

# 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 &amp; Frederica Barclay</i> .....	xi
Introducción	
<i>Fernando Santos &amp; 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

Los seguidores de este movimiento afirman que: "El Señor va aparecer como rey del cielo con sus ángeles, y los que escucharán la trompeta serán resucitados. Los que no eran creyentes resucitarán, pero su segunda muerte será el infierno eterno... La señal de Jesucristo que habrá muchas guerras entre naciones y pueblos, hambre, muerte de gentes y terremotos ha llegado" (Información de campo, 1987). La adhesión, que debe ser constante, "se malogra" con la influencia de los shamanes y de los propios líderes, quienes abandonan sus prácticas "por vicio".

Periódicamente, son necesarias las "restauraciones" bajo la dirección de personas foráneas a la comunidad, con una intensificación de los períodos de reunión, de oraciones y el establecimiento de una dieta. La más célebre de estas "restauraciones" fue la de 1970. En torno a ella los Ticuna cuentan acontecimientos extraordinarios. En el relato, presentado como Anexo 2, se combinan ciertos elementos de anteriores movimientos mesiánicos: voz, fuego que llena el cuerpo, posesión, *pora*, "poder", visión de un blanco, selva. Para uno, "este día pasó una cosa admirable: había sanidades cuando en este tiempo había una abuelita que era inválida de brazos y en sus piernas. Entonces cuando comenzaron a orar con ella, a seguir un día, se movió los brazos y las piernas... Y otras cosas más. Cuando estaba un enfermo aquí, no necesitan médicos: solamente con ayuno y oración se sanaba" (Información de campo, 1987).

Estos momentos de revitalización han coincidido con períodos de ausencia prolongada del pastor norteamericano, a quien algunos identifican como un héroe cultural y muchos lo consideran en una relación de parentesco. El uso de los términos de referencia *papa* y *pacha* (*cha-une*, "hijo") confirma este hecho.

Los más fervientes creyentes reciben poco a poco, poderes y dones como la capacidad de sanar, de hablar lenguas, discernir (reconocer a las personas que poseen espíritu malo), interpretar lenguas: "el que tiene un don lo sabe solamente por la práctica" (Información de campo, 1987).

A estas nuevas creencias le sucedió la organización del pueblo a partir de la construcción de un templo cercano a la vivienda de la pareja de misioneros. Esta propuso un plano dividido en lotes y atravesado por calles rectas.

Paralelamente, también fueron acogidos los jóvenes varones procedentes de diferentes familias que habían tenido visiones. Algunos recibieron un primer entrenamiento en el pueblo, antes de partir por un lapso de varios años junto con otros a la base peruana de la secta. Allí se les proporcionó una formación religiosa, escolar y técnica. Una vez de regreso, estos jóvenes, con un cargo remunerado, invitaron a sus familias, dispersas en los territorios brasileño, colombiano y peruano, a que se reunieran con ellos para esperar soluciones de salvación, culturalmente aceptables, a la luz de las Escrituras. Muy rápidamente toda la población se vio forzada a adherirse bajo la amenaza de expulsión de la comunidad, habiéndose prohibido, por ejemplo, toda reivindicación de catolicismo.

La instalación de nuevos habitantes en estas comunidades se controla porque "la gente de afuera que viene, viene con otras ideas. Ya aprenden diferentes cosas. A veces comienzan a discutir entre ellos, de ahí vienen las divisiones...". Durante un largo tiempo se prohibió a los mestizos instalarse en la comunidad, pero "ya se hacen de familia" y comienzan a ser aceptados. Sin embargo, los comuneros insisten en que éstos: "A veces vienen a traer malas costumbres" (Información de campo, 1987).

A partir de esta "Ciudad de Dios en la selva" como la denominó otro creyente evangélico, se constituyeron comunidades-satélite bajo la conducción de personas que recibieron formación en el lugar mencionado.

### **Elementos comunes de los movimientos mesiánicos**

Los iniciadores de los movimientos mesiánicos entre los Ticuna son siempre individuos del sexo masculino, con excepción del primer movimiento conducido por una profetisa. Salvo en los dos últimos casos, todas estas personas han sido de origen ticuna. En términos generales, estos movimientos se inician tras recibir una visión o tener un encuentro místico. En todos los casos este acontecimiento tiene un carácter individual, siendo posteriormente reconocido por la comunidad de residencia (43). El marco en que tienen lugar estas visiones es el bosque (en el caso V, en una versión del caso VI, y sin duda alguna en los precedentes), el cual a partir de la segunda versión del caso VI y en los siguientes, es reemplazado por

la vivienda. Esta inversión de las áreas de manifestación constituye un primer indicio de la forma de socialización de los fenómenos religiosos.

En los movimientos más tempranos, el mensaje divino lo dicta un Ü-üne, un Inmortal (44). A partir del caso V, éste es sustituido por un 'blanco'. En estos últimos casos, se trata por lo general de una persona en relación interactiva con el grupo local en cuyo seno surge el movimiento: Nimuendajú (V), Manelão, el responsable del puesto de SPI (VI), el Hermano Francisco da Cruz (VIII), el misionero evangélico (IX). La sustitución se hace por una asociación de estas personas con los Ü-üne (V y VI), o con uno de los dos mellizos míticos, *Ipi* (VIII). Esta asociación también existe en el caso IX: las relaciones con el misionero evangélico se sustentan en el uso de términos de parentesco *cha-u-natü*, "mi padre" (45).

Por lo demás, en todos los movimientos registrados, los visionarios transmitieron profecías que tuvieron repercusiones a nivel local o regional. Como resultado de las mismas se produce por lo general un agrupamiento de poblaciones dispersas, cuya magnitud se desconoce para el caso de los movimientos más tempranos. En todos estos casos la eventual represión de la población plegada a los movimientos fue sangrienta. Las reacciones violentas de las que son víctimas los participantes de estos movimientos, indican que los nuevos agrupamientos indígenas inquietaban a los patrones locales. La tendencia a concentrarse tiene por resultado, paradójicamente, una migración de carácter centrífugo de las poblaciones ticuna (casos I al V): los discípulos suelen desplazarse río arriba o hacia el interior de la selva, ocasionando el abandono de territorios dominados por los patrones. Así, por ejemplo, en el caso V, Nhorane conduce a sus adherentes hacia *Täivügüne*, el sitio abandonado por *Dyoi*, uno de los mellizos míticos.

A partir de 1940 (caso VI y siguientes) la corriente migratoria se invierte. Aún cuando el movimiento VI se inicia en una zona interior, los discípulos se dirigen hacia las orillas del Amazonas. El carácter de las migraciones que tienen lugar a partir del caso VI es centripeto. Asistimos, entonces, a una inversión del sistema: después de un repliegue sobre sí mismos en la selva -el cual es una forma de auto-exclusión-, los adeptos optan por integrarse a las riberas del Amazonas -un ambiente que, sin embargo, sigue siendo hostil a este tipo de manifestaciones mesiánicas.

De igual manera, en los mensajes proféticos que dan lugar a estos movimientos más recientes se expresan exigencias concretas en cuanto al (o los) lugar(es) en que los adherentes deben establecerse. La primera de éstas es la de construir una "maloca adecuada". En el caso V se trata de "una gran casa al estilo antiguo para la celebración de determinadas fiestas"; posteriormente, en el caso VIII, el edificio adecuado se transforma en una Iglesia de siete pisos para el saludo de los "crucistas"; mientras que en el caso IX aparece como un templo en el que se celebran las ceremonias evangélicas.

Otra ordenanza que aparece recurrentemente en estos movimientos es la que prescribe la preparación de tierras de cultivo o apertura de chacras: "una enorme plantación colectiva" (caso IV); "una gran plantación" (caso V); "plantaciones comunitarias de 1000 m<sup>2</sup>.. o de 2000 m<sup>2</sup>" (caso VIII); o incluso la siembra de veinte hectáreas de yuca al constituirse la primera comunidad evangélica (caso IX). La forma de trabajo preconizada por los profetas es el *wayuri*, la "minga", la cual pudo ser adquirida del mundo mestizo circunvecino y que se presenta como una fórmula adaptada del trabajo colectivo obligatorio impuesto en siglos anteriores por los misioneros o los shiringueros.

El agrupamiento de poblaciones dispersas, la construcción de edificios destinados al desarrollo de prácticas religiosas, y el cultivo colectivo de tierras son expresiones de un marco referencial común que permite "la espera de un saludo" o señal, y donde, a semejanza del *waipü* -colina encantada de los *Ü-üne-*, "jamás hay accidentes, aún cuando el mundo se dañe y se incendie" (Información de campo, 1985). Los "sitios elegidos", al igual que la "Tierra de los Inmortales", estarán a salvo de la "gran creciente" (casos IV, V y VI), del "diluvio de fuego" (caso VIII), o del "tiempo de infortunio" (caso IX), fenómenos que devastarán los lugares donde viven los no-adherentes a la doctrina.

El carácter sincrético de estos movimientos se expresa en la progresiva integración en cada uno de estos movimientos sucesivos de nuevos elementos del mundo de los blancos: desde el "navío cargado de víveres" -expresión de una forma de cargo cult- (casos VI y VII), hasta una auto-identificación en tanto "hijos del gobierno" con un pastor definido como un "ministro del gobierno" (caso IX).

Otra característica de estos movimientos surge del contacto permanente de los Ticuna con los *Korigü*, "blancos", el cual va acompañado de la tentativa de apropiarse de la 'esencia' y de los bienes materiales de estos últimos. Pero una inversión de las posiciones relativas de los Ticuna y los blancos sólo se logra después de los repetidos fracasos de los primeros movimientos, cuya represión ocasiona la muerte (caso I), una epidemia (caso III), el ridículo (caso V), o la deportación (caso VII). Estos artificios empleados por los blancos conducen a la desaparición o dispersión de los adherentes. El *kori* u "hombre blanco" (46) es integrado en estos movimientos religiosos, y en este sentido es de alguna manera 'canibalizado'. Es de este modo que el acceso a sus poderes deviene posible. La dependencia material respecto del blanco desaparece con el acceso a sus bienes, gracias a la posibilidad de adquirirlos directamente. Se establece entonces una relación de equivalencia entre blancos y Ticuna. Sin embargo, la oposición persiste en un plano religioso: la adhesión a otra creencia sustenta la diferencia entre ambos. De esta manera, los Ticuna invierten su estrategia, pasando de una oposición espacio-tiempo, a una oposición apoyada en el sincretismo religioso.

### Consecuencias y cambios

Los movimientos mesiánicos, al igual que otros acontecimientos de la historia reciente, derivados de situaciones regionales o nacionales, han influido en la actual redistribución espacial del conjunto ticuna. Estos diferentes hechos han incidido de manera combinada en la constitución y en el crecimiento acelerado del número de asentamientos ribereños. Todas las aldeas importantes (de mil a tres mil habitantes), así como las áreas residenciales con algunas decenas de personas son resultado de esta historia reciente, siendo posible reconstruir su proceso de conformación. Se trata siempre de un cruce de historias personales, de fenómenos religiosos, y de estímulos de parte de los organismos nacionales y regionales, los cuales ofrecen ayuda en términos de escuelas, salud y comercialización.

En el período más reciente, el interés de los diferentes países amazónicos por controlar sus respectivos territorios -incluso los más alejados de las principales zonas de desarrollo nacional- los ha llevado a afirmar su poder creando organismos diseñados para atender las situaciones regiona-

les. En el caso del Brasil han sido el Servicio de Protección del Indio (SPI) y posteriormente la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) las instituciones encargadas de la cuestión indígena. En cuanto a Perú y Colombia, fueron los respectivos Ministerios de Agricultura quienes tomaron a su cargo los asuntos indígenas, aún cuando en los años '70 en el caso peruano esta tarea se asignó a una entidad específica: el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). El refuerzo progresivo de estos organismos ha sustituido al poder 'diluído' de las élites locales, las cuales luego de haber intentado eludirlos, encontraron su lugar en el nuevo sistema.

Estos cambios coincidieron con fenómenos locales, cuya amplitud, jamás alcanzada hasta ese momento, sólo pudo favorecer las nuevas orientaciones propuestas. Los movimientos mesiánicos no son desconocidos para los Ticuna; los precedentes fueron combatidos por los patrones locales, quienes veían en ellos una amenaza a sus prerrogativas. Por el número de personas comprometidas en estos movimientos y procesos de cambio (casos VIII y IX), éstos ya no pueden ser considerados como epifenómenos. Por lo demás, cabe señalar que es la propia expansión de la presencia de los Estados nacionales en la amazonía la que favorece su emergencia y su impacto regional.

En este nuevo contexto, la era de los patrones es tomada como un referente histórico. Ese tiempo se conserva en la memoria y puede ser 'mostrado'. Las cicatrices son visibles, las exacciones se relatan; las sevicias corporales y los asesinatos se conservan en un nivel de percepción inmediata (47). Estos hechos se inscriben en un espacio-tiempo que los Ticuna definen como el tiempo de la dependencia, de la sumisión, en lugares que abandonaron al ser "liberados" (48).

## REALIDAD ACTUAL

En el curso de este último siglo, han tenido lugar numerosos movimientos poblacionales en la amazonía, en los que han participado segmentos importantes de la sociedad ticuna. Estos movimientos se han dado paralelamente a las etapas de desarrollo socio-económico de las regiones por ellos habitadas. La bipartición que estableció la frontera Perú-Brasil, y en 1932 se convirtió en tripartición como resultado de la cesión del Trapecio Amazónico a Colombia, diferencia muy claramente estas regio-

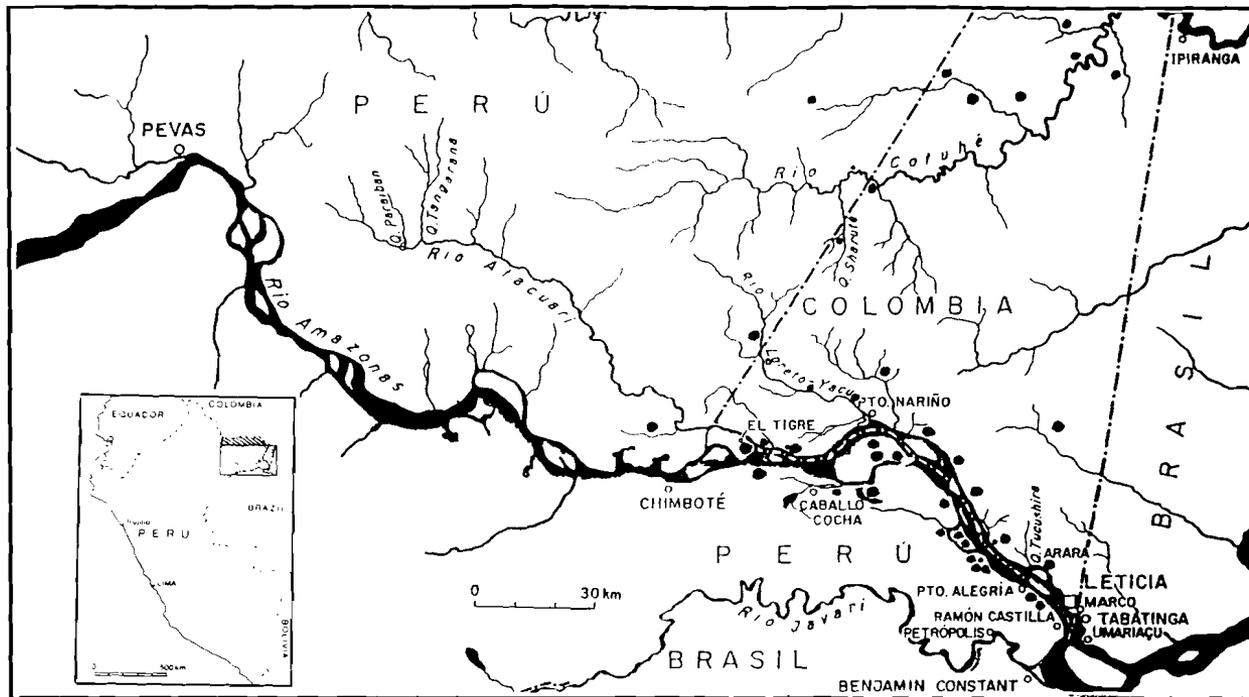
nes. Estas delimitaciones nacionales han tenido de alguna manera un papel eficaz en términos de la salvaguarda de la entidad ticuna, al permitir los desplazamientos a uno y otro lado de las fronteras internacionales, en función de los acontecimientos que allí han tenido lugar. La evolución de las situaciones tanto en el plano socio-económico como en el político, ha resultado en el desplazamiento de población ticuna a través de las fronteras, en función de los peligros o beneficios que los propios Ticuna percibieron como derivados de estas situaciones y aún cuando éstos hayan sido ajenos a la toma de decisiones que determinaron estas situaciones.

La época del caucho tuvo un doble impacto sobre los Ticuna en función de su relación con el sistema de explotación cauchero: aquellos esclavizados a través de mecanismos de endeudamiento fueron trasladados con toda su familia hacia las zonas de extracción; mientras que los que no fueron enrolados por los patrones caucheros pudieron huir hacia 'tierra de nadie' en territorio peruano (49).

En épocas posteriores el cauchero o shiringuero (50) fue reemplazado por el patrón, presente aún hoy en día. De igual modo, perdura el sistema de relaciones basadas en la deuda (a veces por vida). Existen comunidades o zonas 'patronizadas' en las cuales todas las relaciones de tipo comercial están intermediadas por el patrón mestizo local. Siguiendo este modelo, se desarrollaron sucesivamente los períodos de explotación de pieles (años '50) y los de extracción de madera (años '60). En esta etapa se establece progresivamente una nueva práctica: el explotador traslada únicamente a los hombres, instalándolos en la selva por varios meses en campamentos provisionales. Nos encontramos frente a una nueva adaptación del dominio del patrón sobre la mano de obra indígena. Al menos este es el caso de los territorios en los que la población ticuna está en permanente contacto con el mundo de los blancos; de esta manera, el control y manejo de los indígenas se adapta a los cambios socio-políticos.

Sin embargo, al mismo tiempo, tanto en el Brasil -a partir de los años '40- como en Colombia y Perú -a partir de los años '70- los organismos estatales han tendido a reemplazar a los patrones locales en algunas de sus funciones. Estos organismos propiciaron nuevos agrupamientos -principalmente en las márgenes del Amazonas- y aceleraron el desplazamiento de grupos aislados hacia puntos más accesibles para ellos. El tipo de servicios e incentivos que brindan estos organismos evocan el comportamiento de los jesuitas y otros misioneros de los siglos pasados.

**Mapa 1**  
**Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Perú y Colombia**



Fuente: Seiler-Baldinger 1983



## Patrones actuales de residencia

La dispersión y movilidad de los grupos locales han sido remplazadas por un modo de vida sedentario que encuentra actualmente su apogeo en el desarrollo de dos comunidades: Umariáçu (<sup>51</sup>), situada en Brasil, y Cushillococha, ubicada en Perú. La primera tiene una población de 2,810 personas (*Aconteceu* 1987: 155) y la segunda alrededor de 1,100.

Umariáçu se estableció en 1942, con la creación de una "reserva" promovida por el SPI. Su despegue demográfico data de 1946, año en que surge el movimiento mesiánico V, cuyo 'héroe' es el propio agente local de este organismo estatal. La segunda se forma progresivamente desde inicios de los años '60, bajo los auspicios de un pastor evangélico; movimientos internos de "renovación de la fe" propiciaron el arribo de nuevos pobladores, conformándose comunidades-satélite. Para completar el panorama regional, es necesario tomar en cuenta los asentamientos creados por el Movimiento de la Santa Cruz, cuyo líder y mesías se estableció en el Brasil (<sup>52</sup>).

Los modos de ocupación de estos nuevos lugares de residencia difieren según las formas en que se constituyen. En el caso de Umariáçu se trata de una zona de refugio: todos los habitantes del río Tacana se trasladaron hacia la "reserva". A partir de 1972 y como consecuencia del desarrollo del Movimiento Crucista, a éstos habría de agregarse un nuevo grupo de familias ticuna. En cuanto a Cushillococha, además de las tres o cuatro familias nucleares dispersas en el territorio de la futura comunidad, el misionero evangélico trajo a varios jefes de familia del Brasil, Colombia, y Perú, quienes rápidamente fueron seguidos por sus parientes.

Las modalidades de residencia han seguido dos procesos claramente diferenciados, encontrándonos frente a dos modos de distribución espacio-temporal sub-comunitaria: la primera se funda en la alianza (Umariáçu), la segunda en la consanguinidad (Cushillococha). En Umariáçu se han constituido grupos endogámicos por asociación de tres o cuatro segmentos de clan entre los cuales se realizan alianzas matrimoniales restringidas, lo cual da lugar a la práctica de un 'dualismo' a nivel local. Cada una de estas unidades se basa en la interdependencia económica de sus miembros. Existe un líder para cada uno de los subgrupos constituídos (Oliveira Filho 1988: 197 y sgtes.) (<sup>53</sup>).

En el caso de Cushillococha el modelo se asemeja al ámbito del intercambio endogámico en el que los miembros están ligados por lazos de consanguinidad y que de alguna manera constituye la base del 'dualismo' global. En ambos casos, se trata de grupos de solidaridad de los cuales difícilmente se pueden abstraer los individuos sin correr el riesgo de ser rechazados por toda la comunidad (54).

Esta distribución local diferenciada confirma también una nueva realidad surgida como consecuencia de la introducción de apellidos de origen español o portugués. Esta nueva identidad encubre la del clan e incide sobre la estructura social 'tradicional'. La misma introduce una relación de tipo 'ancestral' común entre los miembros de un clan, a partir de un reconocimiento del mundo exterior y como consecuencia de la imposición y uso de estos patronímicos. A la unidad clánica fundada en el reconocimiento de un ancestro totémico común, se sobrepone a nivel local una genealogía precisa y 'manipulable' (55). De esta manera, a nivel del asentamiento se produce una superposición de dos sistemas, uno de los cuales diluye al otro con el paso del tiempo (56).

El nombre clánico -referencia de la identidad 'carnal' o de sangre en el seno de la comunidad- es de uso interno; mientras que el otro -la 'clanización' occidental- se emplea para la identidad socializada y ofrece un nuevo principio clasificatorio de uso esencialmente externo, aunque parcialmente interno. Los apelativos de la cultura dominante sirven de referencia en las relaciones socio-económicas. La doble identidad (indígena y mestiza) es esencial para el reconocimiento que busca la comunidad, tanto en el frente interno como en el externo. Lo de afuera pretende valorar lo de adentro, pero de todos modos lo fortifica.

Dentro de la comunidad, la residencia del yerno sigue siendo uxoriocal. Luego del nacimiento de un segundo hijo, el yerno puede optar por construir con ayuda de sus aliados su propia vivienda en las cercanías, o instalarse fuera del territorio de la comunidad; pero muy rara vez regresa a vivir con su padre (57).

Por otro lado, en las nuevas "comunidades" se ha desarrollado un nuevo tipo de apropiación colectiva del espacio. La adjudicación de tierras por parte del Estado, limita el territorio utilizable. Cada clan posee su propia zona de cultivo, a su vez subdividida en un número de lotes equivalente al de las familias nucleares que hay en cada "barrio" de la co-

munidad. Esta limitación obliga a una rotación de las chacras cada cuatro o cinco años. Los terrenos de chacras son heredados por los hijos en la siguiente generación. El espacio se convierte en un factor limitante en las comunidades grandes -a diferencia de aquellas más pequeñas- en donde, al no haber este apremio y ser menor la presión exterior, el sistema hortícola se mantiene abierto y extendible. Hay que agregar que tal forma de desarrollo lleva en sí la noción incipiente de 'propiedad individual', o al menos la de una posible herencia, contraria a la de 'apropiación colectiva' del espacio que prevalece en las otras modalidades de residencia.

Otro aspecto importante en las comunidades de este tipo es el acceso al agua. En estas comunidades se adjudica, de manera implícita, una porción de orilla de la laguna o del río a cada barrio. Esta ribera se subdivide a su vez en varios puntos de acceso exclusivamente monofamiliares.

La pregunta que surge es si este sistema constituye una perpetuación del sistema social prevaleciente en las comunidades aisladas. La respuesta parece ser positiva. En efecto, el lugar y el espacio de cada individuo aún es definido y se inscribe socialmente bajo la autoridad de un *inatú*, convertido en este nuevo contexto en una suerte de 'padre del barrio clánico' (58), es decir, de un grupo de personas frecuentemente más numeroso al de las antiguas malocas o casas grandes. Esta situación fortalece su rol de líder y de hecho la división triádica señalada más arriba resulta quizás más efectiva en este nuevo contexto que en situaciones 'tradicionales' (59).

Por lo demás, este nuevo tipo de organización ha tenido importantes consecuencias a diferentes niveles, siendo las más notorias aquellas que operan en el plano económico. Así, la pesca ha sustituido progresivamente a la caza debido a la creciente escasez de animales, pero aún sigue siendo una actividad masculina. Por el contrario, el trabajo de la chacra es actualmente mixto: tanto el hombre como la mujer participan del procesamiento de los productos de la chacra -particularmente de la yuca- (60), aunque ello no ha puesto en cuestión la 'propiedad' femenina de los terrenos de cultivo.

## Poder político y poder religioso en la actualidad

Con la constitución de la aldea de Cushillococha, el factor religioso, como elemento de atracción y de concentración de la población ticuna, se ha visto complementado por factores económicos y posteriormente políticos. En efecto, los primeros 'elegidos' -adolescentes que el misionero evangelista tomó a su cargo- fueron promovidos, ubicándose en una posición de liderazgo potencial. La formación acelerada de profesores permitió el establecimiento de escuelas bilingües, cuya dirección ellos mismos asumieron, al igual que las diferentes funciones políticas y religiosas en el ámbito más autónomo de la comunidad. Las ocupaciones técnicas, relacionadas con la salud (enfermeros) o con la introducción de maquinaria (aserradero), resultaron en la formación de otro grupo social, también remunerado. Este desarrollo económico favoreció asimismo el surgimiento de un pequeño comercio a nivel local. Sin embargo, la mayoría de los habitantes de Cushillococha son "agricultores", forma prevaleciente de integración al mercado regional (61).

Los cambios que han tenido lugar en Cushillococha han tenido por consecuencia el surgimiento de categorías sociales cuyo ordenamiento traduce una jerarquía explícita, similar a aquella encontrada en la sociedad 'tradicional':

Jerarquía actual (poblado)	Jerarquía tradicional (maloca)
Curaca            Pastor maestros peones comerciantes agricultores	Guerrero            Shamán narradores cazadores

Algunas de estas categorías poseen prestigio social, ejerciendo dominio sobre los diferentes poderes locales. La división opera en varios niveles. En un nivel horizontal, los individuos que ocupan los puestos políticos, religiosos y educativos son las figuras representativas del barrio clásico, y pueden por ende convertirse en *inatü*. La acumulación de puestos en los diferentes ámbitos de la vida social incrementa el prestigio de

quien los posee. En un plano vertical, es necesario tomar en cuenta varios parámetros de tipo geográfico y religioso para elaborar estas estructuras. Así, la procedencia nacional de las familias incorporadas a la comunidad va a la par con los cargos que ellas ocupan. En el caso de Cushillococha los cargos más importantes son desempeñados por los "brasileños", en contraste con los "peruanos" -originarios del lugar- quienes no ocupan posición alguna. Entre los primeros, se han impuesto dos clanes a pesar de que estos son considerados como "mestizos" (62).

El factor de atracción en la constitución del poblado ha sido la religión, con el aura de su fundador, el misionero evangélico. Sin embargo, el reciente abandono de la aceptación de la fe como requisito para residir en la comunidad ha permitido el establecimiento en Cushillococha de nuevas familias que no se adhieren a ella. Como consecuencia, en la actualidad se ha establecido en Cushillococha una nueva distinción entre los "creyentes" y los "no creyentes", los "evangélicos" y los "cristianos". En el caso de Umariacu a estos dos se ha sumado un tercer término de diferenciación, el de los "crucistas". Es en este marco, que resulta de la conjunción de todos estos aspectos, que se inscribe la división en facciones (63). El "crucismo" y el "evangelismo" se convierten en elementos de identificación en contraposición con el "catolicismo", representante de todas las formas de opresión.

La distribución espacial de los barrios refleja este ordenamiento. Los clanes poderosos se agrupan en torno al templo y las escuelas, los otros se sitúan en la periferia. El sistema de alianzas matrimoniales viene a reforzar la estrategia que se instaura progresivamente. El clan *e*, huitto, tiende a asociarse de preferencia a un linaje del clan *kowa*, garza; mientras que un linaje del clan *aru*, liana cascabel, se asocia preferentemente al clan *woka*, vaca. El intercambio entre dos clanes va acompañado de una alianza político-económica que los consolida recíprocamente. La facción dominante en la aldea detenta las funciones religiosas y políticas, posición que se acerca al rol primordial que le confirió el misionero evangelista al establecerse las estructuras actuales (64). Estos factores dan lugar a una dinámica que propugna a dos hermanos del mismo clan para líderes de la comunidad -de manera alternada- en asociación con un cuñado en el papel de pastor.

A título de hipótesis podemos adelantar que la perpetuación de la transmisión hereditaria de las funciones al interior de un clan o de un

segmento de clan, permitiría la aparición de especialistas que con el tiempo podrían formar clases transcánicas jerarquizadas a semejanza de las 'castas' (65), una de las cuales agruparía a los "maestros", otra a los "peones" y una tercera a los "agricultores".

Esta nueva estructura de poder ha resultado del contacto con los blancos. La terminología adoptada testimonia los sistemas que se han sucedido. Los roles de *tu-awa* (palabra de origen tupí), de curaca (palabra de origen quechua), o de presidente (palabra de origen español adoptada a partir de la legislación sobre 'comunidades nativas') han ido apareciendo e imponiéndose sucesivamente conforme se fue profundizando el proceso de colonización de la región. Hasta la década del '60 la designación de estos líderes provenía del mundo exterior: patronos o autoridades legales. A partir de esa fecha, estos líderes pasaron a ser elegidos por los miembros de sus propias comunidades. Los líderes indígenas son el producto de una definición a la vez interna y externa; así, el conocimiento del mundo mestizo es un criterio esencial para ser elegido como representante de la sociedad indígena. La polaridad de los acontecimientos exteriores y su influencia sobre los líderes indígenas hacen que este cargo sea a la vez prestigioso, codiciado y peligroso.

En los asentamientos de menor volumen poblacional, el ejercicio de esta función es temporal, pues el titular es cuestionado casi permanentemente. Cada segmento de clan quiere asumir el control de la comunidad, pues las ventajas obtenidas del cargo benefician a todos los miembros del segmento clánico. En todos los casos, la transacción personal entre el líder y los miembros de su segmento es primordial para conservar el poder. Esta federación de familias de un mismo clan en torno a un líder permite perpetuar el control del cargo.

Esta distribución no deja de presentar dificultades a nivel de las relaciones intra-comunales. Los miembros de las 'castas' dominantes son cuestionados más por su función de representación que por sus roles. Se ejerce un control social comunitario sobre todos los individuos, pues no se tolera un prestigio personal demasiado grande. Sin embargo la 'valoración' de algunos es extrínseca a la comunidad y por ello es de difícil acceso para el conjunto de los miembros de una comunidad. Así, por ejemplo, la estadía prolongada con los blancos (66) les ha permitido a algunos individuos acceder a una formación escolar o técnica, que les garantiza una

posición de *primus inter pares* al interior de sus respectivas comunidades. Estos individuos regresan a sus comunidades trayendo nuevas destrezas por las cuales pueden percibir un salario. La posesión de objetos de prestigio evidencia su nueva situación, tal como la posesión de un motor fuera de borda, de un refrigerador, o de cabezas de ganado. Todos los hombres que alcanzan esta posición están eximidos del trabajo agrícola. Sus esposas son las encargadas de efectuar dicho trabajo, pero con fines exclusivamente de subsistencia y no comerciales, tal como es el caso de los "agricultores".

Sin embargo, existen una serie de obligaciones y limitaciones sociales que resultan en una redistribución parcial de la 'riqueza' adquirida por estas personas. El barrio clánico se beneficia de los efectos de esta redistribución, a través por ejemplo de la remuneración que reciben por la realización de ciertos trabajos, tales como la refacción de una casa, la preparación de un rozo, la caza, o la compra de excedentes de la producción familiar. De igual manera, el transporte fluvial es una exigencia a la que el 'hombre de prestigio' no se puede negar cuando un miembro de su clan se lo solicita. Asimismo, los gastos fuera de la comunidad se hacen entre la gente de la misma 'casta' o con los miembros del clan. En este sentido, si la riqueza crea prestigio, su redistribución es lo que permite conservarlo.

El sistema de solidaridad esbozado se ve limitado por un control social exacerbado de los clanes o segmentos de clanes dominantes por parte de clanes que no se benefician y que utilizan el shamanismo como contra-poder; "esta función de control simbólico sobre algunos recursos materiales o conceptuales de los que depende la existencia colectiva" (Descola 1986) es el recurso obligado en contextos de conflicto que afectan indistintamente a los miembros de una comunidad (67). Los 'privilegiados' son blancos perfectos de este contra-poder, el cual se expresa fundamentalmente a través del envío de enfermedades.

El estatus de 'excluido' (aislamiento) que posee el shamán refuerza su poder implícito: no es reivindicado abiertamente por el barrio clánico al que él protege, pero se lo consulta discretamente.

Allí donde se han desarrollado movimientos mesiánicos, los adherentes dotados de "poderes" de cura han entablado una competencia con los shamanes. Sin embargo, el ámbito individual de acción de éstos no coincide con el del shamán, en la medida que éstos se limitan al desarrollo de

técnicas terapéuticas específicas. En efecto, sólo el shamán puede curar los efectos de la "envidia", que es el diagnóstico más frecuente en casos de enfermedad (68). Pero el poder del shamán tiene límites; así, uno más poderoso que él puede asesinarlo. Por otro lado, la manipulación de su posición incrementa los peligros de los que puede ser víctima. Al ser su papel discreto por definición, cualquier exceso puede resultarle fatal (69).

El contenido religioso de los movimientos crucista o evangélico ha permitido la emergencia de este tipo de liderazgo, pues éstos no hubieran podido alcanzar su desarrollo actual si no hubieran tolerado, a pesar suyo, las prácticas del shamanismo. En estas condiciones el derrocamiento del líder político siempre es posible, pero no tiene lugar si es que el shamán, ejerciendo su contra-poder, está en equilibrio de fuerzas con aquel (70).

El desarrollo aún embrionario de estos nuevos elementos al interior de la sociedad ticuna repercute fuera de la comunidad en la que pudo surgir. El prestigio adquirido, aunque limitado o controlado, ha favorecido una forma de 'satelización' socio-espacial. En el sistema cerrado que implica una comunidad -elaborado sobre el modelo que acabamos de esbozar- no tienen lugar los clanes que no participaron de la dinámica inicial de constitución de la misma, aún cuando algunos de sus miembros hayan recibido una formación adecuada. Estos últimos, al migrar hacia otros lugares, pueden reconstituir una comunidad idéntica basada en una estructura jerárquica en la que ocuparán un lugar preponderante (71). A partir de esta comunidad-tipo se elaboran redes que distribuyen identidades individuales y colectivas, objetos de interés interno y externo según el contexto, y que conducen a un reconocimiento de supra-líderes políticos y/o religiosos de prestigio.

En las relaciones blancos-Ticuna, numerosos ejemplos simbolizan las formas de contacto interétnico. Sin embargo, y para terminar, sólo nos referiremos a uno: en toda comunidad -cualquiera sea su importancia, su ubicación o su rol- el templo y la escuela son signos perceptibles a primera vista. Así, por ejemplo, la escuela siempre ocupa un lugar central y la pintura clara con que se la pinta la hace aún más visible. A nivel de cada comunidad, la escuela cumple un rol mayor tanto por su función socio-política, como por lo que representa, constituyendo el nudo actual de la problemática micro-societal. Esta viene a ser para los Ticuna el medio privilegiado de inserción regional; de allí la importancia adjudicada al acceso a

la lectura y escritura de la Biblia (en ticuna por parte de los evangélico, y en castellano en el caso de los crucistas), verdaderos emblemas del mundo de los blancos. Sin embargo, al mismo tiempo, la escuela pasa por una suerte de apropiación étnica, donde lo que se aprende -y el espacio social mismo- son devueltos como bienes culturales propios. Hoy en día la escuela parece constituir uno de los medios privilegiados para apropiarse del mundo exterior, es decir, del mundo de los blancos.

Las tendencias aquí esbozadas a partir de los casos de Cushillococha y Umariacu en lo que se refiere a los cambios espaciales, organizativos, políticos y económicos tienden así a extenderse a otros núcleos más pequeños y tradicionales. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos históricos y recientes -que muestran cambios periódicos en la orientación de los desplazamientos- y del impacto de las políticas exógenas -nacionales y regionales- no es posible predecir el rumbo que habrá de tomar la sociedad Ticuna en el largo plazo.

## NOTAS

- 1 El presente trabajo debe mucho a la amplia confianza depositada en nosotros por F. Santos y F. Barclay, editores de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. La paciencia y amabilidad de J.P. Chaumeil y Ph. Descola han sido indispensables para la elaboración del texto. La presencia de Tatiana y de otras personas allegadas nos ha permitido sobrellevar las dificultades que se presentaron en el transcurso de la redacción. Esta investigación no hubiera podido llevarse a término sin el apoyo financiero del Legado Bernard Lelong.
- 2 En Colombia: 7,149 (Censo de Población Indígena, Leticia 1991); en Brasil: 18,624 (Oliveira Filho 1988: 16); en el Perú: entre 5,000 y 6,000 personas, según nuestras propias estimaciones.
- 3 Cabría preguntarse si este etnónimo se encontraba en uso entre las poblaciones tupí (Omagua y Cocama) del Amazonas. Koch-Grünberg informa, sin embargo, que los Kayuisiana los llamaban Tukuna.
- 4 La hipótesis etimológica que propongo para desentrañar el significado del término *Du-ûglu* se basa en que dicho término está formado por el radical *du*, que provendría de *nadu*, "la sangre", y por el sufijo *-glu*, que marca el plural. A partir de esta hipótesis es que se ofrece la traducción propuesta, la misma que adquiere todo su sentido cuando se toma en cuenta que las mitades se definen como una oposición de sangres.

- 5 En 1959 dos lingüistas pertenecientes -al igual que Anderson- al Instituto Lingüístico de Verano avanzaron la hipótesis de que "el Ticuna y el Urarina eran idiomas que posiblemente pertenecían al tronco macro-tucano" (Shell y Wise 1971: 22).
- 6 En la referencia citada estos datos están desarrollados con ejemplos.
- 7 El jesuita Samuel Fritz, natural de Bohemia, ejerció su ministerio en el Amazonas entre 1686 y 1724. Gracias a su permanente actividad pudo establecer numerosas misiones entre los indígenas de la región.
- 8 Fritz tenía conciencia de este problema cuando escribió que "canoas portuguesas han transportado a millares de indígenas de...ticunas...gente del monte, con quienes los jesuitas habían hecho algún contacto a lo largo de un período de veinte años" (Informe Xeberos, 23 de marzo de 1721; citado en Sweet 1974: 429).
- 9 Un sistema de servicios "en nombre del Estado" -verdadero trabajo forzado-sometía cada año a las poblaciones indígenas "a la más violenta opresión de los indios empleados bajo pretexto de servicio público, únicamente para fines particulares" (Spix 1981: III; 179, 217).
- 10 En estos poblados la principal actividad comercial estaba constituida por el intercambio entre productos del monte y artículos manufacturados. Los mestizos que en ellos residían se convirtieron en intermediarios obligados entre los indígenas y los patrones-comerciantes.
- 11 No es seguro que los indígenas hubieran buscado refugio en los pueblos ribereños próximos a las zonas extractivas. En algunos casos se dieron traslados de "infelices indios...con el nombre de personales...internados después por sus nuevos patrones al fondo de las selvas-virgenes...llevados por loretanos pudientes, clandestinamente a los ríos del Brasil" (Fuentes, en San Román 1975: 149).
- 12 La muerte de Nimuendajú, dio lugar a diferentes hipótesis, pero todas coinciden en que su muerte fue producida por absorción de curare (ver Oliveira Filho 1977).
- 13 Gruber esboza un acercamiento a las diversas técnicas empleadas por los Ticuna y a la "pluralidad de campos decorativos como reafirmación de la identidad étnica" (1992).
- 14 Oliveira Filho encontró en archivos referencias a "diversas casas cerradas y de forma oval" y a una "antigua maloca cerrada de aspecto cónico" (1988: 123).
- 15 La actual situación de contacto limita la expansión territorial de los Ticuna y reduce las zonas de intercambio matrimonial, lo cual fuerza frecuentemente a consanguíneos de una misma generación a vivir en la misma unidad residencial.

- 16 En la mitología ticuna el *chawtu*, "maíz" (*Zea mays*), es utilizado en la celebración de ciertos ritos y permite un eventual acceso al "Mundo de los Inmortales".
- 17 La adopción de términos de origen tupí para designar a la fariña, *u-i*, y al *tipitt* (Da Cunha 1978: 333, 293), confirma la adopción y uso reciente de la yuca amarga (*Manihot utilissima*) por parte de los Ticuna.
- 18 Actualmente no se encuentra referencia alguna al sistema acuático, en contraste con los otros casos.
- 19 Cada individuo posee generalmente dos nombres. En las zonas de mayor contacto las personas llevan sólo uno. Ciertos informantes señalan que una persona puede detentar hasta tres nombres, aunque esta situación no se ha verificado en el curso del estudio.
- 20 Número total obtenido sumando las referencias encontradas en el mito de origen y aquellas recogidas por Nimuendajú (1952), Oliveira Filho (1988) y Goulard (encuesta de los años 1987-88).
- 21 Se han reunido aquí todos los clanes encontrados en los escritos de Nimuendajú (1952) y de Oliveira Filho (1988), y se han completado con aquellos encontrados en el transcurso de nuestro propio trabajo de campo. En la columna de la izquierda van los nombres de los clanes; en la segunda, los de los epónimos asociados a dichos clanes; en la tercera, los nombres científicos correspondientes a los nombres clánicos o de los epónimos; finalmente, en la cuarta van los nombres regionales de los epónimos, de aquellos animales introducidos después del contacto con los europeos, o de aquellos objetos o animales locales que no han podido ser identificados.
- 22 Lo que es valedero para las asociaciones encontradas en los clanes del grupo A, es menos claro para aquellas encontradas en los clanes del grupo B. El único elemento recogido en el curso de nuestra investigación se basa en el modo de alimentación.
- 23 *Crypturellus sp.*, especies mal adaptadas al vuelo que desaparecieron de la región.
- 24 J.P. Chaumeil (comunicación personal) sugiere como figura alternativa una triada, en la que los aliados se ubican frente a los consanguíneos, con el "dueño-de-la-casa" en una posición mediadora.
- 25 La incorporación de apellidos ha tenido importantes efectos en el sistema de alianzas al integrarse al complejo del *womachi*, o "carne mezclada". Así, cuando un joven lleva los apellidos de sus padres no puede casarse con su prima cruzada bilateral, en la medida en que ésta -ya sea por su madre o por su padre- lleva uno de los apellidos del cónyuge potencial. En estos casos la homonimia es asociada al incesto.

- 26 El término de referencia retenido puede pertenecer al sistema de parentesco (*pano*, para *no-e*, "abuela"), a la denominación individual (*pame*, para *mepukú*, "bella pepa" -clan de *aru-*; o *pape*, para Pedro), a la clase de edad (*pawo*, para *worekú*, "la joven"), o relacionarse con el sexo (*pagne*, para *nge-e*, término que designa al sexo femenino).
- 27 El 'ennegrecimiento' curativo de esta planta hace que hombres y mujeres la utilicen cuando son víctimas de ataques místicos (p.ej. enfermedades, maleficios). Hay que señalar que mujeres y hombres también suelen teñirse los cabellos con esta planta.
- 28 Varios autores anotan la práctica de la circuncisión que, para Wilkens de Matos (1984: 136), es "el bautismo de los recién nacidos". El mismo autor anota que los ministros de la operación son "las propias madres". Esto parece haber inducido a otros viajeros a interpretar este comportamiento como un "rito judaico", ya que la madre de la parturienta participa, junto con otras mujeres, del corte del cordón umbilical. La doble práctica, corte de cordón y nominación, parece haber conducido a estos viajeros a la asociación circuncisión/nominación, puesto que la presencia de los hombres está prohibida durante su desarrollo.
- 29 Anteriormente el compartimiento de reclusión pudo haberse erigido en el interior de la maloca. Así, Herndon reporta que: "en una esquina de la casa se había construido un pequeño compartimiento de caña en el que entendí se hallaba confinada una muchacha" (1851: I, 236). En las comunidades en las que sólo existen casas individuales se acondiciona una parte de la casa para el aislamiento de las jóvenes púberes.
- 30 Nombre de origen tupí -*tutu* = "batir", "golpe" (Boudin 1966: 273); *tutu* = "tamboril", "tambor" (Espinosa 1935: 138, 185)- lo cual permite suponer que se trata de un instrumento prestado.
- 31 En el pasado cada uno de los clanes tenía sus propios diseños.
- 32 Nimuendajú (1952: 73-92), Schultz (1959: 629-649) y Anderson (1957: 83-91) proporcionan una descripción detallada de este doble ritual.
- 33 Al igual que la madre, quien marca a su hijo dándole de lactar y llevándole permanentemente en la cadera, hasta que éste camina.
- 34 La noción de "padre" se deriva de la traducción literal de la palabra utilizada por los Ticuna, *nattu*, que es el término de parentesco que designa a la generación +1, la del padre de Ego. No obstante, la mayoría de los Ticuna la traducen al español como "madre". Todas las especies vegetales y animales que tienen *pora* poseen un *nattu*, más o menos fuerte, con quien es necesario mantener buenas relaciones. En el curso de los rituales conviene alimentarlos con masato de yuca.

- 35 Por el contrario, el shamán establece relaciones de competencia o de amistad con estos espíritus, lo cual le permite desplazarse con mayor libertad por este ámbito.
- 36 El aporte de todos los miembros de la casa al funcionamiento de la misma se manifiesta en numerosos aspectos de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, una mala cacería o una mala pesca es atribuida al hecho de que una mujer esté menstruando sin que su esposo lo sepa: éste "huele" y como consecuencia los animales lo evitan.
- 37 Los hombres parten las presas grandes, arman la barbacoa que permite ahumar la carne y se ocupan de cuidarla el tiempo necesario.
- 38 Estos datos aportan el marco en el que se inscribe parte de la información etnográfica proporcionada a lo largo del texto. Los mismos requerirían un tratamiento más amplio, que no es posible desarrollar dados los límites de extensión fijados para el presente trabajo.
- 39 Cuando en los tiempos primordiales, y tras la instauración de la estructura de clanes, los seres humanos se separaron, *Ipi* propuso a su hermano irse hacia "arriba", mientras que él se iría hacia "abajo". Sin embargo, durante un sueño, *Dyoi* dio vuelta a la Tierra; por lo que al despertar, los mellizos partieron en direcciones inversas: *Ipi* se dirigió río arriba, mientras que *Dyoi* se dirigió río abajo.
- 40 De *taive*, tahuari (*Tabebuia neochrysantha*), y *-güne*, "lugar de"). El líber del árbol tahuari se separa en capas delgadas, las cuales una vez secas sirven para la elaboración de cigarros.
- 41 Movimientos de este tipo aparecen ya mencionados desde la época jesuítica. El P. Fritz anota una serie de hechos que los indígenas del alto Amazonas asociaron a su cautiverio entre los portugueses: temblores de tierra, el mensaje transmitido por un indígena a lo largo del Amazonas que decía que "venía en él, grande mal y fuego" (en Maroni 1986: 322) y la afirmación de que él mismo era "inmortal". Como en el caso de poblaciones de habla arahuac, este ejemplo nos permite pensar que entre los Ticuna también hayan podido desarrollarse movimientos mesiánicos anteriores a los aquí presentados.
- 42 Para una información detallada ver Nimuendajú (1952: 138-140), Queiroz (1963: 43-61), y Goulard (1987).
- 43 Sólo uno aparece cuestionado por la madre del propio visionario (V).
- 44 Término adoptado por Nimuendajú y sus sucesores, el cual también podría ser traducido como "encantado". Los primeros hombres pescados por *Dyoi* se denominan *Pogúta* -o *Ma:gu'ta*, según Nimuendajú (1952: 135). Posteriormente éstos se dividieron en *Yunatú*, "Mortales", y *Ú-úne*, "Inmortales"; estos últimos viven con *Dyoi* en una región alejada.

- 45 En la tradición oral ticuna, el término *Tanattu*, "nuestro padre", se utiliza para designar a *Ngutapa*, el padre de los mellizos míticos. Para mostrar la magnitud de este tipo de relaciones, ampliadas y deificadoras, Stoll (1985: 200) resume la impresión de su visita a la principal comunidad afectada: "los Anderson [familia del pastor evangélico] anotaron su primer éxito con los adolescentes, usuales receptores de las visiones de los Inmortales...Un viejo preguntó a Anderson, un rubio que hablaba ticuna, si era Dios".
- 46 Este término puede ser de origen quechua: *kuri* por oro (Espinosa 1935: 199). Nótese el uso pan-regional y antiguo: "*caripuna* era la palabra empleada para indicar 'caribe' por parte de la gente de Río Negro, y Fray L. de la Cruz menciona que los Omagua la utilizaban para referirse a los españoles" (Sweet 1974: I, 246).
- 47 Este tiempo histórico 'mensurable' sucede al *Nortu*, "tiempo de la primera tierra", pero se trata de un tiempo indiferenciado que sólo algunos narradores conocen plenamente.
- 48 La comunidad de Cushillococha, base ticuna del movimiento evangélico, celebra anualmente el día de su 'creación', el cual es identificado como el "Día de la Liberación": fecha en que el último patrón fue expulsado.
- 49 Esta estrategia de fuga juega también un rol a nivel de las relaciones interétnicas. El establecimiento de los Yagua a orillas del río Atacuari -procedentes del río Yaguas- obliga a los Ticuna allí establecidos a fugar hacia otras áreas (Chaumeil 1981: 143 y sgtes.).
- 50 La explotación de caucho no se ha abandonado por completo: periódicamente su explotación toma impulso en respuesta a la demanda internacional.
- 51 La información referida a este poblado se encuentra en Cardoso de Oliveira (1964) y Oliveira Filho (1977; 1988).
- 52 Ari Pedro Oro (1985: 273 y sgtes.; 1989: 133-134) menciona 122 comunidades ubicadas en el Brasil en 1983. La población de varias de ellas sobrepasa las mil personas. Estas agrupaciones están compuestas, en partes iguales, por mestizos y Ticuna.
- 53 Según Oliveira Filho (1988: 205), los grupos cercanos a este asentamiento no siempre poseen una demarcación espacial específica, lo cual indicaría que prima la coincidencia de intereses de tipo económico como criterio de interacción. Aún cuando éste no constituye el único criterio de interacción, se añadiría al de la alianza matrimonial con igual grado de importancia.
- 54 En Cushillococha la mayoría de la población consideró la unión de una pareja como un caso de *womachi*, "incesto", por causa de la homonimia existente entre el hombre y la mujer (cf. más arriba el 'nombre umbilical'). Ante las amenazas de sus vecinos, y a pesar de contar con el apoyo efectivo del clan del hombre, la pareja se vio obligada a abandonar la comunidad.

- 55 Una prueba de ello es el cementerio de la comunidad.
- 56 Esto también se enlaza con el tiempo histórico: la generación de los ancestros 'hispanizados' precede a la liberación respecto de los patrones.
- 57 Hay que observar que, dada su fecha de fundación, en la información sobre la comunidad de Cushillococha tales especificidades sólo se ponen de manifiesto en tres generaciones. Las alianzas que tienen lugar actualmente -en la tercera generación- confirman estos datos.
- 58 El cambio semántico es también una forma de adaptación globalizadora.
- 59 Este refuerzo de la solidaridad de la descendencia se puede ver como una reacción de adaptación a los cambios en la distribución de la población, tanto a nivel ideológico (fundamento del establecimiento de ciertos movimientos mesiánicos) como a nivel espacial (límites de los territorios reconocidos por las autoridades).
- 60 La mayor parte de la producción se destina al mercado regional, de donde las familias ticuna del Amazonas obtienen el grueso de sus ingresos.
- 61 Los Ticuna reivindican todas estas categorías ocupacionales al redactar, por ejemplo, documentos oficiales.
- 62 Esta situación evoca la del informante de Nimuendajú, quien a pesar de ser considerado mestizo, ocupaba la posición de jefe de la aldea.
- 63 Esta división se asemeja a la instituída por los primeros misioneros jesuítas en los poblados donde co-residían miembros de varios grupos étnicos. Los misioneros y los portugueses se valieron de las relaciones conflictivas entre estos pueblos para llevar a buen término sus incursiones y reforzar su comercio. Es en esta situación que se constata la primera ampliación del faccionalismo entre los Ticuna.
- 64 Los miembros de este clan conservan la primacía a través de cargos o funciones específicos: contactos bi-semanales con el exterior, intérpretes preferidos para los trabajos de traducción, etc.
- 65 Los individuos que no pertenecen a una facción dominante pueden cumplir con las condiciones requeridas para solicitar un puesto de maestro. Sin embargo, la jerarquía clánica los rechaza si no pertenecen a una de las facciones dominantes. Si quieren permanecer en el poblado deben permanecer como agricultores; si quieren ejercer su profesión deben abandonar el poblado y buscar otra comunidad con escuela donde poder trabajar. Sin embargo, esta última posibilidad también es limitada, dado el control que ejercen los maestros ticuna, quienes tienen a su cargo la educación bilingüe y quienes por rotación anual ocupan los puestos en las comunidades-satélite.

- 66 Se puede agregar que esta separación se considera como una prueba, una iniciación. Algunos de sus aspectos revelan las dificultades soportadas: partida no deseada por las familias, deseo de retorno que puede conducir a la depresión o a la fuga, revelación religiosa de su futuro papel en su comunidad.
- 67 En este contexto se produce un cambio en el objetivo de las funciones shamánicas: del control de los recursos naturales (caza, etc.), el shamán se orienta hacia el control de los bienes materiales, los cuales pueden concebirse como otra forma de estos productos de la naturaleza.
- 68 La "envidia" puede alcanzar a todos los miembros de una comunidad, sin distinción alguna. Sin embargo, debido al poder que ostentan, los de las 'castas' superiores (y especialmente los profesores), son las principales víctimas.
- 69 En un reciente período de revitalización de un movimiento mesiánico un shamán que se rehusó a abandonar la comunidad fue brutalmente desaparecido.
- 70 Es notorio que cualquiera sea la orientación religiosa predominante en las unidades residenciales, como por ejemplo la existencia de un movimiento mesiánico, el shamanismo continúa ejerciendo un rol regulador: sólo varía el lugar que se le otorga. Un comportamiento que el conjunto de la población juzga agresivo puede crear inestabilidad y la reacción puede ser fatal para el shamán (ver nota 22).
- 71 Esta fisión es similar a la que se produce en la maloca. En este sentido, rara vez cohabitan dos consanguíneos en una maloca, ya que éstos prefieren construir sus propias malocas y ser *inattu*.

## ANEXO 1

### *Origen de los clanes (1)*

En ese tiempo, la gente no tenía clanes. No tenía clanes la gente que había en estos tiempos. Eso, primero la gente estaba sin clan. Ellos no tenían clan. Y ellos eran los que se llamaban *ko-u*, así dicen los antepasados y lo que dicen los "crucistas" y también la palabra de Tupana (2). Ellos fueron [los que] se llamaban *ko-u*. Ellos fueron los que no tenían clanes, ellos eran *ko-u*. Ellos no tenían clanes, no tenían clanes [los] que eran *ko-u*. Ellos así no más crecieron y no tenían clanes. Cuando [uno] hablaba con su prima (3), el cielo caía, les mataba, morían. Y los que morían, [se] les dejaba así.

Y así llegaban otras generaciones que eran buenas, eran muy parecidas como aquellas, eran muy parecidas y tenían que morir. Y así terminaban otras generaciones. Y así terminaron: ellos fueron [los] que ahora están bajo tierra. Por eso son paleados porque decían que estaban paleados.

Entonces *Ta-e*, "nuestra madre", que se llama *Ngiri*, un *koya*, murió el *koya*. Estaba en la tierra, murió. Del agua era *Ngiri* y lo mataron al *koya* y lo ahumaron bien. Lo ahumaron. Cuando estaba bien ahumado, lo comieron entre todos. Entre todos lo comieron al *koya*. Entre todos, lo comieron, no se quedó ni uno porque era para echar clan.

Entonces se invitaron entre vecinos. Invitaron a todos y todos asistieron, hombres y mujeres. Todos estaban ahí. Y cada uno tenía que probar y cada uno probó su carne.

- "¿Por qué esta carne de *koya* parece como carne de *ya-ü*?"  
Parecía como carne de ardilla esta carne de *koya*.

"Yo voy a ser *aruküa*, clan de ardilla. Yo voy a ser clan de *aru*, de cascabel", dijo.

"Ahora vamos a echar nuestro clan", dijo otro.

---

1 Relato recogido por el autor en Loreto yacu, 1985.

2 Término de origen tupí para designar a Dios

3 Implicando hermana

Y cada uno de ellos se paró en un lado. Entonces eso era el comienzo de echar clan. En este tiempo, no tenían clanes. Allí, ellos cumplieron de tener clan.

Otro probó y dijo:

- "¿Por qué la carne de *koya* tiene el sabor de *aniyu*?"

Y el era clan de *curvinshi*.

"Yo voy a ser el clan de *naiyü*. Ahora, vamos a decirnos *mai-e*. Ahora, no vamos a hacer la corrupción entre nosotros porque somos *mai-e*".

Otro probó la carne de *koya* y dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ngunü*? Es muy sabrosa su carne, yo voy a ser el clan de *paujil*".

Y así apareció el clan. Y tenían clan, y eran gente.

Otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *echa*? Tiene el sabor de cóndor", dijo el hombre. "Yo voy a ser el clan de *echa*".

Y en este tiempo, había el clan de *echa*, y eran blancos, sus ojos azules.

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *tema*? Yo voy a ser el clan de aguaje. Yo voy a ser *oga* (gente de antes que mataba *Du-ûgü* (Ticuna))".

Y otros entraron.

Y otro dijo:

- "¿Por qué tiene el sabor de *u-i*? Yo voy a ser el clan de vaca muchacho".

Eran otras personas.

Otros venían y uno dijo:

- "¿Por qué la carne de *koya* tiene el sabor de *ta-u*? Yo voy a ser clan de *tu-cán*".

Y otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene sabor como la carne de *chara*? Yo voy a ser clan de *ara*, de *ara*".

Entonces otro probó la carne y dijo:

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *ngo-ü*? Yo voy a ser el clan de *guacamayo*".

Y así cada uno separó su clan. Ya había bastante hombres y mujeres, mezclados, mezclados.

Entonces,

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de carne de *nga*? Yo voy a ser el clan de majaz. Y nosotros nos llamamos *mai-e, mai-e*, nos llamamos *mai-e*".

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ai*? Yo voy a ser el clan de tigre. Ya va a ser *mai-e, aruküa* (clan de cascabel)".

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *aiweru* (mutete)?"

Y así salieron cada uno.

Y otro probó:

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *ene*? Yo voy a ser el clan de pihuicho".

Y ese clan de pihuicho era muy bravo.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *nguga*, perdiz?"

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *kowa*? Yo voy a ser el clan de garza".

Y otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ya-uru*? Yo voy a ser el clan de *machendawa*".

Así se aumentaron nuestros *o-e*, "tíos", nuestros parientes. Y así se aumentaron nuestros tíos. Y vamos a reunirnos con el clan de *aru*. No vamos a hacer como los antepasados que no tenían clanes, por que en este tiempo, ya tenían clanes.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ngowa*? Yo voy a ser el clan de zorro".

- "¿Por qué esta carne tiene como sabor de *e*? Yo voy a ser el clan de huito. Nosotros de clan de *e*, vamos a decir *mai-e* a los *aruküa*. *Mai-e*, vamos a decir *mai-e*, vamos a decir *mai-e*".

- "¿Por qué esta carne parece el sabor de *awe*? Yo voy a ser el clan de pava del monte".

- "Yo voy a ser el clan de *dawü*". Ellos eran la gente más brava.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ota*? Yo voy a ser el clan de gallina"; Eran otras gentes que los *otaküa*.

Así terminó más antes. La tierra era verde en este tiempo por causa de *Moruacha*, por causa de *Moruacha*.

Si no fueron ellos, ya hubiéramos terminado con los antepasados. Así fue el *ore*. Entonces, por eso la tierra se quedó dura.

## ANEXO 2

### *Testimonio de un pastor ticuna*

El relato que presentamos a continuación -recogido en diciembre de 1977-ofrece una síntesis de los principales rasgos que caracterizan a las conversiones que tuvieron lugar en la época de la "restauración" de 1970. Un segundo criterio para seleccionar este relato ha sido el hecho de que su 'héroe' fue posteriormente elegido pastor de la comunidad, tras haberse aliado por matrimonio con el clan local dominante, tanto en términos políticos como sociales (la 'casta' de los maestros). De esta manera, el informante ensanchó su base de poder a través del factor religioso.

El análisis del testimonio mismo requeriría un desarrollo más amplio. Sin embargo, cabe destacar que en el caso de la conversión de algunos individuos se encuentran similitudes con las prácticas shamánicas. Así, mientras que en el contexto shamánico se produce una pérdida parcial del *na-a-e* como consecuencia de haber violado una prohibición, en este nuevo contexto se habla de un "alma perdida" debido a los "pecados" de su dueño; y mientras en el primer contexto el candidato a shamán entra en contacto con "espíritus auxiliares", en el segundo es el "calor" de Dios que entra en el individuo "elegido". En ambos casos los "poderes" o los "dones" serán adquiridos posteriormente y serán puestos a prueba en la práctica. Observamos también en este relato un tipo de iniciación que emplea ciertos elementos del mundo de los "blancos" (especialmente elementos bíblicos tales como los milagros), los cuales legitiman la conversión resultante. Estos elementos se suman a los valores autóctonos: "cuerpo poseído", pruebas, etc. Finalmente, la práctica del ayuno constituye una noción inherente al mundo ticuna, la cual está asociada a los ritos y referida en los mitos como un medio de acceso a la inmortalidad.

“Antes de eso no he sido creyente. Mi papá y mi mamá eran creyentes. No me ha gustado a mí. No quería escuchar, no quería hacer eso. Pasaron en 70, el año que vinieron dos de mis paisanos colombianos. Ellos vinieron con el propósito de predicar el Evangelio y un día sábado llegaron acá.

Ese tiempo no había pastor. Yo tenía como 16 años. Aquí andaron, haciendo invitación para que se vayan a la iglesia por la noche, y por casualidad me he ido allá. Y allá estaban predicando Juan 3-16, “Amor” (1). Y como era muchacho [yo estaba] jugando no más.

Y al término de esta prédica, el pastor ha dicho una indicación para los que quieren recibir así. Yo no entendía eso. Y todos los que han entendido se pusieron de pie al culto. Viendo eso yo les acompañé. El pastor nos habla de pecados. Y después de eso oré con los otros, acuérdome, y nos leyó el salmo 51.

Y cuando nosotros estábamos hablando, yo sentí alguien, como algo, algo que ha bajado en mí. Algo que se siente -como decir caliente- pero era como un diente. Como no entendía eso tenía que abrirme ojos.

Ahí se terminó el culto y nos invitaron para el día siguiente. En la noche siguiente nos fuimos otra vez. Y el pastor otra vez predicaba. La misma predicación, pero ya comparando cómo se debe hacer cuando es creyente que es nuestra responsabilidad, qué debe hacer:

- ‘Saber la oración, Dios nos manda orar, hablar con Dios. Y orar por la demás gente e iba a entender la salvación’ estaba diciendo.

Y allá yo estaba sentado. El pastor también estaba diciendo que ahora el Señor va a hacer algo milagroso.

- ‘Mientras están cansados ustedes, ustedes van a levantarse más’.

Y yo sin entender qué iba a suceder al terminar, como recién estaba comenzando en la Iglesia, no sabía cantar las cosas. El pastor nos dijo cantar el coro.

Yo sentía otra vez que se ha bajado alguien... aquí. Yo sentía... en mis manos... yo cantaba tanto: ‘Jesucristo, yo quiero vida’. Lo que yo sentía

---

1 La referencia permanente a la Biblia es constante entre los miembros de los dos últimos movimientos mesiánicos.

como calor se bajaba cada vez que cantaba. Bajaba, bajaba, hasta la planta de mi pie.

Y como yo ya he memorizado en la elaboración de Mateos (6-9), este poder como digo, el poder me ha bajado, me ha facilitado ya esta elaboración. Claro ya, como yo tenía en mi mente Padre Nuestro. Luego ya cuando yo estaba grande así, algo pasó. No sé si llamamos en la vida visión. Pero primero cuando [mi ojo] estaba abierto, en el cielo ya abierto. Ya del cielo vino una luz que me alumbraba como una linterna. Este tenía, no es como un alumbrar con linterna; no, como un poder estaba haciendo así. Y cuando yo miré al cielo, así arriba cerrando mis ojos.

Allí en esta luz se apareció una persona de figura blanca, con sus manos abiertas, hablándome, hablándome en castellano, de Mateos, versículo 21. Ella persona que he tenido en mis visión, me habló diciéndome a mí:

- 'Todo lo que estás trabajando y cargado, yo haré descansar.'
- ¡Cuánto palabra me habló! Yo no entendía eso y miré, y otra vez me habló:
- 'Yo soy Jesucristo, porque antiguamente fui crucificado en la cruz. La gente me ha crucificado porque me han aborrecido. Y ahora, ahora estas señas de los clavos tengo en el Cielo.'

Y luego me dijo:

- 'Y ahora ustedes me han crucificado todavía porque me aborrecen, no me quieren saber nada.'

Cuando oí esta voz, sentía en mi vida, sentía yo como pecador. Estaba allí una cosa que viene llegar claramente. Tenía pena de mí mismo, que yo estaba allá perdido y el Señor Jesús me habló diciendo que yo me estoy crucificando. Claro, cuando oí esta voz, es lo que me habló ya el Señor:

- 'Señor perdóneme, perdóneme por hacer estas cosas. Sé que estoy perdido ya. Tú eres mi salvador. Antes no te he conocido, por eso no quería hacer nada, no quería hacer caso a tu palabra... Recién llego a conocer. Perdóneme.' Así estaba hablando, así es.

Y cuando al terminar esta oración, otra vez me habló, pero ya no era Dios. Después me di cuenta que era la voz del enemigo, de Satanás. Y él me dijo:

- '¡Qué así haces! Tú estás perdiendo tiempo. Mejor es que salgas después de mí a la calle.'

Y me ha venido canción de lo que yo he aprendido, andando. Me venían estas canciones.

- 'Mejor es que tu dejas de cantar este coro y cantas en mi coro de lo que has aprendido. Quizás sales y vayas a la calle'.

Entonces yo hablé a esta voz que estaba escuchando, diciendo que:

- 'No, ya no te puedo servir ya porque he encontrado a Jesucristo que es mi salvador. Antes sí, te seguía porque yo nunca he conocido si hay alguien más que tú. Claro, que tu reino es bueno pero nos lleva a la perdición. Váyase de aquí, yo tengo mi vida al Señor.'

Y esta voz, ella quería hablando, cuando no.

Mis compañeros, que estaban sentados a mi lado, me estaban riendo: '¿Qué está pasando así? ¡Hablando sólo!'. Porque ellos no sentían nada, nada de lo que yo estaba diciendo. Yo les estaba diciendo: 'No, el señor está conmigo, y si tú quieres conocer éste entrega tu corazón y verás'.

Y así comenzó ése. Y cuando yo ya era pastor adoraban también; eran dos. Terminando la oración el pastor dijo otra vez:

- 'Si alguien quiere dar su testimonio que pasa adelante, adelante de todos. ¡Habla a la gente!.'

Yo estaba ahí. Estaba ahí. Me decía sin tener miedo, que me había desaparecido del todo. Porque yo eran un muchacho que hablaba cinco palabras en la escuela y allá yo estaba queriendo ir de vergüenza. Pero esta noche no, ya me había desaparecido todo, toda vergüenza, todo miedo. Adelante. Porque había élite más que ahora, más de los que hoy día. Y adelante de ellos me iba parado a hablar.

Cuando el pastor se dio cuenta vino a hacerme:

- 'Vamos a orar', me dijo. 'Dios te ha llamado; Dios te ha escogido para que sea su servidor aquí, en este pueblo.'

Ahí me dijeron que he recibido el Espíritu Santo. Yo sentí algo bueno acá. Mi corazón estaba lleno de paz. Y como si fuera que algo suave estaba en mi corazón.

Y ahí ya comencé a hablar de 'concept' (2) de lo que dije arriba. Ya no hablaba, no hablaba. Yo no llamaba a mi propia hermana antes. Este, no sé cómo decir hermana: 'Ya eres mi hermana'. Y como a las doce de la noche terminaba el culto.

Al día siguiente, yo estaba contando a mi mamá lo que había pasado anoche. Yo no entiendo qué será ahora, si es como una pena. Yo quisiera que ella llora:

- 'Yo he llegado a vivir, yo no tengo odio con mis hermanos. También mamá quiero amarte más en más. ¡Perdóname, como Dios me ha hecho así!'

He pedido perdón a mi padre, a mi madre: 'Perdóname por todo'.

Y como yo no tenía alto conocimiento, me he ido a probar en el monte, en el bosque allá. A orar, a hablar con Dios, solo. Y que ahora que esta luz que me alumbraba, y como yo no tenía conocimiento, tenía miedo. Y he cortado la oración ya. Y entonces los demás jóvenes también han sentido que ahora el Señor está en mí. Sentían en mí un poco.

Y así por el tiro, pueblos jóvenes y la gente se ha entregado en este ayunamiento. Y han visto la manifestación de Dios. Habían en este tiempo aquí, habían tiendas donde vendían aguardiente...

Hemos hecho culto al aire. Entonces el pastor estaba predicando y a esta hora, ¡qué lindo! Cuando en el culto ha querido llover, entonces el pastor dijo:

- 'No se muevan de este lugar porque lleva a hacer un milagro; y haga una oración. Ahora que la ayuda que va a ser! ¡Haz un milagro conforme con lo que dices en tu palabra!'

Verdad esta lluvia ha pasado. Viendo esta cosa, alguna gente que no quiere entender, han dicho que estos hombres son brujos, por eso están así. Y así han desaparecido todos los que vendían tragos, por sí mismo. Porque había, como decir, algo que les ha hablado que no era bueno y tenían que dejar vendiendo, sólo tenían que botar, aunque les costaba.

Y ahora cinco años que el pueblo así estaba silencio. Toda la gente se iba cada noche a la iglesia. No se escuchaba gritos de borrachos en la calle, ni las fiestas. No había ninguna parte que vendían cigarrillos ni aguardiente".

## BIBLIOGRAFIA

Anderson, L.

- 1957 "Los ritos de pubertad de los Ticuna"; en *Tradición*, Vol. VII; Cusco.
- 1959 "Ticuna vowels with special regard to the system of five tones"; en *Serie Lingüística Especial*, No. 1; Río de Janeiro: Publicações do Museu Nacional.
- 1966 "The structure and distribution of Ticuna independent clauses"; en *Linguistics*, Vol. 20; La Haya.

Acuña, Cristobal de

- 1986 "Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas"; en F. de [1639] Figueroa, *Informes de jesuítas en el Amazonas 1660-1684*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA.

Barboza-Rodríguez, J.

- 1882 "Tribu dos Ticunas"; en Melho Moraes Filho (ed.), *Revista da Exposição Antropologica Brasileira*; Río de Janeiro.
- 1903 *L'Uiraery ou Curare. Extraits et complément des notes d'un Naturaliste Brésilien*; Bruselas: Imp. Vve. Monnom.

Bates, H.W.

- 1972 *The Naturalist on the River Amazon; An Everyman Paperback*; Londres: J.M. Dent & Sons.

Bolian, C.E.

- 1975 *Archaeological Excavations in the Trapecio of Amazonas. The polychrome tradition*; Tesis Doctoral; Urbana-Campaign; Illinois.

Boudin, M.H.

- 1966 *Diccionario de Tupi moderno*; São Paulo.

Brinton, D.G.

- 1946 *La Raza americana. Clasificación lingüística y descripción etnográfica de las tribus indígenas de América del Norte y del Sur*; Buenos Aires.

Brown, C. Barrington y W. Lidstone.

- 1878 *Fifteen thousand Miles on the Amazon and its Tributaries*; Londres: Edward Stanford.

Cardoso de Oliveira, R.

- 1961 "Aliança interclânica na sociedade Tukuna"; en *Revista de Antropologia*, Vol. 9 (1-2); São Paulo.
- 1964 *O Índio e o Mundo dos Brancos. Uma interpretação sociológica dos Tukuna*; São Paulo: Livraria Pionera Ed.
- 1972 "Grupos indígenas e mudanças na Amazonia"; en *A sociologia do Brasil indígena*; São Paulo: Tempo Brasileiro/EDUSP.

Castelnau, F. de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, De Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará*; Paris: P. Bertrand.

Castrucci, G.E.

- 1854 *Viaggio da Lima ad agune tribu barbare del Peru, e lungo il fiume delle Amazoni*; Génova: Stabilimento Tip. Ponthenier.

CEDI

- 1986 *Povos indígenas no Brasil*; São Paulo: Centro Ecuménico de Documentação e Informação.

Cipoletti, M. S.

- 1988 "El tráfico de curare en la cuenca amazónica (siglos XVIII y XIX)"; en *Anthropos*, No. 83; Friburgo.

Coletti, G. D.

- 1771 *Dizionario stórico-geográfico dell'America meridionale*; Venecia (2 vols.).

Colini, G.A.

- 1883 "Collezione etnologica degli indigeni dell'Alto Amazzoni acquistata dal Museu Preistorico-Etnografico di Roma"; en *Bollettino della Società Geográfica Italiana*, No. 20; Roma.

Cruz, L. de la

- 1900 *Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas*; [1651] Madrid.

Chantre y Herrera, J.

- 1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*; Madrid: Imp. A.A. Vrial.

Chaumeil, J.P.

- 1981 *Historia y Migraciones Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*; Lima: CAAAP.
- 1989 "Du végétal à l'humain"; en *Annales de la Fondation Fyssen*, Vol. 4; París.
- 1992 "De Loreto à Tabatinga. D'une frontière à l'autre antagonisme sur l'Amazone au 19ème siècle"; en *L'Homme*, 32 (2-4); París.

Chamberlain, A.

- 1910 "Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud"; en *Journal de la Société des Américanistes*, T. VII (1-2); París.

Da Cunha, A. G.

- 1978 *Diccionario histórico das palavras portuguesas de origem Tupi*; São Paulo.

Descola, P.

- 1986 *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*; París: Fondation Singer-Polignac / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Escobar y Mendoza, F. de

- 1908 "Noticia de las Misiones de Maynas"; en F. Osma, *Según las Relaciones [1769] de los jesuitas ¿Hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón?*; Madrid: Imp. de los Hijos de M.G. Hernández.

Espinosa Pérez, L.

- 1935 *Los tupí del oriente peruano*; Madrid.
- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, T. I; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Bernardino Sahagún; Madrid.

Fajardo, R.G.

- 1991 "Cosmovisión Tikuna"; en *Mopa Mopa*, No. 7; Pasto.

Fejos, P.

- 1943 "Ethnography of the Yagua"; *Viking Fund Publications in Anthropology*, No. 1; Nueva York.

Garcilaso de la Vega, I.

1982 *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, Vol. 1; París.  
[1603]

Golob, A.

1985 *The upper Amazon in historical perspective*; Tesis Doctoral; The City University of Nueva York; Nueva York.

Goulard, J.P.

1987 *Les Ume et les Yanatü. Quête de l'immortalité chez les Ticuna*; Mémoire de D.E.A., E.H.E.S.S.; París.

1989 "Elementos para una bibliografía de los Ticuna"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 9 (18); CAAAP; Lima.

Gruber, J.G.

1992 "A arte gráfica Ticuna"; en L. Vidal (org.), *Grafismo indígena: estudos de antropología estética*; Sao Paulo.

Hartmann, T.

1975 *A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiros do século XIX*; São Paulo.

Heriarte, M.

1964 *Descrição do Estado do Maranhão-Para-Compoa-Rio das Amazonas*; [1662] Graz.

Herndon, W.L. y L. Gibbon

1853- *Exploration of the valley of the Amazon*; Washington, Tomo I.  
1854

Herrera, L.

1987 "Apuntes sobre el estado de la investigación arqueológica en la Amazonía colombiana"; en *Boletín de Antropología*, Vol. 6 (21); Medellín.

Hervas, D.L.

1800- *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Vol. 1; Madrid.  
1805

J-P Goulard

Ijurra, M.

- 1841- "Resumen de los viajes a las montañas de Mainas, Chachapoyas i Pará por..."; en Larrabure i Correa, op. cit.

Izaguirre, B. de

- 1922- *Historia de las Misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciería (14 vols.).

La Condamine, Ch.M.

- 1751 *Journal du voyage fait par ordre du Roi à l'Equateur*; París.

Larrabure i Correa, C.

- 1905- *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos referentes al Departamento de Loreto*; Lima: La Opinión Nacional (18 vols.).

Marcy, P.

- 1869 "Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique a travers l'Amérique du Sud (1848-1860)"; en *Le Tour du Monde*, Tomo 14; París: Hachette & Cie.

Magnin, J.

- 1988 "Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de Sucumbios de Religiosos de S. Francisco y de Maynas de PP. de la Compañía de Jesús a las orillas del gran río Marañón, hecha para el Mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de la dha. Compañía, misionero en dichas Misiones"; en Maroni, op. cit.

Markham, C.R.

- 1859 *Expeditions into the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639*; Londres.

Maroni, P.

- 1988 *Noticias auténticas del famoso Río Marañón, seguidas de las relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA/IIAP.

Maw, H.L.

- 1829 *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes in the northern provinces of Peru and descending the River Marañon or Amazon*; Londres: J. Murray.

Ministerio de Gobierno

- 1991 *Censo de población indígena*; Comisión de Asuntos Indígenas del Amazonas - Sección territorial: Comisaría Especial del Amazonas; Leticia.

Monnier, M.

- 1890 *Des Andes au Pará. Equateur-Pérou-Amazone*; París: Plon-Nourrit.

Montes, M.E.

- 1987 *Elementos de fonología segmental y suprasegmental de la lengua Ticuna, San Martín de Amacayacu, Amazonas*; (manuscrito).

Nimuendajú, C.

- 1952 *The Tukuna*; Berkeley: University of California Press.

Oberem, U.

- 1971 *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano (1538-1956)*; Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América; Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid; Madrid (2 vols.)

Oliveira Filho, J. Pacheco de

- 1977 *As facções na ordem política em uma reserva Tükuna*; Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília; Brasília.
- 1988 "O nosso governo". *Os ticuna e o regime tutelar*; Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional; Universidade Federal; Rio de Janeiro (2 vols.).

Orbigny, A.D.

- 1836 *Voyage pittoresque dans les deux Amériques. Résumé général de tous les voyages*; París: Tenré Lib.-Ed.

J-P Goulard

Oro, A.P.

1985 *Une mouvement messianique actuel en Amazonie brésilienne: la Fraternité de la Sainte Croix*; Tesis Doctoral; Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III; París.

1989 *Na amazonia um messias de indios e brancos*; Petrópolis.

Orton, J.

1870 *The Andes and the Amazon: or across the continent of South America*; Londres.

Osculati, G.

1929 *Esplorazione della Regione equatoriale lungo il Napo ed il fiume delle Amazoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-7*; Milán (2 vols.).

Queiroz, M.V. de

1963 "Cargo-cult na Amazonia. Observações sobre o milenarismo Tukuna"; en *América Latina*, Vol. 6 (4); Río de Janeiro.

Raimondi, A.

1942 *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto*; Iquitos.

Regan, J.

1983 *Hacia la tierra sin mal*; Iquitos: CETA; (2. vols.).

Ribeiro de Sampaio, F.X.

1825 *Diario da viagem que em visita e coneição das provoações da capitania de São José do Rio Negro no anno de 1774 e 1775*; Lisboa.

Rivet, P.

1918 "Affinités du Tikuna"; en *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. IX; París.

Romanoff, S.

1984 *Matses adaptations in the Peruvian Amazon*; Tesis Doctoral; Universidad de Columbia; Nueva York.

Ruiz, P.

1907 "Relación de la Visita practicada en los Territorios de la Diócesis de Mainas por su Obispo el Doctor José María Arriaga, escrita por el Presbítero Don..."; en Larrabure i Correa, *op.cit.*

Sampaio, T.

1955 *O Tupi na geografia nacional*; Salvador.

San Román, V.J.

- 1975 *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*; Lima: Ediciones Paulinas/CETA.

Scazzocchio, F.

- 1978 "Curare kills, cures and binds; change and persistence of indian trade in response to the contact situation in the Northwestern Montaña"; en *Cambridge Anthropology*, 4 (3); Cambridge.

Seiler-Baldinger, A.M.

- 1983 "Fronteras, población y paisaje cultural en el alto Amazonas"; en *Amazonía Indígena*, 3 (6); Lima: COPAL.
- 1985 "Le hamac pour rêver"; en *Textile/Art*, No. 14; París: Textile/Art/Langage Ed.

Schuller, R.

- 1911 "Documentos para la historia de las misiones de Maynas"; en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LIX (5); Madrid.

Schultz, H.

- 1959 "Tukuna maidens come of age"; en *The National Geographic Magazine*, Vol. CXVI, No. 5.

Shell, O.A. y M.R. Wise

- 1971 "Ticuna"; en *Grupos idiomáticos del Perú*; Lima: UNMSM/ILV.

Soares, M.F.

- 1984 "Traços acústicos das vogais em Tukuna"; en *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, No. 7; Campinas.

Souza, A. Fernandes de

- 1870 "Noticias geograficas da capitania do Rio Negro no grande Rio [1848] Amazonas"; en *Revista Trimensal de Historia e Geographia (R.I.H.G.B.)*, Vol. X.; Río de Janeiro.

Souza, M.A.D.

- 1870 *Os índios numa sociedade de classes: os tükunas do Alto Solimoes*; A.M.U. Federal do Rio Grande do Sul; Río Grande del Sur.

Spix, J. B. von y C.F.P. von Martius

- 1981 *Viagem pelo Brasil*; Bello Horizonte (3 vols.).

Stoll, D.

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*; DESCO; Lima.

Stradelli, Conde E. de

1929 "Vocabulario Nheengatu-português e Português-Nheengatu"; en *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Nos. 104 y 158; Río de Janeiro.

Sullivan, J.L.

1970 *The impact of education on Ticuna Indian culture: an historical and ethnographic field study*; Tesis Doctoral; North Texas State University; Denton.

Sweet, D.G.

1974 *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon valley, 1640-1750*; Tesis Doctoral; University of Wisconsin, Madison.

Tessmann, G.

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo: F. De Gruyter & Co.

Tovar, A.

1961 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur*; Buenos Aires.

Uriarte, M.J.

1986 *Diario de un misionero de Maynas*; Monumenta Amazónica; [1771] Iquitos: CETA.

Villarejo, A.

1988 *Así es la selva*; Iquitos: CETA.

Vinhas de Queiroz, M.

1963 "Cargo cult na Amazônia. Observações sobre o milenarismo Tukuna"; en *América Latina*, 6 (4); Río de Janeiro

Wilkens de Mattos, J.

1984 *Diccionario topografico do Departamento de Loreto na Republica do Peru. Roteiro da primeira viagem do vapor (1854)*; Iquitos: IIAP-/CETA.

Zárate, A.

1988 "Relación de la misión apostólica que tiene a su cargo la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el Gran Río Marañón, en que se refiere lo sucedido desde el año 1725 hasta el año de 1735"; en Maroni, *op. cit.*

