

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Volumen I

Mai huna: I. Bellier
Yagua: J.-P. Chaumeil
Ticuna: J.-P. Goulard



FANDESU
SEDE ECUADOR



IFEA

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA

(Volumen 1)

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Fernando Santos & Frederica Barclay

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Casilla 17-11-06362

Quito, Ecuador

Tifs.: (593-2) 231-806 / 542-714

Fax: (593-2) 566-139

Derechos reservados conforme a la Ley

ISBN de la Serie: 9978-67-003-5

ISBN de la Colección: 9978-67-036-X

ISBN del Título: 9978-67-037-8

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

Colección Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Este volumen corresponde al tomo 81 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424)

Edición de 1000 ejemplares

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO o del IFEA.

Las traducciones de las monografías de Irène Bellier, Jean-Pierre Chaumeil y Jean-Pierre Goulard fueron realizadas respectivamente por Sandra Recarte, Flavia López de Romaña, y Corina López y Zaida Lanning. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de la portada: "Imagen de espíritu", motivo grabado sobre una pipa yagua de uso shamánico; proporcionada por Jean-Pierre Chaumeil.

Composición: Oswaldo Dávila Borja

Impresión: Impreseñal

CONTENIDO

	Pag.
Presentación	ix
Prólogo	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xi
Introducción	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xix
Los Mai Huna	
<i>Irène Bellier</i>	1
Los Yagua	
<i>Jean-Pierre Chaumeil</i>	181
Los Ticuna	
<i>Jean-Pierre Goulard</i>	309
Apéndice	445
Glosario Regional	447
Nota sobre los autores	457

LOS TICUNA

Jean-Pierre Goulard

Contenido

	Pág.
Introducción	311
Datos Generales	312
Etnohistoria	316
Apropiación del medio ambiente	338
Organización social y constitución de la persona	359
Cosmología y organización política	389
Realidad actual	406
Anexo 1: Origen de los clanes	426
Anexo 2: Testimonio de un pastor ticuna	429
Bibliografía	434

Mapas

Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Perú y Colombia	408
Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Brasil	409

Gráficos

Máscara de yogü-u, "gente de la colpa"	382
--	-----

Fotos

Maloca ticuna	343
Mujer ticuna pintándose para una fiesta ritual	371
"Dueño de la fiesta" sirviendo masato a un invitado que viste un traje-máscara	383

INTRODUCCION (1)

Los primeros estudios dedicados al pueblo ticuna fueron realizados por Nimuendajú. Su trabajo monográfico, publicado en 1952 después de su muerte, fue el resultado de investigaciones realizadas entre los Ticuna del Brasil en los años 1929 y 1941-1942. Dicho trabajo constituye un estudio etnográfico sobre la cultura material y la organización social de los Ticuna, a la par que proporciona un panorama general de su mitología. Los autores que posteriormente trabajaron con este grupo étnico se abocaron a desentrañar las estrategias empleadas por los Ticuna frente a la penetración del mundo de los blancos. En los años '50, R. Cardoso de Oliveira realizó un estudio sobre las consecuencias del encuentro de dos culturas, ticuna y mestiza, en el marco de su "Estudio de las Areas de Fricción Intereétrica" realizado en el Brasil. Cardoso se interesó en "el sistema de relaciones, la sujeción y dominación de los grupos, su interdependencia y las instituciones indígenas y nacionales [sobre todo las últimas] operantes". El objetivo del autor era comprender la naturaleza de los procesos de integración a la sociedad nacional, tanto de los Ticuna como de las poblaciones ribereñas o caboclas.

En esta misma línea se inscribe el trabajo de P. de Oliveira Filho, quien se ocupó más particularmente de la esfera política. En un estudio efectuado entre 1977 y 1986, el autor analizó, a la luz de conceptos étnicos 'tradicionales', el funcionamiento interno de los nuevos poblados ticuna fundados como consecuencia de influencias externas, tanto religiosas como económicas. Por su parte, otro investigador brasileño, Ari P. Oro, ha dedicado varios trabajos al estudio de un movimiento mesiánico que surgió en el medio Amazonas a comienzos de los años '70. El movimiento, llamado de la Santa Cruz, subsiste actualmente, habiendo tenido un importante impacto a nivel local, especialmente entre la población ticuna.

Junto con estos trabajos, cabe mencionar los estudios lingüísticos realizados por el Instituto Lingüístico de Verano en el Perú (Anderson), y los que vienen desarrollando los investigadores M. Facó Soares en el Brasil y M. E. Montes en Colombia.

El presente trabajo, a la vez que se inscribe en la línea de anteriores estudios, no pretende sino presentar un retrato etnográfico de la sociedad ticuna actual. Los datos proporcionados por Nimuendajú, Cardoso de

Oliveira y Oliveira Filho permiten, después de una investigación realizada en el Perú entre 1987 y 1988, ofrecer una aproximación didáctica a la sociedad ticuna. Tras una breve síntesis histórica trataremos algunos aspectos del universo ticuna, tanto desde el punto de vista espacial como social. Esta presentación posibilitará una mejor comprensión de la distribución y organización de esta población que habita el medio Amazonas, en lo que constituye el área de intersección de las zonas de influencia quechua y tupí.

DATOS GENERALES

La mayor parte de las más de 30,000 personas⁽²⁾ que conforman el grupo étnico ticuna habitan a lo largo del Amazonas, en una extensión de 600 kms., entre la desembocadura del río Atacuari en el Perú y la del río Jutái en el Brasil. En la parte central, el territorio se extiende hacia el norte, hacia la zona interfluvial, con una profundidad de 80 a 100 kms. Sin embargo la población del área no es homogénea, incluyendo a otros pueblos indígenas, tales como los Yagua. Las comunidades ticuna, que se encuentran distribuidas a lo largo de ambos márgenes del Amazonas, agrupan desde algunas decenas de personas hasta alrededor de 3,000, como es el caso de la localidad de Umariacu (Brasil).

Denominación étnica

Del conjunto étnico que se conoce como Ticuna existen registros que se remontan a 1693. C. de Acuña se refiere a los "Tipunas" (1986: 75). Más tarde encontramos términos similares: "Takuna" (Maw 1829), "Teckuna" (Espinoza Pérez 1955: 572), y "Tokuna" (Tovar 1961). Algunos autores utilizan el de "Jaunas" (Laureano da Cruz 1900: 105), y el de "Jumanas" (Spix e Martius 1981: III, 210), pero en este último caso seguramente se trata de una confusión. La larga permanencia del etnónimo Ticuna testimonia el reconocimiento específico dado a esta etnia en un contexto donde las de-

nominationes de otros numerosos pueblos experimentaron frecuentes variaciones.

El origen de este etnónimo es sin duda alguna Tupí⁽³⁾. El término *una* representa lo negro (Stradelli 1929: 706; Da Cunha 1978: 306), y por extensión *pixuna* se utiliza específicamente para todo lo que es de color negro (Stradelli: *ibidem*). En cuanto a las raíces *tac*, *tec*, *tic*, *toc*, o *tuc*, derivan, según Villarejo (1988: 216), de *taco* que significa "hombre", o según Barboza-Rodríguez (1903: 4) de *ticu*, "líquido". Para Sampaio (1955: 288) *teco* es el "cuerpo" o la "figura", y para Stradelli (1929: 672) es "la costumbre, el uso". *Tuku* es también un término genérico de numerosas especies de palmeras (Da Cunha 1982: 297).

Según Barboza-Rodríguez, "los Tapuyos designaban antiguamente al veneno (*uarery*) con el nombre ticuna, y se ha llegado a llamar Ticunas a los que lo preparaban" (1903: 4). Por su parte, Villarejo se limita a una interpretación más etimológica: "los ticunas también fueron llamados tecuna o tucuna, cuya grafía en Tupí sería *taco-una* (hombres pintados de negro) por su costumbre de pintarse todo el cuerpo con el zumo de huito que les deja completamente negros" (1988: 216). Aquí, dicho autor coincide con Sampaio, para quien dicho término significa "cuerpo negro" o "rostro negro" (1955: 288).

El discurso de los Ticuna acerca de sí mismos corrobora el sentido propuesto por los dos últimos autores. Los Ticuna se piensan y se ven "negros", en contraste con los grupos vecinos a quienes visualizan como más claros que ellos. Esta autopercepción se apoya también en un antiguo mito según el cual la población negra es asociada con el corazón del huito (*Genipa americana*), en tanto los Ticuna estarían asociados con la carne de dicho fruto.

Los Ticuna se reconocen como una unidad lingüística en oposición a otros grupos específicamente diferenciados a través de los términos: *Awane*, "aquellos que se temen", los enemigos ancestrales, los Tupí; *Yowa*, los Yagua; y *Maiyu*, término probablemente adoptado recientemente (ver más adelante). Los Ticuna se autodenominan *Du-úgü*, lo que se podría traducir como "los (de) sangre", término que ellos traducen como "gente" en castellano⁽⁴⁾.

El idioma

Antes que algunos lingüistas contemporáneos se interesaran por el estudio de la lengua ticuna se barajaron diferentes hipótesis acerca de su filiación a algún *phylum* lingüístico. En ese sentido la lengua ticuna ha sido relacionada con la lengua peba (Hervas 1800: 265), afirmándose incluso que es “la misma lingua que [la de] los Pevas, aunque degenerada en dialecto” (Izaguirre 1922-29: XII, 414).

Marcocoy encontró algunos “Tikunas que entendían la lengua tupí y la hablaban un poco” (1866: XIV, 146). Las informaciones que se tienen del siglo XIX dan cuenta de las lenguas francas que penetraron el medio Amazonas: el quechua que venía del oeste y el tupí del este. Para Brinton, “muchos de ellos pueden hablar quechua aunque su lenguaje sea de un grupo diferente” (1946: 263). Si bien son numerosas las improntas de la lengua tupí, las que podrían derivar del quechua están ausentes; tal vez Brinton extrapoló información a partir del estudio de una comunidad marginal situada al oeste del área que actualmente ocupan los Ticuna y donde sí se dejaba sentir tal influencia. Sin embargo, Poeppig reportó que el quechua se hablaba como “lengua franca a lo largo del Amazonas peruano” (en Chaumeil 1992), hecho que se relaciona con el intercambio de objetos de origen ticuna con las poblaciones andinas, evocado por Schuller (1911: 366).

Posteriormente, Brinton precisó que “el catuquina y el ticuna son dialectos mezclados o jergas” (1946: 366). Esta confusión se debió a los “elementos del arahuaco” que él creyó descubrir en ambas lenguas (*ibidem*). Sin embargo, Rivet pareció confirmar esta posibilidad cuando consideró “el Tikuna... como un dialecto arawak muy corrompido” (1912: 87). Las dificultades surgieron posiblemente del interés que tenían estos autores en asociar la lengua ticuna a alguno de los conjuntos lingüísticos conocidos.

A mediados del siglo XIX, Marcocoy señaló que percibía “musicalmente algunas palabras, desesperado de no poder escribirlas... porque se trata de un idioma sordo, gutural y casi inabordable” (1866: XIV, 146-147). Marcocoy percibió implícitamente los tonos tal y como se conocen actualmente. Por su parte, Chamberlain sostuvo la hipótesis de la “lengua ticuna independiente” (1910: 198). Los lingüistas contemporáneos sostienen esta última hipótesis. Anderson fue el primero en distinguir, en 1959, “cinco nive-

les fonémicos de tonos", hallazgo ratificado por Soares en 1984 ⁽⁵⁾. Siguiendo a estos autores, la lengua ticuna puede ser considerada "un idioma aislado sin relación conocida con una familia lingüística mayor" (Anderson 1966: 6).

Breve descripción de la tonalidad

Los "tonos extremos" están claramente identificados. El tono más alto corresponde "a una voz...con gran tensión articulatoria". El tono más bajo, "índice de la voz laringalizada" corresponde al "descenso máximo". Estos dos tonos se perciben claramente y no tienen grandes variaciones. Por el contrario, los tonos intermedios experimentan una gran "movilidad". Las variaciones entre ellos indican flexibilidad: no hay "índices articulatorios" como para los extremos, sino que se anotan por comparación entre las "alturas de sílaba" con los "ítems de sustitución en contexto".

Tonos de registro:

- tono muy alto,
- tono alto,
- tono medio,
- tono bajo,
- tono muy bajo (Montes 1987: 40 y sig.) ⁽⁶⁾

Las numerosas improntas dejadas por la lengua franca tupí muestran sin lugar a dudas que el contacto es antiguo: se refieren principalmente a técnicas y prácticas ligadas al uso directo o indirecto de un biotopo específico, en este caso las riberas del Amazonas.

ETNOHISTORIA

Un primer siglo "sin historia"

La presencia de los "Tipunas" fue registrada por Cristóbal de Acuña en 1639 "a cincuenta leguas de la boca del río Putumayo, en la parte contraria" (1986: 75), y por Laureano da Cruz en 1649, quien los llamó "Jauanas". Esto sucedía un siglo después de los primeros viajes realizados por europeos a lo largo del Amazonas.

La información presentada por Heriarte en 1662, a propósito de los "naturales de tierra firme que son infinitos" (1964: 186), contra quienes luchan los Cambebas, incluía ciertamente a los Ticuna que vivían en la margen izquierda del Amazonas, en una zona interfluvial. No obstante, a mediados del siglo XVII, la presencia tupí decreció debido a las expediciones realizadas por españoles y portugueses, lo cual favoreció la instalación progresiva de los Ticuna en las proximidades del Amazonas.

Los datos proporcionados por las más recientes investigaciones arqueológicas señalan una probable presencia anterior "de poblaciones ancestrales del actual grupo tikuna" (Herrera 1987: 33). Estos grupos se establecieron en los afluentes del medio Amazonas y habrían huído con la llegada de nuevas poblaciones. Las excavaciones de Bolian en esta área arrojaron "cerámica tikuna" y material perteneciente a la tradición Barrancoide (en Herrera 1987: 32). Las dataciones por Carbono 14, permiten considerar, según los lugares, un período continuo de instalación comprendido entre el año 100 y 1200 d.C.; lo cual parecería indicar cierta estabilidad de los grupos "pre-ticuna", comprobada por la evolución de sus técnicas en el transcurso de dicho milenio.

Más adelante, la invasión tupí del territorio ocupado por los ancestros del pueblo ticuna se ve confirmada por el cambio radical ocurrido en la tradición de fabricación de cerámica: en el siglo XI se pasa de un estilo barrancoide a uno polícromo.

Los antepasados de la población ticuna pudieron constituir una población ribereña que, debido a fuertes presiones guerreras, se vio obligada a refugiarse en una zona interfluvial. Al ceder esta presión con la lle-

gada de nuevos conquistadores al Amazonas -en este caso españoles y portugueses- se hizo posible re-ocupar su "antiguo territorio".

Misiones jesuítas: 1638-1768

Primera etapa: el acercamiento

A través del establecimiento de misiones en el medio Amazonas, los jesuítas intentaron, por un lado, reunir y fijar a las poblaciones ribereñas y, por otro, atraer a aquellas que vivían en las áreas interfluviales. Uno de los procedimientos utilizados por los misioneros consistió en ofrecer herramientas a los individuos que vivían en las misiones o en la proximidad de éstas a cambio de su adhesión a la religión cristiana. El establecimiento de los jesuítas tuvo lugar en el mismo momento en que las expediciones esclavistas portuguesas oprimían cada vez con mayor fuerza a los indígenas.

La creación de los nuevos establecimientos misioneros no tuvo un carácter estable; así, las misiones cambiaban de ubicación frecuentemente. Las agresiones provenientes del exterior no desaparecieron, y fueron frecuentes los conflictos internos entre miembros de las diversas etnias que se vieron obligadas a cohabitar en una misma misión a pesar de ser enemigos "tradicionales".

Este período de establecimiento de asentamientos permanentes resultó difícil por varias razones: primero, por las numerosas epidemias que diezmaron y/o hicieron huir a la población indígena reducida; segundo, por las expediciones esclavistas que continuaron teniendo lugar; tercero, por la insuficiente protección de los misioneros ante las exacciones militares; y, por último, debido a los métodos coercitivos empleados por los mismos misioneros para sedentarizar a la población (castigos corporales, etc.).

Ninguna de las primeras misiones estuvo habitada por "Ticunas que viven monte adentro", algunos "casi enfrente de São Paulo" (Fritz, en Maroni 1988: 341); sin embargo, algunos "se habían dado por amigos a la tropa española" (ibidem: 342-349). El mismo misionero informaba en 1702

que el cacique Irimara de los Ticunas de Yauareté lo recibió "con señales de amistad y prometió que persuadiría a los suyos que se poblasen en buen sitio" (ibidem: 352).

Los indígenas aceptaron con dificultad los propósitos de los misioneros. Las razones se pueden encontrar en el comportamiento de los blancos (esclavismo, deportación) o en las consecuencias de su presencia (epidemias). Sin embargo, la percepción acerca de los jesuitas se transformó después de tener lugar algunos sucesos asociados a su presencia, tal como es el caso del terremoto que tuvo lugar cuando el padre Fritz (7) se encontraba prisionero de los portugueses en Pará. Al ser liberado, grandes manifestaciones de indígenas lo aclamaron a todo lo largo de su camino de regreso. Los jesuitas se beneficiaron de esta imagen de 'protectores', y más aún con la diferenciación que los indígenas establecieron entre éstos y los 'nuevos' blancos: comerciantes y militares. Reconfortados por las nuevas relaciones, los asentamientos se poblaron de manera casi permanente; entre la poblaciones indígenas censadas se encuentra mencionados por primera vez a los Ticuna.

En el medio Amazonas y en el Iça (Putumayo), la presión esclavista se acentuó entre 1707 y 1710. El ejército portugués colaboró con estas expediciones, las cuales competían directamente con la labor de los misioneros, quienes llevaban adelante una activa política para poblar las riberas del río.

Segunda etapa: la fluvialización

El Padre Samuel Fritz creó rápidamente numerosas misiones en el área que iba desde la desembocadura del río Napo hasta la del río Negro. Se trata de lugares que visita continuamente entre 1686 y 1710: esta presencia constante permitió a los indígenas resistir a las múltiples agresiones, externas e internas, de las que fueron víctimas.

Las reagrupaciones trajeron como primera consecuencia un importante desplazamiento espacial de diferentes poblaciones, desde las áreas interfluviales hacia las riberas del Amazonas y, según las circunstancias, a lo largo del río en un movimiento este-oeste. En efecto, las experiencias anteriores fracasaron y los indígenas siguieron temiendo ser nuevamente

víctimas de la política portuguesa de esclavización ⁽⁸⁾; de allí la necesidad de desplazar a los pobladores hacia el oeste con la finalidad de protegerlos mejor.

Algunos acontecimientos externos y circunstancias naturales obligaron a los misioneros a trasladar numerosas misiones creadas en el medio Amazonas: la implantación definitiva de los futuros poblados se realizó a mediados del siglo XVIII. Es en esta época que los Ticuna comenzaron a reducirse en pueblos de misión. Así, el pueblo de San Ignacio de Loyola de Pebas y Caumares, fundado en 1734, se trasladó a su actual ubicación en 1755; en 1736 había fracasado la primera tentativa de cohabitación de los Ticuna con los Caumares, a consecuencia de una epidemia de "catarro que sobrevino a los Pebas", con quienes compartían el asentamiento.

En las informaciones disponibles para esta época, ningún poblado es asociado específicamente a los Ticuna. Por lo general, los Ticuna fueron agregados en pueblos fundados con miembros de otras etnias; así, por ejemplo, los misioneros mencionan el caso de "San Pablo donde se habían juntado muchos Omaguas alzados y habían convidado a los Ticunas" (Fritz, en Maroni 1988: 349).

La cohabitación de diferentes grupos étnicos en los pueblos de misión dio lugar a numerosos conflictos y representó un grave problema de manejo para los jesuitas. Todo parece indicar que esta política se hizo necesaria debido a la falta de seguridad predominante en la región, pero no por ello pueden ignorarse las relaciones conflictivas que siguieron existiendo entre los diferentes grupos étnicos, exacerbadas además por las tentativas de esclavización de parte de los militares.

Sin embargo, también se dieron acercamientos temporales a los conquistadores; así, al mencionar que "los Ticunas ... se habían dado por amigos a la tropa española", el padre Fritz añade que "daban muestras de no querer perseverar en la amistad" (1988: 342). Ello recuerda las alianzas ocasionales establecidas entre los indígenas en sus luchas contra los Omagua y que se manifiestan contra otros pueblos en los nuevos espacios incorporados a la esfera misional.

Las acusaciones de brujería también constituyeron un obstáculo para la cohabitación o un pretexto para rechazarla: "una epidemia de catarro se declaró en San Ignacio de los Pevas y Caumares y los Pevas ... se persua-

dieron que los Ticunas los habían hechizado" (Magnin 1988: 441-2). La terrible epidemia de 1690, sumada a la presión de los esclavistas portugueses, ayudaría a Fritz en su labor pastoral, la cual hasta ese momento no presentaba resultados concretos.

Los jesuitas utilizaron dos técnicas para poblar sus misiones: por un lado, atraían a los indígenas a través de la entrega de herramientas; por otro, organizaban expediciones para captar nuevos neófitos. Estas expediciones adoptaron dos formas distintas. En una primera modalidad se enviaba a los indígenas a la selva para que trajeran a sus parientes: "los ticunas de la ciudad de Pebas estaban en busca de sus parientes y llevaron 40 almas" (Widman, en Golob 1985: 275, 277). En una segunda modalidad las expediciones eran organizadas por los mismos misioneros: "sacó el padre [Manuel de los Santos] de los montes como 300 Ticunas" (Uriarte 1986: 241).

Aparte de las concentraciones forzadas, también se dieron situaciones en que miembros de una etnia decidían voluntariamente reducirse de acuerdo al desarrollo de los acontecimientos. De esta manera, se menciona que antes de 1753, en la región de Jeberos "fueron agregándose a este pueblo ... varias familias de otras naciones ... veíanse en estos últimos años Aunales, Guaros, Ticunas y Mayorunas" (Chantre y Herrera 1901: 142).

Según Escobar y Mendoza, el subgrupo ticuna partió después hacia el este a convivir temporalmente con algunos Pebas, en el lugar del mismo nombre. La sucesión de epidemias durante esos años los obligó a partir nuevamente, instalándose definitivamente en el pueblo de Nuestra Señora de Loreto de los Ticunas.

El interés de este seguimiento radica en que permite comprender mejor el modo de asentamiento adoptado por una parte del pueblo ticuna. Aún cuando no se sabe por qué estas familias se reagruparon en Jeberos, Chantre y Herrera menciona las dificultades de cohabitación entre los diferentes grupos que allí se encontraban, de donde se vió la necesidad de dividir al pueblo en tres partes, con la misión situada en el centro, "porque los misioneros descubrieron desde luego la oposición sobrada de mezclarse unas con otras [tribus]" (1901: 142).

El desplazamiento de los Ticuna hacia el oeste y su posterior retorno hacia el este, demuestra las dificultades que encontraron los misioneros

para incorporar a las poblaciones indígenas dentro de un proceso 'forzado' de fluvialización. Más adelante llegaría un nuevo período de incertidumbre. En 1759 los jesuitas fueron expulsados del Brasil y en 1767 del Perú. En el Brasil fueron reemplazados por los carmelitas y en el Perú en 1802 por los franciscanos de Ocopa (San Román 1975: 108). En territorio peruano existían por entonces numerosas misiones, pero sólo prosperarían las situadas al oeste de la línea Putumayo/Yavarí: el número de habitantes de estas misiones variaba según el impacto de los acontecimientos locales.

La presión exterior continuó e incluso se agravó, lo cual condujo a los pobladores de N.S. de Loreto, por ejemplo, a solicitar "un misionero de la Corona de España, por el terror que tiene concebido a la dominación portuguesa" (Escobar 1908: 52). A pesar de la epidemia de peste de 1757, que dio lugar a la huida de una parte de los indígenas hacia la selva, otros se quedaron, prefiriendo enfrentar este riesgo antes que enfrentar otro mal mayor, es decir, las expediciones esclavistas portuguesas que tomaban prisioneros a los indígenas para llevarlos cautivos al Pará.

Por el lado peruano se acusó a los sucesores de los jesuitas de tener prácticamente abandonadas a las misiones. El obispo Requena explica que "la mayor decadencia en que se hallan [las misiones de Mainas] se hizo más notable desde la expulsión de los jesuitas en 1766" (Madrid [1799], en Izaguirre 1924: VIII, 48), y más adelante añade que "no hace muchos años que en las misiones de Mainas se contaban 36 pueblos a cargo de los jesuitas, y en el día se han disminuido la mitad de sus habitantes" (ibidem: 49).

La etapa misionera constituyó un período en el que la Corona ejerció muy poco control y en el que se cometieron toda clase de abusos contra la población indígena. Las denuncias recíprocas entre el poder militar y el religioso trajeron como consecuencia el que "aumentaron los castigos a los nativos que criticaban la conducta de las autoridades" (Regan 1983: I, 71).

Retratos mediatizados: siglo y medio de contactos

La información concerniente a los Ticuna se encuentra dispersa y es escasa en comparación con la existente para los grupos que vivían perma-

nentemente sobre el Amazonas. Sin embargo, es posible presentar algunos de los aspectos que caracterizaban a los Ticuna y que han sido subrayados por diversos autores. Si para La Condamine (1751: XIV) los Ticuna son "salvajes", para Uriarte son "vivos y alegres" y "buenos" (1986: 474). "Viven monte adentro", algunos lo hacen alrededor de las misiones, otros intentan cohabitar en algunos poblados o se contentan con "visitar a los nuevos cristianos del lugar" (La Condamine 1751: 189). Escobar refiere que se trata de una "nación numerosa" (1908: 52) y Uriarte una nación "muy crecida" (1986: 470).

Para La Condamine, los Ticuna llevan "apenas lo necesario para cubrirse el sexo" (1751: 190); y Uriarte (1986: 471) hace referencia a una "india totalmente desnuda". Sin duda alguna los Ticuna reducidos en misiones -incluidos aquellos que residían allí sólo temporalmente- se cubrían parcialmente el cuerpo para adecuarse a las reglas impuestas: "con toncles y guirnaldas...que hacían de hierba seca, espesa y suave y [que] les cubría desde la cintura hasta medio muslo" (Uriarte 1986: 420, 467). En efecto, Fritz informa "que los hombres caminaban desnudos a excepción de un taparrabo de corteza de árbol, mientras que las mujeres usaban collares de semillas como única vestimenta" (en Sweet 1974: 345).

Poca información nos ha quedado acerca de la organización social y religiosa de los Ticuna. Uriarte indica que los individuos llevan nombres relacionados con "el monte": se les llama a partir de las especies vegetales y animales (1986: 470); pero sobre este tema no se podrá conocer más, a menos que se encuentren los registros de bautismo donde fueron inscritos los neófitos ticuna. Los misioneros decidieron adoptar los nombres indígenas al encontrarse frente a una población numerosa que pedía el sacramento y a la que aparentemente no se pudo ofrecer nombres hispánicos.

En las crónicas misioneras sólo se describe una fiesta ticuna, que Uriarte piensa se trata de una ceremonia de matrimonio, pero que más bien se asemeja a un ritual de pubertad. En la descripción que hace de la misma, Uriarte precisa que él autorizaba la fiesta "para atraer a la gente" (1986: 471). A pesar de los desórdenes -"borracheras y riñas"- el misionero se sirvió de este tipo de concesiones como un medio para poblar su misión.

Para la realización de esta fiesta, las mujeres adultas mantenían a las jóvenes "encerradas cuarenta días" en "ayuno", permitiéndoles comer sólo algunas comidas, principalmente plátanos. Las jóvenes estaban cubiertas

con collares de plumas y “en la nariz y orejas tenían sus planchitas de conchas o metal u oropel” (ibidem: 471); además se adornaban con “volantes y plumajes en brazos, manos, piernas y pantorrillas” (ibidem: 240), y con “ligaduras con plumas de diversos colores en brazos, muñecas, pantorrillas y carcañal” (ibidem: 467).

Por su parte, La Condamine observó que “en sus fiestas y bailes se introducían en la cara llena de huecos plumas de pájaros de diferentes colores” (1751: 190). Zárate (1988: 472) nos informa que se “labraban el cuerpo con varias señales indelebles, con introducir polvo de copal”. Este ritual se realizaba conjuntamente con el de las jóvenes, pero a ellos no se les aislaba.

Después que todos habían bebido y bailado bastante se les cubría el cuerpo “con más selectos plumajes en vez de camezetas” (Zárate 1988: 472). Los bailes se hacían al compás de los “tambores firmes en cascós de tariqueyas o tortugas” y se servía comida a todos los invitados. En otras ocasiones los Ticuna utilizaban para bailar los “pifanos y tambores de hueso, o pecho de charapa” (ibidem: 467).

Otros informes también llaman la atención. En primer lugar, el entierro de una mujer anciana que “tardaba en morir” (Uriarte 1986: 472) obliga al misionero a intervenir en nombre de la religión cristiana. Por otra parte los misioneros descubrieron el uso de dientes humanos “metidos en la barriga de unas figuritas a modo de idolitos” en el pueblo de San Paulo, en donde vivían los Omagua que “habían convidado a los Ticunas con... ánimo de matar a todos [los blancos]” (ibidem: 349). Este descubrimiento tuvo lugar en una vivienda Omagua porque, según el texto, los Ticuna estaban sólo de paso. Ello no impidió que los Ticuna “desenterr[an] a un Pano, le habían sacado sus muellas para sus collares, de las canillas habían hecho flautas, bailando la cabeza” (ibidem: 342).

Siglo XIX: “Casi todos domesticados”

En el siglo XIX viajeros y científicos, en su mayoría europeos, recorrieron la región proporcionando abundante información sobre las poblaciones indígenas locales. Por lo general, éstos adoptaron dos posiciones: algunos autores se dedicaron a realizar observaciones, mientras que otros

se abocaron a la “santa misión de arrancar de la bárbara ignorancia tantos infieles hijos de la naturaleza” (Wilkens de Mattos 1984). En este último caso se trata de intentos de “domesticación” (ibidem) o de “semi-civilización” (Orton 1870). Sin embargo, unos y otros ofrecen amplias descripciones de los hechos más relevantes; los primeros -a menudo naturalistas- son por lo general más perspicaces, esforzándose por enmarcar parte de la información que brindan en un contexto cultural.

Las observaciones de estos viajeros se limitan al Amazonas. Muy pocos se aventuraron en las zonas interiores o recorrieron sus afluentes, a excepción del Putumayo. A pesar de ello, Wilkens de Mattos reportó que en este último río se encontraban “hordas” ticuna.

Para esta época muchas de las antiguas reducciones creadas por los jesuitas habían desaparecido, otras se habían reagrupado, y otras más habían se habían trasladado a otros sitios (a veces hacia el otro lado del Amazonas), convirtiéndose en los centros alrededor de los cuales se agrupaban los indígenas. La zona ocupada por los Ticuna en esta época se extendía desde Pebas (Perú) hasta Fonte Boa (Brasil). El territorio interfluvial se mantuvo como *terra incognita*. Sin embargo, las expediciones de Marcoy permitieron descubrir caminos entre Pebas y el Putumayo (1866: XIV, 115), y las de Castelnau trochas entre Loreto y Tabatinga (1851: V, 50). Spix señala también “varias trochas que se dirigen por tierra” (1981: III, 199; traducido del portugués). También se reportan relaciones de intercambio entre las poblaciones del Amazonas y las de las áreas interfluviales, por ejemplo con las de Cotuhué, sitio que Wilkens de Mattos designa con el hidrónimo ticuna *Xiaté* (1984: 5).

El volumen de población de los asentamientos ribereños de esta época era variable, a juzgar por la información de los viajeros; sin embargo, en la mayoría de casos se trataba de varias decenas de personas que ocupaban viviendas ubicadas alrededor de una iglesia. Muy rara vez se trataba de concentraciones monoétnicas: los Ticuna cohabitaban con mestizos y brasileños y, sobre todo, con miembros de otros grupos étnicos.

La inestable situación regional no permitía todavía a las aldeas ofrecer la seguridad necesaria. Las incursiones esclavistas continuaron: “[de] la antigua frontera del Putumayo, limítrofe con el Brasil ... los brasileiros han llevado muchas familias para venderlas” (Ijorra 1841-45, en Larrabure i Correa 1905: VI, 268). Souza informa que a los indígenas se les invita-

ba a intercambiar bienes, siendo capturados a continuación "y embarcados para ser vendidos como esclavos" (1870: 444).

Los abusos denunciados a principios de siglo por Requena continuaron. Se instituyó el trabajo obligatorio; así, las autoridades del distrito de Loreto obligaban a una veintena de indios a ponerse a su servicio a tiempo completo, durante un período que podía ir de dos a doce meses. Ello condujo a "los Ticunas [a vivir] dispersos y escondidos, a causa de los servicios" (Wilkens de Mattos 1984: 98). A los fugitivos re-capturados se les aplicaba castigos corporales⁽⁹⁾. En las misiones se aplicaban sanciones similares a los que desobedecían las órdenes de los misioneros, tal como es el caso de dos jóvenes ticuna castigadas por "una desafortunada carcajada que no pudieron reprimir durante las oraciones... a mirar de rodillas el ángulo de la muralla durante doce horas" (Marcoy 1866: XIV, 142; traducido del francés). Todo ello sucede en la época en la que los inmigrantes (incluidos los misioneros), que venían sobre todo del Brasil, se dedicaban a actividades comerciales para las que necesitan mano de obra numerosa y barata.

En 1864, 1867, 1868 y 1869, sucesivos decretos recuerdan los términos del decreto del 4 de julio de 1825 referente a "la completa extinción de los abusos que se cometan contra los indígenas" del Perú (Wilkens de Mattos 1984: 67). La situación que se denuncia al oeste de la frontera parece aún más grave del lado este. Así, en esta época se registran numerosos desplazamientos indígenas desde el Brasil hacia el Perú, acompañados de una población mestiza que denuncia la opresión de la que son víctimas unos y otros por parte de las autoridades brasileñas. Esta población migrante por lo general se dirigía río arriba a poblar los pequeños afluentes del Amazonas.

En esta época, tal vez más en el Brasil que en el Perú, los Ticuna se encontraron confrontados con un sistema que ofrecía sólo dos opciones: por un lado, asentarse en el hábitat aislado de la selva interfluvial, lo cual implicaba el riesgo de ser capturados en el curso de las correrías realizadas por los mestizos; y por otro, asentarse en el hábitat ribereño bajo la tutela de los patrones mestizos, quienes reinaban como potentados locales.

La instalación de los nuevos colonos brasileños fue progresiva. Estos se insertaron en la sociedad local como intermediarios entre los indígenas y los patrones blancos. Las grandes explotaciones de estos últimos ejer-

cieron atractivo para los indígenas a través del ofrecimiento de bienes manufacturados a cambio de su mano de obra. Los viajeros observan, cada vez con más frecuencia, agrupaciones ticuna alrededor de estos centros "de Ega en adelante" (Spix 1981: III; 194). Las observaciones de los viajeros en este sentido se multiplican: "muy cerca de Loreto viven los infieles de la tribu Ticuna" (Castrucci 1854: 68; traducido del italiano); "los infieles Ticunas que moran en las inmediaciones de Mormoroté" (Ruiz 1907: 108); "en quebradas inmediatas de Peruate, varias familias Ticunas" (Raimondi 1942: 542); San Paulo... "una distancia de varios días de viaje hacia el interior que está habitado por Tucunas" (Bates 1972: 396; traducido del inglés); "los bosques de Tabatinga son, en gran parte, habitados por los Ticunas" (Spix 1981: III, 198; traducido del portugués).

El sistema que se instaura en esta época permitía a los indígenas, por una parte, mantener la unidad familiar a pesar de las convocatorias periódicas para la realización de expediciones extractivas o la prestación temporal de servicios; por otra, la 'protección' de los patrones permitía a los indígenas escapar a la acción directa de las expediciones esclavistas que afectaban principalmente a los indios "enemigos", es decir, a aquellos no vinculados a un patrón. Para los colonos, este sistema garantizaba la rápida movilización de una mano de obra numerosa y barata -mantenida en un estado de deuda permanente- sin la obligación de compra y sustento de los "esclavos-indios" (ver Oliveira Filho 1977: 23).

El período 1820-1880 corresponde a la instalación definitiva de los Ticuna -al igual que de otras etnias vecinas- en el territorio que actualmente ocupan. Ello no impidió que los Ticuna siguieran desplazándose entre Pebas y Fonte Boa, incluyendo las márgenes derecha e izquierda del Amazonas. Esta última estaba ocupada en profundidad y era compartida por los Ticuna, hasta la altura del río Yaguas, con los indígenas del mismo nombre. A pesar de la incertidumbre referente a su ubicación antes de la conquista, puede afirmarse que en esta época los Ticuna re-ocupan lo que probablemente era su antiguo territorio, además de aquel conquistado a los Omagua.

La territorialidad ticuna se expresa en esta época en una ocupación de los poblados de carácter cada vez más monoétnico. Continúan los desplazamientos de población -los habitantes de estos asentamientos van y vienen- pero poco a poco en las numerosas aldeas ubicadas a lo largo del

Amazonas sólo se encuentra a familias ticuna, las cuales a excepción de un núcleo central que va desde la desembocadura del Atacuari hasta Fonte Boa, se encuentran alternadas con asentamientos poblados por mestizos o por miembros de otros grupos indígenas.

El poblado de Loreto es un ejemplo de la movilidad espacial indígena. Estaba conformado por 500 indios que fueron capturados en 1761 al momento de la fundación del lugar (Golob 1985: 279); algunos años más tarde alcanzaba los 700 habitantes (Uriarte 1986: 631; Escobar 1908: 52-53). En 1846, Osculati reporta una población de 200 personas (1929: II; 111), la cual en 1886 ascendía "a lo más (a) 100 habitantes entre indios y mestizos" (Monnier 1890: 409; traducido del francés).

Se debe tomar en cuenta el aspecto demográfico, ya que el número de habitantes varía mucho de un viajero a otro. Mientras que en 1846 Osculati censó en São Paulo de Olivença, "1,500 almas... en su mayor parte compuesta de indios Ticunas, Campivas, Culinas" (1929: II, 124; traducido del italiano), en 1854, según Herndon, la "población es de 350 compuesta por 30 blancos y el resto indios Tecunas y Juries" (1953-4: I, 243; traducido del inglés). Tres años más tarde, según Bates, "el sitio tiene unos 500 habitantes mayormente mestizos e indios de las tribus Ticuna y Collina" (1972: 396; traducido del inglés).

La ocupación del actual territorio ticuna puede estar asociada a las guerras y conflictos interétnicos. Entre 1850 y 1880 estalló un conflicto entre los Mayoruna y los Yagua a raíz de una acusación de "brujería" hecha por estos últimos contra los primeros; en este conflicto los Ticuna se aliaron a los Mayoruna (Fejos 1943: 24). La lucha que se desencadenó a continuación puede ser comprendida como consecuencia de la resistencia que opusieron los Ticuna ante la invasión de la margen derecha del Amazonas por parte de los Yagua. Después de su derrota los Yagua se replegaron hacia la orilla opuesta.

La expansión territorial de los Ticuna también originó continuas fricciones con los Mayoruna. El avance de los Ticuna en dirección norte-sur contrarrestó probablemente idénticas intenciones de los Mayoruna, quienes avanzaban en un movimiento inverso, según un eje sur-norte. Así, según Castelnau: "Los Ticuna son muy numerosos en los bosques circundantes [a Cabalococho] y se extienden hasta el río Yavarí en donde están continuamente en guerra con los Mayorunas" (1851: 5, 42). Por su parte,

Osculati reporta que los Mayorunas “hacen frecuentes correrías a lo largo de las orillas del Yavari... y viven en guerra continua con sus vecinos los Ticunas” (1929: II, 119; traducido del italiano). Más hacia el este, Brown reportaba que “miembros de la tribu Baua ... habían sido atacados por otra tribu llamada Ticunas” (1878: 503; traducido del inglés).

A falta de información más precisa, se sabe que los Ticuna se instalaron en la orilla izquierda del Amazonas sobre el Putumayo/Japurá (Spix 1981: III, 210; Pozzi, en Colini 1883: 309), y que otros se dispersaron a lo largo del río Cotuhué.

El período del caucho

Durante el período del caucho la región tuvo que soportar la invasión de poblaciones mestizas provenientes de Ceará (Brasil). Varios miles de personas llegaban cada año a instalarse en la zona para dedicarse a la explotación del caucho. Cuando la distribución espacial de las poblaciones indígenas comenzaba a consolidarse, la actividad cauchera vino a amenazarla. Los inmigrantes fundaron nuevos centros poblados y los indígenas debieron sumarse a ellos. Por su parte, los grupos indígenas dispersos fueron reagrupados para satisfacer la necesidad de mano de obra abundante para la explotación de caucho en zonas cada vez más extensas. Como consecuencia de ello, se produjo una redistribución de la población, principalmente en la zona interfluvial y a orillas de los principales afluentes del Amazonas. Es así que en el río Pureté (afluente del Putumayo) y en el Jandiatuba se crearon centros caucheros en los que los Ticuna constituyeron la principal fuerza de trabajo.

En el Brasil, la explotación del caucho, como único producto de extracción, facilitó la generalización del sistema de habilitación, el cual obliga al deudor a depender de un único patrón, en razón de una deuda contraída de por vida. Este sistema de obligaciones y relaciones verticales excluye toda posibilidad de competencia. La única competencia que existe se da entre los patrones por las personas habilitadas: mientras mayor es el número de gente controlada más poderoso es el ‘empleador’.

La esclavitud existente en los siglos precedentes continuó bajo una nueva forma: ahora es el explotador quien se desplaza hacia la zona de

extracción. Si en épocas pasadas los portugueses trasladaban a los indios como esclavos hacia el Pará o hacia lugares de extracción a orillas del Amazonas, ahora la esclavitud se desarrolla *in situ*, en el entorno mismo de las poblaciones afectadas. En el Brasil el "patrón" reemplazó al "director de indios", personaje principal de los centros poblados durante la época anterior. Se establecieron grandes centros de explotación cauchera; los Ticuna trabajaron como esclavos en los más conocidos del Brasil: Belem, São Jerônimo y Tacana. Es muy probable que, como consecuencia de esta situación, una parte de la población ticuna ubicada en los pueblos a orillas del Amazonas y en las áreas interiores, fugara hacia el Perú.

Situación contemporánea: 1910-1920 hasta la actualidad

En el Brasil, el establecimiento de grandes haciendas y la consiguiente ocupación de los territorios indígenas sustituyó a las rancharías de la época del caucho. En esta región se utilizó a los indios para la explotación de la madera antes que en el Perú. Esta permutación de la explotación de un producto por otro mantuvo a los indígenas en una "condición de trabajadores en perspectiva" (Cardoso de Oliveira 1964: 54); condición inaugurada en épocas anteriores y que va a perdurar posteriormente, por ejemplo con la explotación de pieles.

Los conflictos entre los blancos y los Ticuna son notorios y cada vez más frecuentes; los mismos siempre se resuelven en perjuicio de los segundos. En el transcurso del siglo XX la violencia de los enfrentamientos aumenta con la llegada de nuevas poblaciones que van imponiéndose progresivamente.

El conflicto peruano-colombiano (1932) influyó asimismo en el desplazamiento de los núcleos ticuna, en particular de aquellos que vivían en el Trapecio Amazónico; posteriormente algunos pudieron regresar a esta zona.

En este contexto de enfrentamientos los centros poblados del río Amazonas constituyeron una vez más un recurso para los indígenas. Los Ticuna se dirigieron a estos poblados buscando protección, tarea asumida esta vez por los estados nacionales, como es el caso de la creación en 1942 por parte del Estado brasileiro del puesto de la Sociedad para la Protec-

ción del Indio (SPI) en Tabatinga. La población ticuna ha estado sujeta a una trágica sucesión de acontecimientos, que se agravan por su ubicación en una zona de fronteras, entre Brasil, Perú y Colombia.

A partir de los primeros años del siglo XX apareció en la región otra forma de acción social que desempeñó un papel preponderante al interior de los núcleos ticuna. Varios movimientos mesiánicos, muchas veces reprimidos, surgieron sucesivamente en el Brasil. Dichos movimientos concentraron principalmente a población ticuna y sus alcances son poco conocidos. Las fuentes mencionan nueve de estos movimientos. Los cuatro primeros fueron reprimidos debido al temor de los patrones blancos ante el número de personas implicadas y la pérdida de mano de obra que éstos ocasionaban. Estos primeros movimientos sólo involucraron a los habitantes de uno o de varios ríos y originaron migraciones de tendencia centrífuga, es decir, atraían a los nuevos adeptos hacia las cabeceras de los ríos en las áreas interfluviales. Hasta donde sabemos, los movimientos posteriores lograron convocar a volúmenes más importantes de población, y los desplazamientos migratorios se efectuaron en sentido contrario a los anteriores, es decir, desde las áreas interfluviales hacia las orillas del Amazonas.

Al mencionar aquí a los movimientos mesiánicos surgidos en el mundo ticuna, intentamos solamente completar el cuadro histórico en el que se ha movido la población ticuna desde la conquista. Más adelante abordaremos este fenómeno de manera más detallada.

En resumen

Al momento de la conquista los Ticuna vivían en las áreas interfluviales. Las secuencias presentadas anteriormente permiten entender cómo se efectuó el traslado del medio interfluvial al ribereño. La situación incierta creada por la presencia omagua y la presión portuguesa obligó a los Ticuna a establecerse en diversos puntos del Amazonas -frecuentemente distantes entre sí- donde residían miembros de otros pueblos indígenas.

Posteriormente, los esfuerzos jesuítas por fundar misiones permitieron a una parte de los Ticuna establecerse temporalmente, y luego definitivamente, en el medio Amazonas. Los misioneros ejercieron una poderoso

sa atracción sobre los Ticuna, fenómeno común a otros grupos étnicos: a cambio de las herramientas 'prestigiosas' que ofrecían los jesuitas y los carmelitas, los Ticuna debieron aceptar, aunque temporalmente, las prácticas cristianas. Sin duda alguna, muchos indígenas fueron contactados mediante este sistema, lo cual se refleja en la marcada rotación de residentes que se encuentra en las misiones jesuítas.

La relativa protección proporcionada por los misioneros desapareció durante un período intermedio, entre 1780 y 1820. Durante este período los abusos contra la población indígena se practican a la luz del día y cuando son denunciados apenas si son castigados; el control religioso desaparece de la región y los representantes del Estado se hacen cómplices de esta nueva situación, cuando no sus protagonistas.

En el siglo XIX, cuando los centros poblados de la región se establecen definitivamente bajo el poder civil, una parte de la población ticuna opta por residir en ellos, aceptando la cohabitación con los blancos. En esta época el territorio ocupado por los Ticuna está más claramente definido, si bien algunos acontecimientos posteriores introdujeron algunas modificaciones en su distribución espacial. Los gérmenes de centros poblados aparecen como lugares de refugio ante los mecanismos coercitivos que se siguen utilizando en las zonas rurales⁽¹⁰⁾.

Durante el período del caucho se puede distinguir tres formas de agrupación: las rancherías shiringueras sobre todo en el área interfluvial en el Brasil; los pueblos a orillas del Amazonas (en el Brasil y Perú); y la población dispersa en el interfluvio peruano, el cual se convierte en una zona de refugio para los que huyen de las presiones de los patrones caucheros⁽¹¹⁾.

En el transcurso de la época contemporánea, diferentes acontecimientos originaron nuevos desplazamientos de la población ticuna. Tal como hemos señalado, los movimientos mesiánicos de la primera época provocaron el desplazamiento de grandes volúmenes de población en dirección centrífuga (desde las orillas del río hacia el interfluvio), mientras que los de la segunda época provocaron desplazamientos en dirección centrípeta (de las zonas interiores hacia el Amazonas). Por su parte, la guerra entre Colombia y Perú generó la dispersión de los grupos ticuna ubicados en la zona de conflicto, en dirección este y oeste según un eje horizontal en relación al río.

Se puede añadir que durante la época contemporánea se aceleró la tendencia centrípeta del conjunto ticuna gracias a las políticas de poblamiento de los diferentes Estados nacionales. Estos proporcionaron diferentes formas de asistencia (médica, escolar, económica), las cuales favorecieron el asentamiento de los Ticuna a lo largo del río Amazonas.

Relaciones interétnicas

Durante el transcurso de la conquista y del posterior proceso de colonización, los Ticuna fueron desarrollando un particular sistema de relaciones con los grupos étnicos vecinos. En primer lugar, las relaciones interétnicas pasaron de alianzas eventuales a una franca hostilidad, sin duda alguna en función de circunstancias locales, ya que los intereses en juego concernían sólo a los grupos locales y no al conjunto étnico. Por otra parte, los Ticuna pertenecían a una amplia red de intercambios panamazónicos en la que el curare constituía una 'moneda' apreciada. Finalmente, la adopción de nociones foráneas a través del uso de términos como *Maiyu*, demuestra la capacidad de adaptación de los Ticuna.

Relaciones intertribales

La situación político-social de la región tuvo importantes repercusiones en las relaciones entre los diferentes pueblos indígenas, las cuales se sumaron a las relaciones conflictivas preexistentes. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que los Omagua consideraban a los Ticuna como enemigos. La vida en los pueblos de misión obligó a sus moradores en muchos casos a poner fin a las alianzas o rivalidades circunstanciales que los unían o separaban. Así, en 1701, los Ticuna se aliaron con los Omagua de San Joaquín para rechazar a los españoles (Fritz, en Maroni 1988: 349). En 1736, cuando los Ticuna se integraron a una reducción habitada por Pebas y Caumares, los primeros los acusaron de ser los causantes de la epidemia que los azotó; se inició entonces un conflicto que ocasionó la muerte de numerosas personas y que dio pie a una suerte de alianza entre los Ticuna y los Caumares. En contraste, en San Joaquín los Ticuna se enfrenta-

ron a los Caumares (Uriarte 1986: 237); mientras que en 1769 Escobar observó “una estrecha alianza con los Pevas” (1908: 52).

Fritz informaba en 1696 acerca de una alianza Omagua/Ticuna contra otras poblaciones ticuna (en Sweet 1974: 345). Esta situación permite considerar las luchas intertribales como una característica inherente al modo de funcionamiento de estas sociedades; luchas que, sin embargo, dieron lugar a alianzas ocasionales y locales tanto intra- como intertribales.

A partir de estos hechos, se puede considerar que la inestabilidad durante la conquista y la colonización de la región dio lugar a diferentes tipos de relaciones interétnicas que responden a situaciones precisas y bien delimitadas. Las consecuencias de estas relaciones son también imprevisibles; así, en la situación de 1701, al descubrirse antes de los ataques planeados la alianza entre los Omagua y los Ticuna, éstos últimos se aliaron inmediatamente a los españoles contra los Omagua.

La afirmación de Berredo a propósito de los esfuerzos evangelizadores de los jesuitas y carmelitas pone en claro los fines que éstos perseguían: ‘agrupar’ a los indígenas para someterlos. Se puede afirmar, entonces, que los misioneros consideraron los conflictos interétnicos como un ‘mal necesario’, que había que tolerar al igual que se toleraron los rituales con el fin de mantener bajo control a las poblaciones. Es en este sentido que hacia 1720 el P. Fritz puede afirmar que los Ticuna que habitaban las orillas del Amazonas estaban “casi todos domesticados” (en Sweet 1974: 391).

Curare

La presencia de este “veneno” entre los Ticuna es notoria a partir del siglo XVIII. Los superlativos utilizados para describir sus cualidades, potencia y duración, abundan desde épocas tempranas en los trabajos de numerosos autores: “El veneno...es el más violento entre todos los venenos” (La Condamine 1751: 189; traducido del francés); “El [veneno] mejor y más subido es el de los Tikunas” (Magnin 1988: 482); “Se fabrica un veneno mui activo y permanente, mui apreciado por la caza” (Escobar 1908: 53); “El veneno celebrado que hacen estos indios con gran trabajo... como brea de zapateros, tan eficaz, que untando un poquito en sus flechas y lanzas, mata las aves y animales con tal presteza, que a media Ave María de heridas,

caen muertas... Dura este veneno años, sin disminuir su eficacia" (Uriarte 1986: 473-4). Por su parte, Coletti señala que "el veneno que hacen de hierbas estos Ticunas es el más activo" (1771: 159; traducido del italiano).

El curare era un objeto de intercambio muy apreciado tanto por los pueblos indígenas vecinos a los Ticuna, como por los blancos, quienes se "proveen [de él] en la misión y suelen también sacarlo fuera por el mismo efecto y venderlo en buen precio" (Escobar 1908: 53). En la época misional se intercambiaba un pedazo de metal "por una ollita de veneno" (Uriarte 1986: 473), o "una buena porción con hachas y machetes, para diversos misioneros que me habían encargado; y era su precio justo cuatro ollitas por una hacha o machete" (ibidem: 474).

Los misioneros valorizaron también 'espiritualmente' el curare; en el Aguarico, la buena conducta, la asistencia al culto y el abandono de las borracheras por parte de los indígenas, eran recompensados con dicho "veneno", además de agujas y anzuelos (ibidem: 111).

Pero al lado de las alabanzas acerca de las cualidades del veneno fabricado por los Ticuna, también se menciona a menudo los medios para contrarrestar sus efectos: "Beber miel o azúcar u otro dulce" (ibidem: 474) era el procedimiento más simple. Por su parte, Maroni juzgaba que estos dulces eran eficaces "menos cuando el zumo del bejuco está mezclado con veneno de víboras, como estilan hacer los ticunas" (1988: 147).

Existen pocos datos referentes a la red de intercambios antes de la conquista, pero en el siglo XVIII el curare era muy conocido "en el país" (La Condamine 1751: 189). Este producto circulaba en un amplio sistema de intercambio como medio directo o indirecto -con o sin intermediarios- para la adquisición de algunos bienes de importancia creciente, tales como los utensilios de metal. El área de desplazamiento de los Ticuna se extendió hasta San Joaquín y Jeberos, en zonas fluviales e interfluviales, lo cual permite apreciar la reputación del curare que producían. Así, "en 1763 se informa de los Omagua del río Amazonas, que en la parte superior del Napo trocaron sal y 'curare' por oro en polvo... La sal provenía de las minas de sal situadas a orillas del río Huallaga... El curare se adquiría de los Ticunas y Pebas para venderlo nuevamente. Tenía tanto valor que los misioneros lo utilizaban para pagar la mano de obra" (Oberem 1971: 173). A ello se añade la competencia en los circuitos de intercambio entre curares

de diferente procedencia: “el curare preparado por los Mutilones en el medio Huallaga sólo tenía rival en el de los Tikuna” (Scazzochio 1978: 42).

Si tomamos en cuenta la extensión del conjunto ticuna en el siglo XVII, se puede comprender mejor cómo pudieron los Ticuna ser actores de importancia en las redes de intercambio de la hoya amazónica. Hablando del veneno, Spix y Martius informan para épocas más tardías (siglo XIX) que “esa sustancia mortífera pasa del Brasil y de Mainas, de mano en mano, hasta las más remotas tribus de los quixos y macas en las nacientes del Napo y Pastaza, y más allá de la cordillera de los Andes a las provincias de Esmeralda, las de Barbacoas, y, al este, las naciones del bajo Río Negro” (1981: III, 173; traducido del portugués).

No es seguro que los Ticuna utilizaran el curare contra sus enemigos. Chantre y Herrera señala que aparentemente “los indios de la misión no usan del veneno unos contra otros” (1901: 87); pero más adelante siembra la duda: “basta lo dicho del célebre veneno de los Ticunas, quienes por el secreto que guardaban en hacerlo, lograban en su gentilidad muchas ventajas en sus guerras” (ibidem: 88). Sólo Almagro anota que “los Ticuna y los Coto envenenan con curare las lanzas que utilizan en sus combates recíprocos” (en Cipoletti 1988: 531). La afirmación de Poeppig relativa a los Coretu “que habitaban en las cercanías de Pebas, [y] utilizaban lanzas envenenadas para matar onzas e individuos mestizos, pero que no las usaban en contra de indígenas” (en Cipoletti 1988: 531, nota 10), hace recordar las costumbres ticuna que afloran en el discurso indígena como un posible medio de resistencia frente a la población blanca ⁽¹²⁾.

El término Maiyu

En el transcurso de la conquista de nuevos territorios, el término *Mai-yu* o *Mayu* fue adoptado por los Ticuna para designar a los grupos étnicos del sur, es decir, a los que habitaban la margen derecha del Amazonas. Se han barajado diferentes hipótesis en cuanto al origen de esta palabra. En la lengua quichua este etnónimo se utilizó en un territorio muy alejado del que aquí nos interesa: “Al norte de la ciudad [del Cusco] se poblaron veinte aldeas en las que los habitantes pertenecían a cuatro naciones: Mayu...” (Garcilaso de la Vega 1982: I, 133).

Más cerca de la zona que nos interesa, el franciscano Laureano de la Cruz señalaba en 1650 la presencia de "Mayuzunas" en la desembocadura del Iça-Putumayo sobre la margen izquierda del Amazonas (1900: 105). En un manuscrito de 1672 se menciona "el país bello de Mayupampa", e Ijorra afirma que "los individuos de dicha tribu, existentes hoi, son descendientes de los primeros conquistadores i misioneros que penetraron con Gonzalo Pizarro" (1841-45: 362).

Brinton, citando a Martius, señala que "algunos de los mayurunas tenían espesas barbas y cutis blanco... Estas peculiaridades deben atribuirse a tempranas cruza con la raza blanca" (1946: 264). Esta hipótesis también fue sugerida por Wilkens de Mattos en 1874, quien al referirse a los Mayorunas afirma que "se supone que ellos descienden de los soldados de Ursúa" (1984: 101; traducido del portugués).

El término *mayu* (en quechua, *mayo* = "río" y *mayupata* = "ribera del río") en asociación a una población indígena de gente barbuda, pudo haberse transmitido desde el inicio de la conquista, a través de una asociación entre los 'barbudos' -los españoles que llegaron del río en el momento de las primeras expediciones- y los grupos étnicos llamados Barbudos a causa de sus adornos faciales: el contacto de los Ticuna con unos y otros tuvo lugar en la misma época.

Las poblaciones tupí que habitaban el Amazonas también conocieron fonéticamente el término. Para Batista Caetano (1879), *may'u* es un regionalismo que deriva de *má'ə'u* o *-mba ə-u*, es decir, "comer, alimentarse" (en Boudin 1966: 130). En el vocabulario de Stradelli, *mayua* es una contracción de *maa-ayua*, "el ser misterioso de donde proviene todo el mal" o "cosa mala" (1929: 519, 507).

La ubicación de los Ticuna en el área central del medio Amazonas, en la confluencia de las áreas de influencia quechua -procedente del oeste- y tupí -procedente del este-, permitió adoptar esta doble terminología gracias a la homofonía de los dos términos (quechua y tupí), para designar a las poblaciones que viven en la margen derecha del río, ocupada por el conjunto genérico mayoruna, o "enemigo del río".

La supresión del principal obstáculo para su establecimiento en el Amazonas -la presencia del conjunto Omagua/Cambeba- permitió a los Ticuna multiplicar sus contactos con los Mayoruna. Aparte de constituir

tal vez una idea que los Omagua transmitieron a los Ticuna a propósito de sus enemigos del sur, la lucha por la conquista del territorio 'liberado' provocó enfrentamientos guerreros entre los Ticuna y los Mayoruna. De esta manera se pasó de una alianza implícita alrededor de un enemigo común -los Tupí- a una oposición explícita potenciada por los conflictos directos con los Mayu. Se puede observar entonces un cambio radical en las relaciones interétnicas, en la medida que en épocas anteriores los Ticuna 'temían' a los Omagua debido a las frecuentes expediciones de raptó a las que éstos los sometían.

Los Mayu se convirtieron en un pueblo territorializado, cuya frontera era el río. Los Ticuna no concibieron a los Mayu como antropófagos, pero sí como 'indios salvajes', y a pesar de eventuales alianzas siempre los consideraron sus enemigos.

Resulta también interesante explorar la hipótesis de la etimología mixta sugerida por Frederica Barclay (en el trabajo de Philippe Erikson para la *Guía etnográfica de la alta amazonía*), añadiendo sin embargo una acepción suplementaria. Según Romanoff (1984), los Matsés (Mayoruna) utilizan el término *mayu* para designar a los "amerindios no Matsés". Esta denominación genérica pudo ser invertida por los Ticuna para englobar al grupo Mayoruna en el marco de una exclusión recíproca.

Finalmente, conviene señalar el significado ticuna del término *nayu* "él se muere" (*na*, "tercera persona"; *yu*, "muere"). Posiblemente la connotación de muerte fue asociada, por un cambio semántico, a la utilización del etnónimo Mayu, cuyos representantes son portadores de muerte debido a las incursiones guerreras que emprendían contra los Ticuna. De ser este el caso, estaríamos en presencia de un préstamo lingüístico reforzado por el uso de un concepto propio.

Un efecto de doble espejo habría determinado la acepción semántica actual del término *mayu*. Así, dicho etnónimo sería resultado, por una parte, de una asociación entre términos quechua y matsés (mayoruna), y por otra, de una asociación entre términos matsés y ticuna. Pero simultáneamente sería resultado de una serie de rebotes interétnicos sucesivos, es decir, un etnónimo utilizado para designar a los "otros", al que se le han añadido calificativos prestados (quechua y tupí) y que regresa, por un 'efecto boomerang', como un término con el que los Ticuna reconocen a los Mayoruna.

APROPIACION DEL MEDIOAMBIENTE

Tecnología y cultura material

Entre los aspectos más conocidos de la cultura material ticuna sobresalen la manufactura de tela de corteza de árbol, así como la fabricación de hamacas, adornos, e instrumentos (13). Mención aparte requiere el análisis de la vivienda ticuna, el cual desarrollaremos más adelante.

El tejido

Al igual que en la mayoría de las etnias vecinas, el tejido tiene una gran importancia en la vida cotidiana de los Ticuna, tanto para la fabricación de elementos de carga -tales como las jicras- como de objetos de uso doméstico -tal como las hamacas. La fabricación de *napa*, "hamacas", es común en los diferentes pueblos indígenas del medio Amazonas. Sin embargo, los Ticuna y los Yagua han desarrollado una técnica distintiva. Entre los Ticuna, el tejido es una actividad específicamente femenina. Durante la infancia, la joven aprende a preparar el hilo de chambira y aprende viendo tejer a su madre y a las demás mujeres. Durante el período de reclusión, al alcanzar la pubertad, las jóvenes confecciona su primera hamaca. El tejido (trenzado) se hace entre dos barras clavadas en el piso o amarradas a los postes verticales de la habitación. La diferencia proviene del tipo de trama, en este caso el empleo de la técnica conocida como "*linking with skipping rows*", la cual se aproxima a un "entrelazado de líneas alternas", y se distingue de la técnica de "entrecruzado doble" empleada por la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos (Seiler-Baldinger 1985: 10). La especificidad de esta técnica, según la autora, consiste en que: "las categorías de acuerdo al número de filas saltadas (de dos hasta ocho) y las variaciones por el recorrido del hilo ofrecen cinco categorías diferentes de posibilidades entre las cuales los Ticuna usan principalmente una, que a su vez también ofrece variaciones. La utilización del tinte natural introduce otras variaciones si se utilizan madejas específicas" (ibidem: 12).

Esta técnica especial, que no se utiliza para producir otros objetos, también es desarrollada por el vecino pueblo Yagua. Aunque la proximidad geográfica entre los Yagua y los Ticuna no parece haber dado lugar a intercambios matrimoniales entre ambas etnias, dado el uso común y específico de esta técnica cabe preguntarse si la distancia étnica entre ambos grupos ha sido realmente tan tajante.

Si bien los diseños presentes actualmente en las hamacas son comunes a todos los Ticuna, es perfectamente posible que cada clan haya tenido sus propios diseños, como es el caso de los diseños corporales de tipo clánico, los cuales han desaparecido para dar paso a algunos diseños básicos y comunes a toda la etnia.

La hamaca es un bien personal. Nadie se instala en una hamaca que no sea la suya a menos que haya sido invitado a hacerlo. Los Ticuna consideran que los seres sobrenaturales también poseen sus propias hamacas. En la historia de *Chimuya-e* se cuenta que durante el recorrido que la heroína hace por la tierra llega a la casa del jaguar *Wákucha*, quien está ausente. *Chimuya-e* sólo encuentra una hamaca dañada y la repara con el fin de descansar. A su regreso *Wákucha* se precipita hacia su hamaca y grita: "¿Quién malogró mi hamaca?", y luego la rompe (existe otra versión en Nimuendajú 1952: 148).

Actualmente al morir los Ticuna son enterrados en sus hamacas. Nimuendajú menciona la concepción ticuna de una "hamaca invisible del alma de los finados (*nachi-i*)", enrollada y colocada al lado del cuerpo" (1952: 98).

En el pasado la hamaca ticuna sirvió como objeto de intercambio: "según Tessmann (en la década de 1930) los Chayahuita y Chamicuro (ubicados entre los ríos Ucayali y Huallaga) solían conseguir hamacas ticuna" (en Seiler-Baldinger 1985: 290). Aún hoy en día, la hamaca ticuna constituye un objeto comercial en el mercado regional.

La cerámica

En contraste con el tejido de hamacas, la fabricación de cerámica y su utilización están prohibidas para las mujeres durante el embarazo y el período que sigue al parto. Ello es así en tanto se considera que existe un

gran riesgo de que en caso de hacerlo, *Yewa-e*, la Madre del Agua, atente contra la parturienta o su hijo. De igual manera, la recolección de *o-ota* -"tierra blanca" que se emplea en la elaboración de alfarería- es realizada de preferencia por la mañana, cuando *Yewa-e* se halla ausente y bajo custodia de los hombres, de modo de prevenir todo peligro.

Existen dos tipos de vasijas de cerámica: los *tu-û*, recipientes para el agua y el masato, y los *churi*, recipientes que se utilizan en las actividades cotidianas, principalmente en la cocina. Las vasijas para el curare pertenecen a esta última categoría. Los primeros, que se utilizan para guardar el agua o para la fermentación del masato, tienen una forma ensanchada al medio y una boca angosta. En los segundos, por el contrario, el ensanchamiento varía de acuerdo a su uso (cocción o alimentación) y la boca es abierta. La parte superior de las *tu-û* está pintada con colores monocromos, en algunas "raras veces...tienen también decoraciones plásticas con formas de animales" (Nimuendajú 1952: 48). En el pasado también se utilizó la arcilla para la fabricación de urnas funerarias.

Todos estos objetos son concebidos de manera antropomorfa, desde el cuello del recipiente -que es *nabera*, "el labio"- hasta el fondo plano -que es *natarû*, "la nalga". Los Ticuna también distinguen las vasijas por su tamaño, estableciéndose diferencias, por ejemplo, entre el *ta-a churi* o *ta-a tu-û*, "la vasija grande", y el *churi-akû*, "la cría de *churi*" o "vasija pequeña".

Los ornamentos

Los Ticuna poseen un extenso repertorio de objetos de tipo ornamental de uso cotidiano o ritual. En primer lugar cabe mencionar los *nachamû* (de *nachama*, "cáscara"), "los trajes-máscara". Se hacen de corteza golpeada (llanchama) extraída del árbol *no-ê* (*Ficus radula*). Se cose la pieza para conseguir la forma deseada y se dibuja y pinta lo que se quiere representar; muy a menudo la máscara es sostenida por un armazón interno de madera. Este traje es sólo utilizado en determinadas fiestas (ver más adelante) y cada invitado representa al personaje de su elección. El ritual de pubertad femenina requiere también de grandes "ruedas" pintadas de este mismo material; la función de estas ruedas será abordada al analizar los rituales ticuna. La fabricación de los trajes-máscara y de las ruedas es tarea exclusiva de los hombres.

A partir de un análisis comparativo de colecciones etnográficas existentes desde el siglo XVIII, es posible pensar que otro tipo de máscaras de "soporte rígido" hayan desaparecido (Hartman 1975). Estas son máscaras rellenas, de aspecto antropomorfo que sólo representan cabezas, a diferencia de los trajes-máscara, los cuales cubrían el cuerpo entero. Esta desaparición se habría debido a su uso 'versátil' (ibidem: 64), y al igual que algunos instrumentos de música, parecen haber sido adquiridas de grupos étnicos vecinos, lo cual explicaría su fácil abandono.

Otra especialidad ornamental de los Ticuna es el uso y el tratamiento de las plumas. Hombres y mujeres llevan en piernas y brazos pulseras de fibra de chambira, tejidas por las mujeres, de las que cuelgan plumas. Durante el ritual de la pubertad, la joven sale del lugar de reclusión después de que las mujeres le colocan una corona de plumas. Los collares de pajaritos disecados son otro adorno femenino utilizado para los mismos fines.

El valor de las plumas se pone de manifiesto en la cuidadosa conservación de aquellas de colores tornasolados y de los plumones blancos que se pegan en el cuerpo de la joven púber durante su reclusión, o sobre el caparazón de una tortuga durante el ritual infantil.

Instrumentos de caza y de guerra

La fabricación y utilización de instrumentos de caza y de guerra es exclusivamente de competencia masculina. La *i-e*, cerbatana o pucuna, es el principal instrumento del hombre, en tanto delimitador del espacio familiar (la vivienda) y por su rol en la adquisición de proteínas de origen animal (la caza). Incluso hoy en día, la cerbatana constituye un objeto de intercambio muy apreciado, pues son muy pocos los que en la actualidad las fabrican.

El arco, *uira*, y la flecha, que con seguridad fueron adquiridos por contacto con los grupos de habla tupí, sirven para cazar pequeños pájaros, los cuales son disecados y utilizados en la fabricación de collares. Si bien la flecha untada de curare ya no se emplea, las crónicas y relatos orales permiten suponer que la misma fue utilizada tanto para la caza como para la guerra.

Hemos visto anteriormente la importancia que el curare, *gure* o *ainü* -frecuentemente llamado veneno- ha tenido como bien de intercambio en las redes comerciales de la amazonía occidental. La fabricación de éste requiere del cumplimiento de ciertas reglas coactivas, tales como no tener hijos de corta edad, no tener relaciones sexuales, ni salir de caza bajo pena de ocasionar la muerte a todos sus compañeros. En la composición del curare entran numerosos extractos de plantas, los mismos que parecen variar un tanto de un sitio a otro. Varios tipos de corteza de sogas, de árboles y de raíces son hervidas separadamente y su mezcla adquiere un gran poder mortal; en ocasiones a esta mezcla se le agregaba veneno de sapo para aumentar su potencia.

Hoy en día, la competencia representada por la municiones de escopeta ha hecho que el curare caiga en desuso, y que el número de personas que saben fabricarlo se haya reducido en razón de que tiene muy poca demanda. Hasta hace poco tiempo algunos cazadores yagua solían adquirir este producto de los Ticuna; pero tal parece que actualmente el fenómeno se ha invertido, siendo éstos últimos los que lo obtienen de los primeros.

El *woka-e* (o *wo-e*), "lanza de los antiguos", con la punta cubierta de curare, debió servir para los mismos fines. La *wara*, "mazo o macana" de madera de pucure, "palo de sangre" (*Genipa oblongifolia*), fue el instrumento de guerra por excelencia. Se sabe de algunas armas específicas que pertenecieron a otros 'actores' de la vida social. La *dupa* de madera de *ngope*, "huacarapona" (*Campiadra sp.*), era propia de los Awane que Nimuendajú identifica con los Omagua. El *to-ü*, "gran hombre" tenía el derecho exclusivo al uso de la *akuta-â*, o lanza (ver más abajo).

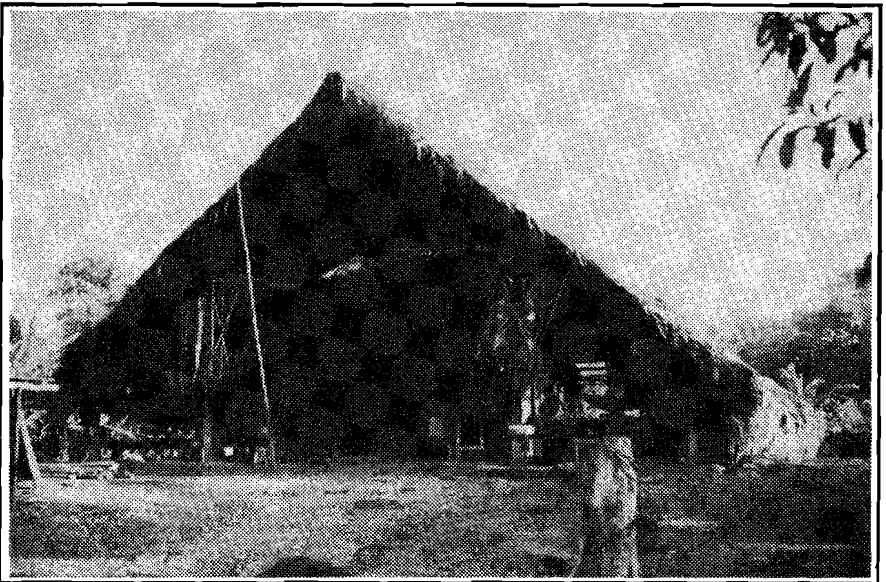
Existen igualmente numerosos instrumentos musicales asociados a los ritos y con frecuencia, específicos a cada uno de ellos; estos serán descritos al analizar más adelante el ciclo de vida ticuna.

Vivienda

Pocos fueron los viajeros del siglo XIX que se adentraron en las zonas de "tierra firme". Durante la caminata de varios días que Marcoy efectuó en la región situada entre Pebas y el Putumayo, éste encontró algunas

"chozas redondas de Ticunas" (1866: XIV, 142). Por su parte, Bates reportó una "gran choza oblonga" a 6 millas de São Paulo de Olivença, la cual tenía techo y paredes de hoja y "un espacio libre en el centro para el tránsito y los fogones" (1972: 397). A partir de testimonios orales, Nimuendajú (1952: 11) reconstituyó el plano de un tipo de "maloca" cerrada, "aparentemente circular"; pero no proporcionó mayor información al respecto, a excepción de un dibujo. Nimuendajú explicó el cierre de la maloca como una protección contra los mosquitos.

Los Ticuna sólo guardan en la memoria este tipo de vivienda, hoy desaparecido. Actualmente, las viviendas que más se acercan a la maloca mencionada en las crónicas y relatos orales son aquellas de tipo rectangular, abiertas en los dos extremos. Más que elucubrar sobre la superioridad de una u otra forma, estos dos tipos de vivienda deberían considerarse como dos modos de construcción ligados a entornos y prácticas diferentes (14). La maloca cerrada se adopta de preferencia en las proximidades del río Amazonas, mientras que en el interfluvio se prefiere más bien la malo-



Maloca ticuna
Foto: Jean-Pierre Goulard

ca abierta. Según Nimunedajú, la razón que explicaría la desaparición de las casas del primer tipo estaría relacionada con el creciente uso de mosquiteros. La existencia de ambos modelos (abierto/cerrado) obedecería, entonces, a un proceso de adaptación a los biotopos fluvial e interfluvial.

Las etnias vecinas parecen haber utilizado ambos modelos de vivienda. Aún cuando la gran vivienda de los Cocama era en "su forma antigua" abierta, en ocasiones la misma poseía "remates en semicírculo a ambos extremos" (Espinosa 1935: 118). Al momento de la conquista, Ortiguera informa que los Omagua de las islas del Amazonas vivían en "grandes casas rectangulares multifamiliares con tal vez cincuenta a sesenta personas en cada una de ellas" (en Sweet 1974: I, 19). En este sentido, es posible pensar en la existencia de una forma única de vivienda, la cual era modificada de acuerdo a diferentes circunstancias. Así, la vivienda de tipo cerrado sería una adaptación desarrollada en períodos de conflicto, en la medida que aseguraba cierta protección a sus habitantes, principalmente contra las incursiones de enemigos.

Los informantes actuales señalan que en el pasado la construcción de las viviendas estaba rodeada de procedimientos rituales: "Había ícaros (cantos mágicos) al comienzo antes de construir. Pero hoy no hay brujos, así han hecho la casa sin nada, porque nadie sabía".

Al discutir la descripción de la vivienda con los informantes, éstos han reconocido ciertas homologías fundadas en semejanzas morfológicas, pero ninguno ha aceptado las analogías que parecen desprenderse de las mismas. Los dos *pachi-i-û*, "lados del techo", son las *napachi*, "alas" desplegadas del halcón (*Fam. Falconidae*) secándose al sol después de haberse mojado. La homología es aceptada, pero no se la considera una analogía. En este sentido, no se trata de una metáfora reconocida explícitamente. Sin embargo, el canto de acogida a los visitantes dice:

"y gavilán grande es, en mi maloca
como él (donde está él), yo estoy parado"

A partir de este verso, los informantes comentan que "la casa es como el ala de un gavilán. Una maloca es como el ala de un gavilán, por eso uno se para debajo de la maloca".

Pe-chica es "el espacio doméstico" monofamiliar. Los Ticuna asocian este término al de *nachi-â*, "el nido"; sin embargo, existe una otra asociación implícita con el término *pechi*, canasta, la misma que emplean las mujeres para transportar objetos. A partir de estas asociaciones aceptadas o implícitas, se podría afirmar que la casa aparece como una imagen homóloga de algunos elementos del mundo natural.

El centro de la casa, *na-atama*, es el "lecho del río". Es el espacio público y, ante todo, el espacio en que las mujeres cohabitantes desarrollan sus actividades: el encendido de fuegos para ahumar la carne y el pescado, la preparación de masato de yuca y de la bebida de plátano, la elaboración de tejidos, etc. En este mismo espacio -una vez despejado todo lo que estorba- es que se realizan las fiestas.

Cerca de la maloca pueden existir construcciones-satélite. Una casa que tiene todos los ambientes ocupados requiere de otros espacios para almacenar los recipientes de barro, así como otros instrumentos de uso ocasional. Si algunos ambientes, o nidos, están vacíos los mismos suelen ser utilizados como depósitos.

En las zonas de tierra firme se encuentran actualmente casas cuadrangulares abiertas. El tamaño varía según la importancia de la población que allí cohabita. Estas viviendas tienen, generalmente, de 10 a 25 metros de largo por 9.5 a 15 metros de ancho, y 5 a 6 metros de altura.

La casa *î* (o *î-â*) se levanta en una superficie plana sin vegetación, inaccesible a las aguas de las grandes crecientes, y se encuentra rodeada de tierras de cultivo. Es el futuro dueño de casa, el *î-natü*, literalmente el "padre-de-la-casa", quien toma la iniciativa y se hace cargo de organizar la construcción de la misma. Para construir una casa se elige un lugar que esté próximo a una fuente de agua corriente, la cual no siempre corresponde a un curso de agua navegable.

Las casas son construídas a partir de dos series paralelas de *cata-a*, o "pilares de apoyo", de idéntica altura cada par, los cuales constituyen los pilares centrales y laterales. Una vez que éstos son clavados en la tierra, las *wachatâ*, "soleras laterales", son colocadas sobre sus extremidades superiores cortadas al bies. Sobre la serie central se amarran los *omüta*, "tirantes", que sostienen el *i-achina*, o "armazón del techo". Este, al igual que las paredes laterales, es revestido de hojas de palmera de *Mauritia* sp.

Los *cata-a*, "horcones", se preparan con troncos de árboles *che-e* (*Lindacheria maynensis*) o *towari* (*Tabebuia neochrysantha*). El *cotü-â*, "techo", está hecho de hojas de *cotü*, "carana", (*Mauritia sp.*).

El espacio delimitado por cuatro postes portantes, dos centrales y dos laterales se adjudica a una familia y se denomina *pechica* (de *nachi-â*, "el nido"). Cada familia nuclear tiende allí sus hamacas y en el centro de este espacio alimenta un fuego para elaborar ciertas comidas y para proporcionar calor durante la noche. El *inatü*, "padre-de-la-casa", elige -a veces con mucho tiempo de anticipación- el lugar de la futura construcción. Más adelante analizaremos las razones que pueden conducir a iniciar una nueva construcción. La construcción de una nueva casa da la impresión de un acercamiento progresivo de los futuros habitantes al sitio en que ésta va a ser construída, hasta que se produce su establecimiento definitivo en la nueva vivienda.

Una vez hecha la elección del sitio en que se va a construir la nueva casa, el *inatü*, acompañado de su familia, marca el lugar con un primer desbrozo. Levanta una *cata*, "habitación provisional", a la que regresará irregularmente para continuar los trabajos preliminares, asegurando de esta manera la apropiación del lugar. La "preparación del terreno" no es el único objeto de sus repetidas visitas; la caza también puede ser una razón de importancia. La decisión es definitiva cuando se procede a talar el bosque para despejar el espacio en el que se levantará la nueva vivienda y en que se abrirá una nueva chacra.

Esta demarcación monofamiliar precede a la etapa de la construcción en la que participan todos los futuros habitantes de la casa. Las tareas son compartidas por todos los miembros de la unidad residencial. Los trabajos pesados (tala, selección de los materiales, construcción) son efectuados por los hombres (yernos y/o suegros del "padre-de-la-casa"), mientras que los trabajos más livianos (limpieza, cocina) son realizados por las mujeres. El *inatü* debe encargarse de proveer de carne y vegetales a los que participan en la construcción durante el período previsto para la realización de la tarea. Esto conduce frecuentemente a que la construcción de una casa se realice en varias etapas.

El deceso del *inatü* o de cualquier adulto que tenga descendientes conlleva al abandono de la maloca. La vivienda no se quema, pero es abandonada definitivamente. La persona muerta es enterrada en el centro

de la casa. En la actualidad el muerto es enterrado en su propia hamaca sujeta a dos postes que se encuentran clavados en el piso de la fosa cavada para tal efecto. A la altura del extremo superior de los postes se coloca un techo de pona recubierto de tierra. Spix (1981: III, 300), Wilkens de Mattos (1984: 135) y Markham (1859) señalan que en el pasado el entierro se efectuaba en recipientes de barro, aunque no queda claro si lo que se enterraba eran únicamente los huesos. Spix agrega que luego del entierro se incendiaba la choza "con todo lo que tenía el muerto". Bates precisa que ésto era sólo válido para los jefes (1972: 399). Castrucci (1854) reporta que el cuerpo del muerto era envuelto en corteza de árbol y que se lo enterraba acompañado de todos sus utensilios. Los entierros tal como eran practicados en el pasado según esta escasa información, han sido reemplazados por la semi-inhumación, la cual es practicada actualmente bajo la forma de la "casa-sepultura" descrita más arriba.

Residencia

El modelo de ocupación de los espacios familiares parece basarse en la oposición de las nociones de alianza y consaguinidad. Cada lado de la casa posee entre tres y seis espacios monofamiliares. El *inatü* ocupa la parte central de una de las dos series opuestas de ambientes. Los suegros y el (los) yerno(s) ocupan los "nidos" vecinos. Frente a ellos se ubican los espacios ocupados por los hermanos, y ocasionalmente los de los hijos de sexo masculino y los de los parientes cercanos⁽¹⁵⁾. En una misma casa habitan una o varias familias, todas emparentadas entre sí: su cohabitación varía según las diferentes etapas de la vida individual.

La primera etapa es aquella en la que el hombre abandona la casa de su suegro, generalmente tras el nacimiento de su segundo hijo. Este yerno levanta su propia morada cerca de la de su familia política, con la que continúa manteniendo relaciones muy estrechas.

El estado de las hojas del techo -las cuales son renovadas sólo una vez- es un buen indicio del tiempo de permanencia de una unidad habitacional en un mismo lugar: un promedio de diez a doce años si ningún acontecimiento obliga al súbito abandono de la casa, tal como sucede en el caso de muerte de ciertos adultos. En todo caso, luego que el yerno abandona la gran casa de su suegro, este último se alojará en la de su yer-

no, siempre y cuando éste posea la suya propia. Cada vivienda se construye en función del número potencial de ambientes monofamiliares que se requerirán. Así, un hombre con varias esposas planifica el tamaño de la nueva casa de modo de poder alojar a sus diferentes suegros.

La integración de nuevas familias es posible mediante la adición de nuevos "nidos" prolongándose los ya existentes. En todos los casos, al momento de construir una nueva casa se prevee un espacio para algunas familias nucleares vecinas que llegan regularmente -aunque de manera temporal- para participar de ciertas actividades de la unidad residencial, principalmente de las fiestas que ésta organiza.

La poliginia refuerza la autonomía del *inatü* y la perpetuación de su estatus de "dueño-de-la-casa". El *inatü* busca, ante todo, consolidar su casa invitando a sus suegros a convivir con él, aún en perjuicio de un cuñado, o más frecuentemente, de un hermano consaguíneo. Como condición debe otorgar un "nido" a cada uno de sus suegros, quienes, aún cuando no residan en el lugar, podrán usarlo en cualquier momento. En este proceso de reforzamiento y control de los aliados entra en juego una noción de prestigio. El otro aspecto, consecuencia de una situación de poliginia, es el de la persistencia del estatus de "padre-de-la-casa", el cual mantendrá en tanto tenga la posibilidad de sumar a su casa nuevos yernos. Se puede señalar, a título de hipótesis, que el espacio de la casa apunta a controlar la alianza y que idealmente se inscribe en un supraespacio regido por la consaguineidad, ámbito de lucha por la obtención de prestigio. Mientras mayor sea el número de co-residentes, más fuerte será la casa del *inatü* y éste alcanzará un mayor reconocimiento a nivel de las relaciones sociales que se dan al interior de una determinada unidad endogámica. Su posición puede compararse, aunque relativamente, con la del *to-ü*, el "guerrero" (ver más abajo), también poligínico, quien defendía el territorio endogámico en las épocas de conflicto.

La denominación del espacio de residencia se hace tanto en referencia al "padre-de-la-casa", como al sitio en que ésta está ubicada. De igual manera, es el hombre de la familia nuclear quien recibe el "nido" que va a ocupar. La cerbatana que el cabeza de familia nuclear amarra al techo de su "nido" simboliza esta posesión. En contraste, las vasijas de uso doméstico -fabricadas por las mujeres- se colocan en el suelo y muy rara vez se cuelgan del techo.

En oposición a la propiedad masculina del "nido", se da una predominancia de la mujer en el *na-atama*, o "espacio central" de la casa. Las actividades que allí se desarrollan evidencian este hecho: cocción de los alimentos para todos (sobre todo la carne), preparación de las diferentes bebidas, y distribución de las bebidas durante el desarrollo de las fiestas. En el espacio central el hombre ocupa un lugar subsidiario. Sin embargo, ambos sexos contribuyen de manera complementaria a la preparación de las festividades: el hombre se encarga de proveer la carne necesaria y la mujer proporciona e incita a consumir la bebida, elemento central y motor de la animación colectiva.

El espacio inmediato, *î-atû*, (de *î*, casa, y *natû*, quebrada, río) que rodea la maloca, es despejado de toda vegetación original. En su lugar se siembran especies vegetales útiles, medicinales o de uso doméstico. Es un lugar de paso hacia la fuente colectiva de agua, la cual generalmente se encuentra muy próxima y que todos los residentes utilizan indistintamente. En esta área se localizaba la palizada que protegía a la maloca y sus habitantes de las incursiones de grupos enemigos.

Cambios de hábitat

En la actualidad este modo de vida en viviendas plurifamiliares ha devenido excepcional y sólo algunos cientos de personas siguen practicándolo. La mayoría de los Ticuna vive actualmente en casas construidas según el modelo neo-amazónico. Sin embargo, existe una modalidad de vivienda y asentamiento que se presenta como intermedia entre el modelo tradicional de maloca y las casas de tipo neo-amazónico. Nos parece útil considerar estas nuevas formas tomando en cuenta lo anteriormente señalado para las malocas tradicionales.

En la actualidad la residencia en casas grandes plurifamiliares es característica de los asentamientos que denominaremos 'intermedios', y que se constituyen a partir de reagrupamientos de malocas como producto de presiones externas (cf. más adelante). Los residentes de estas malocas crean una estructura temporal antes de establecerse a orillas del Amazonas. Y aún cuando éstos puedan establecerse en una zona interfluvial, por lo general lo hacen cerca de afluentes navegables, accesibles durante todo el año.

En aquellos casos, en que como resultado de fenómenos de origen externo se ha dado un reagrupamiento de varias malocas, la reformulación del espacio resultante no conlleva necesariamente una real redefinición de las prácticas sociales anteriores. Esta ampliación del sistema sigue abarcando a una unidad endogámica, aunque también presenta límites.

La persistencia del modelo original todavía se puede constatar en la organización de estos asentamientos intermedios. La distribución de las grandes casas es marcada en el nuevo sitio por una distribución precisa de los habitantes. Cada subgrupo posee un espacio propio: el puerto donde amarran sus canoas, el punto de agua de donde sacan el agua y realizan sus abluciones, sus terrenos de cultivo, chacras y purmas. En la medida de lo posible los subgrupos se ubican lejos unos de otros de modo de evitar posibles conflictos.

Las relaciones sociales cotidianas y los intercambios de bienes se dan sobre todo entre los miembros que pertenecían a una misma antigua maloca. Sólo en las fiestas y en los *wayuri* -término de origen tupí utilizado para designar las "mingas", las cuales no eran practicadas en el hábitat aislado descrito anteriormente- se reúne toda la población de la comunidad.

Sin embargo, la nueva noción de 'comunidad' ha introducido nuevos elementos en las relaciones de intercambio. Si bien no se ha producido una ruptura radical con el modelo original, sí se ha dado una exacerbación de los conflictos sociales a nivel de las relaciones cotidianas, mientras que en la situación anterior los conflictos sociales sólo se manifestaban durante el tiempo de fiestas. Sin duda alguna, el agrupamiento permanente de poblaciones antes dispersas ha multiplicado las causas objetivas de conflictos. Las relaciones cotidianas favorecen el surgimiento y profundización de antagonismos que, como hemos dicho, no tenían lugar en la situación precedente, pues se postergaban hasta el siguiente encuentro festivo. En la actualidad estos conflictos ya no se manifiestan únicamente en las fiestas colectivas -en las que se reúnen los habitantes de las malocas dispersas- sino que importunan permanentemente a la población. Así, la población de estos asentamientos 'intermedios' se encuentra inmersa en una situación de conflictos latentes que pueden avivarse a cada momento. En el hábitat disperso, el fin de fiesta constituía la señal de partida y al separarse los ánimos de los participantes se apaciguaban.

Actualmente las diferentes unidades residenciales y de intercambio se agrupan en un mismo espacio, ejerciendo un exo-control sobre las otras unidades de la comunidad, lo cual hace difícilmente soportable la cohabitación. Podemos considerar este tipo de asentamiento 'intermedio' como una ampliación de la unidad residencial de origen, que aún correspondería a un área endógamica: grupos antes dispersos se reúnen en un mismo espacio, pero su organización sigue estando regida por los mismos valores y principios.

En contraste, el nuevo hábitat está constituido por casas monofamiliares construidas sobre pilotes. Este modelo es prevaleciente en los poblados establecidos a orillas del río Amazonas. Las casas monofamiliares poseen la misma estructura arquitectónica que las precedentes, y aunque poseen dimensiones más reducidas, se las describe utilizando la misma terminología que para las antiguas malocas. La distribución espacial de las casas monofamiliares se lleva a cabo según el esquema prevaleciente en el tiempo en que las familias nucleares formaban parte de una maloca; mientras que el espacio central abierto, delimitado por las viviendas monofamiliares es concebido como el nuevo *na-atama*.

En estas casas monofamiliares la cocción y preparación de los alimentos se lleva a cabo fuera de la casa -en el suelo- o en el interior -sobre un piso de pona. Por otra parte, el hecho de que este tipo de construcciones sean cerradas induce a un repliegue de las familias nucleares que las ocupan. Así, los intercambios se reducen a su más simple expresión, con excepción de los *wayuri* y de algunas fiestas colectivas inspiradas en el calendario occidental. La organización social del espacio sigue el patrón de la residencia uxorilocal, con el alojamiento del yerno en casa de su suegro y posteriormente la construcción de su propia vivienda en las cercanías. Sin embargo, en estos asentamientos ribereños nos encontramos ante un sistema social diferente, del cual analizaremos algunos elementos en la última parte de esta monografía.

La chacra

La elección del lugar de construcción de una maloca es realizada por común acuerdo entre el hombre -futuro "padre-de-la-casa"- y su esposa: ambos definen el espacio que debe despejarse. El primer desbrozo lo lleva

a cabo la mujer, mientras que el esposo se hace cargo posteriormente de la tala de los árboles más grandes. El contacto con el futuro sitio de residencia se va reforzando a través de las numerosas idas y venidas entre éste y el de la actual residencia, los cuales frecuentemente están a una distancia de más de media jornada a pie. Estas constantes visitas permiten ir tomando progresivamente posesión del nuevo ambiente. Las demás familias llamadas a vivir allí van incorporándose paulatinamente a las actividades de construcción de la casa. En el futuro sitio de residencia se construyen pequeñas viviendas provisorias, semejantes a tambos, en donde se albergan los futuros residentes de la casa durante el tiempo necesario para la siembra de la nueva chacra, la cual irá ampliándose gradualmente.

Las diferentes tareas que presiden la apertura y cultivo de una chacra son objeto de una repartición precisa de acuerdo a una división sexual del trabajo. A la mujer le corresponde el desbrozo, como ya se ha dicho, así como el mantenimiento de la chacra. Al hombre le incumbe la tala de los árboles y participa en la quema. Cuando se derriba el último árbol, se rocía su tronco con masato para favorecer la futura cosecha. Las plantaciones son realizadas tanto por los hombres como por las mujeres de cada familia, según una repartición tácita del espacio despejado y en función de las especies vegetales asociadas al sexo (ver Cuadro).

El emplazamiento propiamente dicho de la futura vivienda colectiva es inicialmente sembrado exclusivamente de maíz, cultivo de valor "divino" en el pensamiento ticuna ⁽¹⁶⁾, en tanto que la construcción comienza después que éste es cosechado. Los encantamientos rituales del shamán favorecían el buen desarrollo de los cultivos, protegiéndolos de los depredadores. El *i-atü*, o espacio inmediato alrededor de la maloca, se encuentra sembrado de árboles frutales, así como de algunas especies vegetales empleadas en las actividades artesanales -tal como el algodón-, en la ornamentación -tal como el achiote-, o en las actividades curativas. Los principales cultivos son los *iru* y *po-i*, plátanos (*Musa sp.*), con sus numerosas variedades dulces y verdes, los varios *po-ori* (*Macrolobium unijugum*) y el *tu-e*, la yuca dulce (*Manihot sp.*). El plátano (dieciseis variedades identificadas) predomina en la alimentación de los grupos aislados y es el hombre quien se encarga de plantarlo en la chacra. Los árboles de plátano ocupan un lugar propio -la parte externa de la huerta- cercando los cultivos asociados a la mujer. Entre éstos se encuentra la yuca, de uso complementario en la alimentación, pero que sirve sobre todo para la elabora-

ción de masato. En el interfluvio, se desconoce el uso de la harina o fariña elaborada en base a la yuca amarga (17).

Principales cultivos				
Nombre castellano	Nombre ticuna	Nombre científico	<i>nge</i> (femenino)	<i>yatú</i> (masculino)
yuca	<i>tú-e</i>	<i>Manihot utilissima</i>	x	
plátano	<i>po-i, iru</i>	<i>Musa paradisiaca</i>		x
piña	<i>chinú</i>	<i>Ananas comosus</i>	(x)	x
huitima	<i>po-ori</i>	<i>Macrolobium unijugum</i>		x
huito	<i>e</i>	<i>Genipa americana</i>	x	
achiote	<i>detane/uta</i>	<i>Bixa orellana</i>	x	
pijuayo	<i>itu</i>	<i>Bactris gasipaes</i>	(x)	x
cocona	<i>bere</i>	<i>Solanum topiro</i>	x	
chimbilla	<i>ka-ure</i>	<i>Inga nobilis</i>	x	
ñame (sachapapa)	<i>u-i</i>	<i>Dioscorea trifida</i>	x	
ají	<i>me-e</i>	<i>Capsicum sp.</i>	x	(x)
guayaba	<i>woracha</i>	<i>Psidium sp.</i>	x	x
umarí	<i>techi</i>	<i>Poraqueiba sericea</i>	x	
caimito	<i>ta-u</i>	<i>Pouteria sp.</i>	x	x
uva-uvilla	<i>chi-a</i>	<i>Pourouma sapida</i>	x	x
guamilla	<i>pama</i>	<i>Inga nitida</i>	x	x
algodón	<i>tu</i>	<i>Gossypium sp.</i>	x	
tabaco	<i>pori</i>	<i>Nicotinia sp.</i>		x
maíz	<i>cha-wú</i>	<i>Zea mays</i>	x	x
cacao	<i>buru</i>	<i>Theobroma sp.</i>	x	
caña	<i>dene</i>	<i>Saccharum officinarum</i>		x
arroz	<i>aruchu</i>	<i>Oryza sativa</i>		x
guisador	<i>depá</i>	<i>Dieffenbachia sp.</i>		x
papaya	<i>popayu</i>	<i>Carica papaya</i>	x	
pan de árbol	<i>pó</i>	<i>Artocarpus altilis</i>		
culantro	<i>chikuri</i>	<i>Eryngium foetidum</i>		
camote	<i>kore</i>	<i>Ipomea sp.</i>		
pate/totuma	<i>туру</i>	<i>Crescentia cujete</i>		

* *Nge* y *yatú* indican quién tiene a su cargo el cultivo: el hombre o la mujer.

La asignación de cultivos de acuerdo al género, parece realizarse implícitamente de acuerdo a una distinción entre plantas aéreas y plantas subterráneas: las primeras están a cargo de los hombres, las segundas de las mujeres. A los diversos cultivos se asocian técnicas específicas. Las mujeres plantan la yuca con ayuda de un bastón, cada uno de diferente

especie vegetal y que han recibido en herencia: tal mujer utiliza un palo de *ngope*, huacrapona (*Campiadra sp.*), como su madre y su abuela; tal otra una raíz de *yura*, pona (*Iriarteia sp.*); otra emplea uno de *borua*, "bacaba" (*Oenocarpus bacaba*), o incluso de *ñowane*, remo caspi (*Phitsecellobium laetum*). El uso de un collar de uñas de *nainchi*, carachupa o armadillo grande (*Priodontes maximus*), otorga a la mujer *pora*, "fuerza", para ejecutar estas tareas.

Luego de tres o cuatro años la chacra se abandona, aunque no completamente, pues subsisten ciertas especies cuyos frutos siguen siendo recogidos regularmente. A la muerte de su dueño, la purma o antiguo terreno de cultivo, ya no se utiliza pues se considera que por allí merodea su espíritu, el cual puede atacar a cualquier persona que se aventure por el sitio, causándole enfermedades.

La residencia en viviendas nucleadas a orillas del Amazonas, obliga a una distribución estricta de las tierras cultivables, pues su superficie total disponible es limitada. Como consecuencia se produce una rotación -cada cuatro o cinco años- en el uso de las mismas. En la selección de un sitio apropiado para abrir una chacra también intervienen consideraciones de distancia: se considera que una parcela está lejos cuando el tiempo para acceder a ella es mayor de media hora.

Las comunidades ribereñas están más vinculadas al mercado regional que los otros tipos de asentamiento. En la medida que éste valora ciertos productos agrícolas en detrimento de otros, estas comunidades tienden a abandonar el cultivo de ciertos productos tradicionales. Como consecuencia, el régimen alimenticio de estos grupos ribereños se ha ido modificando progresivamente. Así, por ejemplo, la yuca amarga -de la cual se han catalogado veinte especies- transformada en fariña se ha convertido en el producto alimenticio básico, reemplazando de esta manera al plátano.

En zonas interfluviales el tiempo dedicado a la chacra se reducía a los momentos de siembra, de deshierbe y de cosecha, mientras que en las áreas ribereñas se requiere de una presencia diaria de los productores debido a la elaboración de fariña. Este trabajo de transformación de la yuca amarga se ha tornado indispensable como medio para la obtención de bienes manufacturados. El valor de este producto, tanto en la venta como en el intercambio, depende de la oferta y de la demanda del mercado regional.