

## *Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización*

F. Javier ULLÁN DE LA ROSA

### RESUMEN

Los indios ticuna están sujetos en la actualidad a fuerzas de sentidos contrarios aparentemente contradictorios. Por un lado están experimentando un proceso acelerado de aculturación, deculturación e integración a las sociedades nacionales de Brasil, Colombia y Perú a partir del momento de su asentamiento masivo en aldeas a orillas del Amazonas. Por otro, el momento presente es testigo de una revitalización cultural y política de los ticuna en dirección hacia la autonomía y la defensa de su diferencia cultural. La aparente paradoja descansa en el hecho de que estos segundos procesos han sido puestos en marcha y están posibilitados por las sociedades mayores y los mismos procesos de aculturación. Desde los principios de una Antropología Aplicada nos proponemos humildemente proponer soluciones al reto al que se enfrenta la diversidad cultural como la que representan los ticuna ante los presentes procesos de cambio diferenciando entre los fenómenos de globalización y aculturación.

**Palabras clave:** Aculturación, cambio social, deculturación, revitalización étnico-cultural, autonomía indígena, globalización.

### ABSTRACT

The contemporary Ticuna Indians are subjected to apparently contradictory forces of opposite senses. On the one hand they undergo an accelerating process of acculturation and integration to the national societies of Brazil, Colombia and

Peru since their settling down in villages by the Amazon riverside. On the other hand, the moment is witnessing a political and cultural reactivation of the Ticuna towards autonomy and the defense of their cultural difference. The apparent paradox lies in the fact that this last trend is been set in motion and enabled by the major societies and the process of acculturation itself. From the principles of an applied anthropology we humbly aim to propose solutions to the challenge that cultural diversity, as the one represented by the Ticuna, is facing before the present processes of social change by differentiating the phenomenon of globalization from that of acculturation.

**Key words:** Acculturation, social change, deculturation, ethnic-cultural revitalization, indigenous autonomy, globalization.

## INTRODUCCIÓN: LOS TICUNA Y EL CONTACTO HISTÓRICO CON OCCIDENTE

Los ticuna son una etnia indígena que habita una larga franja de territorio ribereño, algo más de mil kilómetros, del Alto Amazonas, a caballo entre los Estados nacionales de Brasil, Perú y Colombia. Los ticuna son en la actualidad el grupo indígena demográficamente más numeroso de toda la Cuenca Amazónica en general (en torno a 30.000, según las últimas estimaciones de los gobiernos) y del Brasil en particular, pues aproximadamente el 70% de sus integrantes se encuentra asentado en territorio bajo soberanía brasileña (Aconteceu 1990).

El primer contacto de los ticuna con Occidente se llevó a cabo de una forma «indirecta», a través del comercio de herramientas y armas de hierro europeas que desde la segunda mitad del siglo XVII fueron de una forma progresiva convirtiendo a los grupos indígenas de la zona en sociedades materialmente dependientes de Occidente (Santos 1980). El contacto directo no lo experimentarían la sociedad ticuna hasta la primera década del XVIII, bajo la forma de dos vectores radicalmente diferentes de penetración europea que acabaron chocando por el control del Alto Amazonas: por un lado, las *razzias* de las llamadas *tropas de rescate* portuguesas, flotillas esclavistas que remontaban el río para abastecer las necesidades de las plantaciones de azúcar de la ciudad de Belem do Pará, por el otro, los jesuitas españoles enviados desde Quito para emprender un ingente proyecto de evangelización extensiva de los pueblos ribereños del Amazonas (Ardito 1993; Golob 1982). Bajo la égida del padre Samuel Fritz, los jesuitas de Quito fundaron

reducciones a todo lo largo del Amazonas, desde la ceja de selva peruana hasta las inmediaciones de la actual Manaus, entorpeciendo a los portugueses su extracción de materia prima humana. El conflicto de intereses entre ambos imperios se concretó en una guerra de «baja intensidad» entre 1697 y 1710 que no terminó oficialmente hasta la paz de Utrech de 1714 y cuyas principales consecuencias fueron la destrucción de la mayor parte de las reducciones jesuíticas y el control por parte de Portugal de las 3/4 partes del río Amazonas (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 440). El conflicto se saldó también con el genocidio de los omagua y yurimagua, sociedades que ocupaban el tramo medio del Alto Amazonas y cuyo vacío demográfico vinieron a ocupar desde ese momento los ticuna, que hasta entonces habitaban en regiones interiores (tierra firme) (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 362-363). Las misiones jesuíticas nunca se recuperaron del golpe. Hasta la fecha de su expulsión de América (1767) subsistieron dos misiones de la Compañía en el Alto Amazonas, las dos habitadas por ticunas (Uriarte 1986 [1771]: 237), pero con posterioridad a esa fecha, y hasta principios del siglo XX, la zona fronteriza controlada por España se convirtió en una zona muy periférica siendo así que en los procesos de contacto y sujeción al engranaje colonial europeo que sufrieron los ticunas tiene mucho más peso específico el polo colonialista portugués/brasileño.

A las misiones fundadas por el padre Fritz le sucedieron otras administradas por los carmelitas portugueses, orden poco combativa con la esclavitud, y que fue utilizada estratégicamente por el mercantilismo colonial para justificar la explotación económica de los indígenas. Hacia las décadas de los veinte y treinta del siglo XVIII, las autoridades de Pará se habían percatado de que la verdadera riqueza del Amazonas, más allá de utopías doradistas, estaba en la extracción de las llamadas *drogas do sertao* (cacao, vainilla, etc.), y que en vez de transportar a los indios a las plantaciones de Belem era mucho más rentable hacerles trabajar *in situ* en dichas tareas extractivas, dejando las otras labores a los esclavos importados de África. Las reducciones carmelitas se erigieron en el instrumento de ese replanteamiento económico. Las labores evangelizadoras, respaldadas y guiadas por el Estado colonial, sirvieron a la vez de justificación de la sujeción indígena y de instrumento de control social, reduciendo los costos de la cruda explotación económica. Las misiones carmelitas se convirtieron en centros de producción de recursos forestales que utilizaban a sus catecúmenos indígenas como mano de obra semi-servil para las actividades extractivas (Berredo 1905 [1718]). El Amazonas colocaba así las ruedas de su historia socioeconómica sobre los

rieles que habrían de guiarla sin cambio de agujas hasta nuestros días: los de la economía extractiva, en sus albores mercantilista, capitalista en su desarrollo posterior. La dominación de los ticuna, por tanto, se opera bajo este vector fuertemente economicista. Si en un principio la dimensión cultural religioso/aculturativa coexiste junto con la relación de explotación económica, la primera se irá debilitando paulatinamente hasta desaparecer por completo en la Era del Caucho.

En 1759 las medidas ilustradas del anticlerical ministro Pombal acaban con el régimen de misiones en el Amazonas y lo sustituyen por el del Directorio de Indios, en el que un representante de la Corona, el Director, sustituye al misionero en cada poblado, con la contradictoria función de controlar el trabajo servil de los indios y velar por su paulatina integración como ciudadanos en la sociedad colonial (Pacheco de Oliveira 1977: 25). El sueño de Pombal era crear progresivamente un Amazonas de pequeños propietarios mestizos e indios aculturados, pero lo cierto es que las buenas intenciones de sus medidas surgieron justo el efecto contrario: el Directorio facilitó la sujeción de los indios y acabó por despojarlo de sus justificaciones religiosas para dejarlo en su pura carcasa de explotación económica. Cuando comenzó el auge del caucho, europeos sin tierras emigraron al Amazonas y se convirtieron en hacendados con base en el trabajo servil indio. Directores corruptos dieron legitimidad a la esclavización privada de un recurso humano cuyo aprovechamiento competía gestionar a ellos por ley para beneficio exclusivo del Estado (Hecht y Cockburn 1993: 96). Directores y hacendados constituyeron así una alianza oligárquica de patrones esclavistas, tan fuerte, que cuando el Directorio fue abolido en 1864 y sustituido por Consejos municipales, el *statu quo* sociopolítico permaneció sin cambios. Durante buena parte del siglo XIX, hasta la aparición ya avanzado el XX de otras instituciones del Estado en la región, el Alto Amazonas fue dominado por individuos que se regían por criterios única y exclusivamente económicos y de lucro personal. Desde los años setenta, a los brasileños se les unieron caucheros peruanos que bajaban por el Putumayo, algunos se convirtieron en patrones de ticunas al oeste del río Javará, pero la mayor parte de la región ticuna siguió siendo coto de los hacendados brasileños.

Los ticuna, a diferencia de otros grupos amazónicos como los huitoto, padecieron una explotación de «baja intensidad» pero que aún así supuso una abrupta ruptura de su sistema social (Pacheco de Oliveira 1988: 80). Los ticuna, hasta entonces agrupados en unidades clánicas independientes en las que todos los miembros varones del patriclan habitaban una única casa comunal

o maloca, fueron dispersados por toda la selva en familias nucleares o transformaron las grandes malocas en otras más pequeñas de constitución uxori-local para satisfacer las exigencias de maximización de la explotación cauchera. Todo ello acabó con la anterior estructura social clánica. La estructura social ticuna, ya de antemano de tipo segmentario, quedó de esa manera, atomizada casi al máximo (Ullán 1998: 405-562).

Sin embargo, una característica distintiva de este régimen de dominación es que dicha desintegración de la estructura social, que había, sin duda, de originar cambios importantes en la sociedad ticuna, apenas vino acompañada en esta primera época, en el terreno de lo superestructural, de un proceso de aculturación paralelo. Este proceso sólo se manifestó en los escasos centros urbanos (Sao Paulo de Olivença, Benjamín Constant, Tabatinga, etc.) donde el mestizaje fue intenso. En lo que respecta a la mayoría de los ticuna, estos permanecieron en sus asentamientos rurales donde el influjo de la cultura dominante apenas se hacía sentir. Desde el fin del régimen de las misiones no hubo tampoco ningún intento por parte de la sociedad dominante por asimilar culturalmente a las poblaciones dominadas. Al contrario, el tipo de dominación que se había implantado requería más bien la obstaculización de casi todo elemento de carácter aculturativo, con excepción de cierto grado de aculturación material. La estrategia de los patrones, amos y señores de esta región del Amazonas hasta la década de los 40, fue la siguiente: generar en los ticuna una dependencia irreversible hacia determinados productos de manufactura occidental, continuando una larga tradición ya iniciada en el XVII, tales como herramientas, azúcar, arroz, petróleo para las lámparas, ropas y, con maquiavélica perversidad, el alcohol, al mismo tiempo que obstaculizar conscientemente su asimilación a la cultura y sociedad occidental (manifestados básicamente en el desinterés y obstrucción por su evangelización y educación y en la firme decisión de mantenerlos al margen de la economía monetaria). Con lo primero, conseguían insuflar en los indios una motivación endógena para trabajar el caucho. Con lo segundo, se pretendía mantener *ad aeternum* todo el constructo ideológico-etnocéntrico que justificaba su explotación: mientras los ticuna siguieran siendo indios «salvajes», paganos, primitivos e incivilizados, seres inferiores desde ese discurso de dominación, podían esquivarse los posibles escrúpulos a su dominación, algo mucho más difícil de justificar en el caso de unos indios cristianizados y en vías de aculturación. Más específicamente, la perpetuidad de su «salvajismo» justificaba su apartamiento de la economía monetaria, lo que permitió a los caucheros poner en marcha y prolongar un tipo de

empresa para la que no era apenas necesaria la existencia de una masa monetaria líquida circulante.

Más que de un sistema de esclavitud, como a veces se ha escrito, el régimen de las haciendas caucheras en el área ticuna se asemejó más a una especie de estructura de dominación neofeudal. Los ticuna permanecieron en la selva con grados elevados de autonomía interna. Los patrones no intentaron controlar todos los aspectos de la vida social ticuna sino tan sólo la producción de caucho. Entre el barracón, la sede de la hacienda seringalista, y los asentamientos ticuna, se estableció una especie de pacto neofeudal que regulaba las relaciones entre ambos: los ticuna tenían la obligación de trabajar el caucho y otras materias primas (madera, pieles) y de no venderse a ningún otro patrón o comerciante; el patrón, por su parte, tenía la obligación de proveer a los indios de los productos manufacturados de los que eran dependientes y de protegerlos contra los abusos de otros patrones y colonizadores (Pacheco de Oliveira 1977: 30-50). Los ticuna aceptaron este tipo de dominación a distancia sin apenas resistencia. A ello coadyuvó como elemento primordial un proceso de interiorización y naturalización de las relaciones sociales de dominación que les condujo a percibir su posición de inferioridad como ajeno a la situación social histórica, como algo ya natural (los blancos son una raza superior, destinada a gobernar) ya sobrenatural (la inferioridad ticuna, su subordinación, es resultado de un castigo divino<sup>1</sup>). La dominación occidental había visto alumbrar entre los ticuna la aparición de un sentimiento alienado de inferioridad y de culpa que imposibilitaba la

---

<sup>1</sup> El mito de creación ticuna, que también podría llamarse «mito de la caída de los ticuna» cuenta que los primeros seres humanos, los magüta, eran poderosos e inmortales pero se convierten en mortales y pierden sus poderes al apartarse de las leyes tradicionales, instituidas por el dios Yoí. Como consecuencia de esa pérdida de su condición semidivina pero también como otra forma de castigo los magüta, ya convertidos en los ticuna, son dominados por los blancos. Desde mi punto de vista el mito es toda una interpretación simbólica de la ruptura del mundo tradicional por la llegada de los blancos y constituye una forma de ideología alienante. En el mito, como en cualquier ideología alienante, la causalidad histórica es invertida: la ruptura del mundo tradicional y su subsiguiente aculturación, ambos consecuencia de la llegada de los occidentales se convierten aquí en premisas previas. El resultado es una ideología autocolpativa que atribuye a los ticunas la autoría de su propia subordinación y cambio social y lo hace en clave mítico-religiosa, lo cual impide ver las causas sociopolíticas externas que realmente motivan el fenómeno. La ideología impide así a los ticunas, en terminología marxista, ser una clase para sí, una clase con conciencia de la verdadera naturaleza de las relaciones de producción y de sus posibilidades de acción para transformar el sistema social (Terray 1975: 93-95).

acción revolucionaria contra ese régimen. Al igual que en la sociedad feudal europea, el surgimiento del mito del «buen patrón» hacía recaer las posibles injusticias de la dominación en individuos concretos y no en el sistema en sí. Con ello surgía una nueva categoría social de indígena a medio camino entre el indio libre ajeno a la dominación y el contacto y el indio aculturado: un indio no asimilado culturalmente pero dependiente material de Occidente, con el complejo ideológico etnocéntrico-racista incorporado, de una manera u otra, a su cosmovisión (Ullán 1998: 191-223). Cardoso de Oliveira denomina a esa categoría social de indios, dice él, «desmoralizados», *caboclos* (Cardoso de Oliveira 1972: 83) pero nosotros discrepamos del gran autor respecto al uso de ese término puesto que *caboclo* es un término que en Brasil se emplea fundamentalmente para describir a los indios aculturados y no es exactamente eso lo que los ticunas eran. Yo prefiero describirlo como un *caboclisto atípico* toda vez que no implica una aculturación plena o positiva sino al contrario un proceso aculturativo parcial y negativo (los ticunas se aculturaban materialmente y respecto al sistema de valores simplemente interiorizan que lo indio es naturalmente inferior a lo blanco o peor aún que es por culpa de ellos que esto sucede). Este mismo proceso socio-cognitivo ha sido también percibido en otros grupos indígenas del Amazonas (Malavert 1991).

El freno a la asimilación y a la aculturación no quiere decir, sin embargo, que el régimen de los caucheros no violentara grandemente la sociedad ticuna y, por añadidura, todo su edificio cultural. Sin embargo, este violentamiento no se tradujo necesariamente en forma de un vector que empujara en un primer momento a los ticuna en dirección hacia el horizonte cultural occidental, sino que desembocó en la aparición de caminos propios y distintos. En ese camino cabe destacar principalmente dos hitos: a) la sustitución de los clanes patrilocales por unas nuevas unidades pluriclánicas uxorilocales y familias extensas bilaterales como los ladrillos básicos y únicos de una estructura social hiperatomizada y segmentaria, sin capacidad de generar liderazgos fuertes y centralizadores (Ullán 1994), y b) el surgimiento de movimientos religiosos de tipo mesiánico-milenarista. Estos últimos son una manifestación paradigmática de los procesos de alienación generados por la dominación patronal. Ante la incapacidad para plantearse respuestas de acción social contra la dominación se recurre a las vías superestructurales, simbólico-religiosas. Aún más, se recurre a ellas no como reacción frente a un incremento de la explotación que se hace insostenible, sino como consecuencia de la ruptura del pacto tácito neofeudal entre indios y patronos.

Como muy bien señala Pacheco de Oliveira (1977: 75), los movimientos milenaristas ticuna, que tienen comienzo en la primera década de este siglo, coinciden básicamente con el fin del *boom* del caucho, cuando las empresas seringalistas se replantean una disminución de la producción que consiguientemente repercute en una reducción del trabajo indígena pero también del flujo de mercancías que se les suministraba. En otras palabras, el seringalista deja de satisfacer, de cara al indio, el «mito del buen patrón» aunque los niveles de explotación descendan. La dependencia de los productos occidentales les lleva entonces a intentar adquirirlos por otros medios a través de discursos religiosos del tipo de los *cargo cult* (Vinhas de Queiroz 1963).

Los años 30 de este siglo marcan el comienzo del fin del régimen neofeudal y la aparición de fenómenos de cambio social y cultural que se inscriben en la dirección de la aculturación. Desde el año 30 al 34 la región asiste a un conflicto que termina en choque armado entre Colombia y Perú que se salda con la obtención para los primeros de una franja de territorio con salida al Amazonas que reparte ahora a los ticunas entre las influencias trivergentes de tres polos distintos de colonización (Pineda 1987: 308). El conflicto colombo-peruano es además crucial porque marca el inicio de la intervención directa de los Estados en la región, hasta ahora abandonada a la ley privada y feudal de los patrones. De esa fecha en adelante los Estados, desde un indigenismo de corte paternalista, se lanzarán a la defensa de los ticuna frente a la dominación patronal y a la tarea de su «ciudadanización». En Colombia estos objetivos fueron encargados durante estas décadas a la Iglesia Católica (Sánchez y Arango 1991: 284), mientras en Brasil se ponía al frente al Servicio de Protección del Indígena (SPI), posteriormente reconvertido en la FUNAI, y al ejército. En el año 42 se crea la primera reserva ticuna en Tabatinga, primera tierra libre del control patronal (Pacheco de Oliveira 1977: 68). En los años siguientes y hasta los 60, la Iglesia Católica y varias denominaciones protestantes levantan escuelas-misiones a lo largo del Amazonas. Nuevas oleadas de colonos inmigrantes se asientan en las ciudades y a lo largo de las márgenes del Amazonas constituyendo nuevas relaciones económicas con los ticuna, introduciendo el intercambio monetario. Con la llegada de todos estos nuevos agentes sociales el poder monopolístico de los patrones sobre los ticuna se tambaleaba. Sin embargo, tardaría aún más de tres décadas en caer del todo.

A partir fundamentalmente de los años 50 los procesos de aculturación y cambio social se aceleran con intensidad creciente y en progresión geométrica. Desde el punto de vista sociodemográfico el fenómeno más general en el que

se manifiestan todos estos procesos es el de la «fluvialización» de los ticuna. Desde los años 40, pero fundamentalmente desde los 60 en adelante, los ticuna abandonan sus asentamientos aislados en el interior de la selva, familiares o malocales, y se instalan en aldeas multirresidenciales generadas en torno a diferentes polos de atracción: puestos indígenas del SPI, misiones católicas o protestantes, puestos de policía. En un principio, la motivación principal de los ticuna para salir de la selva lo constituye su deseo de huida de las glebas de los caucheros pero, conforme van avanzando los años, y en un proceso de aculturación retroalimentante generado en estos mismos polos de atracción, el deseo de mayor integración en la sociedad mayor tomará el relevo como motivación principal de la «fluvialización» ticuna. Contagiados o convencidos por las primeras generaciones de ticunas aculturados y por un fenómeno de aculturación creciente que despertaba en ellos nuevas necesidades, los ticuna se instalan y concentran en las nuevas aldeas buscando una mejor comunicación con el eje comercial del Amazonas, y acceso a servicios como la educación y la sanidad occidentales (Fajardo 1991). El proceso es paralelo con la definitiva caída del régimen neofeudal y el dominio de los patrones sobre los indios.

El impulso final a la «fluvialización» masiva de los ticuna se produciría en 1973, con la llegada a la región del profeta-mesías José Francisco da Cruz y su Orden Cruzada que, con su prédica milenarista, instaba a la concentración de los nativos en torno a grandes cruces a orillas del Amazonas como único medio de salvación ante el inminente fin del mundo. Los ticuna, con una larga tradición mesiánico-milenarista a sus espaldas y aún con niveles de marginación y frustración social muy altos se embarcan entonces en masa en el nuevo movimiento neocristiano (Oro 1989: 65), lo que también refleja y a la vez impulsa el proceso de aculturación iniciado décadas atrás.

La «fluvialización» marca así el comienzo de la era contemporánea en la historia ticuna. Asentados mayoritariamente sobre el gran río Amazonas, autopista de comunicación de la región, canal de trasiego de productos, gentes e ideas, los ticuna entraban de lleno en la esfera de influencia de los procesos de aculturación y globalización.

## **LAS CONSECUENCIAS DE LA CONCENTRACIÓN ACTUAL DE LOS TICUNAS EN ALDEAS**

La concentración de casi toda la población ticuna sobre la estrecha franja ribereña del Amazonas, migración en la que, como decíamos, fue clave el

efecto aculturación, iba a provocar a su vez intensos cambios socioeconómicos y culturales en las nuevas aldeas, cambios no exentos de problemas importantes que tanto los indios, en su euforia migratoria, como los occidentales, en su afán «ciudadanizador», probablemente no habían previsto en un primer momento:

a) En primer lugar, una buena parte del protagonismo en la formación de las aldeas lo había tenido el factor religioso de la mano de la Orden Cruzada, las diversas denominaciones protestantes y, en menor medida, la Iglesia Católica. La tarea de la evangelización, difícil en las condiciones de dispersión anteriores, se facilitaba enormemente en el hábitat concentrado de las nuevas aldeas cuya vida estuvo, por tanto, marcada desde el principio por la asunción de todo un nuevo código de valores religiosos. Los movimientos de tipo sectario como la Orden Cruzada o los pentecostales, por ejemplo, con su concepción fundamentalista, puritana y teocéntrica de la existencia, son profundamente aculturadores, pues implican la imposición de un rígido código de conducta que regula todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la forma de vestir a la diversión o las relaciones sociales, código en el que no tienen cabida la mayoría de las expresiones culturales tradicionales, consideradas como «paganas» cuando no «salvajes» al viejo estilo etnocéntrico (Dussel 1986, Samandú 1991, Schäffer 1992, Bastian 1992, etc.). La cuasi-absoluta autonomía religiosa de las comunidades y su política de capacitación de líderes indígenas como dirigentes cívico-religiosos hizo mucho más efectiva la implantación de la nueva doctrina, pues puso en marcha un mecanismo de endoaculturación por el que los propios indígenas ya converso-aculturados se encargaban de continuar —oh, efervescencia de la fe— la labor evangélica iniciada por el agente externo originario (pastor norteamericano, José Francisco da Cruz) y el cumplimiento del nuevo código de conducta, léase, en parte, nuevo código cultural.

b) En el nivel material, tecnocológico, el cambio de la *ratio* población/territorio sin una correlativa transformación tecnoeconómica suficiente ha generado en dos décadas una densidad de población relativa muy alta en comparación con los recursos del medio, con el consecuente agotamiento y depredación del mismo y la entrada en la curva de los rendimientos decrecientes. Las respuestas de los ticuna a este problema parecen haberse encaminado en tres direcciones distintas:

1. La fundación de nuevas comunidades por segmentación de las antiguas (como el caso de El Progreso, fundado en 1982 por desgajamiento de parte de la población de Santa Sofía).
2. Un incipiente cambio tecnológico impulsado por las instituciones de desarrollo indigenistas, tendente fundamentalmente a transformar los mecanismos depredatorios de obtención de proteína (pesca y caza) por técnicas de domesticación (ganadería y piscicultura) con el fin de hacer renovables los recursos. Se ha fomentado de esa manera la ganadería bovina, porcina y la avicultura así como se han intentado poner en marcha proyectos acuícolas. La iniciativa cuenta, sin embargo, con los inconvenientes de la inercia cultural y la falta de capacitación de los indígenas en estas nuevas actividades, por lo que este cambio tecnoeconómico, si bien puede argumentarse que es ya imparable, aún se encuentra en su primera fase de desarrollo.
3. La tercera salida posible es la migración a las ciudades. Este es también un síntoma que nos está anunciando un fenómeno de aculturación previo: las ciudades son como grandes escaparates en los que la generación ticuna más joven contempla, directa o indirectamente a través de la televisión, una forma de vida a la que aspira.

La aculturación en marcha y el acceso a la información ha generado en los jóvenes una serie de necesidades secundarias, culturales, de expectativas, en definitiva, que no pueden satisfacer en el semiautárquico mundo marginal de sus aldeas, lo que, asociado a la creciente presión por los recursos que hace cada vez menos cómoda la vida rural (en la actualidad hay que trabajar más para obtener lo mismo que antes) les está conduciendo cada vez más a buscarse la vida como asalariados en las ciudades, fundamentalmente las de la región, aunque hemos documentado incluso algunos casos de migración de larga distancia (Bogotá, Iquitos, Lima). El fenómeno está provocando incipiente proletarianización indígena en ciudades como Leticia, Tabatinga y Caballo Cocha (por citar los casos que conocemos directamente) y fenómenos asociados de aculturación, como había sucedido en el pasado, pero, más aún que eso, — y más grave— de deculturación (Calle 1982) y anomia por el cambio abrupto del mundo rural de la *communitas* indígena al mundo urbano de la *societas* occidental y la situación de neomarginación urbana en la que incurrían.

Los ticunas urbanos se encuentran actualmente en esa situación indefinida entre la pérdida progresiva de sus antiguas formas de vida, valores cultu-

rales y estructuras social-familiares, elementos integradores y cohesionadores de su cultura tradicional de los que inclusive se reniega en el afán de integrarse a la nueva forma de vida que se anhela, y una integración incompleta, marginal a la sociedad y cultura urbano-occidental, abocados a ocupar un nicho social de subproletariado marginal que no satisface las expectativas generadas, ya que los indígenas apenas pueden conocer o disfrutar de unas pocas migajas de entre todas las posibilidades que ofrece la cultura dominante.

Es esta *una situación de evidente deculturación* porque a una forma de vida anterior no le viene a sustituir otra equivalente, es decir, la asunción de un rol social completo con el conjunto de valores y los códigos de conducta del nuevo ecosistema social, sino un rol marginal, minusválido, con un equipamiento cultural y unas posibilidades de realización personal amputadas, sólo parcialmente desarrolladas. El fenómeno es parecido al que describía Durkheim para la inmigración campo-ciudad a finales del siglo XIX (Durkheim 1961), con el agravante de que en este caso los migrantes pertenecen a una cultura completamente distinta, con un abismo muy grande entre sus niveles tecnológicos y sus estructuras sociales y mentales, lo que hace la integración más difícil. La situación está generando, pues, la consiguiente anomia y frustración social y todos sus síntomas asociados (alcoholismo y drogadicción, cohesión socio-familiar débil e incluso desintegración, delincuencia, etc.).

c) El fenómeno de la anomia y de la debilidad de la cohesión social también afecta, aunque en menor medida, a las aldeas. La nueva forma de asentamiento concentrado implicaba la necesidad de una reorganización de las estructuras sociales que hiciera posible la vida en común de cientos de personas. La sociedad ticuna, cuya organización sociopolítica precontacto había sido de tipo segmentario y acéfalo, atomizada, para más *inri*, por los efectos dispersivos de la larga dominación patronal, encaraba un serio problema para encontrar una nueva plantilla sociopolítica que asegurase los mecanismos de control social y la cohesión interna de los asentamientos. Conscientes de eso, los gobiernos intentaron solucionarlo con la imposición de modelos externos. El experimento de gobierno indígena que se había venido desarrollando en Umariacú fue, en ese sentido, de gran ayuda (Cardoso de Oliveira 1960: 90-95). Con la creación de nuevos puestos indígenas en Brasil en los años 70 la institución del *capitao* se exportó, como dijimos, a otras comunidades hasta acabar siendo aceptado por todas. En Colombia las autoridades recrearon la figura del antiguo *curaca* creado por los patro-

nes, que pasaría posteriormente a encabezar la institución del Cabildo tras la implantación de éste en 1991 (Presidencia de la República de Colombia 1994) y, en Perú, las comunidades ticuna, contempladas como comunidades rurales más, sin distinción étnica, pasaron a tener un teniente gobernador indígena, dependiente directamente de la alcaldía de Caballo Cocha (Presidencia de la República del Perú 1978).

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

En la práctica de la vida cotidiana, más allá de cruzadas comunes como la lucha por la tierra, la autoridad de estas instituciones políticas de origen exógeno presenta niveles de escasa aceptación, posibilidades de acción limitadas y debilidad funcional como instrumento de coagulación y control social. Los mecanismos que regulan la vida en común siguen siendo entonces, básicamente, como entre los ticuna de hábitat disperso, los de la misma estructura de parentesco o fenómenos psicosociales como las acusaciones de brujería, a los que hay que añadir el principio organizativo y cohesionador que suponen las nuevas jerarquías religiosas indígenas en comunidades protestantes y crucistas. En este sentido nos encontramos con que las aldeas de tamaño pequeño o mediano, que poseen una red más tupida de relaciones de parentesco, y aquellas que son monoconfesionales o cuasimonoconfesionales, han logrado un grado más aceptable de cohesión y organización social con el consiguiente mantenimiento al menos, de un código de conducta social básico y suficiente, sea este tradicional o introducido por las nuevas religiones, que regula de alguna manera su comportamiento en sociedad y sus expectativas en el seno de la misma previniendo situaciones anómicas.

Los grandes aglomerados brasileños, como muy bien analiza Pacheco de Oliveira (1977) en su magnífica tesis doctoral, por el mismo tamaño de su población, están encontrando más dificultades para contrarrestar la histórica inercia segmentaria, centrifuga e individualista de los ticuna. El poder y la misma sociedad suelen estar fracturados en facciones internas (de acuerdo a líneas de falla que pasan por las estructuras de parentesco, la afiliación religiosa o, la mayoría de las veces, una combinación de los dos factores) enfrentadas entre sí, con nocivas consecuencias de falta de estructuración y déficit de autoridad que menoscaban la funcionalidad de las estructuras y mecanismos, de poder o sociales, encargados de mantener la cohesión y el orden social. Las consecuencias son el afloramiento de las actitudes individualistas e insolidarias, mayor indefensión ante un proceso creciente, no sólo aculturativo sino también, como ya señalamos, deculturativo, que genera flujos de migración a las ciudades pero es hasta cierto punto previo a dicha migración: la desarticulación y debilidad social provocan una descomposición de los valores tradicionales y las expectativas vitales asociadas a ellos, dejando un vacío que la sociedad y cultura occidental que los envuelve reemplaza sólo de forma incompleta y fragmentaria debido a la posición de marginalidad de las aldeas ticunas respecto del sistema socioeconómico nacional. Los jóvenes marchan entonces a las ciudades en busca de aquello que no pueden obtener en el nicho periférico rural, sólo para caer en una nueva situación de marginación urbana, también periférica respecto al epicentro de recursos y oportunidades. A rueda de esta deculturación se coloca, de nuevo, el fantasma de la sintomatología anómica, que acompaña a todo proceso de desestructuración social.

Los efectos perversos de la anomia pudieron ser comprobados por nosotros mismos durante nuestro trabajo de campo en Belém do Solimoes, la población ticuna más grande de todas, tanto por observación directa como con datos objetivos obtenidos del Inspector de la FUNAI con sede en el pueblo: existe en Belém un grave problema de alcoholismo (cuyo origen se remonta, recordemos, a la época de los patrones), un índice elevado de desintegración familiar (divorcios, hijos abandonados), de problemas de orden público (peleas, en ocasiones con trágicos saldos) y un alarmante aumento de los suicidios entre la población juvenil, síntoma sin duda de una profunda carencia de horizontes vitales<sup>2</sup>. Esta es, por otro lado, y a su vez, una de las

---

<sup>2</sup> Según los datos del Puesto de la FUNAI entre 1988 y 1993 se cometieron 36 suicidios frente a 28 fallecimientos por muerte natural (Inspector de la FUNAI en Belém do Solimoes, comunicación personal).

razones del éxito que han tenido y siguen teniendo doctrinas como la crucista o la pentecostal, porque lo que están ofreciendo a la población ticuna en situación anómica es, más que una religión, o además de ello, un instrumento de reorganización social, un nuevo código de valores y de conducta con unas expectativas nuevas y al alcance de sus posibilidades; en suma, un nuevo sentido para sus vidas, sentido que pasa, desgraciadamente, por la liquidación de los remanentes de la cultura tradicional, considerados desde la iluminada visión del fundamentalismo como «supersticiones paganas».

d) Por último, la migración masiva de los ticuna a las riberas del Amazonas ha dado lugar a la formación de poblados mixtos, en los que los ticuna conviven con colonos occidentales o con inmigrantes de otros grupos indígenas de la región, como los huitoto, cocama y yagua, envueltos también en el mismo proceso de «fluvialización» tras haber sufrido diásporas semejantes en la Era del Caucho que les llevaron muy lejos de sus territorios ancestrales. Aunque la tendencia es a la concentración de los individuos de acuerdo a su identidad étnica, lo cierto es que la mayoría de los poblados no suelen ser étnicamente homogéneos, existiendo en ellos pequeñas minorías de uno u otro grupo. Una de las consecuencias de esto es, por ejemplo, la aparición de matrimonios mixtos con efectos desarticuladores para los sistemas de parentesco clánico de los indígenas (tanto ticuna como yagua o huitoto) y su paralela tendencia a la sustitución por modelos cognaticios. La consecuencia general es, evidentemente, una tendencia hacia la destrribalización, con la aparición creciente de nuevas generaciones de mestizos o de indios «genéricos» como los denominaba Darcy Ribeiro (1969), con la pérdida de la identidad étnica, una menor resistencia a la asunción del sistema de valores del colono, que se convierte en punta de lanza en la vida cotidiana de las aldeas de la cultura de la sociedad dominante que las rodea.

### **LA MULTIPLICACIÓN DE LOS AGENTES DE CONTACTO Y EL CAMINO DE DIRECCIONES CONTRARIAS ACULTURACIÓN/REVITALIZACIÓN ÉTNICA**

Junto a estas consecuencias del fuerte cambio social provocado por la migración y la transformación de las pautas de residencia tenemos, no se olvide, los embates embravecidos del océano de las sociedades occidentales, en proceso de progresiva globalización económica y cultural, océano que

espolea su oleaje sobre las islas culturales de los pueblos indígenas. Los impactos externos no son nuevos para los ticuna, cuya vida ya se había visto bruscamente afectada en el pasado por fenómenos tan ajenos y lejanos a su mundo como la economía mercantilista de plantación, la filosofía de la Ilustración o la industria del automóvil, todos ellos ejemplos y etapas del proceso de gestación de una economía-mundo cuyo origen se remonta muy atrás en el tiempo, al principio de la Edad Moderna (Wallerstein 1992). Desde el siglo XVIII los ticuna habían quedado incorporados a un círculo concéntrico externo y marginal del sistema mundial en formación, cuya velocidad de transformación, de giro histórico por continuar con el similar, era más lenta que la de las sociedades centrales del sistema pero que, estando, sin posibilidad de vuelta atrás dentro de éste, se movía como una pieza más en su misma dirección.

En ese sentido, la sociedad ticuna había pasado por ser periferia del mercantilismo colonial, periferia del brutal capitalismo extractivo alentado por la Segunda Revolución Industrial, periferia de la construcción de los estados nacionales sudamericanos y, en estos años 80 y 90, no podía por menos que ser periferia de la llamada «aldea global», con su consecuente trasiego de bienes, personas e ideas.

El proceso de globalización, aunque más débilmente que en el centro del sistema, hace sentir sus efectos en sociedades como la ticuna en forma de una multiplicación creciente de los agentes occidentales que, si hasta los años 70 se habían reducido prácticamente a patronos, Estados e iglesias, se diversifican enormemente a partir de esa fecha, constituyendo un frente de contacto polivectorial con evidentes consecuencias de cambio para los indígenas. Hablar con detenimiento de cada uno de estos agentes nos conduciría, por sí solo, a una tesis doctoral completa. Sin querer entrar en excesivos detalles que eternicen la exposición, no queremos dejar de señalar, sin embargo, algunos de los más significativos:

*El incremento de la actuación de los Estados*, en forma de ordenamientos jurídicos, proyectos de desarrollo, intervención educativa, que ya estábamos analizando, continúa, por ejemplo, su avance imparable. La implementación de infraestructuras de comunicación (carreteras, red telefónica a todo lo largo del Amazonas, líneas regulares de transporte fluvial, financiación estatal de motores fuera borda para las comunidades, etc.) liga y articula el territorio ticuna cada vez más intensamente con el resto de la región y con los territorios centrales de los países. Lo mismo puede decirse del desarrollo de infraestructuras urbanas en las comunidades (ayuda para mejora de las casas,

construcción de depósitos de agua, de letrinas, de calles pavimentadas, incipiente electrificación) o de los ya mencionados proyectos destinados a transformar la tecnología indígena de explotación del medio, de la construcción de puestos de salud en las comunidades y la capacitación de promotores enfermeros indígenas, de iniciativas como la del SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje) en Colombia, implementando cursos de formación profesional a los ticuna, todo lo cual no hace sino acortar distancias entre la forma de vida tradicional indígena y la de los comunes campesinos latinoamericanos contemporáneos.

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

Con la incipiente electrificación, la sociedad ticuna también se ha visto afectada *por el desarrollo de los medios de comunicación de masas*, radio y televisión. Aunque el flujo de información que les llega pueda ser reinterpretado muchas veces de acuerdo con sus propios códigos culturales no hay duda que sus efectos transformadores son importantes, sobre todo en las generaciones más jóvenes, cuyo universo cognitivo está mucho menos cristalizado que el de los adultos. La radio y, sobre todo, la televisión, con la fuerza e inmediatez de sus imágenes, son una ventana por la que los ticuna pueden mirar al mundo exterior, un escaparate que les muestra y acerca a otras formas de vida<sup>3</sup>.

En ese sentido, los medios de comunicación tienen, sin embargo, una gran potencia, más que aculturadora, también deculturadora porque al llegar gracias a ellos la información más rápidamente que el cambio, genera expectativas entre los individuos de modelos nuevos de vida que la estructura socioeconómica real no está preparada para satisfacer, lo cual alimenta la anomia y en un proceso circular de causa-efecto alimenta el fuego de las respuestas simbólico-religiosas fundamentalistas y/o milenaristas como vías alternativas y alcanzables de satisfacción de dichas frustraciones.

---

<sup>3</sup> En palabras de Arjun Appadurai «las gafas con las que la gente ve y valora sus vidas están hechas desde el prisma posible que la «tele-visión» presenta: las vidas locales se rellenan a través de los media de prototipos de otros lugares y sociedades» (Appadurai, en Beck 1998)

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

La actividad turística se ha convertido en una nueva fuente de ingresos, en forma de venta de artesanías y propinas, para algunas comunidades (aquellas en las que hacen escala los *tours* guiados que salen desde Leticia, el centro turístico de la región). Esto implica, por un lado, una integración más estrecha de los ticuna en el circuito económico regional, pero también una mayor dependencia económica para unas poblaciones que, de todas maneras, son ya altamente dependientes del mercado externo.

Los efectos del turismo pueden tener, además, otras consecuencias de alcance cultural e incluso social: El supuesto interés de los turistas por las costumbres ticuna podría hacernos pensar que el turismo pudiera funcionar como un revulsivo que contribuyese a mantener la tradición indígena al revalorizarla de cara al exterior pero, desgraciadamente, esto no es así. No es así porque la «tradición» que el turista, por lo general, va buscando se reduce a una imagen externa muy superficial y estereotipada, al juego de imágenes preconcebidas que Occidente ha generado sobre «la selva amazónica», aquel que publicita la propaganda turística de gobiernos y touroperadores para atraer a los viajeros: el exotismo de lo «primitivo», del «hombre natural», de la experiencia única más allá de la «civilización», una versión posmoderna, en fin, del mito del «buen salvaje» o del «salvaje» a secas que, en este caso, genera atracción en lugar de repulsión, una imagen que se extrapola, a fin de cuentas, de determinadas formas de vida muy poco aculturadas de ciertos grupos indígenas que son las «estrellas» protagonistas de los documentales etnológicos que inundan nuestros hogares occidentales a la hora de la sobremesa.

Los ticuna, ya con un largo proceso de aculturación y cambio social a sus espaldas, no se ajustan en absoluto a este estereotipo tan atractivo para la sociedad occidental. Indudablemente la tradición existe, la mentalidad indígena sigue existiendo, aunque se encuentre hoy amenazada por la aculturación, pero su imagen en superficie, que es lo que al turista, que no tiene tiempo ni disposición de quedarse a vivir con los indios, básicamente le interesa, no impacta con la fuerza que se esperaría de ella. Los ticuna, en efecto, vis-

ten vaqueros y camisetas con los rostros impresos de actores de Hollywood, cocinan en ollas de aluminio, escuchan radio, bailan vallenato o pagode, cazan con escopeta (*ni siquiera ya para comer sino por deporte*) y ven, donde se puede, la televisión. En Belém do Solimoes uno puede beberse una cerveza mientras escucha cantar a John Lennon y en Tabatinga puede ver a los jóvenes ticuna ligar en las discotecas vestidos de rockeros... Los guías llevan a los turistas a comunidades pequeñas, como la de El Progreso, cuyo nombre, sin embargo, la delata, intentando sustraer cuantas interferencias sean posibles a ese mundo «primitivo» no contaminado por la «civilización». Pero, aún así, no es suficiente para satisfacer el estereotipo. Es imposible, los ticuna o sus vecinos los yagua ya no pueden ser lo que no son, lo mismo que nosotros ya no somos lo que eran nuestros abuelos.

En consecuencia, los indígenas tienen que darle al turista aquello que está buscando, recrear una forma de vida que no es la suya propia, una forma de vida que desapareció ya hace tiempo. Eso nada tiene que ver con revitalizar la cultura tradicional, lo que hace es convertirla en folklore, en una forma fosilizada, en una recreación *kitch*, y como tal artificial y estandarizada, en un objeto de consumo sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, de la demanda de un exotismo estereotípico en este caso. Así, los habitantes de la comunidad de Yaguas, en Colombia, vecinos de los ticuna de la aldea de El Progreso, en la que un servidor realizó trabajo de campo, se visten cada vez que llegan los turistas con las pampanillas de paja que ni sus abuelos probablemente llevaban ya, esconden los relojes de pulsera en sus cabañas y, durante una hora, fingen ser lo que no son ante la mirada de los turistas que creen, o se esfuerzan por creer (para rentabilizar su inversión, supongo) estar viviendo una experiencia única con hombres de la selva. Y a fe que lo están haciendo, porque estas situaciones son verdaderamente nuevas desde el punto de vista histórico.

Por su parte, los ticunas de El Progreso, la siguiente parada en el itinerario de nuestro grupo de turistas, les venden supuestos «objetos tradicionales»: collares de semillas que hace tiempo ya nadie lleva, cerbatanas, arcos y flechas hechos en serie con materiales de mala calidad y totalmente inservibles para una actividad cinegética real... Algunos turistas, ávidos de una experiencia auténticamente indígena pueden llegar a descubrir la trama. Les contaré el caso de una señora colombiana que quiso que los niños de El Progreso le cantaran canciones tradicionales en ticuna. Sus loables esfuerzos y las propinas que repartió sólo le sirvieron para descubrir que las canciones «tradicionales» que se sabían los críos eran las mismas que sus hijos hubieran podido

cantarle, las que éstos aprendían en la escuela del poblado, en la que ondeaba una espléndida bandera tricolor de la República de Colombia.

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

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

Lo anterior nos conduce también a mencionar que, en Colombia y Perú, los ticuna se han visto afectados por fenómenos políticos y socioeconómicos de escala nacional tales como *el narcotráfico* y *la guerrilla*. En los años 80 la zona sufrió los efectos de una intensa actividad de tráfico de pasta base de cocaína, con el súbito flujo de grandes cantidades de dinero que, con la connivencia al parecer de las autoridades militares, provocó, entre otras cosas, un espectacular florecimiento de la ciudad de Leticia. Los ticuna no fueron ajenos a esa bonanza y se beneficiaron de ella trabajando como trocheros, lancheros y porteadores para los narcos, que eclipsaron por una década a los antiguos patrones (Correa 1987).

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

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

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

guerrillero de Sendero Luminoso que vivía refugiado en una aldea ticuna para esconderse de sus antiguos camaradas.

Para terminar con esta lista de los nuevos agentes de contacto no podíamos dejarnos fuera a nosotros mismos, *los científicos*, cuyas crecientes investigaciones en la región también alteran, de alguna forma, el cotidiano vivir de los ticuna. Por aquí pasó Cousteau en su Calipso en 1982, Manuel Elkin Patarroyo llevó a cabo investigaciones sobre la malaria en comunidades ticuna y, en general, cada vez son más los biólogos, zoólogos, naturalistas y estudiosos de todas las disciplinas que se acercan a la región. De entre ellos cabe destacar la importancia e influencia de *los antropólogos*, cuyo número se ha multiplicado espectacularmente en la última década. El pionero de los estudios antropológicos de campo había sido Curt Nimuendajú, cuyo trabajo de las décadas de los 30 y 40 no había tenido continuidad (si se exceptúan los escritos de Fidelis de Alviano) hasta bien entrados los 60, con Cardoso de Oliveira, y los 70, con Pacheco de Oliveira Filho, y esto sólo para el lado de Brasil. Los años 80 y 90, sin embargo, han visto florecer una pléyade de antropólogos al facilitarse, en buena parte, el trabajo por la buena comunicación de las nuevas aldeas ticunas ribereñas. Por citar sólo algunos, todos ellos presentes en la bibliografía: Goulard y Chaumeil en Perú, Mosquera, Torres, Fajardo, Niño, Sánchez, Campos, Vásquez, en Colombia; Oro, Gruber, Paoiello en Brasil; yo mismo, en los tres países.

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

Esta influencia es especialmente intensa en algunas comunidades como las del Parque Nacional Amacayacu en Colombia, donde la instalación de unas cabañas turísticas regentadas por el INDERENA (Instituto Nacional de los Recursos Naturales) y el propio personal del parque ofrecen un apoyo

logístico inestimable que ha facilitado mucho la labor de los antropólogos, entre ellos muchos estudiantes de grado que pasan aquí unas semanas para confeccionar sus tesis, o de biólogos, que vienen a tener el primer contacto con la fauna y flora de la selva ecuatorial. Valga como ilustración la siguiente anécdota: el primero de mis informantes, en la aldea de San Martín de Amacayacu, me confesó que yo era el undécimo antropólogo que le había entrevistado (!). El individuo en cuestión, Azulai Manduca Vásquez, se consideraba ya a sí mismo como «antropólogo nativo» y su discurso estaba incluso ordenado de acuerdo a las propias categorías de la disciplina antropológica.

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

Lo cual no nos sorprende lo más mínimo si atendemos a la estrecha relación que existe entre indigenismo y antropología. La antropología como disciplina científica ha sido una de las grandes impulsoras de la nueva actitud de los gobiernos respecto a la problemática indígena (recordemos la *Declaración de Barbados*, de 1971, en la que el protagonismo fundamental lo tuvieron los antropólogos). Es muy importante señalar el compromiso de antropólogos como Cardoso de Oliveira o Pacheco de Oliveira en la denuncia de la estructura de dominación y en la lucha de los ticuna por la tierra (Aconteceu 1990), o la labor de la doctora Gruber al frente del Centro Magüta (un centro financiado por el gobierno brasileño para la promoción de la cultura ticuna que, entre otros logros, cuenta con la creación de un museo ticuna y varias publicaciones educativas en dicha lengua) y es cada vez más a los antropólogos a quienes los gobiernos encargan la dirección de los organismos indigenistas (en Colombia, la Red de Solidaridad, antiguo Plan Nacional de Rehabilitación, y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, por ejemplo, están o estaban al momento de mi investigación, dirigidos por especialistas en esta disciplina).

Los antropólogos, tanto en su actividad investigadora individual como en sus actuaciones al frente de instituciones indigenistas son, pues, agentes sociales que presentan, a primera vista contradictoriamente, vectores de interacción en dos direcciones contrarias. Si, por un lado, son actores del cambio social y la aculturación, tanto por medio de su propia interacción con los indígenas, como a través de las políticas de desarrollo que llevan a cabo desde las instituciones que puedan dirigir y que incluyen entre otras cosas, como hemos visto, proyectos infraestructurales de consecuencias evidentemente integradoras y transformadoras, por el otro son los principales defensores y promotores de la conservación de la cultura tradicional ticuna, labor en la que colaboran desde la propia investigación y divulgación de sus estudios y desde políticas impulsadas por las instituciones. Como ilustración de este último caso cabe destacar, decíamos, la iniciativa del Centro Magüta, dirigido por la antropóloga Jussara Gruber, entre cuyos logros se puede citar la publicación de material escolar en lengua ticuna y su iniciativa, pionera en el Brasil, de crear un Museo Ticuna que abrió sus puertas en la ciudad de Benjamin Constant en 1991. La colección, de pequeñas dimensiones, combina la exhibición de paneles y objetos antiguos junto con otros que muestran lo distintivo que tiene aún la cultura ticuna contemporánea. Su vocación de apoyo y promoción de la cultura indígena es indiscutible.

Nos encontramos pues, como decíamos, con una aparente contradicción que se manifiesta también a otros niveles como el de la política. Desde principios de los años 70 asistimos entre los ticuna a un proceso social de doble dirección: si por un lado la sociedad experimenta cada vez niveles más elevados de aculturación y de influencia de los procesos de globalización, por el otro ha visto nacer todo un movimiento de revitalización étnica que se traduce en una lucha por la tierra y la autonomía política, por un lado, y por la defensa de la lengua y la cultura ticuna por el otro. El movimiento de doble sentido entraña, además, una curiosa paradoja ya que este movimiento de revitalización es hijo a su vez del proceso de aculturación e integración en la sociedad mayor, que ha dotado de instrumentos políticos, educacionales y culturales a una sociedad ticuna desarticulada y alienada que de otra manera se habría visto totalmente desarmada e impotente para reorganizarse y defender su identidad diferencial como pueblo.

Es así que el proceso de reorganización y autonomía política de los ticuna de Brasil tiene su punto de partida, sin duda, en un impulso previo de la política de la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*), que había venido a sustituir con los nuevos tiempos al SPI como órgano indigenista, y que en la

década de los 70 asesta el golpe final al régimen de las haciendas con la instalación de varios Puestos Indígenas en las sedes de los principales barracones (Belém, Vendaval, Santa Rita do Weil), ya convertidos por aquel entonces en grandes conglomerados ticuna. Los antiguos solares de la aristocracia neofeudal del Alto Solimoes quedarían bajo la tutela del Estado, que procedió a la expulsión de los patrones blancos y otros colonos y a su realojamiento en los centros urbanos de la región. Las nuevas reservas pasaron a ser administradas por funcionarios de la FUNAI<sup>4</sup> según el modelo de la de Umariacú, es decir, a través de un régimen tutelar de *indirect rule* que se apoyaba en la figura del *capitao* como autoridad india nombrada por el órgano indigenista (Pacheco de Oliveira 1988). Las autoridades habían dado, de esa manera, un paso adelante en la liberación de los ticuna y a pesar de la política paternalista e integracionista encaminada a obstaculizar las iniciativas de autodeterminación indígena, lo cierto es que ellos mismos las habían hecho posibles: La propia política indigenista y sus efectos educadores, aculturadores y reestructuradores, despertaron la conciencia étnica y política ticuna y les proveyeron de las herramientas necesarias para reclamar lo que a partir de un momento determinado ya consideraron y sintieron como un derecho a exigir (Sullivan 1971). El agente estatal indigenista, al querer imponer una situación de tutela y control permanente, no podía y no puede sino caer en una irremediable contradicción con la propia esencia del régimen tutelar directo, que es la de su transitoriedad.

De esa manera, a partir de 1980, surge entre los ticuna de Brasil un intenso movimiento de organización y activismo político con la lucha por la tierra como caballo de batalla fundamental. Conscientes de la necesidad de una acción conjunta para obtener una posición de fuerza frente a la FUNAI y los patrones, los recién nombrados *capitao*s de las diferentes aldeas intensifican desde esa fecha sus contactos y reuniones. La tendencia centripeta acabaría cristalizando en 1982 en la creación del CGTT, *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, institución central formada por los *capitao*s de todas las aldeas ticunas brasileñas que culminaba el proceso de reorganización política de aquellos, de acuerdo con los mismos moldes que estos habían recibido del órga-

---

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

no indigenista. A la cabeza del CGTT se colocó a un *Capitao-Geral*, elegido democráticamente por el *Conselho*, cargo que recayó en la persona de Pedro Inacio Pinheiro, *capitao* de Vendaval, y que se erige en autoridad y representación máxima de los ticuna ante las agencias estatales y la sociedad civil brasileña, con la competencia específica de defender frente a aquellas los intereses de su tribu (Aconteceu 1990). Su actividad más significativa ha sido desde entonces el ejercicio de una presión continua por todos los medios a su alcance — legales, políticos, mediáticos— contra la resistencia obstructionista de la FUNAI y otros agentes estatales a la demarcación, titulación y reconocimiento de sus tierras como Reservas Indígenas, reconocimiento imprescindible para garantizar el pleno desarrollo de su autonomía política, económica y cultural.

El asociacionismo y la movilización política también despertó en los años 80 entre los ticuna de Colombia, aunque bastante más tardíamente de lo que había sucedido en Brasil y con mucha menor fuerza que en el país vecino. El retraso del asociacionismo de los ticuna colombianos en comparación con los brasileños, podría ser quizá una consecuencia de la ausencia histórica en este país de un órgano indigenista equivalente a la FUNAI, sustituido en este caso por la influencia de la Iglesia Católica, lo que habría conducido a un menor desarrollo de la concienciación indígena, aunque también haya probablemente que achacarlo, en parte, a una política más proclive y temprana del gobierno colombiano en favor de la titulación de tierras.

No es hasta 1989 que el despertar de la conciencia étnica y política de los ticuna colombianos toma forma concreta, impulsada probablemente por la influencia del movimiento de sus hermanos brasileños y en gran medida por la propia. En ese año cristaliza, pues, la creación del Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico (CIMTRA) que no es una organización específicamente ticuna, aunque estos tengan un peso considerable en su dirección, y que plantea como primer objetivo la defensa colectiva de los intereses de los indígenas de toda la región — que estos consideran no están satisfactoriamente defendidos por la oficina de Asuntos Indígenas— desde una perspectiva panindia, y no exclusivamente ticuna, y, en un segundo momento, la concurrencia directa en la política municipal como medio más eficaz de defender esos intereses.

En ese sentido, no hacían sino imitar a sus hermanos los ticuna brasileños que ya desde el mismo 1982 estaban presentándose a las elecciones municipales y consiguiendo que candidatos indígenas se convirtieran en vereadores (concejales) en las Cámaras Municipales. Eso sólo pudo ser posible en Colom-

bia a partir de 1991, con la promulgación de la nueva Constitución que, entre otras cosas, democratizaba el mecanismo de nombramiento de alcaldes, que hasta entonces habían sido nombrados directamente por los gobernadores, estableciendo la elección de los mismos por sufragio directo universal<sup>5</sup>. El CIMTRA aprovechaba así las reformas de las estructuras del Estado en su propio beneficio, y en las elecciones de 1994 un candidato ticuna ganaba la alcaldía de Puerto Nariño, el segundo municipio de la ribera colombiana del Amazonas, en el que, a diferencia de Leticia, donde se concentra la población blanca, la mayoría de población rural indígena desequilibra la balanza a favor de los ticuna. Este hecho es todo un hito en la historia de las relaciones entre los ticuna y las sociedades nacionales. Por primera vez, los ticuna se hacían con una parcela de poder en la estructura política nacional más allá de la limitada autonomía otorgada por paternal delegación desde esa estructura, es decir, accedían a una fuente de poder real, se aupaban a lo que hasta entonces se había constituido como un instrumento de dominación sobreimpuesto y ajeno a su mundo para utilizarlo en defensa de sus propios intereses.

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

La participación directa de los ticuna en la dinámica política de las naciones entraña, sin embargo, la paradoja ya expresada. Porque esta movilización

---

<sup>5</sup> Leyes 11 y 12 de 1986. Art. 128: *Los alcaldes serán elegidos por el voto de los ciudadanos y no nombrados por el gobernador como hasta entonces. El alcalde no podrá ser reelegido.* La Constitución colombiana de 1991 no sólo ha sido favorable a los indígenas en este sentido. Se trata de una ley renovadora de corte muy progresista que ha llevado más lejos probablemente que la Constitución brasileña de 1988 el reconocimiento de los derechos indígenas. La nueva carta magna implica un replanteamiento de la concepción sociopolítica de la etnia colombiana y del tratamiento que a ella ha de darse, que sustrae a los indígenas de la marginalidad legal y constitucional en que se encontraban para reconocerles su identidad étnica, política, social cultural y religiosa. La Constitución reconoce la capacidad de los indígenas de asumir la conciencia de su propia identidad y de ahí que expresamente se les conceda autodeterminación y autogobierno propios en términos concretos que otros decretos se encargarían de completar en años subsiguientes.

y participación política no se ha producido de acuerdo a mecanismos culturales propios o a recursos internos a la sociedad ticuna. Por el contrario, se trata de una reorganización impulsada desde la propia sociedad dominante, desde los sectores progresistas indigenistas, de acuerdo con modelos nuevos, ajenos a la estructura social tradicional. Nunca en el pasado tuvo la acéfala y segmentaria sociedad tribal ticuna una estructura política centralizada de las características del CGTT, o una organización supratribal como el CIMTRA, cuyos mecanismos de funcionamiento internos se basan en buena parte en mecanismos políticos impuestos por o imitados de las sociedades nacionales, y cuyas acciones en pro de la autonomía indígena se han desarrollado de acuerdo a dinámicas occidentales, con las reglas del juego político-jurídico occidental.

La misma dinámica se observa en el terreno de la revitalización cultural. No hay duda, por ejemplo, de que el Museo Magüta nace con voluntad de reforzar la cultura ticuna por medio de la reproducción de un escenario de la tradición, una foto fija tridimensional, un relicario donde quedan criogenizadas las esencias ancestrales que, como con la publicación del *Torü Diiü'gü*, el *corpus* mítico ticuna, se preservan de esa manera de los efectos del cambio histórico para las generaciones futuras. El Museo se arroga en ese sentido el papel de recinto simbólico de la tradición, de lugar de referencia para los indígenas. Sin embargo, no podemos dejar de pensar otra vez que este refuerzo identitario se ha producido a través de una iniciativa exógena, propiciada desde la sociedad mayor y desde un instrumento tan propio de la cultura de la sociedad mayor como la museística. La propaganda del museo nos anuncia que los ticuna han tenido gran parte del protagonismo en el proceso de recolección, selección de las piezas y montaje de la exposición, pero cuando descendemos a considerar qué ticunas en concreto son los que han desempeñado este trabajo nos encontramos de nuevo, como ocurría en el caso de los líderes políticos, que los responsables son individuos como Constantino Ramos, el conservador y gerente del museo, un ticuna joven, de mentalidad muy moderna, abierta y profundamente aculturada. Más allá de las declaraciones de intenciones de Jussara Gruber y del valor simbólico-referencial del Museo Ticuna, es evidente, por ejemplo, que la práctica mayoría de los ticuna no lo han visitado ni entra dentro de sus expectativas hacerlo porque el concepto de visitar un museo es completamente ajeno a su horizonte cognitivo.

Exactamente igual ocurre con los líderes políticos, como el alcalde de Puerto Nariño, miembro del CIMTRA, un ticuna aculturado de extracción

urbana, cuya forma de vivir o actuar en nada parecen diferenciarse de la de cualquier nacional colombiano. El propio líder del CIMTRA, Juan Antonio Morán, es un ticuna pentecostal del caserío de Macedonia, lo que implica un alto grado de aculturación, pues si en algo se distingue el pentecostalismo es por la enérgica implantación de un nuevo código de valores y conducta entre sus seguidores, de una sociedad nueva, erradicando o transformando la mayor parte de las formas tradicionales de vida indígena. Por otro lado, es importante tener también en cuenta la contradicción dialéctica presente en algunos de estos líderes, como el *Capitao Geral* Inacio Pinheiro, entre su realidad, marcada por la aculturación, y el discurso indianista, tradicionalista, antimodernidad y antioccidental que proclaman, como puede muy bien observarse en este fragmento de un discurso suyo:

«Nós índios ticuna do Alto Solimoes, Estado do Amazonas, queremos dizer de viva voz que **nao aceitamos projetos que só sirvem para os brancos como por exemplo: agências de correios, telefones, agencia da Funrural e iluminação** que o Projeto Calha Norte pretende fazer nas nossas comunidades, que visa acabar com a nossa cultura e tradição» (Aconteceu 1990: 248-249)

Líderes políticos como el Sr. Pinheiro, quien a pesar de su educación claramente occidental brama en discursos tradicionalistas y antioccidentales, típicas del discurso indianista, contra los teléfonos y la electricidad, líderes culturales como el Sr. Ramos que, a la pregunta de por qué había decidido colaborar con el Centro Magüta en la recopilación y montaje de la colección, nos contestó que siempre había querido viajar y ver el mundo, escapar a la vida aldeana de sus congéneres ticuna, y que el museo era un trampolín perfecto para poder realizar ese sueño, nos hacen poner en el aire la cuestión de hasta qué punto esta toma de conciencia, esta reactivación étnica ha calado realmente en el cuerpo social ticuna o, por el contrario, es básicamente, como decíamos, obra de unas minorías indígenas aculturadas, ya integradas en la sociedad mayor, que, aprovechando las corrientes de progresismo e indigenismo que se vienen desarrollando en la misma, utilizan la bandera del indianismo político o, como en este caso, de la tradición cultural plasmada en un museo, con fines en el fondo instrumentales para satisfacer sus propios intereses, sean estos de poder, de prestigio, económicos, de ascenso social o de lo que sea.

¿Son compatibles posiciones y actitudes como las de los líderes mencionados con una toma real de conciencia de su identidad como indígenas? ¿En

dónde radica entonces esa identidad étnica?. ¿Son la tradición y la modernidad necesariamente direcciones de sentido opuesto?. En suma, y con ello hemos llegado a la pregunta clave de este artículo, ¿es el mantenimiento de la identidad ticuna y, por tanto del fundamento último de su existencia como sociedad, como pueblo o como grupo social diferenciado de los demás, compatible o incompatible con los procesos de aculturación y cambio social acelerado que estos están, a pesar de todas las posibles resistencias y esfuerzos en su contra, experimentando en esta Era nuestra de la Globalización?

### **CONCLUSIÓN: REFLEXIONES SOBRE LA INCORPORACIÓN DE LOS TICUNA A LA ALDEA GLOBAL**

«O Museu é um instrumento da sociedade maior de que os ticunas lançam mão para afirmar sua identidade e se impor como uma cultura contemporânea e viva, desfazendo as afirmações de que as populações indígenas são coisas do passado e seu único destino é o desaparecimento[...] Nesse sentido o Museu poderá cumprir um importante papel social de transformação, possibilitando aos ticunas libertarse, gradativamente, das idéias preconceituosas e discriminatórias construídas a seu respeito ao longo da história do contato e conquistarem seu lugar na sociedade» (Gruber 1994: 91)

Citamos aquí estas palabras de la directora del Museo Magüta porque consideramos que ningunas otras pueden reflejar mejor, desde las propias voces de los agentes protagonistas de la historia, la solución a las aparentes contradicciones generadas por el proceso de cambio social y aculturación ticuna, el empuje aparentemente de sentido contrario presente en la misma sociedad occidental entre *globalización* y *revitalización étnico-identitaria*.

Las palabras de Gruber reflejan la gran revolución de principios de las políticas indigenistas de los 70, 80 y 90, resultado en gran parte de la aportación del pensamiento y enfoques de la nueva antropología. Es la superación de la antigua dicotomía emanada del evolucionismo que contemplaba culturas como la ticuna como estadios inferiores en la escala de la evolución social para las cuales sólo existían dos posibilidades ante el hecho del contacto interétnico con la sociedad occidental, cúspide de dicha escala: el aislamiento o la asimilación, porque se consideraban incapaces de adaptarse para seguir existiendo como tales en una sociedad moderna. El indígena pasa ahora a ser

considerado como mayor de edad, dueño para vivir su destino en pie de igualdad con el resto de las culturas del mundo; las sociedades o etnias indígenas consideradas como cualquier otra sociedad, o grupo étnico, es decir, no como eslabones fósiles de la cadena de la evolución<sup>6</sup>, sino como grupos humanos sujetos, como cualquier otro, al cambio histórico. En este sentido, el cambio social, la modernización, con todos los efectos de destrucción cultural que evidentemente conllevan, no tienen necesariamente que implicar la desaparición de la identidad de la etnia ticuna; porque identidad étnica no equivale a tradicionalismo, a primitivismo o aislacionismo. La pervivencia de esa identidad puede ser, desde esta perspectiva, perfectamente compatible con la integración social, económica, material y política a la sociedad nacional e incluso, con una cierta aculturación del sistema de valores.

Es innegable que esa integración a todos los niveles está lo suficientemente avanzada hoy en día como para que sea ya sociológicamente incorrecto hablar de los ticuna como de una sociedad en sí misma. Los ticuna son un grupo étnico integrado en tres sociedades distintas: la colombiana, la peruana y la brasileña y de forma más amplia aunque menos intensa a la sociedad mundial en proceso de globalización que engloba a las anteriores. Sus instituciones políticas son parte de los organigramas administrativos de sus respectivos estados, sus organizaciones políticas participan en el juego de poder de esas naciones, su dependencia del sistema económico nacional de mercado es irreversible...

De la lectura de ciertos autores se desprendería que este proceso de integración camina hacia la desintegración de la identidad indígena. Estaríamos hablando de una interpretación puramente economicista, monocausal de la globalización (entre cuyos representantes podemos destacar a Wallerstein) que entiende la globalización como la formación de un único mercado mundial homogéneo y hegemónico controlado por las transnacionales básicamente occidentales que vendría acompañado por una paralela homogeneización cultural occidentalizante como consecuencia entre otras cosas del monopolio y la concentración cada vez en menos manos (manos occidentales y particularmente americanas) de las tecnologías de la información, los *mass media* y las industrias de la cultura de masas. Desde este punto de vista la idea de una

---

<sup>6</sup> Es a esto a lo que Gruber se refiere al hablar de las *ideas preconceituosas* que dificultan la realización de ese reajuste para que los ticuna puedan incorporarse, sin dejar de ser ellos mismos, a la sociedad nacional, que desde las constituciones de 1988 en Brasil y 1991 en Colombia se entiende, recordemos, como pluriétnica.

mayor integración político-económica de los indígenas en el sistema capitalista equivaldría a un certificado de defunción de su identidad distintiva. De alguna manera, esta teoría hace equivalentes globalización y aculturación. Dichos autores no plantean una solución al problema y su tesis se convierte en un réquiem por las culturas tradicionales al afirmar pesimistamente que el proceso de globalización económica es irreversible y que no existe alternativa al mismo, sino simplemente una situación de marginación deculturada para aquellos que se encuentran en la periferia del sistema y que acabará por colapsar al mismo (Wallerstein 1992).

Nuestra tesis, por el contrario, abraza la visión de un nuevo grupo de sociólogos de la globalización que plantean un concepto no reduccionista de globalización. Según este concepto globalización no puede equivaler a aculturación u occidentalización. Para estos sociólogos la globalización constituye un conjunto de procesos multidimensional en el que no domina ninguna dimensión de lo social sobre las demás. Por globalización entienden estos autores el conjunto de procesos a todos los niveles por los que se crea una sociedad mundial con conciencia de sí misma concebida ésta como la totalidad de las relaciones sociales que no están contenidas en la política del Estado nación ni determinadas por ella. Ulrich Beck considera la visión economicista como una falacia a la que denomina *globalismo* para distinguirla de la *globalización* (Beck 1998: 27). Es falso, afirma él, pretender que el mercado mundial va a sustituir a lo político y hasta a lo cultural. Las lógicas de las distintas globalizaciones (económica, política, social, ecológica, cultural) no son reducibles las unas a las otras, cada una ha de entenderse en sí misma y en mutua interdependencia. Se trata de un sistema de sistemas de relaciones. Por encima de todas sus dimensiones, sin embargo, existe un denominador común de la globalización: el de que supone la ruptura con la antigua forma de vivir y actuar en espacios cerrados sociológica y culturalmente que ha caracterizado a la modernidad, el que supone la permeabilidad de las fronteras en todas las dimensiones, que modifica con violencia la vida cotidiana y obliga a adaptarse. Es, en palabras de Giddens (*con)vivir superando todo tipo de separaciones* (Giddens 1995: 23) ya que dinero, tecnologías, mercancías, enfermedades, desastres naturales, personas e ideas traspasan las fronteras políticas, religiosas o étnicas de manera imparable.

Estos autores creen que con la globalización ha tocado a su fin la primera modernidad y, con ella, la validez de su esquema filosófico-sociológico que se sustentaba en la *teoría del contenedor de la sociedad* y de las *diferenciaciones excluyentes* (Beck 1998: 45 y ss.). En la sociología de la moder-

nidad (que se gesta al mismo tiempo que los estados-nación) toda la sociedad se considera contenida y delimitada por el Estado (o por la institución sociopolítica que ejerza las funciones equivalentes de control social en las sociedades pre-estatales). Cada sociedad es autocontenida y refractaria a las otras al igual que las partes de las que se componen, separadas y ordenadas funcionalmente de acuerdo con la metáfora orgánica del sistema social, tomada del método de las ciencias naturales. Las sociedades son o deben ser homogéneas internamente y esto es producto del control institucional. La consecuencia de esto para las identidades y pertenencias es que éstas son excluyentes. Se es «esto o aquello» y cada categoría intermedia se considera o como una excepción o como una amenaza que socava los principios del sistema social. Beck considera que la globalización ha zarandeado esos conceptos religiosos al romper la autocontención de las sociedades y que debemos buscar nuevas unidades de análisis que nos permitan entender los procesos de globalización, que se caracterizan básicamente por incidir entre las categorías sociológicas tradicionales. Con la globalización la heterogeneidad, la posición intercategorial, ya no es una excepción sino la regla. Y por contraposición a la sociología de la modernidad, que la consideraba como una amenaza para su edificio conceptual, la sociología de la globalización la convierte en su piedra angular. Se rompe con la *diferenciación excluyente*, se sustituye el concepto de linealidad y la disyuntiva «o esto o aquello» por conceptos ilativos de «esto y eso». Se concibe un concepto de límite más móvil, más cooperativo. Se es esto y aquello, se participa en círculos distintos, en lealtades encabalgadas. Sólo así resulta investigable y entendible la globalidad sociológicamente.

Desde este punto de partida conceptual los nuevos sociólogos de la globalización abordan la dimensión cultural del fenómeno para negar que esta implique nada parecido a una cultura global homogénea. Giddens dice que la teoría de la uniformización, que se apoya supuestamente en el análisis economicista, no tiene sin embargo en cuenta la dialéctica de la globalización, que implica no sólo des-localización sino también una subsiguiente relocalización. Esto, a juicio de Giddens y un tanto paradójicamente, se desprende de la propia lógica económica: las empresas no pueden producir «globalmente» en el sentido literal de la palabra sino que han de apoyarse en pilares locales y tener en cuenta las realidades locales. Así, global es sinónimo de «translocal». La sociedad global no es una megasociedad que subsume a las locales sino un espacio social (si se quiere socio-cultural) translocal, por encima de las culturas locales y «conectado a tierra en

muchos lugares a la vez» (Giddens 1995). Una cultura mundial homogénea hasta sus últimas consecuencias (aunque estuviera dividida por categorías clasistas de consumo) sería antieconómica. El capitalismo mundial necesita de la multiplicidad para ser competitivo. Esa es la estrategia de compañías como Coca-Cola o Sony, que tratan de convertirse en parte viva de cada cultura, de adaptarse localmente.

Esa re-localización de la que habla Giddens (1995) no significa renacimiento de lo local tradicional. Por el contrario, afirma el autor, los procesos de des-localización y re-localización (que no son excluyentes ni contradictorios sino complementarios) implican que las culturas locales ya no pueden justificarse con el aislamiento, que él denomina (como lo hemos hecho nosotros) fundamentalismo. En la Era de la Globalización no se trata de fundamentar la identidad en vehículos tradicionales sino *de re-localizar tradiciones des-tradicionalizadas en el contexto global a través del intercambio, el diálogo, el conflicto* (Beck 1998: 77). Con sus palabras, Beck ha puesto el dedo en la llaga del problema de la identidad ticuna.

El problema, en suma, evidencia el hecho de que los ticuna constituyen un grupo social profundamente alterado por casi trescientos años de contacto y dominio colonial de Occidente, contacto que ha dado como resultado una mezcla confusa entre elementos supervivientes de la cultura precontacto, elementos adquiridos de la sociedad dominante y elementos nuevos surgidos por sincretismo o por evolución histórica autónoma. La situación es hasta tal punto confusa que resulta prácticamente muy difícil a veces trazar barreras nítidas que separen lo tradicional, lo autóctono, y lo importado, la consecuencia del contacto, porque muchos de estos rasgos importados forman ya parte del sentir y del ver el mundo de los ticuna y son tan inseparables de eso que consideran su cultura «tradicional» como los elementos prístinos. En la búsqueda y defensa de las raíces de su tradición, de los elementos definitorios de la identidad, los propios líderes indígenas están defendiendo como propios elementos que en realidad son de origen exógeno, producto de la integración en la sociedad nacional. Dice Morán en uno de sus escritos:

«Nosotros como grupo indígena poseemos nuestra propia cultura, nuestra propia manera de vivir, y es por ello que no estamos de acuerdo con la palabra *cabildo* ya que esta palabra no es originaria de la comunidad, sino que por el contrario fue introducida por personas ajenas a nuestra cultura y concepción de las cosas, las cuales por lo general están en contra de nosotros. Es más válido desde otro

punto de vista el término *curaca*, que significa gobernador, el cual sí es propio de nosotros» (Morán 1991: 391).

La figura del *curaca* fue creada por los patronos caucheros hace cien años y está documentado el rechazo inicial de los ticuna a esta institución de control social impuesta por los señores neofeudales (Nimuendajú 1952) pero también queda patente a través de las palabras de Morán como, cien años después, esa misma figura es reivindicada como símbolo de la autonomía y de la cultura ticuna frente a la nueva imposición del cabildo. La reinterpretación está ahí. Es sólo un ejemplo, pero un ejemplo significativo de cómo los ticuna son capaces de convertir en propio lo ajeno. Los ticuna, en efecto, como afirmaba la FUNAI para negarles la titulación de las tierras, son indígenas muy aculturados pero ello no implica necesariamente que hayan perdido su identidad grupal. Movimientos políticos como el CIMTRA o el CGTT lo demuestran con su existencia.

¿Cómo se define entonces lo que es tradición? ¿No es evidente que la tradición lejos de ser algo inmutable, un referente histórico fijo, permanente, es un concepto reinterpretable, reinventable, cambiante porque sujeto, como la sociedad cuyas esencias representa, a la mutación temporal? ¿No es evidente que cada generación hace de su experiencia inmediatamente pretérita su *tradición*? ¿No es cierto que la memoria colectiva puede olvidar con las sucesivas generaciones las formas antiguas de vivir, organizarse y pensar, y olvidar también que las actuales, que evidentemente siente como propias, fueron en realidad impuestas desde fuera? Y si esto es así ¿no es cierto entonces que las siguientes palabras de Morán, ticuna pentecostal de la aldea de Macedonia, no son sino una manifestación de esa reinterpretación identitaria, de esa *re-localización de tradiciones des-traditionalizadas* de la que hablaba Beck, de esa actualización, de ese *aggiornamento*, del que de alguna manera hablaba Gruber, que no implica la pérdida de la identidad ni, en base a esta, el abandono de la reivindicación de autonomía de los ticuna, sino simplemente la redefinición de esa identidad a través de elementos nuevos, no necesariamente «tradicionales» en el sentido más literal del término?

Ejemplos nos sobran en Europa para demostrar cómo la identidad étnica o nacional puede recrearse a partir de reelaboraciones de la tradición, de elementos nuevos que, como el que acabamos de comentar, se hacen presentar como tradicionales o, simplemente, de elementos nuevos al desnudo. De la misma manera puede estar ocurriendo con la identidad ticuna en particular y la indígena en general. La refuncionalidad de la identidad clánica como

refuerzo identitario, cuando han desaparecido los clanes como grupos sociales corporativos, es una muestra patente del primer caso y, respecto al último, éste podría venir ejemplificado por los nuevos movimientos fundamentalistas cristianos. De acuerdo con Oro, la Orden Cruzada, al mismo tiempo que destruye elementos culturales ticuna ayudaría a crear un sentimiento nuevo de identidad bajo distintas coordenadas: la adopción de un credo diferencial al católico, asociado con la sociedad dominante occidental, la consecución de la autonomía en el plano religioso... Lo mismo afirman otros autores respecto al protestantismo (Sánchez, Garma Navarro, Bastián) y citan el ejemplo de Guatemala en el que la conversión masiva de los mayas a estas iglesias tiene un objetivo consciente de reforzar y remarcar la diferencia étnica con respecto a los grupos blancos y ladinos de mayoría católica. Los casos son innumerables a lo largo y ancho del globo (la conversión, por ejemplo, de los gitanos españoles al evangelismo obedece a la misma dinámica identitaria).

La pervivencia futura de los ticuna como etnia con identidad propia depende, pues, de que sean capaces de reajustar las bases y principios de esa identidad a un mundo moderno y cambiante cuyo curso no pueden detener. Más aún, y de nuevo nos encontramos con la paradoja que no es tal, pasa, en nuestra opinión por una integración más estrecha y completa en el sistema social de las naciones en el que ya se incluyen, especialmente en los niveles económico y político.

De nada sirven discursos preñados de fundamentalismo tradicionalista, el que tanto critica Giddens y que Beck denomina *proteccionismo negro* (Beck 1998: 28) y que en el caso de los ticunas vienen ejemplificados en el del *Capitao Geral* Inacio Pinheiro, rechazando la electrificación de los poblados ticuna. Este tipo de discurso doctrinario indianista se equivoca al pensar que la conservación de la identidad y la autonomía ticunas pasan por un enfrentamiento con la modernidad y el cambio social, ignora la irreversibilidad del cambio y demuestra, además, su carácter de instrumento político altamente ideologizado, ya que está desconectado del sentir y de las aspiraciones del pueblo por quien dice estar hablando, pueblo para el que el acceso al bienestar eléctrico, a la luz, a la televisión, a los frigoríficos, constituye una de sus mayores ambiciones.

En las palabras del *Capitao Geral* de la nación ticuna, la autoridad máxima, se refleja el mismo complejo de culpa de los ticunas *caboclos*, de los alienados siervos de la gleba que interiorizaron la ideología de la dominación. Los ticuna han pecado, dirá Pinheiro, son culpables de aculturación. La salvación ya no se busca en el dominio de lo religioso sino en el de la acción

política real, guiada por una ideología fundamentalista tradicionalista, pero el credo político del indianismo ticuna que parece, desde este punto de vista, tan desalienado sigue, en realidad, compartiendo una premisa capital de aquel complejo actitudinal del cual la ha heredado: es una ideología que enmascara el verdadero origen de las relaciones sociales de dominación, la verdadera causa de marginación. Partiendo de la premisa de que el indio es culpable de aculturación, y que esa es la causa de todos sus males, descargando todo el peso de la responsabilidad en un fenómeno que es consecuencia y no causa de los problemas de marginación se siguen enmascarando esos problemas y obstaculizando su solución: el indio está subordinado y marginado porque se ha aculturado, dirá Pinheiro, y la solución será rechazar todo eso.

La causalidad, sin embargo, es a la inversa: el indio se acultura y camina hacia la asimilación porque está subordinado y marginalizado. En este sentido es necesario insistir en la diferencia entre aculturación y globalización. Por aculturación entiendo un proceso de asimilación cultural de la sociedad dominada a la dominante, es decir, de occidentalización, que hunde sus raíces en la concepción moderna del Estado-nación como contenedor de la sociedad y que ha sido conscientemente potenciado por los estados criollos latinoamericanos, aprovechando su posición de predominio socio-económico-político, para neutralizar conscientemente las identidades indígenas, consideradas una amenaza para la unidad y homogeneidad de la nación. La globalización, por el contrario, se apoya en la diferenciación inclusiva, en el encabalgamiento de identidades, en un poder ser a la vez global y local («glocal» en expresión de Roland Robertson [1995: 145]). La cultura global, a diferencia de la aculturación que se entiende desde una perspectiva esencialista como la transformación de una categoría en otra, es un proceso dialéctico, no estático, un flujo en el que lo local y lo global no se excluyen, en el que es posible la convivencia de elementos contradictorios como el universalismo y el particularismo, fragmentaciones por un lado pero nuevas ligaduras por otro, centralización y descentralización, conflicto y conciliación.

Este proceso de globalización, sin embargo, no se está produciendo de igual manera en todo el mundo sino de forma estratificada de acuerdo al esquema centro/semiperiferia/periferia. Esto da lugar, de acuerdo con Bauman, a la desigualdad global: todos los grupos humanos tienden a ser alcanzados por la globalización y básicamente eso implica el poder imaginar *el mismo tipo de vida posible* (Appadurai 1997), es decir, las mismas expectativas vitales. Sin embargo la concentración de los capitales y recursos que hacen posible la realización última de ese ideal global es variable del centro

a la periferia resultando *en una concentración variable de la libertad de acción* (Baumann, en Beck 1998: 89). En este sentido los indígenas, con su mentalidad comunitaria y su economía de subsistencia, se encuentran en la periferia de la periferia y, aunque crecientemente globalizados ideológicamente, su libertad de acción global es mínima. El resultado de esto es claro: por un lado, frustración social, deculturación y anomía que operan como sangrías de la identidad y la revitalización étnica y, por otro, paso libre a la aculturación, autonegación de lo indígena que se percibe como un lastre para la consecución del ideal de vida moderno.

Es ahí en donde radica el problema para su supervivencia identitaria, en la posición que se ocupa en el sistema, no en su inclusión en el mismo, inclusión que es ya, en todo caso, irreversible para la mayoría de los grupos indígenas. El que controla los mecanismos económicos y políticos de poder controla también la educación, el acceso a y la difusión de la cultura, e impone los valores dominantes en las relaciones sociales.

Desde el punto de vista económico los ticuna son dependientes de la economía de mercado pero no han podido, en efecto, integrarse plenamente en ella. La articulación equilibrada de los modos de producción capitalista de mercado y precapitalista de subsistencia, que en la Era del Caucho había sido perfectamente engrasada y jerarquizada en esta región por los patronos en beneficio de la maximización funcional del primero, se rompe conforme los ticuna se liberan del control neofeudal de los hacendados. Los ticuna quedan libres para comerciar por sí mismos, para acceder al preciado dinero que les permite adquirir los bienes del mercado, pero con unas estructuras económicas y mentales de subsistencia su integración al circuito capitalista no podía y no puede sino ser marginal. Dicho de otra manera: El modo de producción capitalista ya no les necesita a ellos pero ellos siguen necesitando el modo de producción capitalista; la articulación entre ambos, por tanto, ya no se basa en relaciones jerárquicas personales de dominación-subordinación sino en otras mucho más impersonales y funcionales de centralidad/periferia. Dicho aún de otra manera: aunque puedan existir actitudes prejuiciosas o discriminatorias individuales entre los miembros de las sociedades nacionales dominantes, el estado de campesinado marginal en que fueron entrando los ticunas tras su liberación del barracón, estado que se perpetúa, con más o menos matices hasta nuestros días, no se debe tanto a esfuerzos directos o conscientes de la sociedad nacional por mantenerlos en dicha marginalidad sino a la deficiente integración de los ticuna en el modo de producción capitalista, dependientes de él pero anclados en un modo de producción de horticultura

de subsistencia, marginal con respecto al anterior e imposible de adaptar a su dinámica.

Haciendo de nuevo un juego de comparación con la situación feudal europea, el ticuna, como el siervo medieval, fue liberado de la paternalista sujeción del señor y librado al azar de las nuevas leyes de la sociedad capitalista, en teoría menos constrictivas pero que en muchos casos supusieron nuevas formas de marginalización. El desfase entre el modo de producción de subsistencia y el capitalista, añadido a la dependencia de formas de consumo generadas por el segundo, ha tenido como consecuencia la aparición de los ya citados sentimientos de frustración y procesos concomitantes de deculturación entre los ticuna por la deficiente insatisfacción de ciertas expectativas y necesidades adquiridas.

Es evidente que de su posición marginal en el sistema económico y la estructura de clases se deriva una concomitante debilidad política. Los ticuna se convierten, en la actual arena de la democracia, en clientes políticos de los poderosos patrones, de quienes hasta cierto punto siguen dependiendo económicamente, en lugar de presentar frentes unidos para defender sus intereses.

Mientras no haya independencia económica, mientras no exista un control mínimo de los medios de producción y, en consecuencia, de acceso al capital, los ticuna, los indígenas no serán nunca dueños de sus propios destinos y su dependencia y debilidad les convertirán en presa de la asimilación cultural. No tenemos más que volver los ojos al ejemplo de los indios a las macroetnias del continente (mayas, quechuas, aymarás) para darnos cuenta de que ese es el camino a seguir. El camino para luchar contra la asimilación total no pasa por el tradicionalismo anticapitalista y antimodernidad, producto de un mal entendimiento del proceso globalizador, sino por el reconocimiento de la inevitabilidad de la integración en el sistema capitalista a nivel infraestructural y estructural y la resistencia a nivel supraestructural desde dentro, con los mecanismos que el propio sistema proporciona, accediendo al control de los medios de producción y de las instituciones políticas: los mecanismos que otorgan la autonomía para tomar decisiones. La diferencia es empíricamente contrastable: mientras los otavaleños de Ecuador, entre los que se ha desarrollado una clase burguesa de industriales textiles, han sabido utilizar su posición económica ventajosa para reforzar y promocionar su cultura (al mismo tiempo que ésta se modernizaba) (Walter 1981), mientras los mayas, quechuas y aymarás (Contreras 1988), organizados políticamente, defienden sus intereses desde los parlamentos de sus naciones, los ticuna van

perdiendo poco a poco su cultura y dependen de iniciativas de revitalización externas que no conectan necesariamente con el sentir propio.

Sosteníamos ya esta misma tesis en un artículo nuestro titulado «El caleidoscopio indígena de Latinoamérica: visión panorámica de la situación actual y la proyección futura de los pueblos indígenas del continente» (Ullán 1998), en el cual criticábamos el discurso indianista antimodernidad como sustancialmente dogmático. La solución pasa, desde nuestro punto de vista, por el movimiento simultáneo de integración y defensa de la identidad desde los mecanismos socioeconómicos ya existentes en las sociedades nacionales latinoamericanas. Y me cito a mí mismo con la intención de no repetirme:

«Homogeneización a nivel estructural y reformulación a nivel superestructural de la identidad indígena bajo criterios étnicos modernos, similares a los que definen, por ejemplo, a los pueblos de Europa. Sólo de esa manera podrán dejar de depender de las migajas que suponen las políticas indigenistas de los estados, que las olvidan frecuentemente cuando interfieren a sus intereses, las migajas de las organizaciones internacionales y las ONGs que no son sino parches que mantienen rodando un carro que ya no se sostiene. El precio que hay que pagar por ello lo conocemos: la desaparición de muchas formas de vida tradicionales que hoy tienen aún sentido para los hombres y mujeres que las viven y que hacen las delicias de nostálgicos y amantes del exótico primitivismo. No pretendemos defender la aniquilación de esas formas de vida, pero lo que no podemos ignorar es que, lo queramos o no, algún día desaparecerán de todas formas y que su mantenimiento provoca la marginación y dominación de poblaciones enteras al no poder competir con la sociedad dominante.

El proceso de globalización traerá como consecuencia una inevitable destrucción cultural pero también permitirá a los indios contribuir en la construcción de la futura sociedad multicultural, [des-localizada y re-localizada al mismo tiempo, glocal] de escala planetaria. Porque los mecanismos de la globalización actúan en dos direcciones de sentido contrario que la hegemonía presente de la civilización occidental y, más precisamente, de su variante norteamericana, tiende muchas veces a oscurecer: uniformización estructural de las sociedades por un lado y heterogeneización cultural de las mismas por otro. Caminamos quizás hacia un mundo homogéneo en su multiculturalidad, un mundo en el que los procesos de difusión cultural sustentados por la red de interconexiones del sistema globalizado, se aceleran a pasos agigantados provocando la absorción de elementos

culturales de unas sociedades por otras. En ese sentido, la incorporación de los pueblos indígenas al sistema económico mundializado genera aculturación, es cierto, pero a su vez, y sin contradicción alguna, también acultura la aldea global: los otavaleños ponen de moda diseños indígenas en Occidente, la quena y la zampaña se escuchan en nuestras emisoras de radio, los movimientos ecologistas reivindican un concepto «indígena» de naturaleza, los movimientos contraculturales de Occidente buscan la experiencia de los alucinógenos chamánicos, la medicina empírica de los pueblos indios aporta conocimientos a la ciencia... El mundo es un mercado universal en el que todos compran y todos venden, y en el que «lo indio» también tiene su demanda» (Ullán 1998: 255-256)

Lo que importa es que los indios puedan «venderse» a sí mismos y no que otros los vendan por ellos. Globalizarse plenamente para dejar de ser como ahora, la periferia externa de la sociedad mundial. La solución pasa por tanto por una implicación más intensa en los procesos de globalización. De no conseguirlo sus únicas alternativas podrían ser la aculturación total (buscando a través de la asimilación a las sociedades latinoamericanas, en mejor posición estructural, el acceso a las formas de vida global que sienten que su etnicidad les niega), su transformación en caricaturas kitch de sí mismos para satisfacción de turistas hambrientos de primitivismo, o su deriva, por efecto de la deculturación, hacia una categoría de indígenas genéricos cuya identidad sólo viniera determinada por su posición marginal y de privación en la sociedad global. Lo mismo parece aplicable para la mayoría de los grupos indígenas de la tierra.

La sociedad global, y de nuevo me cito, puede entenderse como una «cultura de culturas», homogénea y heterogénea a la vez, como la de la propia indianidad. Los indios no podrán escapar a ese proceso, pero ello no implica necesariamente la desaparición total de sus culturas: algunos de sus rasgos culturales estarán presentes en ese magma de elementos variados de la sociedad futura. Será un mundo en el que las identidades ya no se basarán en formas de vida diferentes sino en la adhesión a símbolos determinados, más o menos reconstruidos con elementos viejos y nuevos, y en el que los indios tendrán que encontrar formas nuevas de redefinirse a sí mismos (Ullán 1998: 256).

En ese sentido, casos como el de Constantino Ramos o el del alcalde de Puerto Nariño han de entenderse más bien como los primeros paradigmas de esa síntesis ya conseguida, de esa *vontade de mundança* que, de acuerdo con

Gruber, está presente en los ticuna y no como ejemplos de individuos totalmente asimilados que utilizan maquiavélicamente a sus congéneres étnicos para medrar a costa del «ticunismo»

*Adhesión a símbolos determinados, más o menos reconstruidos...*, como los viejos clanes ticuna ya inexistentes, ya sólo símbolos identitarios en un mundo homogéneo de relaciones cognaticias (Ullán 1994). Puede que la evolución de la identidad cultural en el futuro irá mucho más allá aún, hasta atomizarse en el nivel del individuo. Porque si existe una característica de las formas de vida urbano-industriales, de la globalización, que avanza sin compasión por el mundo esa es la de su feroz individualismo. Los movimientos étnico-nacionalistas actuales no son sino un intento desesperado por frenarlo pero el hombre contemporáneo es, esencialmente, un ser que se construye su propia identidad a partir del vastísimo *display* cultural que encuentra a su disposición. Las herencias recibidas pueden ser importantes pero cada vez son menos fundamentales. *Del entramado global se aíslan símbolos culturales y se tejen identidades de varia índole* (Bauman, en Beck 1998: 87) ¿Quién dice que un español tenga que ser un apasionado de los toros y defenderse bailando las sevillanas y un japonés un maestro en el karate y en la preparación de sushi y no viceversa?

Y los ticuna avanzan quizá ya en esa dirección, quizá sin saberlo. Los ticuna se encuentran en la actualidad en una encrucijada histórica, en una bifurcación de múltiples caminos, y resulta difícil y tremendamente atrevido profetizar el rumbo que han de tomar pero lo que si es constatable, es que es imposible considerar al conjunto de la etnia ticuna como un todo homogéneo que camina en la misma dirección. Si ya desde principios del siglo XVIII los procesos de contacto interétnico habían dado lugar a situaciones muy diversas de cambio social, aculturación o conservación de la cultura tradicional, la complejidad y heterogeneidad no ha hecho sino incrementarse hasta resultar en un increíble caleidoscopio de posibilidades y combinaciones como decimos, de dimensiones casi individuales: ticunas que se sienten colombianos, peruanos o brasileños, sin dejar de sentirse ticunas, ticunas que no se sienten ticunas, ticunas que hablan castellano, otros que lo hacen en portugués, otros que sólo saben ticuna, ticunas crucistas que esperan el fin del mundo para el año 2000, ticunas pentecostales a los que posee el Espíritu Santo, bautistas, adventistas, ticunas católicos que siguen practicando el chamanismo y la *pelazón*, ticunas que se arrojan la misión de civilizar a sus congéneres «salvajes», ticunas que creen en el progreso, en la modernización, y llevan una forma de vida urbana y occidental, ticunas que quieren hacerlo pero no pue-

den, ticunas que rechazan ideológicamente el cambio y la modernidad pero se aprovechan de sus logros y juegan con sus reglas para luchar políticamente contra la dominación occidental, ticunas, en fin, como los de Pupuña, que han optado por el aislamiento y la resistencia tradicionalista a ultranza contra el mundo moderno.

## BIBLIOGRAFÍA

### ACONTECEU

1990 *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, nº 19.

### APPADURAI, Arjun

1997 «Globale Landschaften». En U. Beck (comp.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*.

### ARDITO VEGA, Wilfredo

1993 *Las Reducciones Jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonia Peruana*. Lima: Ediciones CAAP.

### BASTIAN, J. P.

1992 «La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique Latine». *Social Compass* 39(4): 543-551.

### BECK, Ulrich

1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

### BERREDO

1905 [original de 1718] *Annaes Historicos do Estado do Maranhao*. Florencia: Tipographia Barbera.

### CALLE, Horacio

1982 *El proceso de deculturación en las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Inédito.)

### CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1960 «The role of indian posts in the process of assimilation: two case studies». *América Indígena* 20(2): 90-95. Méjico.

1972 *O indio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociologica da situaçao dos tükuna*. Sao Paulo.

### CONTRERAS, Jesús (comp.)

1988 *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Ed. Revolución.

CORREA, François

1987 *Coca y cocaína en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Inédito.)

DURKHEIM, Emile

1961 *Sociología*. Universidad Nacional Autónoma.

DUSSEL, E.

1986 «Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)». *Cristianismo y Sociedad* 88: 103-112.

FAJARDO REYES, Gloria

1991 *Geografía humana de Colombia. Grupo indígena ticuna*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

GIDDENS, Anthony

1995 *Die Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt del Main.

GOLOB, Ann

1982 *The Upper Amazon in historical perspective*. Tesis Doctoral. Universidad de Nueva York.

GRUBER, Jussara (coord.)

1994 «Museu Magüta». *Piracema, Revista de arte e cultura* n°2, año 2.

HECHT, Susana y Alexander COCKBURN

1993 *La suerte de la selva*. Bogotá: Uniandes.

MALAVERT, Leonor

1991 «Una visión ideológica y filosófica de la relación indígena-blanco en la Amazonia». En *Etnohistoria del Amazonas*. Colección 500 años, 56. Quito: Abya-Yala.

MARONI, Pablo

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río* (Jean Pierre Chaumeil, ed.). Iquitos: IAP, CETA.

MORÁN, José Antonio

1991 «Problemática indígena en el Trapecio Amazónico». En *Colombia multiétnica y pluricultural*. Santa Fe de Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, Universidad del Estado.

NIMUENDAJÚ, Curt

1952 *The Tukuna*. University of California Press.

ORO, Ari Pedro

- 1989 *Na Amazonia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, Joao

- 1977 *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*. Disertación de magíster. Universidad de Brasília.
- 1988 *'ßO Nosso Governo': Os ticuna e o regime tutelar*. Sao Paulo: Ministerio de Ciencia e Tecnologia, Conselho nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

PINEDA CAMACHO, Roberto

- 1987 «El ciclo del caucho (1850-1932)». En *Colombia Amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA

- 1994 *Leyes nacionales: Fuero indígena colombiano*. Bogotá.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

- 1978 *Ley de comunidades nativas y de desarrollo agrario de las regiones de selva y ceja de selva*. Iquitos.

RIBEIRO, Darcy

- 1969 *Fronteras indígenas de la civilización*. Río de Janeiro.

ROBERTSON, Roland

- 1995 «Globalization». En M. Featherstone *et alii* (comp.), *Global Modernities*. Londres.

SAMANDÚ, Luis

- 1991 «Pentecostalismo y raíces religiosas populares en Nicaragua». *Misiones Extranjeras* 121: 65-74.

SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Enrique y Raúl Arango OCHOA

- 1991 «Los pueblos indígenas de Colombia en la actualidad: una visión general sobre su población, economía, territorio y sobre políticas estatales entre 1958-1990». En *Colombia multiétnica y pluricultural*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, Universidad del Estado.

SANTOS, Fernando

- 1980 *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII*. Colección 500 años, 46. Quito: Abya-Yala.

SCHÄFFER, H.

- 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI.

SULLIVAN, James

- 1971 *The impact of education on ticuna indian culture*. Tesis doctoral. Universidad de Texas, EE. UU.

TERRAY, Emmanuel

- 1975 «Classes and class consciousness in the Abron kingdom of Gyaman». En Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*. A. S. A. Studies, 2. Londres: Malaby Press.

TIEMPO

- 1993 *El Tiempo*, Diario, 21-1-93. Santa Fé de Bogotá.

ULLÁN DE LA ROSA, F. J.

- 1994 «El sistema de parentesco de los ticuna ante los procesos de cambio social y aculturación». En *Actas del I Congreso Internacional de Antropología en Extremadura*. Olivenza.

- 1998 «El caleidoscopio indígena de Latinoamérica: visión panorámica de la situación actual y la proyección futura de los pueblos indios del continente». *Misiones Extranjeras* 165.

URIARTE, Manuel J.

- 1986 [original de 1771]. *Diario de un misionero de Maynas (1771)*. Iquitos: Monumenta Amazónica.

VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio

- 1963 «Cargo cult na Amazonia: Observações sobre o milenarismo Tukuna». *América Latina* 6(4). Rio de Janeiro.

WALLERSTEIN, I.

- 1992 World System versus World Systems: A Critique. *Critique of Anthropology* 11(2): 189-194.

WALTER, Lynn

- 1981 «Otavaleño development, ethnicity and national integration». *América Indígena* 41(2).