

La reestructuración del autogobierno entre los indios ticunas del Alto Amazonas

The limits of indigenist political engineering: the restructuring of self-government among Upper Amazon Tikuna Indians

Francisco Javier ULLÁN DE LA ROSA

Universidad Autónoma de San Luis Potosí
ullandelarosa@hotmail.com

Recibido: 21 de octubre 2002.

Aceptado: 2 de junio de 2002.

RESUMEN

El artículo analiza el proceso de reestructuración política de los ticunas tras su reconcentración en aldeas ribereñas después de un largo periodo de dispersión territorial y atomización social iniciado con la dominación de los patronos del caucho. El artículo hace énfasis en el origen externo, impuesto por los órganos indigenistas de los estados nacionales, de las nuevas instituciones políticas aldeanas y su debilidad debido al fuerte individualismo e igualitarismo de la sociedad ticuna.

PALABRAS CLAVE: Ticunas, políticas indigenistas, reestructuración sociopolítica.

ABSTRACT

The essay analyses the process of political restructuration of the Tikuna Indians after their resettling in riverside villages subsequent to a long period of territorial scattering and social disruption stemming from the rubber patron's domination. The essay stresses the external origin of the new political institutions in the villages, imposed by indigenist organisms of the national states, and their weakness, due to strong individualism and social egalitarianism of the Tikuna society.

KEY WORDS: Tikuna, indigenist policies, socio-political restructuration.

SUMARIO: 1. Introducción: Historia de la integración de los ticunas a la sociedad occidental. 2. Dos obstáculos importantes para la reconstrucción de la autoridad ticuna: el igualitarismo y el individualismo social. 3. La organización política en las aldeas ticunas. 4. Los mecanismos parapolíticos de control social. 5. Conclusión: los límites de los nuevos mecanismos de autoridad política y control social. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción: Historia de la integración de los ticunas a la sociedad occidental

Los ticunas son una etnia indígena que habita en la actualidad en las riberas del río Amazonas, a caballo entre los estados de Brasil, Colombia y Perú. Antes de la llegada de los europeos y hasta su completa sujeción al dominio de aquellos a finales del siglo XIX, la sociedad ticuna, de naturaleza segmentaria, carecía de unidad sociopolítica a nivel tribal. La única organización sociopolítica era el clan patrilineal y patrilocal totémico (*kia*), a cuya cabeza se situaba un carismático jefe guerrero. Todas las familias que constituían el *kia*, entre 100 y 200 miembros, habitaban en una casa grande (que recibe el nombre general de maloca en todo el Amazonas) de unos 20 metros de largo (una forma de habitación y de organización social muy común entre los grupos amazónicos) y cada uno de esos grupos residenciales ocupaba un territorio concreto de bosque, separado de los demás por dos o tres días de viaje. Por encima de esta célula socio-política de parentesco, la unidad del grupo étnico se sustentaba únicamente en la existencia de una lengua, una cultura común de la que eran conscientes, una religión totémica que los ligaba a todos como seres creados por los mismos dioses y una red de alianzas e intercambios matrimoniales entre los diversos *kia*, canalizada por el tabú de endogamia de clan y de mitad (los *kia* estaban divididos en dos mitades totémicas). Más allá de esto, la sociedad ticuna vivía en un estado de guerra interna y externa frecuente, con los diversos *kia* haciéndose la guerra entre sí o con otros grupos étnicos, conforme a demarcaciones de alianzas que cambiaban continuamente (Ullán 1994).

Ya desde el siglo XVII los ticunas experimentaron los efectos de la penetración colonial europea por el Amazonas, en un primer momento en forma de incursiones esclavistas, después de misiones y de asentamientos urbanos; su territorio se dividió sobre el papel entre los imperios español y portugués. Sin embargo, a mediados y aún a finales del siglo XIX, la mayoría de los ticunas seguía libre del dominio colonial y sus estructuras socio-políticas y culturales se mantenían intactas. El control y la influencia occidental no pasaban de las riberas del Amazonas y de sus escasos asentamientos urbanos con su guarnición militar. Las zonas interfluviales eran territorio indígena sin colonizar (Pacheco 1988).

Esta situación cambió radicalmente entre finales del siglo XIX y principios del XX de la mano del «boom» económico del caucho, obtenido de la savia de ciertas especies arbóreas que sólo existían en estado silvestre en los bosques amazónicos y muy demandado por la industria automovilística en expansión. Este factor se conjugó con el desarrollo de la navegación fluvial a vapor, que acortó significativamente los largos periodos de navegación a vela o a remo que hacían hasta entonces de esta región tan interna una zona muy marginal del continente (de Sao Paulo de Olivença a Belem do Pará, en la desembocadura del Amazonas, se tardaba entonces varios meses), para desembocar en la completa dominación colonial de los ticunas. A la región llegaron miles de aventureros de todos los orígenes que se hicieron con el control de los asentamientos —ya convertidos en municipios— de la ribera amazónica y se repartieron la propiedad de todas las tierras legitimando con la fuerza de las armas el registro catastral de las mismas. Al igual que hicieron por aquellas épo-

cas las potencias europeas a nivel estatal sobre el continente africano, en el alto Amazonas la demarcación de una franja de ribera amazónica daba derecho automáticamente a la propiedad sobre el territorio virgen del interior y licencia para sujetar a sus habitantes bajo el dominio de los propietarios. Con la connivencia o la impotencia de los estados nacionales a ambos lados de las fronteras (Brasil y Perú, posteriormente también Colombia) los caucheros (conocidos como *seringueiros* en Brasil) instauraron un régimen neofeudal entre los ticunas, en el que la propiedad de la tierra incluía también la propiedad de sus habitantes indígenas (Pacheco 1988, Fajardo 1986). Los ticunas fueron sometidos totalmente al poder externo de los latifundistas y sus hombres armados, y sus estructuras sociales fueron brutalmente violentadas. El patrón de asentamiento malocal de los ticunas no era conveniente para los planes de los hacendados de maximizar la explotación del caucho, ya que los árboles de los que éste se obtiene, como todos los del bosque tropical, no se dan en formaciones compactas, sino que se encuentran bastante dispersos. En consecuencia, los patronos reasentaron a los ticunas en pequeños grupos familiares por toda la selva y para hacerlo fragmentaron los *kia*, sellando su muerte como grupos corporativos con funcionalidad política (Ullán 2002). Detrás del reasentamiento de los ticunas se escondía quizás otra razón perfectamente calculada: desarticular cualquier tipo de resistencia por parte de éstos, desestructurando sus mecanismos de organización política. Los ticunas, atomizada su sociedad al nivel de las familias extensas o nucleares, quedaron a partir de entonces bajo el dominio de las haciendas caucheras, convertidas en las nuevas unidades sociopolíticas de encuadramiento, cuyo funcionamiento era en muchos aspectos parangonable al de los señoríos feudales medievales. A diferencia de otros grupos indígenas amazónicos, que fueron realmente esclavizados por los caucheros (obligados a vivir en barracones en los que desapareció cualquier tipo de vida social y a trabajar a destajo bajo vigilancia armada en las estradas del caucho (Pineda 1987) la situación de los ticunas era en efecto comparable a la de los siervos de la gleba medievales. Los indios, legalmente y en teoría libres, vivían en una relativa autonomía en sus habitaciones en el interior de la selva (una vez reasentados éstos por los patronos), trabajando por su cuenta el caucho. El patrono estableció su residencia a la orilla del Amazonas, con los barracones donde se guardaban las mercancías y el caucho recolectado, las habitaciones del capataz y de su cuadrilla de hombres armados, que representaban la fuerza física de dominación, y las chozas de algunos sirvientes ticunas que trabajaban en el servicio doméstico del patrón y su familia (Nimuendajú 1948, 1952; Fidelis 1943). Entre el patrón y los ticunas que estaban bajo su control, se estableció una especie de pacto no escrito: los indios no tenían, como en otros lugares, cuotas fijas de producción de caucho, sólo la obligación de consignárselo todo al patrón. A cambio, éste tenía el deber de protegerlos de los posibles abusos de otros caucheros y colonos y de suministrarles los bienes de consumo manufacturado que estos apreciaban y de los cuales los patronos habían fomentado su dependencia: vestidos de tela de corte occidental, lámparas de petróleo, espejos, herramientas de hierro y aguardiente. El pacto neofeudal se justificó y consolidó legalmente con el artificio del débito perpetuo: teóricamente los indios estaban obligados a trabajar para saldar una deuda inicial con el patrón que había adelantado herramientas y otros bienes a cambio de

la futura cosecha de caucho, deuda que no se cerraba jamás, porque los patronos arreglaban las cuentas para que los indios siempre quedaran debiendo algo y por lo tanto obligados legalmente a volver a trabajar de nuevo para él (Cardoso de Oliveira 1972; Pacheco 1988).

El régimen neofeudal de la hacienda fue extremadamente duradero en esta región y mantuvo a la mayoría de los ticunas bajo su control hasta principios de 1970. Sobrevivió a la crisis del caucho en el Amazonas, reconvirtiéndose a la explotación de otros productos como las maderas preciosas (que también implicaba el hábitat disperso de los ticunas como estrategia de maximización) y sostuvo un largo pulso con los Estados, quienes, impregnados por las nuevas corrientes ideológicas indigenistas, trataron desde mediados del siglo XX, sobre todo el brasileño, de imponer la ley, acabar con el control de los oligarcas en las instituciones locales y proteger a los indios. Ya en los años 40, el Servicio de Protección al Indio de Brasil, antecesor de la actual FUNAI, creó una reserva en Umariacú bajo dirección de un agente público para dar protección y acogida a los ticunas que quisieran liberarse del yugo de los patronos, pero éstos eran entonces lo suficientemente poderosos como para impedir que cundiera el ejemplo y la reserva quedó reducida a un oasis de libertad en el océano de las haciendas seringueiras. Los patronos seguían controlando el poder municipal y las instituciones locales de coerción, una policía y un ejército formado por gente de la zona, a sueldo de los oligarcas. En los años 60 se instalaron en territorio ticuna algunas misiones católicas y protestantes que se erigieron como refugio para los siervos rebeldes, pero de nuevo la hostilidad de los hacendados impidió que éstas prosperaran. No fue sino hasta principios de los años 70 cuando los gobiernos pudieron acabar con el poder local de los patronos y los ticunas recuperar su pérdida autonomía. A ello ayudaron los cambios socioeconómicos acaecidos en la región en las últimas décadas: el crecimiento de los núcleos urbanos y la emigración desde otras partes del continente fue haciendo cada vez más difícil para los patronos mantener la relación comercial de exclusividad con los indios en la que se basaba su poder. Poco a poco el poder de éstos fue declinando, erosionado por unas nuevas autoridades policiales, militares y políticas con sensibilidad indigenista enviadas desde los centros estatales de poder que nada le debían y que rompieron con el dominio oligárquico de los instrumentos de autoridad y coerción en la región, por las iglesias misioneras que seguían llegando y alzándose en defensa de los indios, etc. Los ticunas fueron rompiendo con mayor frecuencia el pacto neofeudal sin sufrir represalias y comerciando libremente con los cada vez más numerosos habitantes y comerciantes de los centros urbanos (Cardoso de Oliveira 1972; Pacheco 1988).

El fin del régimen neofeudal de las haciendas supone el fin de un largo periodo de dispersión residencial y atomización social entre los ticunas. A partir de los años 60, pero sobre todo de los 70 y 80, los dispersos grupos familiares ticunas, libres del yugo patronal, comienzan a reagruparse en aldeas de nueva formación en las orillas del Amazonas, entre otras razones buscando la facilidad de comerciar directamente en la vía de comunicación del gran río y como consecuencia del propio proceso de aculturación que se acelera en esos años y va generando en ellos deseos de mayor integración en las sociedades nacionales, con demandas como la de la educación o la salud (Cardoso de Oliveira 1972; Pacheco 1988). De *motu proprio*, formando

comunidades milenaristas como las de la Iglesia Crucista, atraídos por los establecimientos misionales (católicos, protestantes) con sus escuelas y dispensarios, por los programas de desarrollo de los gobiernos que apelan a la concentración como único mecanismo para poder construir las infraestructuras que demandan los indios, por los campamentos de los narcotraficantes con sus expectativas de astronómicas ganancias, etc., la mayoría de los ticunas se reconcentra (Fajardo 1986; Torres 1987; Pacheco 1988; Goulard 1994; Ullán 2002).

La formación de estos poblados ribereños condujo a la convivencia de diversas familias nucleares y/o extensas venidas de lugares diferentes, muchas veces totalmente desconocidas entre sí y, con ello, a la necesidad de crear un nuevo mecanismo de autoridad que asegurase el mantenimiento del control social y la representatividad colectiva de cara al exterior ante la constatación palpable de que los mecanismos del sistema de parentesco y de la representación familiar, hasta entonces suficientes, no iban a bastar para garantizar plenamente la funcionalidad y la integración social en las nuevas comunidades (Cardoso de Oliveira 1960, 1977).

Dicha reestructuración no se presentaba como una tarea fácil, pues los ticunas carecían de cualquier estructura de organización política propia, o incluso de la memoria histórica de la misma. La dispersión residencial ocurrida en la Era del Caucho no había hecho sino desarrollar las potenciales tendencias atomizadoras que ya existían en la sociedad ticuna anterior, muy igualitaria. La disolución de los clanes y el fin de las obligaciones de pertenencia a un grupo corporativo que le vino asociada, introdujeron mentalidades cada vez más individualistas con los consecuentes efectos de disolución total de las instituciones sociales y políticas de la era precedente, muy segmentarias ya de por sí, y su reducción al único nivel de la familia nuclear o la familia extensa matrilocal (Ullán 1994). Es decir, la estructura de la sociedad ticuna se vio reducida a la de su sistema de parentesco en sus niveles más elementales y la estratificación de ésta a los roles y *status* asignados al mismo, roles y *status* adscritos de acuerdo con los únicos y primarios criterios del sexo y la edad. Ese hecho condujo a autores como Sullivan o Goulard a afirmar la completa inexistencia de organización política o estratificación social entre los ticunas del periodo de dispersión residencial (Sullivan 1971; Goulard 1994). Durante este periodo la única figura investida de cierta entidad de autoridad era el *inatü* o «jefe de casa», autoridad de naturaleza no coercitiva que se basaba meramente en el prestigio, un *primus inter pares*, generalmente el cabeza de familia más anciano, en el pequeño grupo igualitario de varones adultos cabezas de familia.

Sin embargo, no podemos olvidar que la ticuna no era desde ese momento una sociedad independiente, sino una sociedad dominada por e integrada, aunque marginalmente, en otro sistema social, político y económico más amplio y complejo: el de las sociedades nacionales de Brasil, Perú y Colombia, que ejercieron, a través del subsistema regional de la hacienda a cuyo control delegaron durante tanto tiempo el territorio, un dominio colonial sobre la sociedad nativa. Desde este punto de vista nos parece erróneo afirmar con Sullivan o Goulard que los ticunas carecieran de organización política o de estratificación social. Esto sería cierto si consideramos tan sólo el subsistema que conforman los ticunas como grupo étnico, pero no si incluimos ese subsistema en el sistema mayor en el que realmente se inscribe, del cual

forma parte inseparable por el mismo hecho de la colonización, como ya señaló en su momento la antropología política procesualista (Gluckman 1955; Swartz, Turner y Tuden 1966).

Por encima de las autoridades familiares, la estructura política en la que se encuadraban los ticunas continuaba: la nueva jerarquía política estaba constituida por el patrón blanco y sus cuadrillas de capataces. En ese mismo sentido, por encima de las gradaciones de prestigio familiar marcadas por el sexo y la edad, la estratificación social también iba más allá: los indios, en su conjunto, ocupaban, como clase servil —clase «en sí» por su criterio de reclutamiento étnico, cerrado (Terry 1975)—, el escalón inferior de la pirámide social, seguidos de negros, mestizos y blancos pobres regionales, hasta llegar a la oligarquía terrateniente de los patronos locales.

Es necesario tener muy presente este principio de partida a la hora de encarar el análisis de la organización social y política de los actuales ticunas aldeanos. Al igual que en el periodo anterior, y a pesar de su liberación del poder de los hacendados, la sociedad ticuna de las aldeas ribereñas es hoy un subsistema de las sociedades nacionales mayores y, en ese sentido, no puede entenderse sin analizar esta última y analizar a los ticunas como un elemento de un mismo campo social, en la expresión de Gluckman, el establecido por el contacto interétnico de naturaleza, en este caso, postcolonial. Cuando hablemos a continuación de la estratificación social ticuna y señalemos su tendencia hacia el igualitarismo hemos de dejar muy claro, por lo tanto, que utilizamos la expresión en su acepción restringida, como «endoestratificación» al interior del grupo étnico ticuna o al interior de las aldeas donde estos habitan (y, en las cuales, aunque estos puedan ser mayoría, existen también individuos de otras etnias que participan, sin embargo, de las mismas características estructurales). Si hablamos de estratificación social a secas, en su sentido amplio, pasaríamos a analizar la posición de los ticunas como clase campesina étnica marginal dentro de la estructura de clases de las naciones colombiana, peruana y brasileña y ese análisis se esquivará en este artículo porque no interesa a los objetivos del mismo.

Otro tanto puede decirse de la organización política. Dada la absoluta carencia de instituciones de autoridad propia, los Estados nacionales se vieron en la necesidad de introducir en las nuevas aldeas modelos organizativos exógenos diseñados desde los órganos indigenistas (Cardoso de Oliveira 1960, 1977; Pacheco 1987). Por otro lado y desde el principio de respeto a la autonomía indígena, los Estados articularon las nuevas instituciones en el organigrama político nacional. Aunque nos centraremos en el nivel político de la aldea, es importante no olvidar este hecho. Los ticunas son así ciudadanos de pleno derecho de los respectivos estados en los que viven, aunque gozan de una serie de prerrogativas especiales que emanan de su particular identidad étnica, como puede ser la exención del servicio militar, del gravamen fiscal o una autonomía política con determinadas competencias, con la constitución de autoridades propias (aunque de origen exógeno) con jurisdicción local.

La intervención de los estados creando de la nada unas nuevas instituciones de autoridad para los ticunas, es un experimento de ingeniería política y social que se ha encontrado con diversas dificultades. El elevado grado de igualitarismo, de individualismo y de desarticulación social de los ticunas eran obstáculos muy grandes

de superar para unas instituciones impuestas desde fuera por un poder político cuya legitimidad los indios, después de la larga experiencia colonial, tienen dificultades en aceptar. Debido a este hecho las instituciones políticas de nueva planta en las aldeas tienen un arraigo y una legitimidad débil y encuentran muchas dificultades para desempeñar sus funciones de control social (Cardoso de Oliveira 1960, 1977; Pacheco 1987). Como consecuencia, en las aldeas ticunas se han puesto en marcha mecanismos complementarios para garantizar el control social. Estos mecanismos, de naturaleza casi siempre parapolítica, como las propias instituciones políticas exógenas, tienen, sin embargo, importantes limitaciones también.

Este artículo pretende analizar pues, los mecanismos políticos y parapolíticos por los que se rigen las nuevas aldeas ticunas, así como sus limitaciones y las consecuencias que éstas tienen para el mantenimiento del control social y de la estructuración interna de los asentamientos. Se trata de un análisis que pone en discusión los métodos de ingeniería socio-política que algunos organismos indigenistas han experimentado sobre poblaciones indias desestructuradas, sin que pretenda ser una crítica abierta a los mismos, toda vez que somos conscientes de la extrema complejidad de una tarea como esa, que era necesaria y que sólo dichos organismos podían realizar.

2. Dos obstáculos importantes para la reconstrucción de la autoridad ticuna: el igualitarismo y el individualismo social

La sociedad de las aldeas ticunas es básicamente una sociedad igualitaria no estratificada o, al menos esa es su tendencia más fuerte, ya que existe una pequeña estratificación incipiente (al igual que existe una pequeña especialización económica incipiente) de la que no vamos a hablar aquí (Faccini 1990; Mosquera 1986; Morán 1994)¹. Claro está que cuando empleamos este término de igualitaria lo hacemos también (y he aquí una nueva matización al análisis) desde un punto de vista bastante convencional (el que, por otra parte emplean todos los manuales de antropología política) obviando que, por supuesto, existen cuando menos desigualdades de base por razón de sexo y edad. En ese sentido sería más correcto quizá especificar que el igualitarismo existe al nivel de los varones adultos cabezas de familias nucleares y/o extensas que son los que desempeñan roles en la vida pública comunitaria, quedando la mujer relegada al ámbito de lo doméstico, de lo privado, donde no se genera prestigio social.

¹ Se trata fundamentalmente del colectivo de los maestros. Este grupo se ha ido colocando en el vértice de la pirámide social de muchas aldeas indígenas por razones tanto económicas como culturales. La percepción de un salario fijo al mes por parte del Estado les convierte en personas con mayor seguridad y liquidez económica que sus paisanos dedicados a actividades agrícolas de subsistencia, cuyos únicos réditos monetarios (que son los que permiten acceder a los deseados productos manufacturados occidentales) provienen de una esporádica venta de sus excedentes agrarios. Por otro lado el mayor nivel de instrucción de los maestros les da un aura de prestigio en la comunidad y les convierte en intermediarios con la sociedad nacional exterior, porque son quienes mejor preparados están para moverse en ella, por lo que no es extraño que les sean confiadas muy a menudo labores de responsabilidad y de representación política.

La sociedad ticuna de las nuevas aldeas sigue conservando esencialmente las características heredadas de la etapa de disgregación social de la Era del Caucho, características que la ajustan bastante bien al modelo descrito por Collier y Rosaldo (1989) para las *brideservice societies*: sociedades compuestas de unidades familiares independientes, con muy escasa centralización política o estratificación social, en las que los hombres alcanzan el *status* de miembros iguales de pleno derecho en la sociedad a través del matrimonio y los servicios que les proporciona la mujer. En este tipo de sociedades, el igualitarismo entre hombres es a la vez causa y efecto de la precariedad de los mecanismos de control social para solucionar conflictos y de la falta de una autoridad coercitiva real. Es por ello, por ejemplo, que las mujeres en este tipo de sociedades, aunque subordinadas a los hombres y relegadas a la esfera doméstica, gozan de mayor libertad que en otro tipo de sociedades y es por ello también que los ancianos no pueden ejercer una autoridad muy férrea sobre sus jóvenes.

Por otro lado, las nuevas sociedades aldeanas implicaron, desde el principio, un incremento de las fuentes de tensión social interna, porque en ellas venían a convivir colectivos de individuos extraños entre sí, a los que no unía ninguna solidaridad de parentesco (Goulard 1994: 350), y porque en las aldeas se aceleraron los procesos de aculturación y deculturación que desembocaban en actitudes más individualistas, más insolidarias y más allá de eso, antisociales (alcoholismo, drogadicción, violencia familiar y social, etc.), como resultado de procesos de desestructuración familiar y social, de anomia, de frustración y de desorientación vital (Mosquera 1986; Fajardo 1986, 1991; Medina 1977, 1979; Sánchez Jiménez 1990).

Estos fenómenos ya habían sido observados en Umariacú desde los años 40 (Pacheco 1988: 231), donde los encargados del Serviço de Proteção ao Índio (SPI) brasileño, tomaron conciencia de la necesidad de poner en marcha la figura del *capitao* para tratar de reestructurar la atomizada y segmentada organización social ticuna, creando una autoridad centralizada que pudiese mantener a raya los conflictos surgidos en la nueva sociedad indígena de aluvión de la reserva y que desempeñase un papel de mediación unificada entre las independientes unidades familiares y las autoridades y sociedad nacionales. La institución del *capitao* de la reserva sirvió posteriormente de modelo para la implantación de esta institución necesaria en el resto de las comunidades ticanas brasileñas y, con ciertos matices, también se exportó a la región colombiana, donde tomó el nombre de *curaca*. En Perú no se creó una institución política específica para las comunidades indígenas y el Estado impuso la plantilla organizacional de las aldeas mestizas, aunque en la práctica la dinámica política en estas aldeas, puesto que la ley reconoce el derecho de las autoridades indígenas a regirse por mecanismos de control social tradicionales, es muy similar a la de las comunidades ticanas colombianas y brasileñas.

3. La organización política en las aldeas ticanas

Una de las características comunes y más significativas de estas nuevas formas institucionalizadas de liderazgo es, ya lo hemos dicho, su origen externo, su imposición por las sociedades nacionales dominantes y, en ese sentido, implican una

divergencia en las instituciones políticas de las aldeas ticunas, pues cada país ha introducido variaciones concretas². Es ésta una prueba de que la organización política formal ticuna no es sino un escalón de la estructura política de los estados en los que se inscriben. Se puede decir, por tanto, que existen tres modelos diferentes de organización política de las comunidades ticunas pero, sin embargo, existen suficientes características comunes como para que a las tres pueda aplicárseles, a la vez, el mismo modelo general de análisis, resultando las diferencias básicamente formales. Veamos, pues, primero cuales son esas características comunes y describamos después las formas concretas en que se encarnan en cada uno de los tres países.

3.1. Caracterización general de los liderazgos políticos en las aldeas ticunas

1. Se trata de liderazgos institucionalizados: es decir, son cargos políticos regulados por la legislación de los respectivos países, en los que quedan consignadas con exactitud sus atribuciones y competencias así como los mecanismos de provisión de los mismos. Son en este sentido, como decíamos, parte de la organización política del Estado que no puede considerarse ya, al menos conceptualmente, de naturaleza colonial.
2. La provisión del cargo también obedece en teoría a un mecanismo político occidental: ésta se realiza por votación secreta de todos los miembros adultos de la comunidad (mayores de 18 años) y el periodo de mandato siempre es anual, aunque no existen restricciones al número de veces que el mismo individuo se puede presentar.
3. Las competencias básicas de estos liderazgos son el mantenimiento del orden público en el seno de las comunidades y la representación de la misma de cara a los organismos e instituciones políticas y sociales de la sociedad mayor (alcaldía, gobernación, órganos indigenistas, etc.). También tienen como atribución la administración del dinero destinado a la comunidad para proyectos de desarrollo y la coordinación del trabajo comunal para la implementación de dichos proyectos, así como la administración de los bienes de propiedad colectiva (chacras, ganado, tiendas comunales, generador eléctrico, etc.), si los hubiere.
4. Es una autoridad basada en el consenso social. Compartiendo esta característica con los liderazgos tradicionales ticunas, los nuevos líderes de las aldeas no poseen ningún poder de coerción para conseguir hacer respetar el orden. Se trata, en ese sentido, de meros *primus inter pares* cuyo principal papel es el de movilizadores y cohesionadores de la opinión general en virtud de una autoridad, la que les confiere su cargo, que, aunque sancionada por ley, sólo cuenta

² Sin embargo, puesto que los tres países reconocen el derecho de los ticuna a la triple nacionalidad y a la libre circulación de estos por los tres territorios, es evidente que existe una posibilidad de cambio simplemente por elección del país donde vivir. En ese sentido la frontera entre Perú y Colombia es más permeable por la existencia de un mismo idioma común de relación con la sociedad nacional.

en la práctica con la fuerza moral. Es por ello que en materia de orden público sólo pueden resolver casos de comportamiento antisocial leve y, aún en estos, sólo cuando cuentan con el respaldo de una mayoría suficiente de la comunidad. El tipo de comportamiento sancionado suele ser el robo, los altercados de borrachos, las peleas matrimoniales, las relaciones sexuales no aprobadas entre adolescentes, etc. y los castigos van desde la imposición de trabajos comunales hasta la expulsión de la aldea, que es la pena más fuerte y que, como decimos, no suele ser una decisión unilateral de los líderes, sino una sentencia pronunciada por consenso general.

La mayoría de las decisiones importantes para la aldea se toman siempre de manera colectiva en reunión de toda la comunidad. En todas las aldeas existe la llamada Casa Comunal que sirve a este propósito. Es importante señalar que se va observando una tímida pero creciente presencia de la voz de las mujeres en este tipo de reuniones, lo que implica que los asuntos públicos han dejado ya de ser exclusivamente masculinos, como consecuencia del acceso de las mujeres a la educación y el cambio de mentalidades por efecto de la aculturación.

El elemento de coerción directa en el sistema político queda reservado para el nivel de la sociedad mayor y sus fuerzas de seguridad (policía y ejército), y es un mecanismo que sólo se activa en caso de delitos más graves, los que impliquen muerte o violencia severa. Desde el punto de vista de la legislación, los liderazgos indígenas son considerados los representantes de la autoridad del Estado en sus comunidades y, en ese sentido, sí podríamos considerar que existe un elemento de coerción en el cargo que ejercen, por cuanto a ellos les corresponde echar mano de las instituciones armadas en caso de que lo consideren necesario. Como decimos, sin embargo, estos no suelen recurrir nunca al ejercicio de esa competencia teórica para hacer respetar sus decisiones o llamar al orden a los elementos conflictivos, salvo en esos casos extremos, pues existe una especie de pacto explícito de que los problemas deben arreglarse en el interior del grupo, sin recurrir a las autoridades armadas nacionales, por las que, después de más de cien años de dominación, los indios no sienten demasiada simpatía.

5. Por último, se trata de una autoridad colegiada, es decir, conformada por varios individuos que se reparten funciones diferentes aunque a la cabeza se sitúe siempre uno: el *capitao* (en Brasil), el *curaca* (en Colombia), el *teniente gobernador* (en Perú). Es éste un mecanismo que refuerza la condición de autoridad consensuada del liderazgo. Los cargos suelen estar ocupados siempre por los hombres de mayor influencia y prestigio dentro de la comunidad, canalizadores a su vez de la opinión de toda la colectividad.

3.2. Las formas particulares de organización política de las aldeas ticunas

a) Brasil.

En Brasil, el liderazgo político al nivel de la aldea lo ostenta la figura del *capitao*, herencia de la administración indigenista de la reserva de Umariacú (Presidencia de

la República Federativa do Brasil 1973). Sólo en las aldeas grandes, de más de 1.000 habitantes, estos individuos perciben un sueldo del gobierno. El *capitao* está asistido en sus funciones por otros cargos que se reparten atribuciones concretas:

- Un secretario, que levanta acta por escrito de todo lo que se dice y se acuerda en las reuniones y de todas las acciones emprendidas por el *capitao*, con el propósito de que todo ello quede registrado y pueda ser fiscalizado.
- Un tesorero, responsable de la custodia y administración del dinero y bienes de la comunidad
- Un fiscal, que controla la entrada y salida de los botes de la comunidad, los robos, y fiscaliza la correcta utilización de los fondos destinados a la comunidad para proyectos de desarrollo.
- Los soldados, cuyo número varía dependiendo del tamaño de la comunidad hasta incluso quedar reducido a cero en caso de comunidades pequeñas. Son una especie de policía interna, aunque sin capacidad de coerción. En Belém do Solimoes, con más de 3.000 habitantes, el *capitao* dispone de 10 soldados, que también perciben como él un salario regular. Algunos de estos tienen asignada de manera fija la vigilancia de las dos escuelas de la aldea (2 vigilantes por escuela).

b) Colombia.

En Colombia el actual organigrama político de las aldeas es resultado de la combinación de dos instituciones diferentes: la del *curaca*, que existe desde la fundación de las aldeas y que toma su nombre del de los antiguos líderes elegidos por los patronos, y la del Cabildo Indígena, rescatada de la historia por el Decreto 2001 de 1988, como institución de gobierno colegiada en las comunidades indígenas y a cuya cabeza se situó la institución previa del curacato (Presidencia de la República de Colombia 1994; Sánchez Gutiérrez y Arango Ochoa 1991).

- Los *curacas* (del quechua *curaca*, noble aristócrata del Tahuantinsuyu³), elegidos en una primera época por las autoridades gubernamentales, obtienen su cargo hoy en día por elección de la comunidad en votación a mano alzada. Su oficio es anual y básicamente sus competencias son las descritas en el apartado de características comunes.
- El Cuerpo del Cabildo⁴ está formado por un número variable de miembros, elegidos también en votación por la comunidad. Su implantación vino a sustituir a una institución previa, la Junta de Acción Comunal, que sigue existiendo formalmente, aunque sus competencias de promoción y desarrollo

³ La introducción del término se debe sin duda al trabajo de los misioneros del siglo XVIII, quienes introdujeron el quechua como lengua franca de las misiones y tras su desaparición quedaron algunos préstamos lingüísticos (*cocha*: laguna, *yacu*: río, etc.)

⁴ Esta es una figura que estaba presente en la organización de las comunidades indígenas andinas en época colonial y que ahora el Estado colombiano ha rescatado para su reorganización indigenista de la autonomía indígena.

comunitario las asume ahora el Cabildo. Dentro del Cabildo destacan los siguientes cargos especializados, en un esquema muy similar al brasileño:

- Secretario: Encargado de la burocracia. El que registra, en las propias palabras de uno de ellos *lo que se recibe, lo que se entrega, qué trabajos hay pendientes, qué trabajos hay en labor..* (Luis Ruiz, secretario de Boyuahuasú).
- Tesorero: Responsable de la administración y gestión, junto con el curaca, de los recursos económicos de la comunidad.
- Fiscal: Vigila que el dinero se utilice correctamente para los fines aprobados por la comunidad.
- Los cabildantes: son el equivalente de los soldados brasileños, los encargados de hacer respetar, junto con el curaca, el orden público, la especie de policía *sui generis* de las aldeas ticunas, todo lo *sui generis* que puede ser una policía en una sociedad igualitaria y en una economía de subsistencia.

c) Perú.

La estructura política en las aldeas ticunas de Perú se atiene en lo formal al esquema regional. Existe un teniente gobernador que es el representante de la subgobernanación de Ramón Castilla en el lugar, nombrado por el subgobernador tras previa elección del candidato por la comunidad, y un agente municipal, nombrado por la alcaldía de Caballo Cocha de la misma manera. Ambas figuras, colegiadamente, tienen el deber de velar por el orden público en la aldea, dando cuenta a las autoridades de cualquier problema que surja (Presidencia de la República de Perú 1978). Por otro lado, existe la figura del presidente de la Asociación de Padres de Familia, o presidente a secas, que es el encargado de organizar los trabajos comunitarios y velar por el desarrollo material de todos. Aunque los tres cargos son institucionalmente independientes, es evidente que en la práctica no pueden sino formar una autoridad colegiada.

4. Los mecanismos parapolíticos de control social

Como ya se ha dicho en otro momento, el corto periodo transcurrido desde la implantación de las nuevas instituciones, su carácter exógeno, la desestructuración social de la sociedad ticuna y su acentuado igualitarismo e individualismo, convergen para hacer de estas nuevas autoridades políticas un mecanismo de control social débil y poco legitimado por sí mismo de cara a la sociedad. Es debido a ello que en las aldeas ticunas de nueva formación, se han puesto en marcha otros mecanismos más allá de los meramente político-institucionales para suplir las deficiencias de estos en el mantenimiento del control social y reforzar su legitimidad. Éstos no son otros que los mecanismos parapolíticos típicos de las sociedades igualitarias (Lewellen 1985). Analicemos a continuación, apoyándonos en datos etnográficos concretos, dichos mecanismos parapolíticos.

a) El parentesco como factor elemental de sustentación de las nuevas instituciones políticas.

La naturaleza colegiada y consensuada de las nuevas estructuras de liderazgo demuestra que, por debajo de ese esfuerzo de centralización de la autoridad, ésta sigue emanando fundamentalmente de los cabezas de familia que componen el conjunto de individuos políticamente «activos» o influyentes de la comunidad. Aunque formalmente los cargos se eligen por votación y se renuevan anualmente, en el mundo de la política real este mecanismo no puede considerarse «democrático» en el sentido que lo tiene para las contemporáneas sociedades políticas en Occidente. Si descendemos a observar con detalle los casos etnográficos concretos, la composición de los liderazgos colegiados en cada comunidad, nos daremos cuenta de que éstos son con inusitada frecuencia siempre los mismos, que los cargos de *curaca*, *capitao* o cabildos, por ejemplo, son ocupados por el mismo individuo o por varios individuos en turnos alternativos durante largos periodos de tiempo. Estos individuos son los cabezas de familias extensas con formación escolar y capacidades de mediación con el mundo exterior que, gracias a la potencia numérica de sus familias y al número de alianzas que mantienen con el resto de las familias de la aldea, han construido en torno suyo una red de apoyos y solidaridades mayor que la del resto de los individuos, consiguiendo un cierto consenso mayoritario para su elección en el cargo. Cuando en una aldea existe la clara preponderancia de una familia sobre las demás, ésta puede llegar a monopolizar los cargos durante mucho tiempo (el *capitao* católico de Belem do Solimoes lleva 25 años ininterrumpidos en el puesto). Cuando existe un cierto equilibrio entre varios grupos familiares con influencia, instrucción y voluntad de dirección similares, los cargos suelen compartirse y/o turnarse. La estructura política, a pesar de su imposición e institucionalización formal desde la sociedad nacional, sigue, pues, en gran medida, yuxtaponiéndose a la estructura de parentesco.

A continuación ofrecemos dos ejemplos concretos y diferentes de cómo la estructura de parentesco, en sus dos factores clave de tamaño del grupo familiar y extensión y características de la red de las alianzas familiares, condicionan la constitución de los roles de liderazgo en dos comunidades de tamaños diferentes.

El Progreso (Colombia) es una comunidad pequeña (unos 100 individuos) y relativamente homogénea, formada básicamente por dos familias extensas emparentadas entre sí. El levantamiento de datos genealógicos realizado por nosotros en 1995, reveló que el cargo de *curaca* recaía significativamente, en el único varón que mantenía algún tipo de relación de parentesco, fuera de consanguinidad o de afinidad, con todos los integrantes del grupo. Parece lógico que el *curaca*, catalizador y unificador de una voluntad colectiva que se expresa primordialmente en el lenguaje del parentesco, que es el que sustenta la estructura política, sea aquel sobre el que convergen las relaciones entre las unidades de parentesco que componen la aldea, aquel que es el puente de unión entre ambas, que puede reclutar las solidaridades de ambas.

Boyahuasú (Colombia) es una comunidad de tamaño mediano (algo menos de 500 individuos) y composición familiar más compleja. Allí las relaciones de paren-

tesco se organizan en torno a ocho familias extensas, que son las que constituyen el esqueleto socio-político de la aldea. Estas familias, cuyo núcleo lo constituyen uno o dos matrimonios mayores (hermanos o primos) y los hijos/as de estos a quienes se vinculan sus maridos/esposas, conforman el grupo social de solidaridad y de representación de los individuos en la comunidad. La institución civil (*curaca* y *cabildos*⁵) y la religiosa (pastor y ancianos de la Iglesia Evangélica) se hacen una a través del sistema de parentesco, pues todos los cargos serán ocupados por las mismas personas, a saber: los cabezas de estas familias extensas.

No todas estas familias, sin embargo, tienen la misma influencia en la organización política de la aldea. Parece, en buena lógica, como ya hemos apuntado, que cuanto mayores son los efectivos humanos de la familia, mayor sea también su peso en los asuntos comunitarios y mayores las posibilidades de que uno de sus miembros sea elegido *curaca*. En efecto ese parece ser el caso. Si comparamos el número de efectivos adultos de cada familia con la lista de los *curacas* que se han sucedido desde la creación de la aldea en 1974, observaremos que la familia León, que es, después de los Albán, la más grande, ocupó cuatro veces el «*curacato*», por una vez las familias Sánchez, Pérez, Bastos y Coello respectivamente. El hecho de que otra familia numerosa, la de los Albán, no haya podido situar a ninguno de sus miembros en el puesto de *curaca*, aunque sí los tiene entre los *cabildos*, desdice, sin embargo, en cierta medida esta tesis. Si bien es cierto que su ausencia del «*curacato*» puede deberse en parte a su tardía llegada a Boyahuasú, en 1983, la razón fundamental de ésta se encuentra en las características de la organización religiosa evangélica que impera en esta comunidad. Aunque teóricamente cualquier miembro de la comunidad puede ser pastor, su nombramiento es ajeno a la misma, ya que depende del superior de zona de la Iglesia Evangélica, quien no puede confiar el puesto a cualquiera, sino tan sólo a individuos con unas firmes y probadas creencias y una formación cultural y bíblica básica. Así, el puesto de pastor ha recaído siempre en estos veinte años sobre miembros de la familia León, quienes aparte de ser los más practicantes, han sido desde hace una generación los más preparados. Desde su posición de pastores, los León han ejercido una influencia muy grande en la comunidad, logrando de esa manera que los miembros de su familia fuesen votados para *curacas* más que los de ninguna otra y apartando del *curacato* a individuos de creencias más bien tibias como los Albán⁶.

Es así como, a partir de la conjunción de los planos político y religioso, la familia extensa cognaticia de los León se ha convertido en un grupo con un cierto poder y una posición superior a la de los demás. En la actualidad tanto pastor como *curaca* son miembros de la familia León⁷.

⁵ Especie de cuerpo colegiado que, junto al *curaca*, toma las decisiones de la comunidad y se encarga de la solución de los conflictos intracomunitarios. Tanto *curaca* como *cabildo* son elegidos anualmente por sufragio universal.

⁶ La proporción de matrimonios consagrados en cada familia es un buen indicador indirecto de la mayor observancia de la fe evangélica. Así, mientras que entre los León sólo un joven no había formalizado su relación, los Albán eran la familia con menos uniones legalizadas (sólo el cabeza de la familia, Delfín Albán, estaba formalmente casado). La mayor formalización de las uniones puede traer también como consecuencia una mayor cohesión interna de las familias.

⁷ El pastor actual es el marido de una de las mujeres León (una prueba de que el sistema de parentesco ya no es patrilineal sino cognaticio), el *curaca* es un inexperto joven de veintitrés años que lo único que hace es refrendar las decisiones tomadas por la familia.

El caso de Boyahuasú nos muestra, pues, la existencia de otro elemento de estructuración política que opera, allá donde se implanta, en conjunción con el parentesco y las instituciones de autoridad civil, jugando un papel crucial en la cohesión y reconstrucción del atomizado tejido social y político. Nos estamos refiriendo a las nuevas religiones de implantación reciente entre los ticunas: las iglesias evangélicas pentecostales y la Hermandad de la Santa Cruz o Iglesia Crucista.

b) Las nuevas religiones como factor de estructuración política.

La mayoría de los ticunas, aproximadamente un 70%, se inscriben hoy día como seguidores de iglesias evangélicas (pentecostales, bautistas, adventistas) o del movimiento mesiánico-milenarista de la Santa Cruz, también de inspiración protestante puritana, siendo, por tanto, este factor religioso de vital importancia para entender la organización interna de las aldeas ticunas. Estos movimientos comparten, como una de sus características comunes, el hacer de la comunidad local de creyentes la célula básica y autónoma de la organización social. En virtud de esto, cualquier tipo de organización política queda subordinada a la organización religiosa, es decir, al pastor y los ancianos en las comunidades evangélicas (Bastián 1992) y a una original jerarquía religiosa escalafonada militarmente en las comunidades crucistas (Oro 1989). La concepción política de la comunidad para estos movimientos se concreta en una ideología teocrática, en la que no cabe separación entre la autoridad de la iglesia y la autoridad civil, en la que no hay más código de justicia y de conducta pública que la estricta moral puritana impuesta por la religión y cuyos líderes se encargan de salvaguardar. Al ser la comunidad creyente una unidad sociopolítico-religiosa autónoma y, dadas las características de menor institucionalización y jerarquización de estos movimientos (comparados, básicamente, con la Iglesia Católica), su implantación ha generado la aparición de liderazgos religiosos nativos, y la fusión de las estructuras de autoridad política y religiosa en una sola, a través de su complementariedad funcional y de la ocupación de los cargos por los mismos individuos o por redes de parientes.

La nueva organización religiosa no sólo supone un refuerzo a la débil y poco asentada autoridad política, sino que añade características nuevas a la misma, al ser una autoridad sancionada por lo divino e incorporar todo un código de valores y de conducta nuevos, muy estricto, con sus correspondientes mecanismos de sanción y control social. La introducción de esta nueva autoridad respaldada por el carisma y refrendo de lo sagrado (más allá de los apoyos de parentesco, del prestigio personal o de la autoridad estatal) y de una nueva ética social puritana, ha tenido considerables efectos reparadores sobre la desestructuración, la anomia y los problemas de degradación social generadores de conflictos en el interior de las comunidades ticunas, aunque a costa de otros problemas, como un cierto autoritarismo. El acento que estas religiones ponen sobre los problemas sociales más conscientemente percibidos por los ticunas, explica en parte el éxito que han tenido estos movimientos en las últimas décadas y el que ellos mismos hayan jugado un papel tan importante como elemento cohesionador en la fundación inicial de las aldeas ribereñas⁸.

⁸ Esta misma funcionalidad del pentecostalismo y otras iglesias de características afines es encontrada por otros autores en diferentes contextos sociales. Véase por ejemplo Loreto Mariz (1991) para el caso de los sectores populares urbanos de Brasil.

Los nuevos liderazgos religiosos suponen, en cierta manera, una brecha mucho más seria en la tendencia general al igualitarismo social que los meros liderazgos políticos o el incipiente desmarque de los maestros como clase social privilegiada, una brecha mucho más seria porque introducen un elemento nuevo en los mecanismos aún colectivos, consensuados y no coercitivos de autoridad: el carisma religioso que, en algunos casos puede llegar a ser fuerte y generar verdadero poder carismático en torno de un líder (este es el caso del pastor de Boyahuasú). En el caso de la Iglesia Crucista ese carisma ha llegado a convertirse en liderazgo mesiánico, pues sus miembros creen que su fundador, un profeta mestizo brasileño, era la reencarnación de Jesucristo.

En las aldeas convertidas a los nuevos movimientos, política y religión forman, pues, un tándem inseparable que, junto con la estructura de parentesco, explica el funcionamiento social de las mismas. Un conjunto en el que doctrinas, creencias, cosmovisiones, culto, prácticas y organización cívico-religiosa se interrelacionan mutuamente para constituir un único sistema, en definitiva, el sistema social.

Todas estas apreciaciones no afectan, sin embargo, al caso de las comunidades católicas. El catolicismo sólo ha calado de una manera superficial entre los ticunas. De hecho, puede decirse que en las comunidades llamadas «católicas» lo que se practica es una suerte de religión sincrética que incluye elementos animistas, prácticas y creencias chamánicas, restos de la religión y cosmogonía politeísta ticuna, mezclados con y reinterpretados en el contexto del cristianismo (Font 1986). La estructura jerárquica e institucionalizada de la Iglesia Católica impide la posibilidad de formación de liderazgos nativos sobre la base de la religión y es, en parte, responsable del escaso alcance y profundidad que ha tenido la evangelización católica, percibida hasta cierto punto como la religión de los amos blancos.

c) Otros mecanismos de control social: el complejo brujería-enfermedad y la burla.

Pueden aún citarse dos mecanismos complementarios, pero no menos importantes (sobre todo el primero) que coadyuvan, a nivel psicosocial, al mantenimiento del orden en la nueva sociedad de las aldeas ribereñas. Se trata sin duda de dos mecanismos antiguos, preexistentes, pero que parecen haberse activado ahora más que nunca como paliativos de las disfuncionalidades sociales generadas por las nuevas circunstancias.

Desde nuestro punto de vista, es indiscutible la funcionalidad universal de la brujería (entendida como un complejo de creencias y las actitudes que le van asociadas) como mecanismo de mantenimiento y refuerzo del orden y la moral establecidas en sociedades pre-industriales. Esta tesis es sostenida por la antropología funcionalista en base a un prolijo análisis comparativo de cientos de sociedades (Marwick 1965; Mair 1969), y la de los ticunas bien podría ser un paradigma cuasi-ideal de este modelo.

En aquel sentido la brujería puede considerarse a la vez como causa y consecuencia de las tensiones surgidas en las nuevas aldeas. En palabras de Goulard, *el agrupamiento permanente de poblaciones antes dispersas ha multiplicado las cau-*

sas objetivas de conflictos (Goulard 1994: 350) y esos conflictos se manifiestan muchas veces bajo las formas de la brujería que, a su vez, es un mecanismo que se activa para controlar y reducir dichos conflictos y desviar la agresividad a un plano metafórico-simbólico sobrenatural, impidiendo que se transforme en agresión física. En las grandes aldeas de miles de habitantes, donde, como veremos a continuación, la estructura social y política está faccionalizada, las acusaciones de brujería son, sin embargo, algo más que un mecanismo de control social, son un verdadero mecanismo de lucha política entre las diversas facciones que expresan de esta manera las tensiones que de otra forma podrían correr mayor peligro de derivar en auténticos choques armados.

Por último, como en otras sociedades (Marwick 1965), determinadas formas del chiste o la burla pueden también servir a los propósitos de mantenimiento de las conductas normadas de una doble manera:

- Restando tensión a determinadas actitudes o conductas al traducirlas al lenguaje del chascarrillo.
- Ridiculizando determinadas actitudes y a los individuos que las ejemplifican, desplegando así un elemento de disuasión a través de la vergüenza o el ridículo que pueden hacer sentir a los culpables.

En Boyahuasú esta funcionalidad de lo cómico puede verse reflejada en el sistema de apodos más o menos burlescos de que se han dotado sus habitantes y que fue ampliamente documentado por nosotros pero que no reproduciremos aquí, con la finalidad de no alargar excesivamente la exposición.

5. Conclusión: los límites de los nuevos mecanismos de autoridad política y control social

Este análisis ha estado referido básicamente a las poblaciones ticunas estudiadas más en profundidad por nosotros mismos, es decir, poblaciones de pequeño y mediano tamaño. En ellas hemos observado la necesidad que tienen las nuevas instituciones políticas intracomunitarias de apoyarse en otras formas de estructuración (parentesco, religión) y de acudir a otros mecanismos tradicionales (brujería, burla) para mantener la cohesión y el control social entre sus habitantes.

Nuestra investigación nos permitió descubrir que existe una relación directamente proporcional entre el tamaño de la población, su heterogeneidad, el individualismo y la frecuencia de los conflictos tensiones y disfuncionalidades sociales. En El Progreso, asentamiento constituido básicamente por una gran unidad de parentesco (o, si se quiere, dos grupos de afines-consanguíneos), la solidaridad y cohesión emanada de esos vínculos era prácticamente suficiente para mantener la cohesión social. En Boyahuasú, la cohabitación de varios grupos de parentesco diferentes, extraños entre sí hasta el momento de su llegada, y el mayor número de individuos generaban mayor número de conflictos y tensiones por intereses contrapuestos que no podían resolverse plenamente en el interior de las estructuras de parentesco. Una

prueba de esto es que mientras que en El Progreso sólo se documentó un caso de brujería y no existe el complejo de motes burlescos, en Boyahuasú se documentaron más de veinte casos de la primera y hay un sistema de apodos perfectamente desarrollado que funciona efectivamente como reforzador de la vergüenza social. Otra prueba es la mayor incidencia de actitudes individualistas, insolidarias y antitradicionales, un mayor número de hogares y matrimonios rotos, de ruptura de las normas exogámicas, de matrimonios con no ticunas, etc. Aún así y, aunque con más problemas, Boyahuasú gracias al gran refuerzo de la estructura religiosa pentecostal, consigue mantener, a pesar de todo, la cohesión social y la eficacia suficiente en el control de las conductas desviadas.

Si ahora volvemos nuestra vista a las grandes aglomeraciones ticunas de Brasil, estudiadas con menos profundidad por nosotros, observaremos que parece existir un punto de inflexión demográfico en el que los mecanismos políticos y parapolíticos no directamente coercitivos de los ticunas se muestran ineficaces para mantener la cohesión social de todo el grupo de forma efectiva. Este límite parece situarse aproximadamente en torno a los 500 individuos. Es decir, con las actuales herramientas de control social la máxima unidad social funcional sería la aldea mediana del tipo de Boyahuasú. Por encima de esta cifra la multiplicación del conjunto de intereses individuales, del número de grupos de parentesco, inhibe la posibilidad de una organización centralizada efectiva en ausencia de instituciones políticas con legitimidad fuerte. La solución que el ecosistema social ha adoptado para mantener la funcionalidad es el faccionalismo. En efecto, las grandes poblaciones brasileñas de miles de habitantes no tienen una estructura política única, se encuentran divididas en facciones de acuerdo al doble criterio de reclutamiento del parentesco y la religión (puesto que la conversión a uno u otro credo suele seguir las líneas del parentesco).

No me extenderé demasiado sobre el análisis del faccionalismo político-religioso en las grandes aldeas brasileñas. Remito al lector en ese sentido a los magníficos trabajos de Pacheco de Oliveira (Pacheco 1977, 1988). Lo que se pretende aquí es tan sólo dejar constancia de la gradación de efectividad de los mecanismos políticos y de control social ticunas en relación con el tamaño de la población. La población de Belém do Solimoes (3000 habitantes) se encuentra dividida en la actualidad en tres facciones diferentes: la católica, la pentecostal y la crucista, y la mecánica política de la aldea obedece a un juego de equilibrios y tensiones entre las tres. La autoridad está fraccionada. Existen dos *capitaos*: uno para los crucistas y otro para católicos y pentecostales, aliados momentáneamente. Las dos autoridades sólo se ponen de acuerdo para cuestiones muy puntuales, básicamente relacionadas con el exterior. En el interior de la aldea los tres grupos viven incluso relativamente segregados físicamente, congregados en barrios diferentes alrededor de sus respectivas iglesias, como si de *guettos* medievales se tratase.

El tamaño preurbano de la población implica la aceleración de los procesos aculturadores. Belém do Solimoes, a diferencia de las aldeas de menor tamaño, tiene planta permanente de luz, lo que provoca un cambio en el estilo de vida con la incidencia masiva de los medios de comunicación occidental: radio, televisión y la posibilidad de una vida y sociabilidad nocturnas. Con su transformación en cuasi-ciudades, poblaciones como Belém pasan a adquirir uno de los atributos de la condición

urbana: se convierten, como decía Le Goff (1997), en *aceleradores del tiempo histórico*. El cambio, sin embargo, está siendo demasiado rápido y demasiado frustrante. Los ticunas aprenden a desear una vida nueva pero ni ellos ni la sociedad nacional están preparados para poder ofrecérsela. El resultado: la anomia y la deculturación; desorientación cultural, falta de expectativas, degradación social y familiar (divorcios, abandono de niños, choques intergeneracionales...) alcoholismo y drogadicción, suicidios, etc.

La falta de cohesión social y de mecanismos de integración, unida al elevado número de habitantes, que permite ya cierto anonimato relativo, propicia las actitudes individualistas y las desviadas (robos, violaciones, delitos en general). Es por ello que existe una policía permanente y asalariada, los soldados, pero no es suficiente. Es posible que la estrategia de faccionalismo consiga unos niveles mínimos de cohesión social en el interior de sus grupos pero, a nivel del conjunto de la aldea, la tensión que genera el conflicto entre facciones es claramente disfuncional. El enfrentamiento por el poder y la influencia se manifiesta en un mayor número de acusaciones de brujería y de fricciones directas, y la falta de una autoridad central que garantice el control social, no hace sino agudizar las tendencias anómicas ya expuestas.

Es por ello que no deja de ser chocante que esta falta de legitimidad y esta debilidad de los liderazgos ticunas de las grandes aldeas brasileñas, a nivel interno, cohabite con un fuerte movimiento de reorganización del poder político a nivel tribal entre los ticunas del Brasil con la formación en 1987, precisamente por iniciativa de los líderes de estos grandes conglomerados, como Belem, del *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, formado por todos los *capitães* de las comunidades y que elige un consejo directivo y un presidente, la máxima autoridad de los ticunas de Brasil, aceptado por todos (CEDI 1987-90). Esto se debe quizá al hecho de que dicho Conselho no tiene en realidad atribuciones de autoridad a nivel de aldea, sino que se trata más bien de un organismo creado para presionar al gobierno brasileño con una sola voz en defensa de los intereses de la población ticuna, en especial en lo que se refiere a la reivindicación de la demarcación de sus tierras, proceso en el que la unidad ha reportado notables éxitos.

6. Referencias bibliográficas

BASTIAN, Jean Pierre

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

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

1972 *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tükuna*. São Paulo.

1977 «Posibilidad de de una antropología de acción entre los tükuna». *América Indígena* 37(1); 145-169. México.

- CEDI [Centro Ecumênico de Documentação e Informação]
1987-90 «Solimoes». *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil* 19.
- COLLIER, Jane y Michelle ROSALDO
1989 «Politics and gender in simple societies», en *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- FACCINI MACHADO, Antonio
1990 *Informe socioeconómico y jurídico de las comunidades indígenas del río Cotuhé de etnia ticuna y San José y Ronda de etnia cocama, ubicados en la jurisdicción de Tarapacá y el municipio de Leticia, en la Comisaría del Amazonas*. Bogotá: República de Colombia, Ministerio de Agricultura, Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Subgerencia de Adquisición y Dotación de Tierras, División de Resguardos Indígenas.
- FAJARDO REYES, Gloria
1986 *Visión etnográfica de los ticanos de San Martín de Amacayacu*. Trabajo de campo. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Facultad de CC. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.
1991 *Geografía humana de Colombia. Grupo indígena ticuna*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- FIDELIS DE ALVIANO, Fr.
1943 «Notas etnográficas sobre os tukunas do alto Solimoes». *Revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 180.
- FONT, Juan Antonio
1986 «Creencias y prácticas mágico-religiosas ticanas». *Ethnia* 64. Bogotá.
- GLUCKMAN, Max
1955 *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- GOULARD, Jean Pierre
1994 *Los ticuna*. Quito: Abya-Yala.
- LE GOFF, Jacques
1997 *La civilisation de l'Occident médiéval*. París: Flammarion.
- LEWELLEN, Ted C.
1985 [1983] *Antropología Política*. Barcelona: Bellaterra.
- LORETO MARIZ, Cecilia
1991 «CEBs e Pentecostalismo: novas reformas da religião popular no Brasil». *Revista Eclesiástica Brasileira* 51(203): 599-611.
- MAIR, Lucy
1969 *Witchcraft*. Londres: World University Library.
- MARWICK, M.G.
1965 *Sorcery in its social setting*. Manchester: Manchester University Press.
- MEDINA TÉLLEZ, Gabriel
1977 *El ocaso ticuna*. Bogotá: Impresos J.A. Ramírez.
1979 *Arara, the capital of the Ticuna Indians of the Colombian Amazon*. Hicksville, New York: Exposition Press.

MORÁN, José Antonio

- 1994 «Problemática indígena en el Trapecio Amazónico», en *Colombia multiétnica y pluricultural*. Santa Fe de Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, Universidad del Estado, República de Colombia.

MOSQUERA, Fernando

- 1986 *Trabajo de campo. Estado actual de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

NIMUENDAJÚ, Curt

- 1948 «The Tukuna», en *Handbook of South American Indians. Vol III*, Julian H. Steward, ed. Washington D.C.
- 1952 *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press.

ORO, Ari Pedro

- 1989 *Na Amazonia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Editora da Pontificia 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 magister. Universidad de Brasilia.
- 1987 «O projeto tükuna: uma experiencia de ação indigenista», en *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Marco Zero, ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal.
- 1988 «*O Nosso Governo*»: *Os ticuna e o regime tutelar*. Sao Paulo: Ministerio de Ciencia e Tecnología, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico.

PINEDA, Roberto

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

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

- 1973 *Estatuto do Indio*.

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.

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, República de Colombia.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Óscar

- 1990 *Los ticuna hoy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas*. Tesis doctoral. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de CC. Humanas, Departamento de Antropología.

SULLIVAN, James

- 1971 *The impact of education on Ticuna Indian culture*. Tesis doctoral. Universidad de Texas.

SWARTZ, Marc, Victor TURNER y Arthur TUDEN (eds.)

1966 *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

TERRAY, Emmanuel

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

TORRES, William

1987 *Diagnóstico etnológico de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu*. Inderena: Archivos del Parque Nacional Amacayacu.

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.

2002 «Territorio y patrones de asentamiento en el Alto Amazonas: geografía y cambio social entre los ticuna», en *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, tomo 24.