

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

La puesta en producción de 'nuevas' chacras cada año ha favorecido la institucionalización del *wayuri* o minga, forma de trabajo colectivo que es percibida como una práctica tradicional, aún cuando constituye un desarrollo propio de las actuales comunidades ribereñas. La minga es la ocasión más frecuente en la que un hombre se relaciona con sus afines. Dichas ocasiones constituyen eventos festivos de carácter colectivo, tanto a nivel de la actividad que se realiza, como del consumo colectivo de comida y bebidas alcohólicas. La minga puede ser convocada con distintos propósitos, desde la apertura de una chacra y la cosecha, hasta la edificación de una casa sobre pilotes. Una minga se considera exitosa cuando los que la han convocado han podido ofrecer bebida -sobre todo masato- a todos los participantes hasta el momento de su partida.

Esta práctica se repite sobre la base de un principio de reciprocidad y de intercambio de invitaciones: los Ticuna no pueden concebir que el "dueño del *wayuri*" no sea a su vez solicitado por cada uno de los participantes a ayudarlos, quienes de esta manera le devuelven la invitación de la que fueron objeto.

El bosque

El *nai-nechi*, el "lugar de los troncos de árboles", es decir el bosque, no sólo engloba a las especies vegetales, sino también a diversos seres de otras clases: desde los animales, hasta los "dueños" espirituales de ciertos árboles y todos los otros espíritus que allí conviven, a veces en forma no armónica. El bosque rodea y encierra los espacios que hemos descrito: la casa o espacio doméstico -donde se inscriben las relaciones sociales- y la chacra o espacio agrícola -principal fuente de alimentación vegetal. Ambos constituyen un espacio socializado considerado por los Ticuna como *nge*, femenino, en oposición al bosque, el cual es un espacio más bien *yatü*, masculino.

Para los Ticuna, el bosque es ante todo un lugar de paso: nadie se establece en él. Las actividades que se desarrollan en el bosque -caza, recolección- refuerzan la idea de una movilidad 'necesaria' de los seres humanos ante el temor a los espíritus que permanentemente merodean por allí. Una permanencia más prolongada que la requerida para el desarrollo de estas actividades, aumenta las posibilidades de asaltos o de seducción

por parte de los seres no-humanos que habitan el bosque, quienes buscan atraer su presa hacia mundos subterráneos. Este peligro también se asocia con el recuerdo que los Ticuna tienen de las incursiones realizadas por sus enemigos ancestrales.

El bosque es, entonces, un espacio en el que los hombres se desplazan continuamente en la medida que la principal actividad que allí se desarrolla es la caza. En estos desplazamientos por el bosque, el cazador se dirige especialmente hacia las áreas *nge* o femeninas, donde “los palos echan huaillos”, ya que es allí donde se encuentran las colpas -fuentes de aguas salobres- donde los animales acuden a beber.

Ciertas expediciones de caza no duran más de un día y, por lo general, se trata de empresas individuales. En aquellos casos en que varios cazadores parten juntos por la mañana, una vez entrados a la selva suelen separarse inmediatamente. La espera del retorno del cazador es larga, y si la noche ya ha caído y éste aún no ha regresado se emiten gritos colectivos para que éste encuentre su camino. Las quejas de las mujeres del tipo: “no hay que comer”, denotan el fracaso del hombre como proveedor de carne. En estos casos, el hombre debe partir de caza nuevamente al día siguiente -e incluso varios días seguidos- hasta obtener una presa.

El arma principal del cazador es la cerbatana, la cual puede llegar a medir más de tres metros. La cerbatana ticuna está hecha de dos semicilindros de madera de *itü*, pijuayo (*Bactris gassipaes*), o de madera de *tema*, palmera aguaje (*Mauritia sp.*), unidos y recubiertos con una corteza de bejuco. El equipo se completa con el *me-a-ü*, carcaj o aljaba -hecho de *kopure*, *tamshi* (*Asplundia sp.*), y cubierto de *owü*, brea (*Symphonia globulifera*)- y de los *ochagu*, dardos, -hechos con *woku*, *yarina* (*Phytelephas macrocarpa*), con las extremidades untadas de *gure*, curare. Los dardos se guardan en el carcaj con hojas secas de *duchanü*, ungurahui (*Jessenia polycarpa*). Allí también se encuentra la bolsa que contiene el *tü*, algodón, y el *barichina*, silbato hecho en hueso de sapo utilizado para atraer a los monos pequeños.

Por lo general, es la escasez y necesidad de carne lo que induce al cazador a partir; pero un sueño premonitorio que anuncia una exitosa cacería lo incentiva aún más, ya que le da indicios del tipo de animal que va a encontrar. Los cazadores salen de caza solos, al amanecer, acompañados excepcionalmente por uno de sus hijos varones, pero jamás en compañía de perros. Por lo general, el cazador sale de caza casi a escondidas de los

otros habitantes de la maloca, para evitar que éstos lo interroguen acerca de lo que va a hacer. Antes y durante la caza, el cazador evita nombrar a los animales, pues esto podría advertirlos del peligro que corren. Asimismo, se debe evitar hablar del *ai*, tigre (*Felis onça*), y del *kowü*, venado (*Mazama americana*). De ser necesario, los cazadores utilizan términos alegóricos como *motachane*, "semilla de shapaja" (*Scheelea cephalotes*), o alimento del venado, para designar, en este caso al venado, de modo que los animales "no entiendan" que se habla de ellos.

El cazador, atento a las huellas, ruidos y olores, sigue una pista, separándose de ella al primer indicio de presencia animal. Aún cuando parte con ciertos indicios (basados en sus sueños), el cazador debe asegurarse de regresar con carne, sea ésta cual fuere. El *nakü*, sachavaca (*Tapyrus terrestris*), es el animal comestible más valorado, no sólo por la cantidad de carne que proporciona, sino por el alto valor simbólico que se le adjudica. Esta presa forma parte de ciertos rituales y constituye una figura esencial de la mitología ticuna. La *ngu-û*, huangana (*Tayassu pecari*), el *nga-wü*, sajiño (*Tayassu tajanu*), el venado, los monos y las aves se ubican en una escala jerárquica decreciente.

En ocasión de la caza de huanganas, el cazador no dirige sus proyectiles al *chimû-û*, o "guía de la manada", pues por una parte éste puede atacar al cazador y, por otra, como "padre" de sus congéneres puede dar la señal de fuga y hacer que la manada abandone la zona. En el caso de las sachavacas su caza requiere de más astucia que la de cualquier otro animal, ya que para matarlas es necesario atravesar la piel del animal con varios dardos untados de curare para asegurar que el veneno tenga efecto. Asimismo, el cazador debe asegurarse de herir a la sachavaca sin que ésta sospeche el origen de la herida, ya que de ser así el animal "utiliza una sogá que machuca" y se aplica el jugo sobre la herida para curarse. Un animal que se ha curado de esta manera se torna en el futuro aún más desconfiado de los cazadores.

El caso del *kowü*, venado colorado, es particular. Este animal no se consume debido a que posee una glándula nasal maloliente, la cual produce una pasta negra que es considerada por los Ticuna como su *ngo-o*, o "espíritu malo". Como consecuencia, el cazador que se atreviera a consumir un venado colorado se transformaría en un rumiante. Este no es, sin

embargo, el caso del *yowe*, venado pequeño (*Mazama gonazombira*), cuya caza no está vedada.

Por su valor proteínico, monos y aves también son cazados y, a falta de otros animales, pueden satisfacer las necesidades del cazador. En este caso, sin embargo, la carne obtenida sólo sirve para alimentar a la unidad familiar restringida. Existe, entonces, una progresión en el valor atribuido a las diversas presas, siendo los animales más grandes los que tienen mayor valor y los que se distribuyen entre todos los miembros de la unidad residencial.

Cuando un cazador mata una sachavaca, golpea las aletas de algún árbol cercano para indicar con el sonido resultante la necesidad de ayuda para poder transportarla a la maloca. Es el propio cazador quien se encarga de despedazar el animal. En el caso de los mamíferos grandes son siempre los hombres quienes realizan esta tarea.

Además del aporte de carne, la caza proporciona valiosas materias primas de uso cotidiano y ritual. Los cueros de sachavaca son conservados para la celebración del ritual de pubertad; con las plumas coloridas de ciertas aves se elaboran coronas y brazaletes que se utilizan durante las fiestas.

El arco, *wira*, y las flechas, *koru*, hechas de *Gynerium sagittatum*, sirven sobre todo para cazar pequeños pájaros que se disecan y se ensartan en collares utilizados durante las ceremonias. Es posible que en el pasado dichas armas también hayan sido empleadas en los conflictos bélicos, y que en estas ocasiones se haya embadurnado la punta de las flechas con curare.

Entre los Ticuna la pesca es tradicionalmente un recurso para salir del paso; se practica individualmente y constituye un aporte proteínico complementario en el régimen alimenticio de la familia restringida. En contraste, la pesca constituye la base de la dieta del shamán y de las jóvenes núbiles durante su período de reclusión, pues las restricciones alimenticias a las que están sujetos indican que sólo pueden consumir especies pequeñas.

Sólo la pesca con *i-û*, barbasco (*Lonchocarpus nicou*) requiere del apoyo de todos los habitantes de la casa, incluyendo mujeres y niños quienes también participan en la captura de los peces. La única especie prohibida

es la *uchuma*, piraña (*Serrasalmus sp.*), por el peligro que entraña para las mujeres, quienes pueden enfermar o abortar en caso de encontrarse embarazadas.

La recolección es una actividad común, siendo practicada por ambos sexos, tal como sucede en el caso de la cosecha de frutos silvestres maduros. En estos casos, desde el momento en que una persona ubica un determinado árbol frutal en el monte se produce una apropiación individual de sus frutos; y mientras dura el período de maduración de los mismos la persona que ha ubicado el árbol mantiene una estrecha vigilancia sobre éstos. Lo mismo sucede con los racimos de *owü*, chambira (*Astrocaryum chambira*); en este caso el hombre corta o tumba la palmera y la mujer transporta los frutos.

Como ya se ha señalado, el desplazamiento de la mayor parte de la población ticuna hacia las orillas del Amazonas ha tenido por resultado un cambio en su régimen alimenticio. Estos cambios han incidido también en gran parte de los poblados de las áreas interfluviales, donde se ha adoptado la yuca amarga aún cuando allí no sea primordial. Así, la yuca amarga se ha convertido en el alimento básico de los nuevos poblados, mientras que el plátano ha pasado a un segundo plano. Por su parte, la caza mayor se ha reducido sustancialmente debido a las actuales concentraciones de población -mayores que en el pasado- y a la recolección sistemática de pieles para los patrones blancos en la década de los '50. La caza se practica muy poco -en todos los casos con armas de fuego- habiendo sido reemplazada por la pesca, tarea exclusivamente masculina. Este nuevo régimen alimenticio obliga a los hombres a recurrir a la pesca muy frecuentemente -casi diariamente- debido a que las cantidades recogidas son poco significativas y de uso exclusivamente doméstico.

ORGANIZACION SOCIAL Y CONSTITUCION DE LA PERSONA

En los *norü-ügü*, "primeros tiempos", los *Du-ügü* (es decir los Ticuna) no tenían clanes, todos eran *ko-ü*, "tatatao" (aves), categoría que sólo los gemelos míticos *Dyoi* e *Ipi* han conservado. Fue la infracción de una de las reglas sociales vigentes en ese tiempo mítico lo que ocasionó una rup-

tura del orden global, produciéndose la diferenciación entre mortales, *ü-üne*, e inmortales, *unarü* (ver más abajo). Sin embargo, los primeros no cesaron de cometer actos de incesto, los cuales condujeron a la destrucción de numerosas generaciones.

Luego de pescar gran cantidad de personas, *Dyoi* e *Ipi* decidieron instituir un nuevo orden, dando a probar a cada uno de ellos carne cocida del *koya*, lagarto (*Alligatoridae*), la cual al ser degustada, le recordó a cada uno un sabor diferente. Por asociación con el sabor recordado, cada uno de los hombres pescados por los gemelos míticos tomó el nombre de la especie epónima (ver transcripción del mito en el Anexo 1).

Ya en 1767, Uriarte señalaba la existencia de nombres clánicos. Al llegar a la misión de Nuestra Señora de Loreto, Uriarte se vio obligado a utilizar “los apellidos del monte” para inscribir “en el Catalogo, muchissimos que faltaban”, como solución al problema que le planteó el arribo masivo de Ticuna a la misión que él dirigía. Este primer indicio del uso de epónimos fue confirmado más tarde por Ribeiro de Sampaio (1825: 68), Spix (1981: III, 204) y Wilkens de Mattos (1984: 135). Este último precisa que “impone el nombre de un ave, de un cuadrúpedo o de un pez” (ibidem: 136) y menciona las bases de este sistema de denominación (18).

Al momento del parto, las mujeres rodean a la madre dándole uno o varios nombres al niño antes de cortar el cordón umbilical (19). Estas mujeres pertenecen con frecuencia al mismo clan del recién nacido y de su padre -como consecuencia de las reglas de filiación patrilineal y residencia uxorilocal. Son estas mujeres las que guardan la memoria de los nombres, de entre los cuales eligen los que se atribuirá al recién nacido. En este sentido, son los miembros del clan quienes manejan la onomástica. Por lo demás, no parecen existir reglas precisas concernientes a la atribución de nombres; tampoco está prohibido atribuir nombres de personas fallecidas.

La respuesta a la pregunta: “*¿takü ku-ega?*”, o “¿cuál es tu nombre?”, constituye una especie de carta de identificación, que proporciona los nombres clánicos que se le han atribuido a determinada persona al nacer. Estos nombres ‘umbilicales’ son los nombres verdaderos, los que establecen la identidad propia. Tienen un valor clasificatorio, identifican la clase a la que pertenecen: mitades y clanes.

Con el primer nacimiento -o nacimiento biológico- se otorga un *ga*, un “nombre”, término de origen tupí que abarca también las nociones de palabra y lengua. Cada individuo está incluido en un cuerpo lingüístico-social como un elemento semántico. Los nombres responden a características clánicas. El conjunto de estos términos permite hablar de una ‘lengua clánica’, en la medida que los mismos indican un conocimiento profundo de la anatomía y etología de los seres naturales utilizados como epónimos.

Dos ejemplos bastan para explicitar el propósito. El primero es relativo a *aru*, cascabel, un clan sin plumas, y el otro proviene de *baru*, paucar, un clan con plumas:

- *mere-ena rü nütanüna*
[*me*, “bella”/ *nare-e*, “maseta”/ *nachi-i*, “pluma”];
lo que se debe entender como:
“las masetas [de semillas de cascabel] son bellas y se las guarda amontonadas”.
- *duyepawekü rü te-âkü*
[*nadu*, “sangre”/ *napawe*, “pico”/ *te-â*, “reventar”];
lo que se debe entender como:
“cuando el paucar está recién reventado (nacido), tiene su pico manchado de sangre”.

Los sufijos *-na* y *-kü* indican el género, femenino y masculino respectivamente.

Estas referencias genéricas correspondientes a los *kü-a*, o “clanes”, suman más de cincuenta y cubren tres clases naturales: aves, animales terrestres y especies vegetales (20). Las referencias pueden ser simples o compuestas; es decir, que a cada clan le puede corresponder uno (ej.: *nai-yu*) o varios (ej.: *aru*) totems los cuales, en este último caso, asocian una especie animal y una vegetal o viceversa.

Nombres de los clanes ticuna (21)			
Clanes A: <i>ngechi-i</i> ("sin plumas")			
Clanes	Epónimos asoc.	Nombre científico	Nombre regional
- aru	* ya-ù * atape * nawù	<i>Thevetia</i> sp. <i>Sciurus igniventris</i> Fam. Viperidae <i>Lacheris muta</i>	liana cascabel ardilla víbora venenosa víbora shushupe liana cascabel
- chëvëru	* (variedad de aru)(1)	<i>Thevetia</i> sp.	liana cascabel
- ai	* charù (chiva) * chë-ë * ome * mawùne (mawù = palo)	<i>Felis onça/</i> <i>Pantera onça</i> <i>Hevea brasiliensis</i> <i>Lindackeria maynensis</i> ¿? ¿?	otorongo/jaguar árbol de jebe árbol huacapu mono churuco
- e	* yoi	¿? <i>Genipa americana</i> <i>Sciurus igniventris</i>	serpiente huito ardilla
- naiyu		<i>Atta sendex</i>	hormiga curuhinse
- tema	* ngo-ù * chara	<i>Mauritia flexuosa</i> <i>Macrocerus</i> sp. <i>Ara macao</i>	palmera aguaje tipo de huacamayo huacamayo rojo vaca
- woka		<i>Atta cephalotes</i>	hormiga
- tekù			palo mulato
- ne'ni	* ne'na	<i>Felis concolor</i>	puma árbol huacapu
- chë-ë	* airu		perro árbol palo sangre
- pu'kirë		<i>Brosimum</i> sp. <i>Mauritia carana</i>	palmera
- chun'a		<i>Euterpe</i> sp.	palmera huasáí
- va'ira	(ver e)	<i>Genipa americana</i> \ <i>G. brasiliensis</i> huito	
- aichanari		<i>Felis pardalis</i> <i>Mauritia</i> sp.	tigrillo palmera
- kë'turë			conchita
- nyë'ninchi			sachavaca
- mare	* nakù	<i>Tapirus terrestris</i>	sachavaca
- nakù	* tema	<i>Tapirus terrestris</i> <i>Mauritia flexuosa</i>	palmera aguaje
- nga		<i>Coelogenys fulvus</i>	majaz/paca
- ngowa		<i>Dydelphis</i> sp.	zorro/ muca

Clanes B: <i>achi-i</i> ("con plumas")			
Clanes	Epónimos asoc.	Nombre científico	Nombre regional
- <i>aiweru</i>	* <i>dema</i>	<i>Pionus menstruus</i> ¿?	loro cabeza azul ?
- <i>baru</i>		<i>Cacicus cela</i>	ave páucar
- <i>chara</i>	* <i>chiwane</i>	<i>Ara macao</i>	huacamayo rojo fruta aguaje
	* <i>tema</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>	palmera aguaje
- <i>choru</i>	* <i>dúnekú</i>	<i>Ramphastos cuvieri</i> <i>Oenocarpus sp.</i>	tucán tipo de palmera
- <i>echa</i> (<i>irawa?</i>)		<i>Gypapus papa</i>	gallinazo
- <i>ene</i>	* <i>tú</i>	Fam. <i>Psittacidae</i> <i>Gossypium peruvianum</i> Fam. <i>Ardeidae</i>	loro/ pihuicho algodón tipo de garza
- <i>kowa</i>		<i>Daptrius americana</i>	ave tatalao
- <i>ko-ú</i> (2)		<i>Macrocercus sp.</i>	tipo de huacamayo
- <i>ngo-ú</i>	* <i>waira</i>	<i>Euterpe sp.</i>	palmera huasái
	* <i>chiwane</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>	fruta aguaje
	* <i>tema</i>	<i>Mitu mitu</i>	palmera aguaje ave paujil gallina
- <i>nguntú</i>		<i>Casmerodius albus/</i> <i>Mycteria americana</i>	ave manshaco
- <i>ola</i>			
- <i>tuyuyu</i>			
- <i>u-i</i>	* <i>ene</i>	Fam. <i>Psittacidae</i> <i>Forpus passerinus</i> <i>Crax globulosa</i> <i>Amazonas sp.</i>	loro/ pihuicho tipo de loro ave piuri tipo de loro
- <i>wachi</i>		Fam. <i>Ardeidae?</i>	tipo de garza?
- <i>we-i-yu</i>		<i>Tapirus terrestris</i>	tapir/ sachavaca
- <i>we-u</i>		¿?	¿?
- <i>wokara</i>		<i>Mycteria americana</i>	ave manshaco
* <i>naktí</i>	* <i>ama-úwa</i>	<i>Cecropia sp.</i>	árbol de cético
- <i>ya-u</i>		<i>Cassicus solitarius</i>	ave páucar
- <i>ya-uru</i>		<i>Ara macarana</i> <i>Ara sp.</i>	tipo de huacamayo tipo de huacamayo
- <i>kauré</i>		<i>Thrassaetus harpeja</i>	tipo de gavilán
- <i>voo'</i>		<i>Nasua sp.</i>	coati/ achuni
- <i>a'ta</i>		<i>Ardea sp./</i>	
- <i>da'vú</i> (o <i>dawú</i>)		<i>Ardea cocoi</i>	garza ceniza
- <i>puna'ka</i>		<i>Ara sp.</i>	tipo de huacamayo
- <i>na'una</i>		<i>Tinamus sp.</i>	tipo de perdiz
- <i>moru</i>		¿?	¿?
- <i>nguga</i>			
- <i>awe</i>			

(1) Muy pocas personas se reivindicán de este clan, el cual está asociado al de *uru*. Además Nимуendajú lo sitúa entre los clanes "sin plumas" cuando habla de "auahy pequeño", es decir un pájaro.

(2) Clan de *Dyoi* y de los Inmortales.

Las asociaciones no tienen la misma importancia en todos los clanes. Así, por ejemplo, la ardilla se asocia a la cascabel (soga o liana) y a la serpiente *nawü* (de la clase de los *atape*); el árbol de shiringa está asociado al jaguar, mientras que otros no presentan ninguna asociación. La interpretación indígena establece asociaciones fundadas en las similitudes: la sogas se confunde con la ardilla por la similitud de sus colores; mientras que el fruto de la sogas de cascabel -que una vez seco se utiliza en la confección de collares- presenta el mismo diseño que el de la cabeza de la serpiente *nawü*. Por su parte, el diseño del árbol de shiringa es idéntico al del jaguar.

Las asociaciones que realizan los Ticuna revelan la referencia a operadores comunes: el mismo color (ardilla-liana), el mismo diseño (fruto de la liana-cabeza de serpiente; jaguar-shiringa). Ambos son *ma-û*, "esencia corporal" (22), un espíritu característico de todos los seres animados. El término *ma-û* podría estar relacionado con el término *ma-ûne*, que designa al corazón. La división y la asociación de los elementos naturales en especies y clases se basa en algunos de sus aspectos visibles y permite una clasificación de todo lo viviente.

La pertenencia a un clan es una condición *sine qua non* de la identidad ticuna, tanto en el plano individual como en el colectivo. Sin embargo, dependiendo de los lugares visitados a lo largo de este estudio, se han encontrado variantes en cuanto al valor otorgado a ciertos epónimos, cuya pertenencia étnica se discute o se considera de reciente introducción. Ello, sin embargo, lejos de restar validez al sistema constituye una manifestación de su flexibilidad y capacidad para integrar nuevos elementos.

Los del clan *tema* son evitados o mantenidos a distancia. Algunos los consideran mestizos 'ticunizados' y otros descendientes de enemigos ancestrales que utilizan otra lengua. Para algunos los *ota* son "una verdadera nación" y para otros son "indios bravos"; habría que agregar que para muchos, *ota* designa a la gallina domesticada y para unos cuantos es una especie silvestre ya desaparecida (23). Los *echa* viven en lugares alejados y son los *awane*, aquellos a quienes "se teme", "los bravos"; se trata, sin duda, de los antiguos Omagua, cuya existencia no pueden comprobar los Ticuna hoy en día.

Estos ejemplos indican el carácter abierto del sistema de clanes. De esta manera, muchos blancos y sus descendientes han sido agrupados en el clan *woka* (término derivado de "vaca"). Otro ejemplo es el del clan *e-de*

reciente aparición- el que pertenece a un hombre negro de origen brasileño unido a una mujer ticuna junto con sus hijos. Los descendientes de estas parejas mixtas llevan nombres umbilicales propios de estos totems.

Para completar el panorama de los “clasificadores concretos”, que son los clanes, hay que señalar que a algunos se les suma “correlaciones adicionales” (Oliveira Filho 1988: 109), las cuales parecen variar levemente de un informante a otro. Así, Nimuendajú señala que los *ota* “inclinan la cabeza al marchar” -tal como lo hacen las gallinas- mientras que en el curso de nuestro estudio se nos dijo que su modo de andar específico se debe a sus pies separados. Aún así, en ambos casos se trata de una correlación de comportamiento. Por su parte, los *naiyu* se caracterizan por tener la cabellera rojiza, mientras que Oliveira Filho menciona que son individuos a los que “no les gusta agua”. En cuanto a los *echa*, éstos se distinguen por su piel blanca y los ojos azules, mientras que los *e* son más bien de color negro. La estatura pequeña se vincula sobre todo a los *kaure*.

Finalmente, también se atribuyen valores morales a ciertos clanes. Así, los *ai* son bravos, los *ene* son guerreros salvajes, aunque los *dawü* eran considerados aún más peligrosos.

La organización dualista

Todos los Ticuna concuerdan en la existencia y características del sistema de clanes que acabamos de bosquejar a grandes rasgos. En este sistema cada individuo ocupa un lugar determinado desde su nacimiento. Las tres clases naturales (aves, animales terrestres, vegetales) se inscriben por lo tanto en una organización en la que prevalece la oposición aves/animales terrestres, con dos subgrupos que los Ticuna denominan *achi-igü* (literalmente “los con plumas”) y *ngechi-igü* (“los sin plumas”; de *nachi*, “plumas”, y *gü*, indicativo del plural).

Este sistema de mitades crea un cuadro de totemización en el que todos los clanes tienen propiedades comunes. De esta manera poco importa que en alguno prevalezca el *aru* o *ya-ü*, en otro *ai* o *charü*, ya que siempre estará presente la noción de ser “sin plumas” o ser “con plumas”. Este es también el caso para un clan de creación reciente como el de *e*, al que se le asocia la ardilla, *yoi*, como epónimo animal.

Se comprende entonces la necesidad por parte de los 'nuevos clanes' de ubicarse en el sistema de mitades. Al efectuar alianzas con la mitad "con plumas" -en 24 de 33 casos-, los nuevos clanes *e* y *woka* se ubican a partir de la segunda generación en la mitad de los "seres sin plumas". Un ejemplo que confirma esta hipótesis es la desaprobación colectiva de la alianza de un hombre *e* con una mujer *aru*, en la medida en que ambos pertenecen a clanes de la misma mitad ("sin plumas"). Un matrimonio de este tipo es considerado contranatura y forzaría a la pareja a dejar el poblado.

La separación de las dos mitades -los *ngechi-igü* hacia el este y los *achi-igü* hacia el oeste, tal como se propone en el mito- no debe ser vista en un plano espacial. Indica más bien sus prerrogativas, señalando los lugares simbólicos a los cuales cada una de ellas está asociada. A nivel de la residencia, el dualismo se expresa espacialmente a través de una oposición por la cual los aliados del "dueño-de-la-casa" se ubican frente a los consanguíneos de éste último (24).

En el ritual de pubertad femenina, la choza de la muchacha reclusa se alinea a lo largo de un eje este-oeste; ciertos instrumentos musicales están asociados con cada una de las mitades; y el lugar que ocupa la iniciada está determinado por la mitad a la que pertenece.

Recordemos que la reiteración de casos de incesto provocó sucesivas catástrofes en el transcurso de los *norü-ügü*, "los tiempos primordiales". El quebrantamiento de esta regla -como resultado de la unión de dos personas de la "misma sangre", es decir de un hombre y una mujer que pertenecen a la misma mitad- crea, según los Ticuna, una situación de *womachi* (de *wo* "torcido" y *na-machi* "carne"), o de "carne mezclada". Una infracción de tal magnitud es sancionada, lo cual con frecuencia obliga a los culpables a abandonar el poblado en el que se encontraban residiendo. Además, en múltiples narraciones se mencionan nacimientos de niños deformes o disminuídos como resultado de tales uniones matrimoniales.

El nombre umbilical

Como hemos visto, el nombre individual abarca los diferentes grados de la identidad propia, condensando todos esos elementos y dándole a la persona un carácter único. El resultado es un encasillamiento de clases;

sea cual fuere el nivel al que se acceda, el código ya está dado. La 'deconstrucción' completa de las mitades se logra al descomponer sus elementos constitutivos: los clanes, y por un desmembramiento de cada especie, los nombres umbilicales.

La atribución del nombre umbilical es primordial para afirmar el primer nacimiento (ver más adelante). El epónimo individual sirve para nombrar, mientras que la referencia al clan y a la mitad sirven para clasificar y definir implícitamente las reglas de la afinidad: todos los miembros de la misma mitad poseen "la misma sangre", la cual no debe mezclarse. Sobre esta concepción se fundamenta la exogamia de las mitades.

Por su parte, los grupos que se encuentran bajo la influencia de movimientos de tipo mesiánico tienden a abandonar los nombres umbilicales, pero continúan reivindicando el nombre del clan -unidad social a la que frecuentemente denominan con el término de "nación"- como un elemento indispensable para el funcionamiento del sistema de alianzas. La introducción de los apelativos de tipo occidental -nombres y apellidos- incorpora una dimensión genealógica al sistema de nombres, pero ésta encuentra expresión en una fase posterior de la existencia del individuo, generalmente hacia la edad de siete u ocho años (25).

Si bien el nombre personal no es utilizado directamente para dirigirse o referirse a una persona, tampoco es secreto. En lo cotidiano, el conocimiento de los nombres personales se limita con frecuencia a la familia extensa y el de los sobrenombres se extiende a la unidad de residencia. Para formar el término de referencia, los Ticuna anteponen a la primera sílaba del término retenido, el prefijo *pa-*, el cual expresa una cierta forma de proximidad (26).

En ciertos casos, a estos nombres umbilicales se les agregan apodos, práctica corriente aunque no generalizada, que se aplica sobre todo a ciertas familias. En la mayoría de los casos se atribuyen nombres de animales en función de las semejanzas: *chigu*, añuje (*Dasyprocta* sp.); *enu*, sachapero; *du-are*, tocón (*Callicebus torquatus*); *baru*, rana; *ngocura*, mosquito del masato de yuca; o a partir de ciertas especies de peces como el *dewara*, huasaco, o el *powa* (*Phractocephalus hemioliopus*).

Patrones de residencia

Apoyándose en relatos recopilados en el curso de sus investigaciones, diversos autores suponen la existencia de malocas clánicas en el pasado, las cuales habrían desaparecido como resultado del contacto con los blancos (Cardoso de Oliveira 1961: 19 y sgtes.; 1972: 52; Oliveira Filho 1988: 116-117, 140). El modo de ocupación de las malocas que aún subsisten en la actualidad no es el mismo que el que ellos describen.

La familia nuclear -monogámica o poligínica- constituye el primer nivel de la organización social ticuna. Esta unidad asume tareas sexuales de reproducción y en parte económicas. Un segundo nivel lo componen las diversas familias que constituyen la unidad habitacional en la que se desarrolla el 'vivir cotidiano'. El área máxima es la unidad residencial global. En ella se incluyen varias casas colectivas unidas por una red de intercambios matrimoniales y rituales: éste es el grupo corporativo.

En el contexto actual, resulta inútil intentar una eventual localización de los clanes. Más aún, la actual dispersión de la población ticuna, sólo puede confirmar la función simbólica de tal orientación espacial, la misma que sigue las enseñanzas dictadas por el mito (ver más adelante un ejemplo de su uso, en la sección referida a la pubertad).

El modo de ocupación de la vivienda se basa en una doble complementaridad. Primero, la población comprende a miembros de ambas mitades, es decir, a segmentos de dos o tres clanes. Segundo, la distribución interna se compone, por un lado, de los aliados -yerno(s) y suegros reunidos en torno al *inatü*- y, por otro, de los consanguíneos -hijos y eventualmente hermanos. En el espacio más amplio del asentamiento, puede encontrarse un hermano del *inatü* ocupando la casa más cercana a la de este último.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar esta hipótesis -ya que el número de situaciones observadas es reducido- y a comprender mejor el fenómeno descrito. Un grupo de co-residentes posee dos malocas que ocupan alternativamente; en la desocupada viven temporalmente un hombre con su familia nuclear. La distribución al interior de ambas es la misma: por un lado los compartimientos centrales del *inatü* y sus esposas, rodeados lateralmente por los de dos parejas de suegros y acompañados, en uno de los extremos, por el de un yerno y, en el otro, por aquellos de los hermanos y un hijo del propio "dueño-de-la-casa".

Para completar el panorama, otro yerno construye en las cercanías su propia residencia, la cual constituye una casa-satélite, y un hermano del *inatü* convive con su suegro a pocas horas de camino. Todas estas personas constituyen una unidad residencial. Este hecho es confirmado por los numerosos desplazamientos que éstos efectúan entre las tres viviendas bajo la forma de visitas recíprocas, así como por los compartimientos que se reservan en las respectivas viviendas para su eventual uso por parte de los demás miembros de la unidad. Cabe agregar que el análisis de esta red de relaciones permite suponer la existencia de una posible relación jerárquica entre las familias que componen la unidad, entre las cuales predomina el *inatü*, quien es también el hermano mayor. Un hecho confirmaría esta hipótesis: el *inatü* es considerado como el "jefe" de las dos malocas, las cuales están ubicadas a lo largo del mismo curso de agua, una río arriba y otra río abajo. En el espacio comprendido entre estas dos casas se ubican las viviendas de su hermano menor y de uno de sus yernos. Esta área semiglobal de residencia funciona en el ámbito doméstico, es decir en el tiempo de lo cotidiano, tanto a nivel de los intercambios materiales como en el caso de ciertas celebraciones.

Poco antes de nuestra llegada, se integró a esta unidad una familia nuclear que había abandonado su residencia anterior luego que falleciera su padre. Esto muestra la relativa fluidez de este tipo de grupo de residencia, del cual pueden tanto salir antiguos miembros, como incorporarse nuevas personas.

Existe un nivel superior de intercambio en el que participan los habitantes de la unidad ya citada y los de una unidad residencial equivalente y similar nacida de la fisión del grupo al que todos ellos pertenecían. Este supra-grupo funciona en situaciones específicas, tales como el intercambio matrimonial o la celebración del ritual de pubertad femenina. El territorio ocupado por estas dos unidades residenciales corresponde a los límites de un área endogámica.

Se puede considerar, entonces, un tipo de complementaridad formal entre la mitad como concepto, y el clan como su aplicación práctica. A nivel de cada área de residencia global, existen dos o tres segmentos de clanes que llevan implícitamente la idea de un orden, es decir de un intercambio de tipo jerárquico: la mitad del *inatü* domina la unidad residen-

cial. El clan determina el parentesco, la identidad (nominal), las parejas del matrimonio preferencial y la uxori-localidad.

El matrimonio y la alianza

Los cambios sociales han alterado en mucho las formas de realización del matrimonio. Dos ejemplos expresan la variedad de situaciones que se encuentran en la actualidad. El primero corresponde a un área de tierra firme; en este caso un joven fue obligado por su padre a 'reunirse' de inmediato con una *worekü* -mujer púber- pues en el transcurso de la celebración de un ritual éstos se habían retirado a un espacio desocupado de la maloca. El segundo ejemplo corresponde a una comunidad ubicada a orillas del Amazonas; en este caso un hombre emprendió negociaciones con los padres de la *worekü* para concertar una futura 'reunión' de ésta con su hijo como resultado de una noche de fiesta colectiva en la cual todos los participantes habían visto a los jóvenes juntos. La siguiente noche, los padres del joven lo instruyeron sobre los deberes y obligaciones de su futura situación, antes de ir ellos mismos a visitar a los futuros suegros de su hijo.

En ambas situaciones la regla es clara: nunca se debe dejar sola a una pareja que no se ha reunido públicamente. A partir de este acuerdo el hombre va a vivir a casa de su suegro. La regla de residencia uxori-local se respeta en la gran mayoría de los casos, sea cual fuere el grado de contacto e incluso en aquellos casos en que las familias involucradas pertenecen a un movimiento mesiánico. El incumplimiento de esta regla expone a los infractores a enfermedades -e incluso a la muerte- que sólo un shamán poderoso puede controlar; pero la cura sólo puede completarse cuando el yerno rebelde se traslada a casa de su suegro.

Sólo con el nacimiento del primer hijo, la nueva pareja se incorpora plenamente al mundo de los adultos; en éste cada uno de los cónyuges pasa a ocupar un lugar propio. La falta de descendencia conduce a la separación y al retorno del hombre a casa de sus padres.

Aunque en la actualidad existe una tendencia a abandonar las relaciones poligínicas, éstas continúan siendo valoradas en los relatos, y caracterizando a los *to-ü* y a los shamanes. En dos casos observados en el campo, la poliginia aparece como marca de prestigio: el primer caso es el de un *inatü*



Mujer ticuna pintándose para una fiesta ritual
Foto: Jean-Pierre Goulard

del interfluvio que posee cuatro esposas; el segundo es el de un *inatü* ribereño que tiene dos esposas. Entre los Ticuna no parece darse preferencia a la poliginia sororal, aún cuando en el primer caso la relación asumía la forma de una poliginia sororal 'oblicua': un hombre casado con dos de las hijas de su hermana. En cuanto a la relación jerárquica entre las esposas en una relación poligínica, se encuentran diversos arreglos: en el primer caso descrito la cuarta esposa ocupaba el rol de esposa principal, mientras que en el segundo caso este rol era ocupado por la primera esposa.

Las relaciones de pareja pueden ser conflictivas, pero cuando la pareja tiene hijos rara vez estos conflictos terminan en separación. Así, a pesar de ser objeto de burlas por parte de terceros, un esposo no productivo (por ej. mal cazador), jamás será cuestionado en público por su pareja a este respecto.

La alianza preferencial se realiza con la prima cruzada bilateral, es decir, la hija de la hermana del padre o del hermano de la madre, quienes pertenecen a la categoría de los *cha-u-ta-a*. El sistema está controlado por el mecanismo indirecto del matrimonio de tipo oblicuo, es decir, con la hija de la hermana (considerada ella también como *cha-u-ta-a*). La mitología ticuna avala este modelo alternativo al matrimonio con la prima cruzada bilateral: uno de los mellizos míticos toma por esposa a la hija de su hermana. Con frecuencia, el Ticuna sagaz busca explicar un hecho social a partir del contenido de un mito.

Sea cual fuere el tamaño del grupo, se tiende a la alianza simétrica entre los segmentos de clanes del área interfluvial y aquellos de los clanes de comunidades ribereñas, lo cual no deja de tener consecuencias socio-políticas (ver más adelante).

Parentesco

El sistema de mitades permite incluir a la totalidad de los *Du-ügü* (Ticuna) en una red de lazos de parentesco. La respuesta a la pregunta "*¿Ta-kü ku-ega?*" además de proporcionar datos sobre la identidad del interpelado, permite situar al otro en la red de consaguinidad o de afinidad. Cuando dos personas que no se conocen se encuentran, se discuten los

términos de referencia que les permitirán ubicarse uno en relación al otro. El parentesco constituye la base de la conducta social residencial.

En la terminología de parentesco que se presenta a continuación, todos los hombres de la generación +2 son *o-í* y las mujeres son *no-e*. En la generación -2, se utiliza un sólo término para designar a varones y mujeres: *cha-uta-a*.

La mayoría de los términos referenciales de parentesco incluyen el prefijo posesivo *cha-u*, para la primera persona del singular.

Términos de parentesco ticuna

1) <i>o-í</i>	: varón, segunda generación ascendente
2) <i>no-e</i>	: mujer, segunda generación ascendente
3) <i>chau-u-nattü</i>	: Pa
4) <i>cha-u-e</i>	: Ma, HnaMa, MaEsa
5) <i>cha-u-nepü</i>	: HnoPa, EsoHnaMa
6) <i>o-e/kuta</i>	: HnoMa
7) <i>cha-u-tuktü</i>	: HnaPa
8) <i>cha-u-tü</i>	: PaEsa
9) <i>cha-u-tuktüte</i>	: EsoHnaPa
10) <i>cha-u-neptüma</i>	: EsaHnoPa
11) <i>kutama</i>	: EsaHnoMa
12) <i>cha-u-ma</i>	: Esa
13) <i>cha-wene</i>	: Hno, HjoHnoPa, HjoHnaMa, HnoEsa
* <i>yakü cha-wene</i>	: Hno mayor
* <i>buma ektü</i>	: Hno menor
14) <i>cha-weya</i>	: Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa
15) <i>cha-u-ta-a</i>	: Hjo(a)HnaPa, Hjo(a)HnoMa, Hjo(a)Hjo(a)HnaPa, Hjo(a)Hjo(a)HnoMa, Hjo(a)HjaHnoPa, Hjo(a) HjaHnaMa, Hjo(a)Hna
16) <i>cha-u-magü</i>	: Hjo(a)Hno, Hjo(a)HjoHnoPa, Hjo(a)HjoHnoMa
17) <i>cha-u-ane</i>	: EsoHna
18) <i>cha-u-akü</i>	: Hja
19) <i>cha-u-ne</i>	: Hjo

Ciclo de vida

Los primeros años de la vida de cada individuo son personalizados por el hecho de pasar de una 'clase de edad' a otra. Estas etapas se asocian a una percepción general del medio ambiente, del cual se han presentado algunos aspectos en un capítulo anterior. Una descripción de las clases de edad permitirá comprender mejor la importancia de los rituales descritos a continuación.

Los recién nacidos son denominados *o-oirakü* (o *ira-e*), "pequeño grano". El recién nacido, asociado a lo vegetal, se 'humaniza' con la atribución de un nombre antes de que se le corte el cordón umbilical; éste es el nombre umbilical. Luego de varios meses, "el grano humano" se convierte en *o-ochana*, hasta llegar a los 15 ó 18 meses; durante este período el infante sigue siendo clasificado en función de su origen vegetal y permanece "pegado" a su madre mediante una *nachimû*, una banda tejida (literalmente la "piel"). El niño acompaña a su madre en todas sus actividades y continúa lactando; poco a poco completa su alimentación con aquello que le ofrece su madre, previamente masticado.

Al entrar a la siguiente clase de edad, se transforma en *bukü* (o *bu-e*), es decir "persona nacida". Esta es la etapa de los juegos colectivos; luego vendrá una etapa de aprendizaje de las actividades propias de su sexo. Se trata, entonces, de una etapa de iniciación a las prácticas que se esperan de él en la siguiente fase. A esta última fase se accede con la entrada en la pubertad: el niño se convierte en *ñetukü*, un "hombre joven"; mientras que la niña pasa a ser *worekü*, una "mujer joven o púber". Esta última sólo tendrá acceso a la posición de mujer completa después de su primer parto. Estas diferentes etapas están marcadas por rituales que señalan la transición de una a la otra.

Proceso de constitución de la persona

Paralelamente al lento proceso de constitución biológica se da un proceso de constitución espiritual que demuestra, aún más que el precedente, que la fragilidad de cada etapa pone en riesgo la propia vida del ser en crecimiento. Desde su nacimiento se pinta al niño con huito, para protegerlo de cierta clase de espíritus -los *ngo-o-* que lo rondan, queriendo

apropiarse de su "alma". La propiedad de este tinte vegetal es suprimir cualquier olor que atraiga a los seres malignos que viven al acecho de una posible presa humana. Los adultos también pueden cubrirse con este tinte por las mismas razones (27).

Esta precaución se complementa con otra práctica que, a pesar de no ser específica de los rituales, agrega una fuerza suplementaria en el plano cotidiano. La mujer encinta lleva collares de uñas de *nai-chi*, armadillo grande (*Priodontes maximus*), hasta el final de su embarazo. A lo largo de su infancia, el joven lleva diferentes objetos: brazaletes, collares de dientes de animales silvestres, o con figuras estilizadas de animales talladas en corteza de árbol o de granos. Estos amuletos cumplen una función preventiva, que asegura la adquisición de fuerza y el fortalecimiento de la persona. El *bu* -niño de más de 18 meses- utiliza un collar de dientes de *ngi-iri*, caimán (*Fam. Alligatoridae*), para protegerse de cualquier ataque. Los adultos hacen lo mismo para el desarrollo de tareas específicas, sobre todo para los trabajos pesados (ver la sección sobre el huerto).

El objetivo de esta práctica es el procurarse *pora*, "fuerza". El *pora* anima el *na-a-e*, el "alma". Este término *na-a-e* se acerca bastante a la idea de "alma de vida". Esta se consolida con el crecimiento y permite que el individuo viva. Los individuos son vulnerables a las agresiones procedentes del exterior; una vez atacados, pierden progresivamente su *pora*. Asociado al *na-a-e*, el *pora* constituye el "principio de vida". Sin embargo, es sólo el *pora* lo que define el valor del individuo, siendo en cierta medida visible y mensurable. Todos los seres, tanto los humanos como las múltiples especies vegetales y animales, están dotados en mayor o menor medida de *pora*. Por esta razón, el consumo de ciertas plantas y animales es controlado e incluso prohibido en ciertos momentos claves del ciclo de vida (p.ej. la pubertad, la gestación).

El proceso de elaboración y acumulación del *pora* de un individuo comienza desde antes del "primer nacimiento", en el cuerpo de la madre. En esta fase vegetal, el *o* nace -en términos biológicos- con escaso *pora*; de allí la obligación de protegerlo, rol que cumplen los progenitores. Después de un período de 'incubación' -que dura de seis a dieciocho meses- se produce el "nacimiento social" propiamente dicho; el niño se transforma en *bu* (*bukü obu-e*) y, a partir de dicho momento, se le puede asignar un nombre de origen occidental. La consolidación vital del niño se produce cuando

éste y su madre pueden consumir todos los alimentos; hasta dicho momento la madre debe observar de manera rigurosa una serie de prohibiciones alimenticias.

Al momento del nacimiento el niño tiene un rol pasivo, en contraste con el momento de la iniciación en el que asume un rol activo. En la primera etapa la sustancia biológica va elaborándose en el transcurso de un largo período, mientras que en la segunda ya se encuentra elaborada. Mientras que en la primera etapa existe una protección desde el exterior, que contribuye al lento proceso de construcción de la persona, en la segunda hay una presentación al exterior que permite una participación activa y total en el mundo.

Según los Ticuna, entonces, cada individuo está dotado de *pora*: una cantidad limitada de energía que tiene distinto valor según las personas. Muchos individuos poseen las capacidades que les permiten desarrollar todas las actividades de la vida cotidiana, sin por ello ser seres excepcionales; otros, sin embargo, poseen un *pora* más potente, adquirido a través de un largo proceso, y que se va alimentando toda la vida. Estos son el shamán y el *to-ü* (ver más adelante).

La gestación y parto

Durante los primeros meses de embarazo, la mujer no tiene ninguna restricción en particular; pero en las últimas semanas debe tomar precauciones para evitar ocasionarle perjuicios al niño y a su entorno. Así, la mujer encinta no prepara masato pues puede afectar a quienes lo beban, ocasionándoles por lo menos ataques de vómito. A nivel del régimen alimenticio en esta etapa la mujer embarazada no debe observar muchas restricciones: "come pimiento por temor a que el feto engorde mucho, lo que complicaría el nacimiento", y si "come las vísceras de lagarto *jacará-tinga* (*Penelope superciliaris*)... el niño nacerá con piel clara" (Nimuendajú 1952: 68).

En la etapa final del embarazo, la mujer prepara huito con el cual se pinta el cuerpo. Ya no va al monte ni a la chacra por los peligros sobrenaturales que allí acechan: "la cutipa alguna madre de palo". Esto puede poner en riesgo al niño aún no nacido incluyendo la posibilidad de perderlo. Para evitar ataques de los *ngo-o*, "espíritus", es necesario que la mujer

embarazada se proteja con huito -a veces cubriéndose únicamente las manos y los brazos- ya que los *ngo-o* temen el olor de esta esencia vegetal.

En las últimas semanas de embarazo, el régimen alimenticio es más riguroso; la mujer se abstiene de comer ciertas carnes como el *ngobü*, motelo (*Geschelone denticulata*), o la *bo-o*, "larva de palmera" (*Calandra palmarum*). La futura madre no puede tener contacto, directo ni indirecto (por ejemplo si el marido ha tocado un animal prohibido), con esas especies vedadas. En caso de que ello ocurriese un curandero debe 'soplarla' inmediatamente. Este último efectúa regularmente esta acción para que el futuro bebé se encuentre en buena posición al momento del parto. En este sentido, se puede afirmar que durante esta etapa la mujer es preparada para las etapas post-parto en las que se le impondrán reglas muy estrictas para garantizar la supervivencia del recién nacido, cuya vida, según los Ticuna, sólo comienza después del nacimiento.

Al momento de las primeras contracciones, la parturienta se aleja hasta el lindero del bosque, acompañada por lo menos de una mujer. El esposo se mantiene cerca y ayuda a construir un refugio cubriendo el suelo con hojas. Allí la mujer permanecerá de algunas horas a varios días, con su hijo (28).

El *o-ô*, el "grano" depositado por el hombre al momento de la relación sexual, es aún después del nacimiento un *o-o-iracü*, o "pequeño grano": el recién nacido. Y aunque éste último es concebido como perteneciente al mundo de los humanos, como hemos visto, aún no se lo considera como completamente diferenciado del mundo vegetal. Su relación con el mundo circundante está en juego a través de múltiples prohibiciones y prescripciones a las que deben sujetarse los miembros de su familia nuclear. La existencia y supervivencia del recién nacido dependen de los actos de sus padres biológicos, quienes se someten en primer lugar a la *ta-a-ure* (de *ta-a*, "boca" y *ure*, "dieta"), es decir, a la práctica de la cuvada. Esta práctica es obligatoria para el hombre, teniendo una duración que va de algunos días a varias semanas; pero es mucho más estricta en el caso de la mujer. En ambos casos, sin embargo, los padres deben aprehender nuevamente el mundo de manera progresiva, de lo cercano a lo lejano, según el área de actividad de cada uno.

Mientras que la mujer parturienta no realiza ninguna actividad material, su esposo prepara los alimentos que otros miembros de la comuni-

dad le llevarán. Recién varios días después el hombre podrá salir de la casa -pero sólo para andar por sus alrededores- y tan sólo varias semanas más tarde podrá reiniciar sus tareas.

La madre sólo debe bañar a su hijo con agua hervida. Recién pasadas varias semanas podrá dirigirse al punto colectivo de agua, protegida por la ceniza que el shamán habrá esparcido previamente en el trayecto de modo de evitar el ataque de seres malignos. La pintura de huito protege al niño, mientras que los collares que le son colgados del cuello garantizan la constitución y el fortalecimiento de su *na-a-e*, su "alma".

Los alimentos que la madre toma no pueden estar condimentados, salados ni fermentados, y de preferencia deberían estar ahumados. Los alimentos permitidos (especies pequeñas de peces o plátano) no poseen *na-a-e*, es decir que no proveen *pora*, "fuerza". El consumo o el encuentro con seres que lo posean es nefasto para el desarrollo del bebé, pudiendo ocasionarle la muerte.

Las prohibiciones impuestas a la madre duran varios meses, hasta la celebración de un ritual que varía según la pertenencia del niño a tal o cual mitad. El *ngobüchiga* -de *ngobü*, motelo- pertenece a los *ngechi-i* (mitad "sin plumas"). Las mujeres circulan en el *na-atama*, el "area central" de la vivienda, llevando una caparazón de tortuga cubierta de plumón blanco de ave. Por su parte, el *bamachiga* y el *koinri* son específicos de los *achi-i* (mitad "con plumas"). El *bama* es un tronco de árbol de varios metros que es golpeado en el suelo, durante toda la celebración; el *koinri* es un instrumento de música en forma de flauta que se sopla alrededor del niño. Uno y otro son específicos de ciertos clanes. En los tres casos, la criatura es presentada a un grupo de personas, invitadas especialmente para asistir a la ceremonia que marca la transición de la fase de *o-o-irakü* a la de *o-ochana*. Aunque después de esta ceremonia se aligeran las prohibiciones impuestas sobre la madre, ésta aún debe observar algunas precauciones. En esta ceremonia se le presentan al niño, por vez primera y en reducido número, las máscaras-disfraces, las cuales en esta ocasión representan sólo a seres benéficos. La ejecución de los cantos e instrumentos musicales está a cargo de miembros de la mitad opuesta a la del niño.

En esta etapa, el padre aparece sólo como progenitor, mientras que la madre es quien asegura la subsistencia del niño (mediante la lactancia). Ambos son secundados por el resto de los habitantes de la casa, quienes

proveen la alimentación. Todos los cohabitantes son parte determinante en la consolidación del *pora* del recién nacido y en la reintroducción progresiva de la pareja en el entorno colectivo.

Al pasar a la siguiente clase de edad el niño es *nabu*, "ha nacido": de *o-ô-chana*, pasa a ser *bukü* o *bu-e*. Durante la niñez, y a una edad no precisa -pero más temprano en el caso de las niñas que en el de los varones- los niños son sometidos al *paichinüchiga* (de *nachinü*, "oreja") o "apertura de las orejas", práctica que consiste en la perforación de las orejas y del tabique nasal. Estos orificios permiten llevar ornamentos, especialmente durante las fiestas. La transición de esta etapa de la vida a la siguiente está marcada por otro ritual: el *bua te ta bë'ëru*, o "arrancar el pelo del niño".

Hacia la edad de 7 u 8 años, los jóvenes de sexo masculino son presentados a las *tokü*, "flautas de corteza de árbol", las cuales no pueden ser vistas ni por las mujeres, ni por los niños de corta edad. En esta ocasión el shamán insufla humo de tabaco en las narices a los iniciandos. El grado de resistencia de los iniciandos a la inhalación de este humo es lo que define su acceso al mundo de los hombres adultos: los que resisten el humo podrán participar en adelante de todos los rituales.

La pubertad

Los Ticuna guardan en la memoria el recuerdo de un ritual para los hombres jóvenes. En este ritual, en el cual se le arrancaba el pelo a los iniciandos, éstos llevaban collares de plumas. Sin embargo, los jóvenes no eran aislados ni se los pintaba. El desarrollo de la ceremonia parece haber sido similar al del ritual de pubertad femenina, que describiremos a continuación y que consiste en una fiesta con bebidas, instrumentos musicales y trajes-máscara.

Un solo informante nos ha señalado la existencia de una prueba a la cual eran sometidos los jóvenes de sexo masculino antes de la pubertad. La misma consistía en hundir el brazo del joven adentro de una canasta llena de hormigas. Si soportaba el dolor sin gritar, el joven adquiría el *pora* de las hormigas; en caso contrario, debía someterse una vez más a la misma prueba. Castelnau hace referencia a esta forma de iniciación: "los jóvenes, antes de ser admitidos entre los guerreros, deben realizar duras pruebas...

Se reúne en una especie de canasta, gran cantidad de un tipo de hormiga cuya picadura causa un dolor espantoso: el joven debe introducir el brazo y permanecer así algunos minutos sin emitir ni un grito" (1851: V, 46).

Por su parte, el *yü-ü*, o iniciación femenina, es sin lugar a dudas, aún hoy en día, el ritual más difundido y mejor conocido. Su desarrollo ha impresionado a todos los misioneros y viajeros que lo han presenciado y del cual han proporcionado variadas descripciones (Uriarte 1986: 472; D'Orbigny 1836: 118; Castelnau 1851: 46; Castrucci 1854: 69; Herndon 1853: I, 236-237; Bates 1972: 398; Wilkens de Mattos 1874: 135).

Tras su primera menstruación, la *worekü*, o "mujer púber", (de *wo*, "torcido", *nare-e*, "pecho", *kü*, "persona"), es recluida por un período que puede tener una duración de varias semanas hasta varios meses, en un refugio construido para tal efecto en el exterior de la vivienda (29). Este refugio sólo puede ser visitado por las mujeres.

Según Nimuendajú, esta choza está pegada a la maloca "contra la pared este de la casa si ella pertenecía a la mitad de los *ngechi-i-gü*, "sin plumas", o contra la pared occidental si ella pertenecía a la mitad de los *achi-i-gü*, "con plumas" (1952: 75). Durante el período de reclusión la *worekü* es sometida a una rigurosa dieta alimenticia.

Durante la fase preparatoria de la celebración de pubertad femenina el padre intensifica la caza. La carne se ahuma y se conserva cuidadosamente hasta el momento de la ceremonia. En los días previos a la misma, las mujeres preparan los ingredientes para elaborar grandes cantidades de masato. Las invitaciones las efectúan los parientes cercanos de la joven púber -de preferencia el padre- y se extienden a todos los habitantes del área residencial ampliada, es decir, a los miembros de asentamientos situados a uno o dos días de camino. Llegado el día de luna llena, los invitados llegan a la fiesta luciendo *nachamã*, trajes-máscara, pintados con motivos simbólicos tomados de los mundos vegetal y animal. El diseño de estos trajes-máscara se deja a la improvisación de quienes los llevan, los mismos que en el transcurso de la fiesta efectuarán un juego: los presentes deben adivinar qué representan los diseños, ayudados por gestos o por sonidos musicales efectuados por quien los lleva (ver dibujo). Aquellos que llevan diseños representando especies animales o vegetales entran, precedidos del *to-ü*, haciendo pantomimas, permitiéndoseles realizar cualquiera bufonada, incluso el simular agresiones sexuales contra las

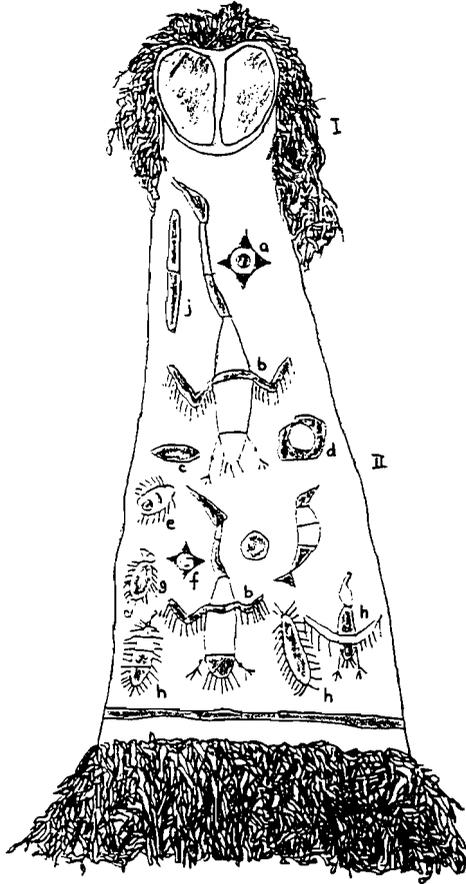
mujeres presentes. Junto con éstos se encuentran otros que llevan trajes-máscara representando espíritus del monte, los cuales son reconocidos de inmediato por su aspecto típico. En algunas ocasiones se cuenta también con la presencia del shamán, cuyo traje-máscara tiene la particularidad de estar totalmente pintado de negro. Desde el momento de su entrada y durante sus actuaciones, todos los participantes son invitados a tomar masato. Con ocasión de los rituales de pubertad el número de invitados es considerable. La presentación de los excluidos -animales, vegetales y espíritus- a través de los que los representan es una invitación implícita a asegurar la relación con sus respectivos mundos. Los portadores de máscaras las exhiben por un tiempo más o menos largo, durante el cual bailan acompañados principalmente por las mujeres, quienes se agarran de la tela de corteza de las mismas.

A lo largo de toda la celebración se utilizan instrumentos musicales. El tambor, *tutu*, marca el ritmo de las danzas de los participantes (30). El *tokü*, "bocina" de corteza de árbol, y el *bu'bu*, "megáfono", son empleados en varias ocasiones, pero su presencia siempre se anuncia cuando aún están en el monte para que las mujeres y los no iniciados se escondan al momento que éstos aparecen en el área de residencia (Nimuendajú 1952: 76-77). Estos dos últimos instrumentos son heredados de *Dyoi*. El *tokü*, fabricado por el propio *Dyoi*, tiene la particularidad de llevar el nombre de su propietario (Nimuendajú 1952: 77); por el contrario, fueron los Inmortales (cf. más adelante) quienes les enseñaron a los Ticuna la técnica de fabricación de las máscaras.

Cuando llega el *woreküchiga*, o "día de la *worekü*", la joven púber sale de su choza de reclusión después de que las mujeres la preparan pintándole la cara y el cuerpo con achiote (31), pegándole plumones de aves en el cuerpo, cubriéndole las muñecas con brazaletes, y colocándole sobre la cabeza una corona de plumas. La joven púber es así conducida al centro de la asamblea por sus parientes cercanos: tío materno, madre y diversos familiares.

Tras la presentación de la joven, su tío materno da la señal para iniciar la depilación. En esta acción participan todas las personas presentes, empezando por las del sexo femenino. Enseguida tiene lugar una última presentación de las máscaras, las cuales son entregadas a los padres de la *worekü*. Cierra el ritual el baño de la joven, quien es llevada por los hom-

Máscara de Yogü-u ("Gente de la Colpa")



Leyenda

Parte delantera de la máscara con cara negra y sin brazos; dibujos pintados en naranja y malva sobre el color natural de la tela de llanchama

I : flecos / II : cuerpo

a : *Payekü*, "araña de agua" (cuerpo) / b : *Yori*, "pato aguja"

c : *Payekü*, "araña de agua" (costado)

d : *Ngobüchipa*, "casco de motelo" (parte superior) / e : *Wa-a*, "araña"

f : *Payekü*, "araña de agua" (pecho)

g : *Tuchinawe*, cuerpo de *Duguetia* sp. / h : *Epechi*, (no identificado)

i : *Werichanüchi*, *ave* (no identificada) / j : *Namatü*, pintura

Dibujo de Gastón Marcotti

bres presentes hasta el río, sobre la piel de tapir en la que se encontraba al momento de la depilación, o por un camino cubierto de ceniza.

Algunos meses más tarde se desarrolla una ceremonia complementaria. En ella se queman las "pulgas" y se efectúa el tradicional corte de cabello del que procede el nombre de *yo-pakëë* (32). El cuerpo, a excepción de la cara, es pintado de huito y eventualmente cubierto de plumón.



"Dueño de la fiesta" sirviendo masato a un invitado
que viste un traje-máscara
Foto: Jean-Pierre Goulard

Elementos de análisis

En esta sección no efectuaremos un análisis del sistema ritual esbozado, sino que explicitaremos ciertos elementos que contribuyen a la construcción de la persona. Las constantes encontradas en el conjunto de estos rituales adquieren su verdadera dimensión al relacionarlos con el comportamiento de los actores.

En el discurso indígena, el sentido primero que tienen estos rituales es el de 'marcar' -en el sentido de dejar una huella- al iniciando. El *ngu-ù*, el "padrino" -una persona que siempre es de la otra mitad que la del iniciando- marca al niño con cantos específicos de su clan, manera implícita de reconocer la relación de alianza (33).

Al examinar todos estos rituales, se puede constatar que éstos pasan de un nivel local (recién nacido/padres/unidad habitacional a un nivel global (el ámbito de la alianza). Con el nacimiento, la tríada padre/madre/hijo se repliega sobre sí misma -según el modelo de matriz- en el área doméstica que la cobija. Por el contrario, la iniciación abre esta unidad hacia el exterior. El proceso de construcción de la persona termina cuando el niño alcanza la madurez y pasa a ser *bukü* o *bu-e*; ésto se ratifica con una presencia lo más numerosa posible -hasta varios cientos de personas- en el ritual de iniciación del niño. El crecimiento de la persona comienza con la concepción familiar inicial para concluir en la integración colectiva -marcada por la iniciación- que da lugar a un verdadero "nacimiento social" del iniciando.

Existen múltiples similitudes entre los diferentes 'momentos' que marcan la vida individual. Se podría hablar de la existencia de un protocolo ceremonial, al que se le agregan o sustraen referencias, según el acontecimiento a celebrar, dando lugar a rituales específicos. Un estudio detallado de cada uno de estos rituales permitiría poner de manifiesto 'secuencias' que parecerían idénticas. A estas 'secuencias-tipo' se agregan aquellas que confieren especificidad al ceremonial, además de los cantos e instrumentos musicales que le son propios. De un ritual al otro, se encuentran elementos constantes que, de cierta manera, constituyen 'marcadores' que ofrecen una suerte de continuidad social. Algunos de estos elementos comunes son el régimen alimenticio, las máscaras, los instrumentos musicales y el agua.

Como hemos visto, antes del parto la futura madre se somete progresivamente a diversas restricciones alimenticias, a las que se aúna el padre a partir del nacimiento del niño. La mujer permanece sujeta a este régimen hasta que su hijo atraviesa su primer ritual de iniciación. Lo mismo sucede con las muchachas púberes recluidas, quienes se someten al mismo tipo de régimen durante los varios meses que dura su reclusión. En estos casos madres y jóvenes púberes se abstienen de todos los alimentos

fuertes, es decir, los alimentos que poseen 'olor'. Estas especies naturales tienen "padres", los cuales pueden atacar al humano durante este período de fragilidad, además de ciertos espíritus de la selva (34). Durante los períodos de restricción alimenticia el consumo de proteínas proviene de pequeñas especies animales, las cuales son complementadas con el consumo de plátanos. Los elementos potentes -pimienta, sal, azúcar y grasa- son proscritos para evitar los riesgos de invalidez, enfermedad o muerte. El sólo hecho de tocar este tipo de alimentos implica riesgos para las personas sujetas a estas restricciones.

A estas prohibiciones se suma la de ir al bosque, donde el riesgo de un encuentro con espíritus sería tan nefasto para el niño que acaba de nacer como para la muchacha reclusa (35). Esta limitación obliga a los actores a permanecer en el espacio social, protegidos por el conjunto de la población, el cual se encarga de satisfacer sus necesidades. Por otra parte, las personas que están sometidas a un proceso de dieta ritual están rodeadas por una serie de tabúes, los cuales se extienden incluso a los utensilios que emplean para consumir sus alimentos; éstos constituyen objetos prohibidos para los otros miembros del grupo y se destruyen en caso de contacto o al finalizar el ritual.

En las semanas que siguen al parto, el padre podrá consagrarse progresivamente a sus actividades, poniendo atención en no contravenir las obligaciones a las cuales su esposa aún está sometida; así, deberá limitarse a cazar ciertas especies y deberá explotar personalmente los productos de la chacra. En este período es el padre quien se encarga de preparar todos los alimentos que consume su familia nuclear. De esta manera tanto el padre como la madre -con ayuda de los miembros de la vivienda- controlan y contribuyen a la lenta maduración del hijo (36). Sin duda, se trata de un proceso de maduración de tipo biológico: en el caso del recién nacido que es aún *o*, "grano", éste pasa a ser *bu* con el primer ritual, cuando ya camina y su madre puede asumir nuevamente sus actividades como mujer.

Diversos signos de ostentación marcan el curso del ritual de iniciación; no obstante, éstos tienen luego un destino variable. Las plumas son guardadas con mucho cuidado por las mujeres, para ser usadas en otras oportunidades; su stock es continuamente ampliado con nuevos aportes realizados por los esposos, quienes proporcionan a sus mujeres los pája-

ros que cazan. A éstas se les da una atención permanente: los ramilletes de plumas son aireados y arreglados regularmente.

Por el contrario, las máscaras son devueltas al "dueño-de-la-fiesta", quien las reparte entre la gente. Cuando la máscara puede ser desprendida del traje ésta es dejada a disposición de los niños, lo mismo que los flecos de la parte baja del traje-máscara. Por su parte el cuerpo de éste es reciclado con fines más utilitarios, siendo empleado en las noches frías como cobija, cuando el tizón puesto debajo de la hamaca no logra calentar a su ocupante.

Puede apreciarse que el aporte de los hombres, a diferencia del de las mujeres, está constituido por objetos que son destruidos después de cada ceremonia. La necesidad de fabricar nuevas máscaras para cada nueva celebración es similar a lo que sucede con las flautas, las mismas que tras varias apariciones, en las que son alimentadas de masato, son llevadas al monte y abandonadas allí de forma definitiva. La repartición de los trajes-máscara al final de los ceremoniales y su posterior abandono en el mundo cotidiano indica su rol metafórico. Durante estos ceremoniales los seres representados por los trajes-máscara participan de una suerte de ronda de intercambios. Estos son alimentados por los humanos de la misma manera que las flautas. Los seres humanos reciben a las máscaras, contentándolas y llenándolas, para dejarlas después de que éstas se han hartado. Reciben masato hasta la saturación -lo cual se manifiesta en los vómitos de sus portadores- señal de la contribución humana (de hombres y mujeres) efectiva y suficiente hacia el mundo de la selva. Durante la fiesta también se les ofrece un pedazo de carne ahumada al entrar en escena. Una vez desempeñado su papel, su función ha terminado: su posterior desmembramiento les confiere el estatus de objetos comunes y ordinarios.

Cabe preguntarse acerca del rol de los trajes-máscara en estas celebraciones. La ofrenda de carne a los portadores de los trajes-máscara es ya una invitación que se le extiende a los seres que representan a participar en la celebración, pero a la vez es también una forma de restitución. Para cada fiesta, los hombres salen a cazar y posteriormente preparan las presas que van a ser consumidas (37). Los espíritus son usados como 'testigos' del buen uso que se hace de las presas cazadas, es decir, de su consumo en la celebración. La caza provee la energía biológica necesaria para el cumplimiento del ciclo de vida. Sin embargo, las presas son consumidas

al final del ritual, cuando se ha terminado todo el masato. Por ello, es su participación en la fiesta lo que hace que los trajes-máscara adquieran pleno sentido: hombres y máscaras -representaciones simbólicas de los seres de la naturaleza- beben juntos masato, y durante el tiempo que dura la fiesta cada uno tomará masato y vomitará hasta que se acabe toda la bebida. El masato -asociado al semen del hombre- alimenta hasta saturarlos a los padres de los animales y a los espíritus, representados por las máscaras y las flautas.

Las fiestas ofrecen así a los seres humanos la posibilidad de aliarse a los "padres" (también llamados "madres") de los animales en un intercambio equilibrado, del cual depende la subsistencia del grupo. Pasadas las fiestas, los hombres deben continuar proporcionando carne a sus familiares y la abundancia de ésta dependerá del contentamiento de los "dueños" de los animales. Un exceso de aprovisionamiento de animales de caza acarrea la huída de la caza mayor y, como recuerda un mito, puede conducir a que la clase de animales perjudicada ataque a sus agresores hasta exterminarlos. Dar de beber a las máscaras -y por ende a los seres que éstas representan- aparece en este contexto como la señal privilegiada de solidaridad y complementariedad que permite un intercambio igualitario del cual depende la supervivencia de la sociedad humana.

La energía sexual así suministrada es compartida por los seres humanos y los espíritus de la selva en un marco de alianza. Esta energía y la energía biológica constituyen las dos caras de la energía vital que permite el funcionamiento del universo. Dichos elementos -que contribuyen a la relación de reciprocidad entre el mundo social y el mundo natural- deben ser colocados en la cadena de la energía circulante del universo, la cual existe posiblemente de manera finita. Esta energía vital -indispensable para la reproducción de la sociedad humana- es permanentemente reabastecida en cada fiesta hasta la siguiente celebración del rito: el ritual aparece así como una modalidad de renovación y de conformidad del intercambio entre estos dos mundos. La cabeza y los flecos de los trajes-máscara -metonimia del cabello largo que todos los humanos llevaban antes- están asociados a esta energía. Por su parte, la cabeza está también ligada al corazón -localizado en el medio pecho- el cual es sede de la vida que se necesita alimentar para mantener la fuerza del cuerpo.

El color blanco es el signo de la masculinidad, reforzado simbólicamente por las pulseras del mismo color que llevan los hombres, las cuales en el pasado eran hechas de una mezcla de cabello y chambira. El masato, que es también blanco, es la bebida del intercambio por excelencia, así como expresión de la sexualidad (hombres/ mujeres; seres humanos/ espíritus). El achiote con cual se pinta el cuerpo de la *worekü*, así como las pulseras de las mujeres son de color rojo, signo de la femineidad y asociado a la sangre, la cual es tan temida que la madre reciente y la mujer menstruante no pueden preparar el masato por su alta connotación sexual.

Sin embargo, es cierto que cada uno de los rituales y ritos de pasaje que hemos visto anteriormente tienen sus propias especificidades. A pesar de la periodicidad de las *a-e*, "tomaderas", como modalidad de acompañamiento de la renovación del potencial energético en pos de un equilibrio dinámico, las máscaras indican a través de la metáfora del cuerpo humano, los lugares de retención de las diferentes energías que se encuentran en el universo.

Este conjunto se inscribe en los varios ciclos que marcan la vida de cada ser humano y, por consiguiente, la vida de la sociedad ticuna en su globalidad. El ciclo cotidiano está asociado al sol y a la digestión, en tanto el ciclo mensual lo está a la luna y a las menstruaciones; ambos están presentes en el ciclo de vida de cada persona. Las asociaciones con astros se yuxtaponen a las que se podrían encontrar con los animales, los cuales tienen diversos caminos astrales en el universo astronómico.

El agua es otro ambiente peligroso: en ella mora un espíritu poderoso. El fin del ritual de iniciación de la joven púber y de reclusión de la madre y su hijo están marcados por un re-tomar contacto con el agua, hecho que completa la aproximación al exterior (bosque-agua). La *worekü* pasa del "lecho del río", que cruza y rodea la casa, hasta el río propiamente dicho, espacio de peligro especialmente para los seres femeninos. Este último es complementario al de la selva, igualmente peligroso, pero concebido más bien como un espacio masculino.

COSMOLOGIA Y ORGANIZACION POLITICA (38)

"Más antes cuando la tierra era verde", o *norü-üğü* -"en el principio"- son expresiones que los Ticuna emplean para referirse a los tiempos primordiales o 'mitológicos'. En dichos tiempos, la tierra era *do-ü*, "verde": no era estable. Según los Ticuna, ha sido el establecimiento de una estructura de clanes, como resultado de la instauración de la regla de exogamia, lo que ha posibilitado que la tierra se vuelva "dura".

Con el término *na-ane*, los Ticuna designan simultáneamente el cielo y la tierra. Se puede hablar de *na-ane da-üna*, "mundo de arriba", para nombrar al cielo, en oposición a *na-ane tawama*, "mundo de abajo", el cual hace referencia a la tierra. Hasta la pérdida de la condición de inmortalidad el *na-ane* estaba poblado por una sola categoría de seres. Más tarde la separación entre los *Ü-üne*, "Inmortales", y los *Yunatü*, "Mortales", condujo a que éstos viviesen en sitios separados.

Varios autores -entre ellos Nimuendajú (1952: 110 y sgtes.)- han reconstruido la estratificación del universo tal y como lo conciben los Ticuna. Estos distinguen el "mundo de lo alto" del "mundo de lo bajo". El primero se encontraría dividido en tres partes, según Nimuendajú, y en siete, según Fajardo (1991: 70); mientras que el segundo lo estaría en dos o en siete partes según estos mismos autores.

Sin embargo, como ya se ha señalado, el mismo término *na-ane* se utiliza por igual para designar al cielo y a la tierra. Esto indicaría que el universo es concebido por los Ticuna como un todo indivisible: por ello se podría pensar que la idea de estratificación y verticalidad implícita en la concepción de un mundo de arriba y un mundo de abajo no sería más que una inducción del etnógrafo. En efecto, la ubicación del primero de estos mundos se deduce del referente que proporciona el término *da-una*, "arriba", el cual sin embargo debe entenderse en un nivel de horizontalidad. Así, *da-una* se sitúa en relación al eje sobre el que se encuentran los Ticuna, es decir el río Amazonas o alguno de sus afluentes. En este contexto, *da-una* indica una ubicación río arriba, o lo "alto"; mientras que, inversamente, *tawama* indica una ubicación río abajo, o lo "bajo". Por esta razón, resulta más interesante buscar los lineamientos del pensamiento geográfico ticuna en un modelo del tipo espacio-nivel.

El primer mundo asequible, es el de la casa y la chacra en el cual viven los Ticuna. Un segundo mundo, intermedio, es el del bosque, el cual es a la vez fuente de proteínas animales y lugar de habitación de seres no humanos, algunos benefactores de los seres humanos y otros maléficos. Los límites del conocimiento y percepción del bosque están determinados principalmente por el espacio recorrido por los cazadores. Además de la trayectoria del sol, la orientación se realiza en función de las nociones de río arriba y río abajo, las cuales, como hemos visto anteriormente, se prolongan más allá hacia lugares desconocidos. Los Ticuna afirman que los mellizos míticos viven en estos dos extremos, opuestos el uno al otro: *Dyoi* hacia abajo, *Ipi* hacia arriba (39).

El mundo de *Dyoi* se organiza en torno a él, el cual es secundado por los *Ü-üne*, los "Inmortales", quienes viven en *Taivügune* (40), su "plantación". Este mundo se organiza a semejanza del de los *Yunatü*, los Mortales -es decir, los seres humanos- encontrándose también en él chacras y viviendas. Este lugar está ubicado en un sitio inaccesible, en la proximidades de *Eware*, afluente mítico del río Amazonas. Numerosas tentativas de acercamiento han sido coronadas por sendos fracasos. La única manera de acceder a este mundo es a través de una iniciativa y búsqueda de carácter individual: el interesado debe aislarse en la selva y consumir exclusivamente maíz. Sólo tras este retiro de tipo ritual los *Ü-üne* vienen en busca del interesado para conducirlo a su mundo.

El mundo inscrito en la horizontalidad y habitado por los Mortales, los Inmortales y los espíritus, se prolonga en la verticalidad. La mejor manera de conocer estos diferentes niveles consiste en seguir el *na-a-e*, el "alma" de una persona cuando ésta se separa de su cuerpo, tal como sucede en el caso de las personas enfermas. Bajo esta forma una persona puede recorrer estos diferentes niveles y lugares conducida por el espíritu de los animales, el cual la arrastra consigo a causa generalmente de una conducta hostil de la persona hacia ellos. El alma siempre se desprende y parte cuando la persona se encuentra en estado de vigilia o de sueño, es decir, cuando se encuentra en su casa.

En su recorrido, ésta atraviesa el mundo de los *irawa*, o gallinazos (*Cathartes aura*), situado en la cima de los árboles y a veces asociado a *cho-ane-ü* (de *cho*, blanco y *na-ane*, tierra) o "mundo de las nubes" -"porque antiguamente se quemó el palo blanco y su humo se quedó". Después viene

el cielo azul donde se encuentran los *eta*, estrellas, el cual también es el mundo de los *echa*, o cóndores (*Vultur papa*). Estos son los únicos dos niveles visibles para los humanos. Más arriba, el alma se encuentra con el mundo de *turita*, el tronco de un árbol no identificado, el cual se abre a fin de permitirle el paso. A continuación viene *Chowatü*, una quebrada donde está establecido el primer control verdadero del alma: a ésta se le prohíbe el paso en caso de que su propietario(a) haya cometido *womachi*, "incesto", y es devorada por el *choreruna*, o bufeo colorado (*Icniya geoffrensis*), el cual vive permanentemente en dicha quebrada. Hay que añadir que, para algunos Ticuna, ésta es también la morada de las almas de los muertos.

El recorrido del alma prosigue con una travesía por un mundo intermedio, el mundo de los *enü*, que pertenecen a la familia de los *ngo-o* y que pueden eventualmente atacar al alma. El último nivel es el de los *machi* que son *mare*, o avispas, que habitan en su 'caserón' o colmena, y que retienen al alma, la cual queda atrapada en sus hilos tendidos en forma de red.

El *na-ane*, "la tierra", finaliza más lejos, en una zona libre cuya extremidad parece cosida. El shamán trabaja allí para recuperar a las almas perdidas. Más allá del *na-ane*, se encuentran *tawemakü*, la luna, y *ü-akü*, el sol. Un hilo largo, que sólo puede percibir el shamán, permite realizar dicho recorrido.

Si bien el alma *na-a-e* parte de la casa (lugar doméstico), el camino para llegar a los mundos subterráneos parte de la selva. El mundo acuático y ciertos espacios del monte -como las colinas y las colpas- están asociados a este universo porque son las entradas que permiten el acceso a los mismos. A diferencia de la visita a los mundos horizontales o celestes, en este caso quienes viajan son individuos aislados, generalmente un cazador, el cual es conducido en cuerpo y alma por uno de los seres que habitan los mundos subterráneos, quienes lo engañan tomando una apariencia humana. Un tal cazador es invitado a penetrar en el mundo de los *mechita*, la "gente sin ano", quienes tratan de establecer contacto con él, ofreciéndole alimentos o proponiéndole mantener relaciones sexuales. También puede ser llevado al mundo de los *ngugu*, o "enanos", quienes se encuentran en un nivel inferior. Los *barü*, sapos de forma humana, van a tener con él las mismas deferencias que los precedentes. Allí, el acceso só-

lo le es permitido al shamán, quien es el único que puede intentar recuperar a la persona perdida, ya que toda relación establecida en estos lugares por el extraviado -como consecuencia de no haberse percatado del engaño- le impide retornar con los suyos sin ayuda de estos especialistas.

El poder religioso: el *yu-ü*

En contraste con el *to-ü*, "guerrero" -quien ya no existe pero a quien se evoca aún hoy en día- el *yu-ükü*, "shamán", juega todavía un papel esencial en el funcionamiento de la sociedad ticuna. Un shamán puede iniciar a su hijo (Nimuendajú 1952: 101), aunque lo más frecuente es que los candidatos a shamán sean adultos que han enfermado y han sido curados por el futuro maestro. Bajo la dirección de éste, el candidato se somete a un aprendizaje que le permita adquirir el *pora*, o la "fuerza" para utilizar las plantas medicinales y efectuar la succión de objetos patógenos. El entrenamiento dura entre doce y dieciocho meses (e incluso más tiempo según algunos informantes), y obliga a una abstinencia sexual estricta. Al candidato se le impone un régimen alimenticio que prohíbe las bebidas fermentadas, la carne de animales grandes (terrestres o acuáticos) y en general todo lo dulce o lo condimentado. Cualquier infracción a estas reglas impide continuar el entrenamiento shamánico.

La iniciación propiamente dicha se desarrolla en dos fases. La primera consiste en absorber una infusión de tabaco "para vomitar las impurezas" (Nimuendajú 1952: 101); luego el candidato elige el tipo de poderes que quiere ejercer. La segunda consiste en el aprendizaje de los cantos de los espíritus de los árboles a través del consumo regular de una cocción de tabaco que produce sueños en los que, bajo la forma de "niños", aparecen diferentes espíritus de árboles. El aprendiz escoge a quien se convertirá en su asistente, o su "hijo". Este ayudará a su "padre", el shamán, en el curso de sus prácticas terapéuticas.

Durante este período de iniciación, y bajo la dirección del maestro, el candidato aprende la succión de objetos patógenos, el masaje corporal y la extracción de flemas. Igualmente, durante este período, el candidato puede o no solicitar a los espíritus de los árboles que le entreguen los *ochagu*, los 'dardos mágicos' que éstos poseen. Cuando el shamán consi-

dera que su alumno ya puede poner en práctica lo que ha aprendido, lo somete a prueba encargándole la curación de una persona enferma. La cura empieza con la aspiración de humo de tabaco que, en un segundo momento, se sopla alrededor y sobre el cuerpo del paciente. El consumo de tabaco, junto con la ejecución de cantos, le permite al aprendiz llamar a su espíritu auxiliar, quien le ayudará a detectar el origen del mal. Luego, a través de succiones y la extracción de flemas o de dardos mágicos, comienza la curación propiamente dicha. El aprendiz de shamán actúa bajo la mirada y control de su maestro: si el trabajo resulta positivo, continúa practicando bajo su dirección hasta que éste último lo considere apto para practicar por su propia cuenta.

Durante toda su vida el shamán debe mantener una relación privilegiada con su "hijo", el espíritu de la planta que cultiva cerca de su casa, fuera de la vista de los demás. Durante la cura, el shamán busca el alma del paciente, la cual se ha separado de su cuerpo. Emprende entonces un viaje que lo puede llevar a diferentes mundos, en particular a los mundos subterráneos o al mundo del bosque. El shamán es el único capaz de sortear las trampas tendidas por los espíritus de esas regiones de manera de conservar en su poder las almas-individuos que han capturado.

La curación no es más que un aspecto de la práctica shamánica ticuna. Así, el *ngowe-e yu-ü*, "brujo malo" o hechicero, es reconocido como un individuo que puede causar enfermedad o muerte. Este especialista es el complemento opuesto del *yu-ükü*, o "brujo bueno", quien sólo se dedica a curar la enfermedad.

El shamán es solidario ante todo con su comunidad de origen. Desempeña un rol importante en la producción y reproducción simbólica de los recursos naturales. Su presencia central en los rituales -particularmente en el de la pubertad- se debe a su papel de mediador entre los humanos y los "padres" o "dueños" de los animales. Igualmente, ante las transgresiones de ciertas prohibiciones -tal como el consumo o simplemente el roce de ciertos animales por parte de la madre gestante (ver análisis del ciclo de vida)- ejerce un rol purificador. Asimismo, luego del período de reclusión al que es sometida la mujer tras el parto, el shamán es el encargado de reintroducirla en el mundo cotidiano, guiándola por el camino que conduce al río, donde ésta se bañará por primera vez junto con su hijo. El shamán también ejerce su arte cuando se abre una chacra, o se cons-

truye una nueva casa, pronunciando ícaros o cantos para proteger a la gente de los predadores del bosque.

El shamán parece haber ocupado siempre un lugar central en la sociedad ticuna. En la época contemporánea su función se ha visto reforzada como resultado del notorio incremento en el número de ataques simbólicos -expresados en las numerosas acusaciones recíprocas de "brujería"- que se ha venido dando en las comunidades ribereñas. Cuando estas acusaciones se hacen públicas, las mismas suelen desembocar en no pocas agresiones físicas. Estas acusaciones pueden incluso conducir a la muerte de los acusados a manos de sus acusadores, a menos que se produzca la fuga de los primeros, lo cual tiene por consecuencia la fisión del grupo de residencia.

Si bien los shamanes se benefician en términos económicos gracias a los pagos que reciben en dinero o en bienes manufacturados por sus servicios, su función también representa un beneficio económico para su comunidad. En efecto, la población que lo consulta sobrepasa en mucho a la que cohabita con él en el poblado, abarcando incluso a miembros del estrato mestizo. Ello proporciona un aporte económico adicional del que también se benefician las personas más cercanas al shamán oficiante. Por otra parte, estos contactos permiten, sin duda alguna, iniciar y establecer nuevos tipos de relaciones entre los Ticuna y los mestizos.

Poder político: el *to-û*

El *înatû*, "padre-de-la-casa", ocupa un lugar preponderante en la vida local, aún cuando su influencia no sobrepasa los límites de su unidad residencial. Además asume la función de *norû daru-û*, "primer cuidador", en el caso, por ejemplo, "de las borracheras cuando hay personas que se pelean". Cuando se ausenta, el "padre-de-la-casa" puede delegar su autoridad; así, cuando todos los hombres van de cacería, se designa a uno de los hombres de la unidad residencial como el *daru-û* de la casa.

Por otro lado, el discurso indígena señala la existencia del *to-û*, mono blanco (*Cebus albifrons*), y por analogía una persona que tiene agilidad y fuerza. En el relato de un combate, se menciona que "él tiene mucha fuerza y su fuerza es de cuatro caballos". Este personaje fuera de lo común permanece como el símbolo del ser excepcional, de fuerza inconmensura-

ble. Se trata de una persona a quien los *na-ane natü*, "padres del mundo", le han otorgado al nacer un *pora* poderoso; es por lo tanto un "elegido", no pudiendo obtener este cargo por herencia.

Una vez reconocidos por la colectividad, se sometía a estos elegidos a una larga iniciación: "Durante seis meses se pintaba el cuerpo del niño con una mezcla de huito, con muermo de sanguijuela, y un poco de piedra-de-rayo, *aenacü tchire*. Eso era aplicado solamente en algunas partes del cuerpo, "haciendo como un escudo protector" (Oliveira Filho 1988: 120; traducido del portugués). Otros rituales incrementaban su fuerza y reforzaban su capacidad de autoprotección. Ya adulto, el *to-ü* vivía recluso en una casa cerrada que podía servir de trampa para sus enemigos, a los que atraía con artimañas. Llevaba una capa de piel de *nakü*, que las lanzas no podían atravesar. Su función consistía en defender a los *Du-ügü* pertenecientes a su área de influencia; según un informante, "era guerrero, nadie le podía matar, era cuidador de las casas". También parece haber intervenido en otras circunstancias de la vida social, especialmente en los conflictos que se suscitaban en los grandes conjuntos de unidades residenciales, en los que actuaba como mediador.

Aunque su arma favorita era la *aküta-â*, o lanza, sabía igualmente defenderse con los puños. Su habitación estaba alejada de las demás, pues eran hombres temidos. Brindaba protección a un conjunto de unidades residenciales correspondientes, al parecer, a un área endogámica; así, un informante afirmaba que "había un *to-ü* entre cada grupo de *Du-ügü*".

Nimuendajú menciona el título de *të'-tü*, quien "ejercía su influencia dentro de los límites tribales tradicionales" (1952: 65). Algunas líneas más arriba habla de "su ascendencia limitada sobre los miembros del grupo, quienes se aproximaban a él con sus problemas, en busca de ayuda y consejo" (ibidem). Al parecer se trataría del mismo personaje identificado arriba como *to-ü* y que en el texto de Nimuendajú aparece designado como *të'-tü*.

Los movimientos mesiánicos

A semejanza de otros grupos étnicos, entre los Ticuna se han desarrollado numerosos movimientos de tipo mesiánico (41). En los que se descri-

ben a continuación, hay que subrayar la relación entre su surgimiento y el desarrollo de los eventos regionales ocurridos desde la era del caucho a los que nos hemos referido en páginas anteriores.

Se ha identificado nueve movimientos mesiánicos a lo largo de un siglo (42). El tipo de información del que disponemos acerca de cada uno de ellos es muy variado: en el caso de los movimientos más tempranos, Nimuendajú sólo pudo recoger algunos indicios en la tradición oral, mientras que en el caso de los más recientes, éstos aún están vigentes. La información de los eventos de correspondientes a los movimientos más tempranos se ha recolectado con posterioridad a los acontecimientos (I a IV). La 'contemporaneidad' relativa de los movimientos posteriores permite contar con un mayor volumen de información, recogida directamente de gente que participó en ellos (V a VII). Los últimos movimientos (VIII y IX) han surgido en épocas más recientes y aún hoy en día desempeñan para la mayoría de la población ticuna un papel preponderante en el plano social, político, económico y religioso, en un espacio que va más allá de las fronteras nacionales.

Para situar mejor los movimientos conocidos, proporcionamos a continuación un breve resumen:

Movimiento I: Fin del siglo XIX o principios del XX (Perú)

Algunos mestizos emboscan a un grupo ticuna: matan a algunos miembros y se llevan a la joven profetisa hacia un destino desconocido (Nimuendajú 1952: 138).

Movimiento II: Diez años después (Brasil)

Un joven, Aureliano, recibe revelaciones en una "casa" construída para este fin. Los "civilizados" ponen fin a las reuniones arrestando al visionario (Nimuendajú 1952: 138).

Movimiento III: 1932 (Brasil)

Reagrupamiento de indígenas ticuna en espera de la aparición de "Deus". Una epidemia provoca la muerte de numerosas personas (Vinhas de Queiroz 1963: 45-46).

Movimiento IV: 1938-39 (Brasil)

Un jaguar anuncia a un joven que una "agua grande" inundaría todo, incluyendo el puesto shiringuero. De allí la fuga de numerosas personas hacia la cabecera de la quebrada donde hacen una "gran chacra colectiva" y una maloca grande. Al no realizarse la profecía, la gente se dispersa (Nimuendajú 1952: 46).

Movimiento V: 1940-41 (Brasil)

Nhorane, de 13 ó 14 años de edad, tiene contacto en varias oportunidades con *Tekukira*, hijo de *Ipi* (uno de los mellizos míticos). Este lo conduce a donde habitan los Inmortales, quienes viven en *Eware* (río mítico) y poseen "todos los bienes de la civilización". El mensaje ordena preparar "una plantación grande" en *Taivegüne*, lugar abandonado por *Dyoi* (el otro mellizo mítico), y construir "una gran casa en el estilo antiguo para la celebración de ciertas fiestas". Luego sobrevendrá un diluvio que eliminará a los "civilizados" y del que sobrevivirán los Ticuna que residan en ese lugar.

Un patrón blanco, que advierte el peligro que representa tal agrupamiento para sus intereses, profiere amenazas tales como la conducción de Nhorane a Río de Janeiro, y bombardeos militares. Al mismo tiempo, Nhorane recibe una visión anunciando el fin de la ayuda divina, a raíz de un acto incestuoso cometido por uno de sus compañeros (Nimuendajú 1952: 138-140).

Movimiento VI: 1946 (Brasil)

Se anuncia que "una creciente de agua hirviendo mataría todas las plantas y a todos los vivos" con excepción de los que se encontraran en

las tierras del Puesto Indígena de Tabatinga. Un gran barco dejaría los víveres que necesitará la población durante el diluvio.

Aprigio, de 15 años de edad, encuentra a un hombre blanco quien le habla de estos eventos futuros y le pide que toda la gente se refugie al lado de Manelão, representante del gobierno y encargado del puesto de Servicio de Protección del Indio (SPI).

En otra versión, Manelão tiene una visión que comparte con Aprigio: la voz les incita a huir porque "el mundo estaba próximo a acabarse": entonces "no debían pagar sus deudas a los shiringueros" y "podían eliminar a cualquier civilizado, sin miedo a un castigo" (Vinhas de Queiroz 1963).

Movimiento VII: ± 1956 (Brasil)

Ciriaco, médico-fetichista, "anunció que vendría una nave grande, llena de mercancías", provocando un éxodo hacia el Puesto Indígena. Ciriaco aseguraba que allí surgiría una "ciudad encantada"; sus seguidores "abrieron una avenida larga en plena selva". Ciriaco afirmaba también que "brillará luz eléctrica" en el pueblo. Circuló entonces la noticia que el "Deus era Ciriaco"... "Dyoi en persona".

En 1960, un blanco lo acusó de impostor, llevando a algunos "fanáticos" a la policía y deportando a otros para realizar trabajos forzados. Ciriaco, denunciado por poligamia, tuvo que huir (Vinhas de Queiroz 1963: 51-53).

Movimiento VIII: a partir de 1971 (Perú, Brasil y Colombia)

José Francisco da Cruz, brasileño, tuvo una primera visión en 1944, luego de meditar, durante varias tardes consecutivas, con el Evangelio en la mano; siguieron otras visiones en las que recibió "una Cruz grande, de color marrón" y vio "una película sagrada marcada con el sello de Dios": en ella había numerosos animales, plantas y paisajes.

En los años '60, emprendió "pequeños viajes apostólicos" hacia el este del Brasil. A partir de 1965, se dirigió hacia el oeste del país y en 1969 en-

tró al Perú. En esta fecha, se inicia el periplo que daría lugar al movimiento que lleva su nombre y cuya sede se fijó posteriormente, en 1975, en territorio brasileño, en Vila Alterosa de Jesús, la Villa Espiritual de la Hermandad de la Santa Cruz.

Su reputación fue creciendo con la difusión de sus prodigios que se sustentan en su carisma y sus dones (curaciones, poliglotismo). Cada día renueva "el milagro de los pescados". Algunos hechos que se evocan constantemente dan prueba de su poder: "porque los habitantes de una ciudad le habían expulsado y ridiculizado, el Hermano José anunció un castigo del Cielo; poco después una tempestad destruyó las casas y las plantaciones, provocando la muerte de personas y animales". En otra oportunidad "se cuenta que el Hermano José dijo a una señora: No te acerques a mí, tú vas a quemarme". Sus discípulos refirieron que esta mujer había matado a su hijo" (Oro 1989: 85).

La cercanía del fin del mundo, es el mensaje propagado por Francisco da Cruz; de allí la necesidad que todos vivan en comunidades para alcanzar la salvación. La idea central de su mensaje es el regreso próximo de Cristo, el cual se anunciará con una serie de catástrofes. La salvación terrestre y luego la celestial, corresponderá únicamente a los creyentes.

Algunos Ticuna identificaron rápidamente al Hermano José con Dios, considerándolo *Dyoi* o *Ipi* (según unos u otros), y como consecuencia se adhirieron numerosos indígenas. Sus visiones, complementadas con sueños, constituyen "decretos espirituales" que sus discípulos deben divulgar.

Por otro lado, el Hermano José utilizaba símbolos conocidos por todos: empleaba la sotana, la Cruz y la Biblia e imponía ejercicios religiosos. A pesar de que éstos son elementos tomados de la práctica católica, el Hermano se oponía a ella, por considerarla una corriente desviada que debía ser purificada. Proponía, a través de su enseñanza, el arrepentimiento y una vida "reformada".

La agrupación en comunidad en torno a una cruz bendecida por él, requería de una organización con una jerarquía definida, bajo la responsabilidad de un "directorio". La acción del Hermano alcanzaba a todos los que quisieran asociarse a su obra. Así los blancos que se adhirieron ya no eran vistos como los opresores de antes. El Mesías designó como "directores" de los nuevos pueblos a estos ex-patrones que ingresaron a la orden

por cuanto sabían leer y escribir. Con el transcurrir del tiempo surgieron conflictos entre ellos y los indígenas.

Al morir el Hermano José le sucedió, en 1982, un descendiente de indígenas, considerado Cambeba por algunos y Cocama por otros, aunque unos pocos se refieren a él como Ticuna. El propio Hermano fue quien lo nombró como su sucesor antes de morir (Oro 1989).

Actualmente, los Ticuna son casi los únicos que siguen adhiriéndose a este movimiento. Saben que si “ha muerto va a resucitar... se fue a viajar [y] ha mandado un mensaje que iba a regresar... y todo el mundo le va a seguir de nuevo” (Información de campo, 1985).

Movimiento IX: a partir de 1953 (Perú)

En 1953, una pareja de misioneros evangelistas norteamericanos se instalaron a orillas de la laguna de Caballococha, cerca del poblado del mismo nombre, en el departamento de Loreto, Perú. En el lugar vivían algunas familias dispersas “en condición de servidumbre económica con relación a los comerciantes mestizos...debido a su ignorancia...En términos sociales ellos eran poco menos que salvajes” (Sullivan 1970: 160-161).

Tras algunos años de permanencia en la zona, en 1957 los misioneros se establecieron definitivamente en ésta, obteniendo el reconocimiento de una reserva de tierras para la comunidad y recibiendo la visita del Director Nacional de Educación Selvática. Pero sobre todo, varios residentes se convirtieron al evangelismo a raíz de un acontecimiento peculiar: al regresar de un encuentro bautista en Brasil “un viejo preguntó [al misionero], un rubio que hablaba ticuna, si él era Dios” (Stoll 1985: 200). El asistente de los misioneros instó a una parte de los moradores del sitio a seguir al Dios que pudiera darles la vida después de la muerte” (íbidem).

El mensaje difundido es la Segunda Venida de Cristo a la tierra, que precederá a su Reino Milenario. Algunos señalan que se viven los últimos tiempos antes del Juicio Final. Esta “Gran Tribulación” se sustenta en el temor de Dios. A nivel de la comunidad, ello consiste en la adhesión a la fe, además de una vida ejemplar: sin tabaco, alcohol, ni robos....