientemente de cuál haya sido el origen del compadrazgo entre los ticunas, es un hecho que hoy es una institución firmemente arraigada en las aldeas ticunas.

El compadrazgo es una forma de parentesco ficticio, no-consanguíneo, que se establece siempre a partir de un rito determinado. Lo más corriente en Latinoamérica es que forme parte del ceremonial de la Iglesia Católica (alguno de los cinco sacramentos) pero también puede que no sea así y que el vínculo proceda de algún ritual de otro tipo (bendición de un animal, construcción de una nueva casa, graduación, etc). Este último tipo, al que Berruecos denomina *compadrazgo secular* **(Berruecos 1976: 16)**, suele ser de menor importancia social que el primero. Con todo, el tipo de compadrazgo más común y extendido y el que suele conllevar los lazos más fuertes es el del apadrinamiento del niño

---

[27] Como hace constar Berruecos *la institución contribuye a acentuar la condición indígena de inferioridad y dependencia, dado que el compadrazgo es una de tantas instituciones en un sistema complejo en el que el indígena se ha mantenido subordinado al ladino en todos los aspectos de la vida social y económica[...] Los padres siempre le deberán más a los padrinos que viveversa [...] Las relaciones de compadrazgo pueden ser iguales pero solamente si son recíprocas, si cada persona pide a la otra apadrinar a la vez a un hijo(a).* Y concluye afirmando *la relación que existe entre el compadrazgo [...] y la estructura económica, analizada a la luz de las relaciones de producción, y la estructura de dominación.***(Berruecos 1976: 31-33)**

recién nacido. La relación de compadrazgo se establece así *entre los padres del niño(a) (aquél hacia quien se dirige el ritual y que se conoce como ahijado o ahijada por los patrocinadores de la ceremonia) y los propios patrocinadores de la misma* **(Berruecos 1976: 1-2)**. A través de ella, los padrinos se convierten en los protectores del recién nacido, a quien deberán proveer de apoyo material en caso de defunción de sus padres así como velar por su buena educación, sobre todo moral. Se convierten así en una especie de segundos padres para el niño.

Sin embargo, esta no es la relación más importante que el ritual establece: el niño no es en realidad más que el puente tendido entre ambas parejas, *la relación de compadrazgo - no la del padrinazgo entre los patrocinadores del evento y el niño(a) - prevalece (contrariamente a lo establecido por la Iglesia), como la relación central del triángulo del compadrazgo* **(Berruecos 1976: 3).** A través del niño las dos parejas establecen un vínculo de parentesco espiritual que conlleva teóricamente las mismas consecuencias que el parentesco real. El compadrazgo *toma prestado mucho del comportamiento y de la terminología que caracterizan a muchas de las relaciones que comprenden a la familia elemental* **(Berruecos 1976: 23).** Todo este modelo parece ser válido para los ticuna.

Existen varias formas de compadrazgo entre los ticuna: por bautismo, por comunión, por matrimonio "nativo", por matrimonio "católico", pero el más importante es el que se crea a través del corte ritual del cordón umbilical a los recién nacidos, ceremonia que los ticunas denominan de "bautismo nativo" y que convierte a la principal forma de compadrazgo en una institución cultural de carácter sincrético por cuanto la relación se establece a través de un rito ticuna preexistente.

Inmediatamente después del nacimiento del niño, la pareja que ha sido escogida por los padres para ser sus compadres toman al niño en sus brazos y le cortan el cordón umbilical.

> *Si, por ejemplo, yo le trozo el ombligo a un niño me dicen compadre sus padres y a mi mujer comadre y viceversa las dos parejas* **(informante, Luis Ruiz, 30 años, Boyahuasú, Colombia)**.

La acción parece encerrar tras de sí todo un significado simbólico: al cortar el vínculo físico que unía al niño con su madre los padrinos confieren a este su condición de ser individual, diferente ya de quien hasta entonces lo había llevado en su seno como parte de sí misma. Se convierten así en los responsables de su transformación en un futuro nuevo miembro de la sociedad. Sin embargo, como expresaba Berruecos, la relación más importante que se establece en el rito no es la de padrinazgo sino la de compadrazgo. Sin negar la existencia de una cierta relación padrino-ahijado todos los informantes coinciden en afirmar que la ceremonia sirve para establecer un vínculo entre las dos parejas adultas, unos lazos que extienden hacia la pareja de compadres, al menos teóricamente, las reciprocidades y solidaridades del parentesco consanguíneo. Según todos nuestros informantes *los compadres tienen unas relaciones más estrechas, las parejas se frecuentan más, se invitan, se ayudan más...*

En la relación intervienen en pie de igualdad tanto el hombre como la mujer; el nuevo parentesco espiritual (frente al totémico del *kü-a*) es un parentesco que implica tanto a la línea masculina como a la femenina y, en este sentido, la *relación de compadrazgo no hace sino reforzar la tendencia a la estructura familiar cognaticia.* Por otro lado, estos vínculos de parentesco espiritual al implicar reciprocidad y solidaridad entre sus miembros van a jugar un papel

estructural muy importante en la construcción de la red social de la aldea[28], superponiéndose a los vínculos consanguíneos cognaticios y complementándolos.

En efecto, y contemplado desde la perspectiva funcional-estructuralista, creemos estar seguros de que los vínculos de compadrazgo actúan como una fuerza integradora y cohesiva dentro de la comunidad, reforzando la estructura social que tiene su célula básica, como ya dijimos, en las familias extensas cognaticias y las alianzas matrimoniales entre estas. Con ello no hacemos sino observar en las relaciones de compadrazgo ticunas una función que Luis Berruecos le otorga a ese mismo tipo de relaciones en las comunidades indígenas mexicanas por él estudiadas: *La liga entre unidades familiares y la comunidad es así formalizada por la participación de los jefes de familia en el sistema de parentesco ceremonial* **(Berruecos 1976: 27)**.

Como muy bien señala este mismo autor citando a Paul, *la característica más significativa de esta forma de parentesco es que es voluntaria*, es decir, que a diferencia del parentesco consanguíneo o por afinidad, los parientes pueden escogerse **(Berruecos 1976: 21)**. Es en este acto de escoger dónde se plasma el *carácter instrumental y la intencionalidad social del vínculo de compadrazgo* y donde pensamos que cabe rastrear su función en el conjunto de la estructura social. La clave se encuentra en conocer a quien eligen los individuos para ser sus compadres. En ese sentido hay que diferenciar como mecanismos de funcionalidad diferente los lazos de compadrazgo que se establecen entre miembros de la comunidad y los que se establecen al exterior de la comunidad, entre ticunas y occidentales, con funcionalidades distintas.

---

[28] *La importancia del compadrazgo como vehículo para entender la organización social [...] ha sido propuesta por varios antropólogos (Paul, 1942; Rojas, 1943; Weitlaner, 1945; Mintz y Wolf, 1950; Foster, 1953; Sayres, 1956; Pitt-Rivers, 1958; Deshon, 1963; Van den Berghe, 1966; Ravicz, 1967 y Osborn, 1968). La relevancia e interconexiones entre el compadrazgo y otras instituciones es incuestionable* **(Berruecos 1976: 20).**

a) El compadrazgo como mecanismo de constitución de redes de alianza y solidaridad intracomunitarias.

Si observamos la tabla en la página siguiente nos daremos cuenta de que la práctica totalidad de los compadres en Boyahuasú se escogen o bien entre los vecinos (entendiendo como tales a aquellos que viven en las cuatro o cinco casas más próximas a la de la pareja) o bien entre los familiares más cercanos. Estos datos parecen tener una explicación funcional, a nuestro juicio, bastante clara.

Relaciones de compadrazgo en Boyahuazú

Relación preexistente entre las parejas de compadres	Número de vínculos de compadrazgo
Vecinos	16
Hermano-Hermana	15
Hermano-Hermano	7
Otros parientes	7
No vecinos y no parientes	7
Hermana-Hermana	2

Las relaciones de compadrazgo entre parejas en las que dos de sus miembros son hermanos u otros parientes no hacen sino reforzar con un nuevo vínculo las relaciones con los parientes consanguíneos (cohesionando más a la familia extensa cognaticia como grupo) así como con los parientes afines, tanto por el lado masculino como por el femenino aunque especialmente por el primero, pues al ser

los varones los cabezas de las familias se hace mucho más importante reforzar la vinculación de los hombres entre sí. Es por ello que mientras que sólo hay 7 relaciones de compadrazgo hermano-hermano (el vínculo entre estos ya es fuerte de por sí) se daban 16 casos de compadrazgo entre hermano-hermana, y 2 entre hermana-hermana, es decir, 18 relaciones entre cuñados, para reforzar el vínculo de parentesco cognaticio/afín que existía previamente entre los dos varones y por tanto entre las dos familias.

Por otro lado, la tabla muestra como una de las preferencias de los individuos a la hora de escoger compadre era la de aquellos vecinos con los que no tuviera relación de parentesco previa de ningún tipo. La relación de compadrazgo establecida entre los vecinos de las casas circundantes parece que cumple una función de ayuda económica de reciprocidad en la vida diaria. Boyahuasú no es muy extensa[29] pero aún así permite la aparición de grupos de solidaridad vecinal. La principal función de estos grupos parece ser la reciprocidad en la pesca diaria de subsistencia, que constituye actualmente la principal fuente de proteínas de los ticuna. La cercanía física permite establecer un control automático de las capturas diarias de cada familia. Rápidamente, desde su propia casa, los vecinos pueden conocer quién ha pescado más peces ese día y quién no ha pescado lo suficiente como para alimentar a su familia, algo que sería más difícil de llevar a cabo con los que viven en la otra punta de la aldea, y activar así el mecanismo de petición de favores recíprocos[30].

---

[29] La aldea está distribuída a lo largo siguiendo la orilla del río (unos 1000 m. de punta a punta, aunque la mayor parte de las viviendas se sitúan en el radio de los primeros 300 m. aproximadamente).

[30] Fernando Mosquera también advertía en San Martín de Amacayacu la existencia de grupos vecinales, si bien no menciona en absoluto como parte constituyente de los mismos a las relaciones de compadrazgo sino únicamente a las del parentesco real: *Las unidades familiares emparentadas entre sí han cosntruído sus casas formando grupos de vecinos.* **(Mosquera, 1986: 32).**

En lo que respecta a las relaciones de compadrazgo aparecidas entre individuos sin vínculo previo de parentesco ni relación de vecindad al menos algunas de ellas también pueden tener una cierta explicación dentro de la estructura social de la aldea. Sabemos que de las 7, 4 corresponden a un compadrazgo que podríamos calificar "de prestigio": 4 individuos escogieron como compadre a Leopoldo León, el patriarca de la familia del pastor y del curaca, es decir, de la familia con más influencia social dentro de la aldea. Sería muy fuerte hablar, en una sociedad de las características de la que estamos tratando, de la existencia de un cierto clientelismo a través de los lazos de compadrazgo, al estilo del de los antiguos patronos blancos con sus trabajadores, pero estos casos no hacen otra cosa que poner de manifiesto el gran peso que tiene la familia de los León en la sociedad de Boyahuasú.

b)El compadrazgo como mecanismo de relación interétnica entre ticunas y occidentales.

Es una práctica bastante común que un personaje influyente de la ciudad apadrine a un niño en el bautismo católico o a un adulto en el matrimonio católico. El establecimiento voluntario de esta forma de parentesco ficticio se convierte en un mecanismo de relación interétnica, un puente de comunicación tendido entre el mundo rural indígena y el mundo occidental urbano que, como tal, es modelado por las estructuras socioeconómicas y mentales que dominan la dinámica de las relaciones entre ambos. El compadrazgo es una relación instrumentalizada conscientemente por ambas partes aunque con finalidades distintas debido a la diferente posición que ocupan las dos partes en el sistema socioeconómico regional sistema en el que, no podemos olvidarlo, están integrados los ticuna.

Para los occidentales, como en el pasado, el mecanismo de compadrazgo sigue siendo una manera de dulcificar las relaciones clientelares aún existentes entre blancos y ticuna. Estas relaciones clientelares pueden ser aún de patronazgo económico o, más frecuentemente, de tipo político, aunque práctica identificación entre patrones y políticos hace en el fondo irrelevante esa distinción. Los políticos y patrones locales extienden de esa manera una red de relaciones personales a través del compadrazgo con determinados individuos, normalmente influyentes, de las aldeas buscando, por un lado, su voto, la movilización en las elecciones del voto de sus paisanos, al menos de los más allegados y, por otro, dulcificar la relación socioeconómica patrón/trabajador.

Los ticuna por su parte utilizan el compadrazgo como mecanismo, como puente que les facilite el acceso y la relación con el mundo occidental, relación siempre difícil por su desconocimiento de muchas claves culturales y su condición de marginación tanto económica como étnica. Los ticuna esperan de su relación con un hombre influyente de esa sociedad la ayuda de este en la tramitación de gestiones, en el trato con las autoridades, en la facilitación de alojamiento en la ciudad cuando tienen que quedarse en ella para cualquier cosa, etc.

Los cuatro casos de compadrazgo interétnico que documentamos en El Progreso nos presentarán una fotografía viva de esto que estamos diciendo.

1) El primer caso es el de Eligio Filisberto Vento: cuando vino a la comunidad el hermano de Zambrano, un político y patrón de Leticia, Eligio le pidió que le apadrinara en su matrimonio. Este hombre es profesor en la Escuela Normal de Leticia y la elección no fue al azar: Eligio quería ser profesor. La relación se concretaba en una inteligente búsqueda de contactos: Eligio había ganado un apoyo para su carrera docente, Zambrano un posible votante para su

hermano. Cuando la comunidad, en el tiempo de mi trabajo de campo, bajó a Leticia para resolver asuntos y vender mercancías Eligio se fue a casa de su padrino y ahí le dieron de comer.

2) Luis Ramos tiene como padrino de matrimonio a Félix Acosta, actual gobernador del Departamento. Él mismo le pidió también que fuera su padrino. La explicación que da Ramos es que es importante tener padrino de fuera de la comunidad, alguien influyente, no porque le vayas a pedir plata sino porque te puede ayudar a hacer alguna gestión.

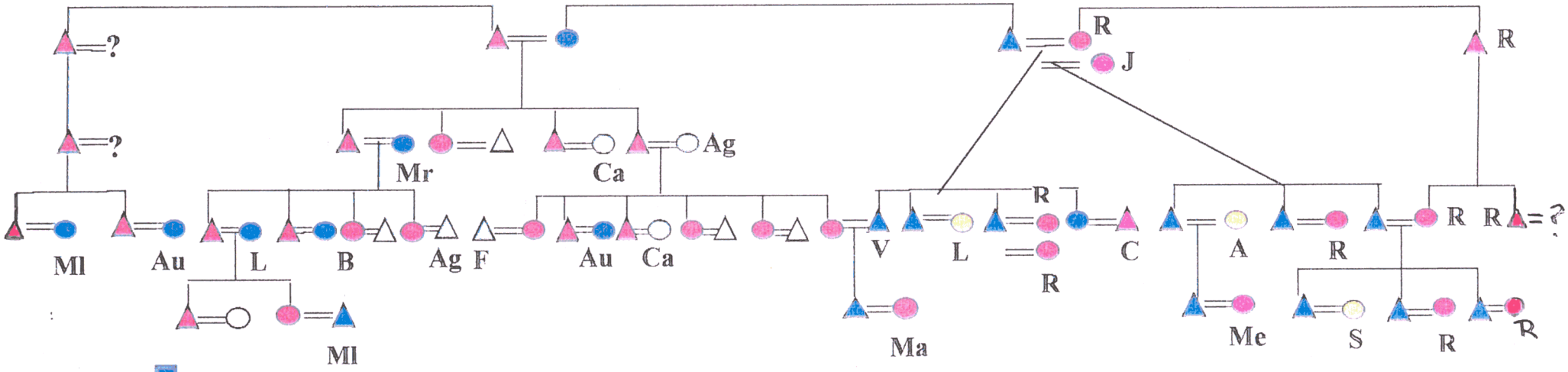
3) El hijo pequeño de Dalvis Antonio Ramos tiene como padrino de bautismo al gerente del Hotel Amazonas, que es el patrón de sus padres.

4) Abel Vento es compadre de un representante de la Cámara. Cuando estaba haciendo campaña el año pasado le pidió a Abel ser padrino de su hijita . Abel no quería demasiado, prefería un compadre de la comunidad porque sabía que iba a ayudarle más en el día a día pero el otro le insistió y dice Abel que por respeto aceptó. *El político lleva un año en la Cámara, está ganando millones de pesos y no ha mandado un peso para su ahijada* **(Abel Vento)**.

En conclusión, el compadrazgo es una relación que tanto ticunas como occidentales intentan manipular a favor para sacar el mayor partido posible de las situaciones de relación interétnica. El parentesco espiritual crea un vínculo ideal de igualdad entre los compadres y una obligación ideal de reciprocidad. En la práctica, como durante el régimen de barracón, el compadrazgo deja ver con toda claridad la desigualdad de la relación, la desigualdad de ambas posiciones en el sistema socioeconómico, Ambas partes se necesitan y recurren a la estrategia indirecta del compadrazgo, disfraz que no enmascara lo suficiente el desequilibrio de la relación. Los compadres blancos siguen ganando millones de

pesos mientras sus teóricos parientes, sus teóricos *partenaires* en una relación de reciprocidad siguen en la miseria de sus aldeas, Ambos se necesitan mutuamente pero ¿quién necesita más a quién? La afirmación de Abel Vento de *yo no quería que fuera mi compadre pero él insistió*, ¿no parece más bien un desplante de orgullo ante lo que saben es una relación en la que la otra parte obtiene un mayor beneficio y, sin embargo, no queda más remedio que aceptarlo porque es eso o nada?.

Cuadro genealógico y alianzas en El Progreso



Guacamayo

Paujil

Tigre

Cascabel

Ardilla

No ticuna

R= Ramos

V=Vento

Emblemas de los tres clanes principales en la Casa Comunal del El Progreso. Los clanes siguen siendo importantes a nivel simbólico

De nuevo los tres tótems (Paujil, Guacamayo y Tigre) sobre el dintel de la casa de Abel Vento, curaca de El Progreso. A la izquierda, cuadro de la fonética ticuna: la lengua es otro de los elementos principales de identificación étnica.

ABRIR CAPÍTULO X 2ª PARTE