

LOS TICUNA FRENTE A LOS PROCESOS DE NACIONALIZACIÓN

*en la frontera entre Brasil,
Colombia y Perú*

Claudia Leonor López Garcés

INVESTIGADORA DEL MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI,

BELÉM-PARÁ, BRASIL

clopez@museu-goeldi.br

Resumen

ESTE ARTÍCULO EXPLORA LOS PROCESOS DE INTERSECCIÓN ENTRE LA IDENTIDAD ÉTNICA ticuna y las diferentes identidades nacionales relacionadas con los estados-nación de Brasil, Colombia y Perú, cuyas fronteras confluyen en la región del alto Amazonas/Solimões, región que también corresponde al territorio Ticuna. Con base en elementos históricos y etnográficos se analiza cómo las identidades nacionales han sido incorporadas por los indígenas ticuna, creándose una *tensión identitaria* entre la identidad étnica del grupo y las diferentes identidades nacionales, situación característica de las regiones de fronteras políticas entre países.

PALABRAS CLAVE: indígenas ticuna, etnicidad, nacionalidad, fronteras políticas.

Abstract

THIS ARTICLE EXPLORES THE PROCESSES OF TICUNA ETHNIC IDENTITY FORMATION AS they intersect with the different national identities related to the Brazilian, Colombian and Peruvian nation-states, whose political borders meet in the Solimões/Upper Amazon region, an area that also includes Ticuna territory. Using historical and ethnographic data, the analysis centers on the ways in which national identities have been incorporated by the Ticuna, generating “identity tension” between this group’s ethnic identity and the different national identities, a situation that is characteristic of regions in border areas between countries.

KEY WORDS: Ticuna indians, ethnicity, nationality, political borders.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 38, enero-diciembre 2002, pp. 77-104

INTRODUCCIÓN

AUNQUE ES FRECUENTE ESCUCHAR DE BOCA DE LOS HABITANTES DE LA región del alto río Amazonas/Solimões, donde confluyen las fronteras nacionales entre Brasil, Colombia y Perú, “para nosotros los indígenas no existen fronteras”, las prácticas y las representaciones sociales de los indígenas ticuna¹ –quienes han venido ocupando este escenario geográfico desde hace más de dos mil años–, demuestran que el establecimiento de las fronteras políticas entre los tres países, resultado de los procesos de consolidación de los diversos estados nacionales que allí convergen, ha promovido diferentes sentidos de identidad nacional dentro del grupo. Es decir, los imaginarios nacionales creados a partir del establecimiento de fronteras políticas en la región constituyen elementos socioculturales que han entrado a formar parte de la cultura ticuna.

Considerando elementos históricos y etnográficos sobre los diferentes procesos de nacionalización a los que fueron sometidos los indígenas ticuna, este artículo

lo muestra cómo estos imaginarios nacionales han contribuido a crear sentidos de identidad que son objeto de instrumentalización en circunstancias determinadas, y cómo se esgrimen como mecanismos de defensa o ataque en situaciones de vulnerabilidad frente al Otro, ya sea intra o interétnicamente.

En este orden de ideas, el artículo pone en tela de juicio las visiones románticas y esencialistas que consideran indiscutible la preponderancia de los factores étnicos sobre los nacionales en la vida cotidiana de los grupos indígenas de las áreas fronterizas internacionales y regionales. Hoy en día, la etnicidad y la nacionalidad constituyen factores identitarios en tensión que contribuyen a generar sentidos de vida entre los pueblos indígenas latinoamericanos que habitan dichas regiones.

Por etnicidad se entienden los procesos de organización de relaciones sociales y de generación de sentimientos de pertenencia basados en las características socioculturales de grupos

I. Los ticuna constituyen una población aproximada de 40 mil personas, de las cuales unas 26 mil viven en Brasil, 9 mil en Colombia y de 5 a 6 mil en Perú. Las aldeas ticuna se localizan preferiblemente en las riberas de pequeños ríos (*igarapés*) que desembocan en el Amazonas/Solimões, en el tramo comprendido entre la región de Chimbote (Perú), pasando por todo el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano hasta la región de Barrera da Missão, en Brasil. Existen también asentamientos ticuna en la región del río Cotuhé en el Trapecio Amazónico colombiano, que constituyen el punto más al norte del territorio de esta etnia.

étnicos –minorías étnicas–, cuya existencia casi siempre se torna conflictiva en contextos sociales estructurados por los estados nacionales como modelo de organización sociopolítica (Poutignat y Streiff-Fenart, 1998: 17); y por nacionalidad los sentimientos de pertenencia, las prácticas sociales y las representaciones colectivas estructuradas con base en la legitimación social y política de los estados nacionales. Sin desconocer las especificidades históricas de los procesos de configuración de estas identidades, este trabajo analiza las dinámicas de tensión y, por tanto, de interrelación existentes entre ellas.

NACIONALIZAR LOS INDIOS: UN PROYECTO POLÍTICO DE CONSOLIDACIÓN DE FRONTERAS

PARA LA POBLACIÓN INDÍGENA ASENTADA EN LA REGIÓN DEL ALTO Amazonas/Solimões, los diferentes y complejos procesos de formación y consolidación de los estados nacionales de Brasil, Colombia y Perú, así como los de definición de las fronteras políticas respectivas, significaron no sólo el establecimiento de divisiones artificiosas de su territorio a través de los límites internacionales, sino el comienzo de nuevos procesos socioculturales relacionados con la implementación estratégica de prácticas ideológicas nacionalistas como mecanismo para afianzar el reconocimiento del nuevo orden societal representado en el estado-nación. La *brasileñidad*, *peruanidad* y *colombianidad* de los ticuna, entre otros pueblos indígenas asentados en esa región de fronteras, debieron ser construidas mediante los esfuerzos de diferentes instituciones que los diversos estados-nación designaron para tal propósito. Destacamos el papel importante de los ejércitos nacionales en los procesos de *brasilerización* y *peruanización* de los indígenas, y el de la iglesia católica en el de *colombianización* de los mismos.

Uno de los objetivos principales de estas ideologías y prácticas nacionalistas era consolidar el sentido de pertenencia de los indígenas a una sociedad nacional, con lo cual el estado pretendía *integrar* los pueblos indígenas al patrón de vida *civilizado* y *moderno* que quería construir y, de este modo, garantizar las bases sociales e ideológicas de la soberanía nacional.

Estos procesos de nacionalización implicaron una arremetida jurídica e ideológica por parte de las instituciones estatales con el propósito de homogeneizar la población en torno a los derechos y deberes ciudadanos, lo que significó, para muchos pueblos indígenas de América latina, el camino expedito para su etnocidio.

Los esfuerzos por incorporar la población indígena del alto Amazonas/Solimões a las diferentes culturas nacionales se iniciaron más temprano en Perú y Brasil, a mediados del siglo diecinueve, después de que ambos países firmaran el tratado de límites de 1851, en el que se desconocía la participación de Colombia. Esto explica por qué el proceso de *colombianización* de la población indígena sólo se inició a partir de 1930, cuando Perú hizo entrega a Colombia de la región fronteriza del Trapecio Amazónico.

Una de las prioridades del estado peruano fue el establecimiento de una división político-administrativa y la creación de instituciones gubernamentales de carácter regional y local, con el fin de hacer presencia militar y nacionalizar la población indígena allí asentada. La fundación de Leticia en 1867, ciudad fronteriza que actualmente pertenece a Colombia, fue el resultado de los esfuerzos del gobierno peruano por establecer presencia militar en la frontera. Para los ticuna esto significó el sometimiento forzoso a un régimen de servidumbre en los cuarteles militares que fueron establecidos en pos de la consolidación y el mantenimiento de un orden nacional. Wilkens de Mattos [1874] (1984: 98-99), entonces cónsul de Brasil en Perú, señalaba al respecto cómo los ticuna tenían que internarse en la selva como estrategia para huir de la obligación de prestar servicios en el fuerte Gran Mariscal Castilla.

El proceso de *peruanización* de los pueblos indígenas de esta región de fronteras tuvo como trasfondo un marco jurídico que estipulaba la igualdad del indígena peruano con respecto a los demás miembros de la sociedad nacional. Sin embargo, y a pesar de las leyes protecciónistas promulgadas por las instancias gubernamentales, según él mismo (73-74), en el contexto regional fronterizo eran las propias autoridades peruanas las que se encargaban de infringir las leyes, sometiendo a los ticuna a un régimen de servidumbre en los puestos militares de frontera. Esta situación se agudizó en los años siguientes, cuando a raíz del auge de las economías extractivas en la amazonia la población indígena quedó a merced de los patrones y del violento régimen esclavista establecido en torno a la comercialización del caucho.

En Brasil el establecimiento de presencia militar en la frontera data del siglo dieciocho. La fundación del fuerte de Tabatinga –actual ciudad fronteriza de este país con Colombia– por parte de los portugueses en 1767 se hizo con el objetivo de tomar posesión de esta región y legitimar sus avanzadas en territorios de colonización hispánica. A fines del siglo diecinueve, después de la proclamación de la república en 1889, la élite política republicana dio vía libre al proyecto de incorporación territorial para garantizar la protección de las fronteras y la integración de los indígenas a la sociedad brasileña. Este proyecto se asoció con la construcción de líneas telegráficas de cuya ejecución se encargó a Cândido Mariano da Silva Rondon, militar que más adelante se constituiría en el articulador de la política indigenista brasileña. En 1910, cuando el general Rondon asumió el cargo de director del *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), implementó una estrategia de integración de los indios para convertirlos en *brasileros* (Bigio, 1996).

La presencia de la fuerza militar se constituyó en el punto de apoyo del proyecto nacionalista brasileño, que en sus intentos por incorporar las regiones selváticas a la economía nacional y sentar presencia en las fronteras para garantizar la soberanía del estado asumió la tarea de *pacificar* e incorporar los pueblos indígenas de las regiones fronterizas al proyecto de integración nacional que comenzaba a gestarse.

La fuerza militar brasileña articuló estratégicamente a los indígenas como salvaguardas de las fronteras.

Esta política se hizo más evidente a partir de 1930, cuando el SPI pasó a ser una dependencia del Ministerio de Guerra por medio de la *Inspeitoria Especial de Fronteiras*, en cuyo reglamento se explicitaba su objetivo de “*nacionalização dos silvícolas*” con el fin de incorporarlos a la nación como “*guarda de fronteiras*”. A los llamados *núcleos militares* se les asignó la tarea de “*nacionalizar as fronteiras*” y “*desenvolver e policiar os sertões habitados por índios*” (Lima, 1992: 165 y 167), según los supuestos positivistas² evidentemente anticlericales que actuaron como trasfondo ideológico del proceso de brasilerización.

2. Según Bigio (1996: 5), el SPI se estructuró con base en el pensamiento positivista, derivado de la filosofía de Augusto Comte, que establecía una distinción de la sociedad humana en tres estadios evolutivos: el llamado estado “teológico o fetichista”; el “metafísico o abstracto”; y el “científico o positivo”. Estas ideas tuvieron acogida entre la élite brasileña, específicamente entre los estamentos militares, para quienes los indígenas se encontraban en el estado “teológico o fetichista” y debían ser integrados pacíficamente al proyecto de sociedad por medio de la educación y la incorporación a la economía nacional.

Las acciones del SPI en la región de fronteras del alto Solimões se iniciaron con el establecimiento del *Posto Indígena Ticunas (PIT)* en 1942, en proximidades de la población fronteriza de Tabatinga. Del análisis hecho por João Pacheco de Oliveira (1988) de esta situación cabe destacar que además de sentar una posición de defensa de los intereses de los indígenas frente a la opresión ejercida por los patrones *seringalistas* o caucheros en el denominado “*regime de barracão*”, una de las tareas fundamentales del PIT fue incentivar sentimientos de pertenencia a la naciona-lidad brasileña entre la población ticuna, mediante la divulgación de los símbolos nacionales en la escuela –bandera brasileña, retrato del presidente Getulio Vargas y la participación en desfiles patrióticos–, actos que según los funcionarios del PIT tenían el objetivo de afirmar que los indígenas eran *ciudadanos brasileños* con los mismos derechos y obligaciones de los otros sectores de la población nacional (Oliveira Filho, 1988: 178).

A diferencia de Brasil y Perú, que desde sus albores republicanos sentaron presencia efectiva en la región fronteriza del alto Amazonas/Solimões, el estado colombiano se hizo presente ya bien entrado el siglo veinte, cuando en 1930 Perú entregó a Colombia la región del Trapecio Amazónico. Se inició entonces la llamada *colonización militar* que tuvo como base la población de Leticia, con el fin de tomar posesión de esta región fronteriza y garantizar la soberanía nacional. Sin embargo, el estado colombiano dejó en manos de la iglesia católica la difícil tarea de *colombianizar* a los indígenas de todo el territorio nacional.

La primera etapa de ocupación de la región fronteriza y de *colombianización* de los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico estuvo a cargo de la llamada “unidad de colonización militar”, integrada por oficiales del ejército colombiano, empleados civiles, un cura párroco y una maestra de escuela, quienes fueron los encargados de garantizar la soberanía nacional mediante el establecimiento de *colonias militares* y de incorporar los indígenas que allí habitaban a la nacionalidad colombiana. Este proceso se entendía en términos de la preparación militar y la educación escolarizada. Se trataba de hacer de la población indígena la principal defensora de la soberanía nacional mediante su incorporación al ejército colombiano como soldados, al tiempo que se le inculcaban, por medio de la escuela, sentimientos de pertenencia a la sociedad colombiana.

Durante su etapa inicial, las características del proceso de *colombianización* de los indígenas de esta región de fronteras fueron similares a las de los procesos de *brasilerización* y *peruanización* de los mismos en tales países: se destaca el papel de los ejércitos nacionales, que para concretar la misión de sentar presencia del estado en la frontera y garantizar la soberanía nacional utilizaron a la población indígena mediante su incorporación en las filas militares.

Sin embargo, existe también una gran diferencia histórica relacionada con la difícil situación que enfrentó el proceso de *colombianización* al intentar forjar la nacionalidad colombiana en una región donde ya existía una tradición nacionalista peruana arraigada entre la población regional. Esta situación conflictiva se agudizó en 1932, con el estallido del conflicto bélico internacional conocido como *conflicto colombo-peruano*, en el que Perú intentó mediante la fuerza recuperar el territorio que había sido diplomáticamente entregado a Colombia.

Sólo después de este conflicto, el proceso de *colombianización* de los indígenas comenzó a consolidarse sobre bases más firmes, debido a que el estado delegó a la iglesia católica la realización de esta ardua misión. Este proceso estaba jurídicamente respaldado, por cuanto desde 1887, con la firma del Concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia, el estado impulsaba la “reducción de salvajes” y encomendó a los misioneros católicos la doble misión, religiosa y política, de “catequizar” y “colombianizar” a los indígenas (Valencia Llano, 1987: 9).

Cuando Colombia recuperó la soberanía sobre el Trapecio Amazónico, en 1930, se creó la prefectura apostólica del Caquetá, Putumayo y Amazonas, bajo la dirección de la orden de los frailes menores capuchinos de la provincia de Cataluña y Baleares, que inició sus actividades con la creación de centros misionales que funcionaban como centros educativos –internados– y catequizadores en las regiones de La Chorrera, sobre el río Putumayo, La Pedrera en el río Caquetá y Leticia sobre el Amazonas.

Las palabras de uno de los misioneros capuchinos, protagonista de este proceso, ilustran el trasfondo ideológico en el que se fundamentó la *colombianización* de los indígenas en la amazonia:

La norma de Colombia como nación suramericana católica por excelencia es: “el indígena es un salvaje, tenemos que educarlo”. Y

para cumplir este fin, confía esta labor a los misioneros, oficialmente. (...) El ideal del misionero no es sólamente bautizar a los indígenas, sino que trata por muchos medios de incorporarlos a la civilización y darle una cultura que no tiene. De esta manera el indígena se convierte en cristiano y a la vez en colombiano de provecho (P. Fidel de Barcelona, 1954: 14).

Por medio de la evangelización y la educación escolar, los misioneros capuchinos incentivaron la *colombianización* de los indígenas del Trapecio Amazónico; este proceso fue muy diferente al de la nacionalización de la población indígena en los otros dos países, en los que la presencia religiosa recibió poco apoyo, caso de Perú, o se excluyó casi del todo, como en Brasil, donde los principios positivistas del estado impidieron el apoyo estatal a las actividades religiosas entre los pueblos indígenas. En cambio, y a diferencia de los otros dos países, al recibir el respaldo jurídico y económico del estado colombiano, las misiones católicas en la amazonia tuvieron el camino abierto para realizar sus actividades evangelizadoras y de *colombianización* de la población indígena.

No obstante estas diferencias en la manera en que se llevaron a cabo los diversos procesos de nacionalización de los pueblos indígenas, principalmente de los ticuna –quienes representaban y representan la mayor parte de la población indígena en la región fronteriza–, pueden observarse semejanzas estructurales que constituyen el telón de fondo de dichos procesos de nacionalización: la incorporación de la población indígena al universo de las culturas nacionales y su utilización como principales defensores de la soberanía nacional en estas regiones de fronteras internacionales. Es decir, los procesos de nacionalización de la población de las regiones de fronteras cumplen un papel fundamental en la consolidación de los estados-nación y el mantenimiento de un orden sociocultural afincado en la nacionalidad. De este modo, lejos de constituir regiones periféricas, las regiones de fronteras se convierten en centros neurálgicos de los intereses del estado, pues es allí donde se ponen en práctica las estrategias materiales y simbólicas que estos deben utilizar para consolidar su presencia y garantizar su soberanía.

Ahora bien, tal como sostienen Donnan y Wilson (1994: ii), las fronteras internacionales no son sólo escenarios de disputas relacionadas con la soberanía de los estados, sino que constituyen

también lugares de transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que se manifiestan en la vida cotidiana de las personas que habitan allí. Esta característica hace que esas regiones sean espacios privilegiados para los estudios antropológicos sobre los nacionalismos, pues de hecho, más que en cualquier otra región, en las fronteras los estados-nación concentran sus esfuerzos para legitimar simbólicamente su razón de ser. Obviamente, los pueblos indígenas que habitan esas regiones no podrían ser inmunes e indiferentes al poder y el influjo de estos mecanismos de confirmación del estado.

LA ALTERIDAD INTRAÉTNICA TICUNA: DISTINCIÓNES SOCIOCULTURALES FUNDAMENTADAS EN LAS NACIONALIDADES

EN LA ACTUALIDAD, EN LA REGIÓN FRONTERIZA ENTRE BRASIL, COLOMBIA y Perú la vida cotidiana de los indígenas ticuna muestra una interacción transfronteriza constante en el ámbito de las prácticas socioculturales características de este grupo. Esta se manifiesta en las visitas frecuentes a parientes y amigos, la participación en los rituales de menarquia de las adolescentes, denominados *fiesta de pelazón/festa da moça nova*, la asistencia a eventos religiosos, los intercambios comerciales, las prácticas médicas tradicionales, los encuentros deportivos, la participación de las autoridades y líderes indígenas en los eventos promovidos por las diferentes organizaciones políticas supralocales ticuna³ y, en menor proporción, en el establecimiento de alianzas matrimoniales transfronterizas, regidas por las normas de exogamia clánica. Dichas prácticas sociales contribuyen a alimentar la idea de que el establecimiento de fronteras nacionales no ha generado modificaciones importantes en el estilo de vida de los pueblos indígenas que se asientan allí,

3. En la actualidad existen cuatro organizaciones políticas supralocales ticuna. Dos de ellas, las que operan en Colombia y Perú, agrupan diferentes aldeas ticuna y de otros grupos étnicos tales como Yagua y Cocama. En Brasil existen dos organizaciones políticas supralocales que acogen población exclusivamente ticuna, las cuales están en confrontación política, lo que viene motivando serios conflictos y divisiones entre los ticuna. Las organizaciones políticas supralocales se conocen con las siguientes siglas: Acitam: Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Colombia).

Fecotyba: Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas (Perú).

CGTT: Conselho Geral da Tribo Ticuna (Brasil).

FOCITT: Federação de Organizações, Comunidades e Conselhos Indígenas da Tribo Ticuna (Brasil).

más aún cuando así lo expresan los propios nativos: “para nosotros los indígenas no hay fronteras”; “los indígenas somos despartiados”.

Las prácticas socioculturales transfronterizas de los ticuna se fundamentan en el sistema clánico de organización social, lo que posibilita una red de contactos e intercambios intraétnicos entre parientes de las diferentes aldeas localizadas en el amplio espacio social de fronteras que abarca desde la región de Chimbote, en Perú (Montes, 1995: 13), pasando por todo el Trapecio Amazónico colombiano, hasta la región de Barreira da Missão, municipio de Tefé, en Brasil (Museu Nacional et al., 1998), territorio que abarca una extensión de 600 kilómetros en sentido occidente-oriente, siguiendo el curso del río Amazonas.

La organización social ticuna se basa en la existencia de clanes patrilineales no localizados /-ka/ [nazones/nações], designados con nombres de animales terrestres, aves y especies vegetales. La asignación clánica se reglamenta por descendencia unilineal agnática. Los clanes se agrupan en dos mitades exogámicas⁴ que oponen epónimos clánicos de animales terrestres y especies vegetales, relacionados con la expresión /nge-chi-i/ (sin plumas), a

los epónimos clánicos de aves, relacionados con la expresión /a-chi-í/ (con plumas) (Goulard, 1998: 173-174). Este orden social reglamenta las alianzas matrimoniales interclánicas, siendo prescrito el matrimonio entre miembros de clanes que pertenecen a las mitades opuestas. Algunos investigadores reportan el matrimonio preferencial entre primos cruzados patri y matrilineales

4. Aunque la mayoría de las investigaciones antropológicas no reportan términos específicos en lengua ticuna para definir el concepto de mitad, Goulard (1998: 173) se refiere al término /-tanü/, que expresa la noción de grupo, siendo traducido también como familia, el cual define las reglas de intercambio matrimonial.

(Cardoso de Oliveira, 1996; Goulard, 1998), coherente con el sistema de organización social ticuna tipo dravidiano, y también el matrimonio con la hija de la hermana, que según Cardoso de Oliveira (1996: 106) pudo ser preferencial en el pasado y del cual Goulard reporta algunos casos en las aldeas del río Cotuhé, en la región interfluvial del Trapecio Amazónico colombiano, reconociendo estos como casos de “matrimonio oblicuo”.

Otro factor importante en la organización social ticuna es la existencia, dentro de los clanes, de *unidades organizativas* con tendencia a configurarse como linajes, dadas las características de patrilinealidad y la descendencia demostrada, los cuales son

denominados por Cardoso de Oliveira (1983: 155) como grupos unilineales de descendencia demostrable (GUDD), dentro de los que existe una forma de liderazgo político representada en la figura de los /înatü/ *abuelos*, como cabezas de los GUDD (Cardoso de Oliveira, 1983: 60; Goulard, 1998: 394-395; López Garcés, 2000: 193-195). En las aldeas ticuna, los llamados “grupos vecinales” (Cardoso de Oliveira, 1983: 61) se estructuran mediante la asociación vecinal de dos o tres GUDD pertenecientes a clanes de las mitades opuestas, y entre los que se establecen dobles o triples alianzas matrimoniales. Esto explica la tendencia a la endogamia local (Oyuela y Vieco, 1999), aun cuando cabe resaltar que no es una norma prescriptiva de la sociedad ticuna, pues, aunque en menor proporción, existen casos de alianzas matrimoniales entre diferentes localidades y contextos nacionales.

Estos principios de organización social ticuna permiten establecer una red compleja de contactos intra e interétnicos transfronterizos, en la medida en que los lazos de parentesco establecidos por medio de la organización clánica –los clanes pertenecientes a la misma mitad reconocen lazos de familiaridad– contribuyen a mantener y fortalecer las redes de intercambio sociocultural en el extenso territorio de fronteras en el alto Amazonas/Solimões.

Independientemente de los contextos nacionales a los que en la actualidad se adhieren, los ticuna reconocen hoy en día la existencia de una unidad sociocultural dada en términos de los elementos más relevantes de su cultura, como el sistema clánico de organización social, la fiesta de *pelazón* o *moça nova*, su mito-historia y el idioma ticuna (López Garcés, 2000: 182). Estos elementos socioculturales constituyen la base de su identidad como grupo étnico diferenciado. Sin embargo, las diferentes culturas nacionales que comenzaron a establecerse allí a partir de los procesos de consolidación de fronteras nacionales en el territorio habitado por los ticuna, han afectado la vida cotidiana de los miembros de este grupo étnico, poniendo en tela de juicio la afirmación tajante de que para los indígenas no existen fronteras. Analizaré entonces algunas transformaciones socioculturales generadas a partir del establecimiento de fronteras nacionales en esta región.

Con los procesos de demarcación de fronteras y la consolidación de la presencia de los diferentes estados nacionales en la región,

los pueblos indígenas se vieron abocados a diversos procesos de nacionalización que redundaron en el establecimiento de distinciones socioculturales intraétnicas⁵ fundamentadas en las culturas nacionales y las identidades ligadas a ellas, que comenzaron a ser introyectadas por los pueblos indígenas de esta región de fronteras, de tal manera que hoy se expresan en aspectos socioculturales específicos tales como la mito-historia, las prácticas de hechicería, la elaboración de artesanías, las costumbres alimentarias, el uso de adornos corporales, las diferencias en el habla del ticuna o del español como segunda lengua, así como en aspectos de comportamiento tales como el grado de agresividad y la capacidad de comunicación de los individuos. A continuación analizaré estos aspectos con más detalle.

Las distinciones intraétnicas asociadas a las diferentes nacionalidades se expre-

san en las narrativas míticas ticuna, lo que significa que han entrado a formar parte de los imaginarios socioculturales de este pueblo, por medio de los cuales se hace una lectura del Otro interno, entendido como sujeto perteneciente a otra nacionalidad aunque miembro del mismo grupo étnico. Estas distinciones se han construido con base en posiciones ideológicas de carácter etnocéntrico que exaltan los valores derivados de la nacionalidad a la que se auto-adscribe el narrador y que, al mismo tiempo, tienden a estigmatizar el comportamiento y los valores del Otro; así como sobre posiciones auto-reflexivas que apuntan hacia la crítica de los valores y comportamientos de la sociedad a la que pertenece el narrador.

Según el pensamiento ticuna, este pueblo fue creado por dos hermanos míticos *Yoí* e *Ipi*, quienes pescaron su gente en la región de *Eware*. Las narrativas míticas ticuna, tal como se presentan hoy en día, constituyen expresiones elocuentes de cómo las diferentes nacionalidades han sido introyectadas por los indígenas. Para analizar este aspecto es preciso destacar algunos aspectos significativos del mito de origen del pueblo ticuna:

5. Investigadores como Oyuela y Vieco (1999) hacen referencia a la posible existencia de jerarquías dentro de la organización clánica ticuna, las cuales se expresan también en el control territorial. Estas podrían estar asociadas a los GUDD de los que habla Cardoso de Oliveira (1983). Desafortunadamente, los autores no desarrollan exhaustivamente su hipótesis. Lo importante aquí es llamar la atención para el hecho de que los autores mencionados reportan diferenciaciones intraétnicas de carácter jerárquico, si bien el objetivo de este ensayo es destacar la existencia de diferenciaciones socioculturales intraétnicas en la sociedad ticuna fundamentadas en las identidades nacionales.

La mujer de Yoí juntó la carne de *Ipi* [hermano gemelo de Yoí] y la botó en *Eware*. Ahí se corrió hasta el río-mar [Amazonas]. La carne de *Ipi* se convirtió en pescado. Ahí dizque Yoí comenzó a pescar. Primero quiso probar con carnada de acero. Nada. Despues quiso probar con *guarumá* [semilla]. Nada. Ahora vamos a probar con yuca [mandioca]. Ahí ya jaló bastante pescado. Que salían ya con su machete, con su hacha; ya trabajando, rozando. ¡Eran hombres! El Yoí anzuelaba y anzuelaba: "Gente, sepan cómo cortar, cómo rozar". Todos se han transformado en gente ya. Eran ticunas.

(...) Porque dizque anzuelaba aquí en Tabatinga mismo [la frontera actual]. Por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileños y mitad de colombianos. ¿Por qué? Porque aquí mismo nos anzuelaron en ese tiempo (Narrador: Leonardo Huahuary del Águila; Porto Cordeirinho, Brasil).

Toda está completa ya [la gente pescada por Yoí]. Quedó solamente un pescadito allí [ese era *Ipi* y Yoí lo pescó por último].

-Usted tiene que pescar primero peruanos y los otros son brasileros. Usted va a pescar para arriba, para acá es el Perú. ¿Con que tú vas a pescar? [le dice Yoí a su hermano].

-Yo voy a pescar con plátano.

Peruanos, pues. Los peruanos comen plátano. *Ipi* pescó con plátano ahí.

Yoí dijo: -¡Vamos a probar con yuca, pues!

Él se fue para el otro lado [río abajo]. Ahí ya jaló brasilero, jaló brasilero, jaló brasilero.

Yoí dice [a su hermano]: -A ver, iprueba tú!

Ahí sí probó del lado de arriba. Jaló peruano, jaló peruano. *Ipi* con plátano ha pescado. El peruano es jalao con plátano. En Brasil ha jalao con yuca, es decir, con fariña (Narrador: Néstor Andrés, Arara, Colombia).

Estas narrativas míticas constituyen referentes cognitivos mediante los cuales los ticuna se relacionan con el mundo y lo dotan de significados. De toda su riqueza simbólica nos interesa destacar la asociación de *Ipi* con Perú y de Yoí con Brasil, lo que tiene que ver con la manera en que los ticuna que habitan la región fronteriza actual interpretan la historia regional, mediatisada por la formación de fronteras en su territorio ancestral. Que este acontecimiento encuentre hoy una explicación en el mito es una prueba de que los diversos órdenes nacionales han entrado a formar parte de los imaginarios de los ticuna, cobrando significados y generando prácticas sociales específicas.

El pensamiento mítico ticuna se ha ido modificando de acuerdo con los procesos históricos vividos por el grupo, de modo

que llega a incorporar elementos significativos para dar explicación a nuevos fenómenos histórico-culturales. En este sentido, los procesos de formación de fronteras, así como las diferentes identidades nacionales que a partir de estos procesos comienzan a consolidarse, son fenómenos para los que existe una explicación en el mito, la cual deriva de una readaptación de las narrativas a la nueva situación histórica de consolidación de los estados nacionales en esta región fronteriza.

Las narrativas míticas anteriores muestran claramente cómo Brasil y Perú han sido incorporados como referentes para explicar la concepción del territorio. Los dos países están asociados a los gemelos míticos *Yoí* e *Ipi*, respectivamente. Esta asociación se encuentra en otras versiones recientes recopiladas en Colombia (Camacho, 1995: 240; Pinilla et al., 1997: 8). La versión más antigua del mito de origen del pueblo ticuna es la que presenta Nimuendaju (1952: 134), recogida en Brasil en 1929, en la que no se hace referencia a estos dos países sino al oriente y occidente o el lugar “donde nace el sol” y “donde se pone”, términos con los que se catalogan los lugares adonde se dirigen *Yoí* e *Ipi* respectivamente. Otras versiones recopiladas en Brasil por Oliveira Filho (1988: 103-104) y Gruber (1997: 18), y en Perú por Goulard (1998: 59), utilizan también los topónimos empleados por Nimuendaju. Es posible que en las versiones más antiguas y en aquellas recopiladas en lugares más apartados de la región de fronteras continúen utilizándose los topónimos oriente/occidente. Sin embargo, es bastante significativa la utilización de la relación Brasil/Perú en las narrativas recopiladas por otros autores y en las versiones que recolecté en Brasil y Colombia, lo que conduce a pensar cómo los ticuna –por lo menos los que habitan en las proximidades de la región de fronteras– han incorporado topónimos relativos a los estados nacionales que hicieron presencia efectiva en la región en épocas más tempranas. Recordemos que Colombia sólo vino a hacer presencia en la región fronteriza a partir de 1930, lo que incide en el hecho de que no aparezca como referente significativo incorporado en el mito.

Por otra parte, la incorporación del concepto de fronteras internacionales en el pensamiento mítico se evidencia cuando en la primera narrativa se hace referencia al hecho de que *Yoí* pescó a los ticuna en Tabatinga: “*por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileños y mitad de colombianos*”. Los ticuna que viven en la actual región de fronteras no

sólo han interiorizado la idea de frontera en términos de las divisiones territoriales que, como ya vimos, constituyen elementos semantizados en el pensamiento mítico, sino también en términos del reconocimiento y diferenciación de las identidades nacionales asociadas a los respectivos estados-nación.

En la segunda narrativa se hace referencia a la distinción entre los ticuna de acuerdo con el lugar donde fueron pescados, es decir, en términos de las nacionalidades. De esta manera se establecen diferenciaciones intraétnicas, señalando la diversidad de costumbres alimentarias, de acuerdo con la nacionalidad: los ticunas brasileros, quienes fueron pescados por *Yoí* utilizando carnada de yuca, tienen la costumbre de comer “fariña”, en tanto que los ticuna peruanos fueron pescados por *Ipi* utilizando carnada de plátano: “*por eso es que los peruanos comen plátano*”.

Dentro de ese complejo y rico campo de las representaciones de la alteridad a partir del reconocimiento de las diferencias intraétnicas basadas en las distintas nacionalidades, se destacan las visiones sobre el Otro interno a partir de aspectos de la vida cotidiana que pueden ser conceptualizados en términos generalmente peyorativos. De esta manera, los ticuna colombianos ven con extrañeza y distanciamiento el uso de collares por parte de las mujeres ticuna en Brasil, o la costumbre de afilarse los dientes incisivos por parte de los ticuna de la región de Venda-val (Brasil), y consideran que estas prácticas muestran indicios de *poca civilización*, que aproxima a los ticunas brasileros al estilo de vida *antiguo* de este pueblo: “*ellos viven como vivíamos antiguamente*”.

Esta concepción de los ticuna brasileros como poco civilizados se relaciona también con otras dos características que les son atribuidas: la práctica de la hechicería y el comportamiento agresivo y pendenciero. Con respecto a la primera, entre los ticuna colombianos y entre los peruanos existe la idea de que los brasileros tienen mayor conocimiento y eficacia en las prácticas de hechicería. Los brujos brasileros son más buscados para el tratamiento o curación de enfermedades o para las prácticas de hechicería por encargo. En cuanto al comportamiento agresivo de los ticuna brasileros, se destaca la concepción de que estos usan armas blancas con mayor frecuencia, lo que también ya forma parte de la tradicción oral, pues una versión sobre el origen de la aldea de Cushillo-cocha en Perú narra que esta se inicia con la llegada de unos ticunas brasileros, quienes cada

vez que se embriagaban terminaban peleando con cuchillos que luego eran arrojados al lago que circunda la población. De ahí deriva el nombre del poblado.

Es interesante que los ticuna colombianos y peruanos vean a los brasileros como “agresivos y pendencieros” en tanto que ellos se autoperciben como “pacíficos y civilizados”. No obstante, en las prácticas sociales cotidianas tanto los peruanos como los colombianos mantienen más contacto social con los brasileros, lo que nos induce a pensar que no siempre los distanciamientos establecidos en el plano ideológico y discursivo se reproducen en las prácticas sociales. De esta manera, tanto las manifestaciones ideológicas de proximidad como de distanciamiento frente al Otro llegan a ser reafirmadas o desmitificadas en las prácticas sociales.

La forma como se conceptualiza a los ticuna peruanos difiere de acuerdo con la visión de los brasileros y los colombianos. Mientras los primeros lo hacen en términos de elementos culturales externos, tales como las costumbres alimentarias y ornamentales, los segundos lo hacen en términos de las diferencias comportamentales y desde una posición etnocéntrica en la que se manifiestan actitudes discriminatorias frente a éstos. Esta visión sobre los ticuna peruanos encuentra explicación en el mito, pues se asocia el comportamiento de los peruanos al carácter díscolo de *Ipi*: “*el Ipíciito era dañadito. Ese se fue para arriba, [Perú] por eso es que los peruanos son así, ladroncitos*”.

La manera en que los ticunas colombianos representan a los peruanos está mediada por ideologías de carácter nacionalista, que conciben a la población peruana en términos peyorativos, aduciéndole un carácter “hipócrita y traicionero”, refiriéndose a su “mal olor” y a sus costumbres “sucias” en cuanto a la higiene personal. A lo anterior se suma el empleo de la expresión *cholos* por parte de los colombianos para referirse a los peruanos, expresión que en Perú tiene una connotación peyorativa y que se utiliza para denominar a la población serrana de origen indígena, que es objeto de fuerte discriminación por parte de la población blanco-mestiza de ese país.

Este tipo de posiciones ideológicas peyorativas de los ticunas colombianos con respecto a la población peruana tiene su origen en los sentimientos nacionalistas que fueron exaltados a raíz del conflicto colombo-peruano de 1932. Desde entonces, las

fricciones entre estas dos poblaciones nacionales han continuado, lo cual ha incidido en que las relaciones entre ambas sean mucho más conflictivas que con respecto a la población brasileña. Incluso en la actualidad, los leticianos temen una *invasión* de esta ciudad fronteriza por parte de los peruanos, quienes amenazan con *recuperar* el territorio que setenta años atrás, según su percepción, los colombianos les *arrebataron*. Las referencias peyorativas hacia los peruanos tienen implícita la intención de negar o fragilizar al Otro como sujeto, en la medida en que este representa una amenaza para la integridad de quienes construyen su identidad con base en la *colombianidad*.

Es importante señalar las dificultades que se presentaron al indagar sobre la percepción de los peruanos y brasileros sobre los colombianos, debido a mi nacionalidad colombiana, factor que interfería en la relación intersubjetiva y generaba manifestaciones sesgadas, toda vez que los entrevistados se sentían cohibidos de expresar abiertamente sus posiciones ideológicas sobre los colombianos. La visión estereotipada sobre los colombianos como sujetos violentos y vinculados al tráfico de drogas, que es la que generalmente se tiene en cualquier parte del mundo, tiene eco también en esta región de fronteras, y ha sido introyectada por los ticuna en su percepción sobre la alteridad intraétnica.

Estas representaciones fragmentarias y muchas veces contradictorias sobre el Otro, fundamentadas bien sea en posiciones *sensatas* o estereotipadas, autocríticas o etnocéntricas, hacen parte de esa compleja “cultura de contacto” en la que, como arguye Cardoso de Oliveira (1992: 35), dependiendo de la situación de contacto en la que estén inmersos, los sujetos se clasifican a sí mismos y clasifican a los otros.

Ahora bien, esa cultura de contacto de acuerdo con la cual los ticuna se clasifican a sí mismos estableciendo diferenciaciones intraétnicas, genera prácticas sociales instrumentalistas, según las cuales los sujetos asumen y exhiben diferentes identidades nacionales o incluso su propia identidad étnica, dependiendo de las ventajas que estas representen para ellos. Los enfoques teóricos que sostienen que las identidades se esgrimen como instrumentos útiles para alcanzar ventajas colectivas, especialmente en contextos caracterizados por el alto grado de competencia (Poutignat y Streiff-Fenart, 1998: 95-96), pueden ayudar a comprender cómo se producen estos procesos en la región de fronteras que estamos estudiando.

Debido a las dinámicas socioculturales de los ticuna, tales como sus desplazamientos constantes por la amplia región fronteriza, que se sustentan por la compleja red de relaciones de parentesco, es frecuente escuchar de boca de sus líderes más destacados que para su pueblo no existen fronteras. Es ahí cuando la identidad étnica se manifiesta con toda su potencia como el factor identitario más importante y contribuye a generar sentidos de vida fundamentados en la fuerza de la historia y la cultura ticuna. Sin embargo, esto no es impedimento para que en ocasiones ellos reconozcan e instrumentalicen su sentido de pertenencia a una o varias nacionalidades, específicamente en determinadas circunstancias, relacionadas por lo general con situaciones de competencia por recursos económicos y por poder político o religioso.

Entre las prácticas de instrumentalización de las identidades nacionales pueden distinguirse dos formas específicas, que he denominado *instrumentalización inocua* e *instrumentalización agresiva* (López Garcés, 2000: 263), que se relacionan con el nivel de conflicto de las circunstancias en que estas identidades se asumen. La *instrumentalización inocua* tiene lugar cuando los ticuna se auto-adscriben a una o varias nacionalidades como estrategia para hacerse acreedores a los beneficios socioeconómicos y políticos que los diferentes estados-nación, por medio de las políticas indigenistas, otorgan a los pueblos indígenas asentados dentro de su jurisdicción territorial, sin que exista la intención de agredir al Otro. La *instrumentalización agresiva* ocurre en situaciones extremas de competencia por recursos económicos y por poder político o religioso que desembocan en situación de conflicto; en este caso, la adscripción a una nacionalidad específica se esgrime como un arma para la defensa o para el ataque frente a otros sujetos bien sea de la misma etnia o pertenecientes a etnias diferentes, a quienes se pretende deslegitimar en su desempeño como líderes políticos o religiosos.

Los casos más frecuentes de *instrumentalización inocua*, en la que no existe intención de agredir al Otro, se basan en las prácticas sociales transfronterizas de los ticuna y en su convicción, fundamentada en factores históricos y culturales, de que para ellos no existen fronteras nacionales. Dentro de esta categoría cabe señalar los muchísimos casos de desplazamientos transfronterizos, temporales o definitivos, como mecanismo para adquirir mejores condiciones de vida, de acuerdo con las situaciones

ventajosas que les ofrecen los diferentes estados nacionales por medio de sus políticas indigenistas.

Bajo estas condiciones, hoy en día se presenta un fenómeno claramente definido: la afluencia de población ticuna hacia el territorio brasileño y, en menor proporción, al colombiano, debido a que en estos países los ticuna encuentran condiciones socioeconómicas más ventajosas para su subsistencia. Que hoy en día Brasil sea el polo más fuerte de atracción de esta población se debe, entre otros factores, al hecho de que buscan beneficiarse de las *pensiones*, equivalentes a un salario mínimo mensual –180 reales–, que el gobierno brasileño otorga a los productores rurales, *garimpeiros* y pescadores artesanales (República Federativa do Brasil, 1988: artículo 202).

Aunque en menor proporción, Colombia también es un polo de atracción para la población indígena ticuna de origen peruano. Los desplazamientos hacia el territorio colombiano se han visto incentivados en los últimos años debido a las ventajas sociopolíticas y económicas que la constitución política de 1991 ratificó para los pueblos indígenas, tales como el derecho a la educación y la atención médica gratuita, el reconocimiento de los territorios indígenas como entidades territoriales, lo que les otorga el derecho a gobernarse por autoridades propias (artículo 287), así como también el derecho a los recursos de transferencias (ley 60 de 1993). Además, los pueblos indígenas ribereños del Trapecio Amazónico colombiano se han visto beneficiados con un programa de *mejoramiento de vivienda*, situación que atrae población proveniente de los países vecinos, específicamente de Perú, que atraviesa una situación socioeconómica difícil. La permisividad de la leyes colombianas para obtener la ciudadanía⁶ puede considerarse un incentivo más para la migración de peruanos a territorio colombiano.

La *instrumentalización agresiva* de la identidad étnica, de las identidades nacionales y de la categoría ambivalente de *caboclo* es un comportamiento característico de las situaciones conflictivas que se generan en torno a la competencia por recursos económicos, representatividad social o poder político y religioso, evidenciando el carácter político preponderante de las

6. El bautizo en una iglesia colombiana, así como los testimonios de buena fe de que una persona es nacida en Colombia, constituyen actos que garantizan la tramitación de la cédula de ciudadanía, documento que acredita a su portador como individuo de nacionalidad colombiana, lo que le otorga el derecho a un empleo público, educación, salud y vivienda en este país.

identidades. Debido al alto grado de inmigrantes peruanos hacia los otros dos países, en la región de nuestro interés se presentan casos en los que cuando un peruano llega a ocupar altos cargos de liderazgo dentro de las estructuras políticas o religiosas de los otros países tiende a ser deslegitimado debido a su condición de *extranjero* en los países a donde ha migrado. La población indígena colombiana utiliza esta misma estrategia como mecanismo de defensa cuando es objeto de atropellos por parte de los mestizos peruanos que monopolizan el comercio de productos agrícolas y pesqueros en los mercados de Leticia y Tabatinga. Cabe resaltar el hecho de que, en situaciones como esta, la identidad nacional y no la étnica es la que se constituye en un mecanismo de defensa frente a los atropellos por parte de la población regional no indígena. En casos como este asumir la identidad étnica sólo contribuiría a incrementar el nivel de agresión y discriminación hacia los sujetos indígenas.

Pero la *instrumentalización agresiva* de las identidades la ejerce también parte de la población regional, mediante la manipulación de categorías identitarias como la de *indio* y *caboclo*. Los significados dicotómicos de la categoría *caboclo* –con la que se denomina a los ticuna en Brasil– dan pie para enfatizar ora sobre el carácter de indio, ora sobre el de mestizo, dependiendo de los intereses específicos de quienes usan el término. El *caboclo* es un *indio manso* cuando los empresarios madereros de la región tratan de incorporarlo como mano de obra barata; pero es un *mestizo* cuando quieren entorpecerse los procesos de demarcación de áreas indígenas en Brasil, caso en el cual se los condena por no ser los *indios de taparrabo y plumas* que deben ser protegidos por el estado. De esta manera, la categoría *caboclo* enmascara el carácter étnico de los pueblos indígenas del alto Amazonas/Solimões, contribuyendo a invisibilizar y a restar legitimidad política a las luchas indígenas.

Estos ejemplos permiten comprender por qué los ticuna han introyectado sentidos de pertenencia a las diferentes nacionidades que convergen en esa región de fronteras, los cuales coexisten con su sentido de identidad étnica de manera que se producen dinámicas de intersección de estas identidades, motivadas por los procesos de instrumentalización, pero que no llegan a fundirse. El sentido de pertenencia étnica se consolida sobre la fuerza de la historia y la cultura de los ticuna como pueblo, características que hacen de la etnicidad el principal

sentido identitario de este grupo indígena, es decir, su referente principal como ser social. Por otro lado, debido a los procesos histórico-culturales de formación de fronteras nacionales que se iniciaron durante el siglo diecinueve, así como a la preponderancia política de un orden social de carácter nacional impulsado por medio de los estados, los ticuna han introducido dentro de su estilo de vida los diversos sentidos de pertenencia a las diferentes nacionalidades, de tal manera que se establecen distinciones intraétnicas basadas en la circunscripción de los sujetos dentro de territorios nacionales específicos: ticunas brasileros, colombianos y peruanos.

ETNICIDAD Y NACIONALIDAD: IDENTIDADES EN TENSIÓN EN LA REGIÓN DE FRONTERAS DEL ALTO AMAZONAS/SOLIMÓES

ES IMPORTANTE RECALCAR QUE EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO los procesos de formación de las fronteras nacionales son el resultado de complejos procesos históricos de expansión colonial y ocupación territorial por parte de las metrópolis europeas de España y Portugal. Sin embargo, su definición sólo se realizó durante el siglo diecinueve, cuando las élites criollas posindependientes comenzaron a consolidar los diferentes proyectos políticos nacionales, en el caso de los países hispanoamericanos, y por medio del proceso de transición del imperio a la república en el caso de Brasil.

Para los pueblos indígenas que lograron sobrevivir a la violencia física y cultural del expansionismo europeo, los procesos de construcción de los estados-nación latinoamericanos significaron el inicio de las arremetidas jurídico-políticas e ideológicas más agudas y violentas en su contra. Estos procesos se fundamentaron en un andamiaje ideológico construido por las élites nacionalistas que, desde su posición etnocéntrica, proponían por la formación de una población nacional unificada en torno a los valores culturales provenientes del legado europeo: los idiomas español y portugués, la religión católica y las políticas de *integración* cultural y mestizaje racial, cuando no de exterminio físico de gran parte de la población indígena.

Con los procesos de consolidación de las fronteras nacionales, los pueblos indígenas asentados en esos espacios sociales, como es el caso de los ticuna, se vieron enfrentados a las políticas de ocupación de sus territorios ancestrales. Los diversos agentes –militares, misioneros, comerciantes, educadores, burocratas– encargados de la presencia estatal en las regiones fronterizas y de salvaguardar la soberanía nacional por medio de la construcción de sentidos de pertenencia a las diversas nacionalidades entre la población indígena y no indígena asentada en estas regiones, encarnaron la nueva arremetida.

Esta contextualización histórica es necesaria para comprender que en América latina el surgimiento de los nacionalismos como ideologías políticas, así como las identidades asociadas a ellos, son el resultado de los procesos de construcción de los estados-nación como entidades políticas modernas, lo que corrobora los planteamientos de Gellner (1983) y Hobsbawm (1992) frente al hecho de que sólo a partir de la formación de los estados-nación las naciones y los nacionalismos llegan a existir.

En efecto, si consideramos los procesos históricos que condujeron a la formación de identidades nacionales en el contexto latinoamericano, y con base en los datos históricos y etnográficos sobre los procesos de construcción de las diferentes identidades nacionales entre los indígenas ticuna, se concluye que estas se consolidaron a raíz de los esfuerzos de los diferentes estados nacionales para instaurar una base sólida de presencia estatal que garantizara la salvaguardia de la soberanía nacional y que produjera sentimientos de pertenencia a estas nuevas identidades entre los grupos indígenas.

Desde esta perspectiva podemos entender por qué a partir de los procesos de construcción de los estados-nación, los pueblos indígenas fueron objeto de políticas intensas y contundentes tendientes a nacionalizarlos, es decir, a incentivar la introyeción de nuevos valores socioculturales en su estilo de vida y sus imaginarios por medio de la educación escolarizada y la catequización, de tal manera que los *amoldara* a la cultura nacional que se estaba gestando. Sin embargo, debido a que estos procesos de *nacionalización* no resultaron eficaces para *integrar* completamente los grupos indígenas al estilo de vida de la sociedad nacional, estos pueblos étnicamente diferenciados quedaron reducidos al estatus de *minorías étnicas* o *pueblos huéspedes*, llegando a formar parte de los grupos de población económica,

política y socioculturalmente menos favorecidos dentro de las estructuras sociopolíticas de los diferentes estados.

Pese a todos los esfuerzos de las políticas de los estados-nación por *integrar* los pueblos indígenas al estilo de vida nacional, buena parte de ellos continuaron recreando sus propios valores socioculturales y reapropiándose simbólica y políticamente de los elementos de las culturas nacionales con el fin de fortalecer sus identidades étnicas. Estos procesos conducen a pensar en las estrategias de resistencia sociocultural generadas por los pueblos indígenas, fundamentadas en su capacidad para reinterpretar y apropiarse de los nuevos procesos históricos a los que se vieron enfrentados en condiciones de subalternos.

Justamente debido a este motivo, es decir, a que las identidades étnicas en el nuevo contexto histórico-cultural de consolidación de las nacionalidades quedaron reducidas socialmente a condiciones de subalternas con respecto a las identidades nacionales, los indígenas que habitan esta región de fronteras asumen también las diferentes identidades nacionales como estrategia para acceder a los beneficios sociales, políticos y económicos que los estados pretenden garantizar a sus ciudadanos, es decir, para acceder a las diversas políticas de bienestar social.

En este sentido, podría afirmarse que en el contexto histórico contemporáneo las regiones de fronteras internacionales constituyen espacios sociales de identidades en tensión, es decir, escenarios de diversidad étnica y, por tanto, de intereses políticos en interacción, características que hacen que estos escenarios sociales sean espacios de conflictos latentes, cuando no expresamente manifiestos. La tensión entre etnicidad y nacionalidad, como expresiones identitarias que se intersectan en las áreas de fronteras internacionales, se refiere al hecho de que no existen reglas de juego definidas que permitan afirmar o bien la preponderancia de las nacionalidades o bien la de las etnidades, pues es claro que unas y otras constituyen categorías identitarias que pueden ser circunstancialmente determinantes, dependiendo de cómo sean instrumentalizadas por parte de las poblaciones que las asumen para alcanzar beneficios sociales, políticos, económicos y simbólicos.

Las regiones de fronteras internacionales constituyen escenarios sociales privilegiados para comprender las complejas dinámicas de intersección de identidades étnicas y nacionales,

fenómenos identitarios susceptibles de ser configurados exclusivamente en estos escenarios debido a sus especificidades socioculturales, que difícilmente pueden encontrarse en otros espacios sociales. Estas características permiten definir las regiones de fronteras internacionales como “espacios interétnicos e intersocietarios en donde se conjugan e intersectan diversas territorialidades⁷ y visiones del mundo, generando un complejo entramado de identidades y posiciones políticas que se unifican

7. Aunque parezca más apropiado relacionar el concepto de fronteras con la noción de territorio, lo que puede conducir a una visión geográfica de las fronteras, en este caso se priorizan los factores identitarios como elementos fundamentales en la consolidación de fronteras políticas. En este sentido, el objetivo de este artículo es llamar la atención sobre la importancia de las identidades en la estructuración y legitimación de fronteras territoriales, en este caso, de las fronteras políticas entre diferentes países.

y contraponen, se entrecruzan, se encuentran y desencuentran, dependiendo de las posiciones asumidas por los actores sociales que las detentan” (López Garcés, 2000: 291).

Esta noción de frontera internacional se refiere a la tensión existente entre etnicidad y nacionalidad como identidades que se intersectan en estas regiones, en donde es posible encontrar, además de las nacionalidades que engloban diferentes grupos étnicos –caso común en los estados nacionales latinoamericanos–, también el caso inverso, es decir, la existencia

de grupos étnicos que incorporan diferentes nacionalidades, fenómeno sociocultural, este sí, característico de estas regiones. En este orden de ideas, las fronteras internacionales constituyen espacios socioculturales de enorme diversidad identitaria por cuanto albergan *nacionalidades pluriétnicas* y *etnicidades plurinacionales*, cuyas dinámicas diferentes y complejas constituyen el objetivo de análisis de este ensayo.

Lo que he denominado *tensión identitaria* en los espacios de fronteras internacionales se manifiesta específicamente en la diferenciación del peso político que las nacionalidades y etnidades en intersección ejercen entre sí. Es decir, si bien es viable la existencia de nacionalidades independientemente de las etnidades, el caso contrario se ve dificultado por cuanto los grupos étnicos, en este caso indígenas, mantienen una relación de dependencia del estado nacional, como órgano del que se espera el ejercicio de funciones que garanticen las condiciones mínimas de bienestar social. Sin duda esta dependencia de los grupos indígenas de los beneficios económicos y sociales que brindan los estados nacionales está contribuyendo a perpetuar la condición de

subalternos de los grupos étnicos, a pesar de que constitucionalmente se les reconozca el derecho a la diferencia sociocultural y a su autodeterminación como pueblos.

CONSIDERACIONES FINALES

FN EL CASO DE LA FRONTERA ENTRE BRASIL, COLOMBIA Y PERÚ, EN LA región del alto Amazonas/Solimões, la tensión identitaria entre la etnicidad de los ticuna y la *brasileñidad*, *colombianidad* y *peruanidad*, como identidades nacionales, se configura en torno a diferentes situaciones socioculturales y políticas que apuntan en diversas direcciones: en primer lugar destaca la fuerza con que la identidad étnica ticuna se expresa en los diferentes contextos nacionales, específicamente por medio de los siguientes elementos socioculturales: la lengua ticuna, la mito-historia, el ritual de pubertad femenina denominado *fiesta de pelazón/festa da moça nova* y el sistema clánico de organización social. Este conjunto de rasgos socioculturales, que se ha venido estructurando desde hace más de dos mil años, proporciona cohesión al grupo, desempeñándose como el pilar que articula la identidad étnica ticuna en la que se fundamentan las prácticas socioculturales transfronterizas de este pueblo.

De otro lado, se evidencia cómo las diferentes identidades nacionales, con sus tradiciones históricas mucho más recientes –ciento cincuenta años de *brasileñidad* y *peruanidad* y setenta de *colombianidad*–, han tenido un gran impacto sobre el grupo, específicamente por medio de los programas educativos y asistenciales impartidos por los estados nacionales, de tal manera que los ticuna introyectaron las diferentes identidades nacionales, produciéndose, con base en ellas, el establecimiento de diferenciaciones intraétnicas: ticunas brasileros, colombianos y peruanos.

Esta asunción y reconocimiento de las identidades nacionales por parte de los ticuna es una expresión clara del poder del fenómeno de la nacionalidad, en este caso estrechamente asociado al estado no sólo como aparato político-administrativo sino también como impulsor de procesos socioculturales de carácter simbólico que contribuyen a articular y consolidar sentidos identitarios nacionales.

Pero es en el campo de lo político donde la tensión entre etnidad y nacionalidad se manifiesta con rigor, toda vez que no existe una relación biunívoca en términos sociopolíticos entre ellas, sino que su interrelación se establece en el contexto de un “campo de correlación de fuerzas” (Bourdieu, 1985: 87-89)⁸ en el cual casi siempre las identidades nacionales cumplen un papel

8. Bourdieu (1985) señala que los procesos identitarios constituyen un caso particular de la *lucha de clases*, no en el sentido marxista de clases sociales, sino en el sentido de las luchas de las clasificaciones sociales, las cuales, al pretender reconocer como legítima una determinada visión del mundo, establecen posiciones en las prácticas sociales, llevando a la construcción de fronteras sociales que son las que definen los grupos. Estos procesos se desarrollan en un campo de correlación de fuerzas materiales y simbólicas, toda vez que las categorías identitarias son utilizadas en función de intereses materiales y simbólicos.

9. En Colombia, a partir del reconocimiento de los derechos indígenas estipulados en la constitución política de 1991, muchos de los pueblos indígenas que hasta entonces habían sufrido un proceso de velamiento de su identidad étnica optan por reivindicar su etnicidad. En el caso del pueblo Yanacona de los Andes del suroccidente del país, también por mí analizado (López, 1999), incluso individuos blanco-mestizos y negros piden ser reconocidos como *indígenas*, más que por razones históricas y culturales, tal vez como estrategia para acceder a los beneficios que los pueblos indígenas pasaron a adquirir a partir de ese momento. En el caso de Brasil, el antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) analiza diferentes procesos de “emergencia étnica” de pueblos mestizos que reivindican su identidad indígena, especialmente en la región nordeste del país.

A pesar de los avances jurídicos que ha habido en los últimos años en Colombia y Brasil, tendientes a reconocer los derechos de los pueblos indígenas, en la vida cotidiana y en los valores de los habitantes ciatadinos de la región de fronteras entre Brasil, Colombia y Perú los pueblos indígenas, que son tan cercanos en el espacio, aparecen muy lejanos en el tiempo y ajenos a las culturas nacionales, como si sólo fueran parte de un *pasado primitivo* que ciento cincuenta años de *brasileñidad* y *peruanidad* y setenta de *colombianidad* dejaron atrás. Esta es más una expresión del peso político y simbólico que las identidades nacionales, de tradición mucho más reciente, ejercen sobre las identidades étnicas, las cuales, pese a los esfuerzos jurídicos que abogan por su reconocimiento, todavía continúan siendo objeto de

discriminación, de negación y de estigmatización por parte del común de la población fronteriza.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELONA, P. FIDEL DE. 1954. "Las misiones católicas del Amazonas". *Revista Mirador Amazónico*. Bogotá. Año II (2).
- BIGIO, ELÍAS DOS SANTOS. 1996. "Linhas telegráficas e integração dos povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)". Disertación de maestría. Universidade de Brasília-UnB, departamento de história. Brasilia, D. F.
- BOURDIEU, PIERRE. 1985. *¿Qué significa hablar?* Ediciones Akal. Barcelona.
- CAMACHO, HUGO ARMANDO. 1995. *Mágutà, la gente pescada por Yoí*. Tercer Mundo. Bogotá.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. 1983. "Aliança interclânica na sociedade Tukúna". En *Enigmas e soluções. Exercícios de Etnologia e de crítica*. Roberto Cardoso de Oliveira. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. Edições Universidade Federal do Ceará. Fortaleza.
- _____. 1992. *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas). México. Colección Miguel Otón Mendizábal. Ediciones de la Casa Chata.
- _____. 1996. *O índio e o Mundo dos brancos*. Editora Unicamp. Campinas.
- DONNAN, HASTING Y WILSON, THOMAS. 1994. *Border approaches: Anthropological perspectives on frontiers*. University Press of America. Boston.
- _____. 1998. *Border identities. Nation and estate at international frontiers*. Cambridge University Press.
- GELLNER, ERNEST. 1983. *Nations and nationalism*. Cornell University Press. Nueva York.
- GOULARD, JEAN-PIERRE. 1998. "Les genres du Corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonia". École de Hautes Etudes en Sciences Sociales. París. Tesis de doctorado en antropología y etnología.
- GRUBER, JUSSARA G. (organizadora). 1997. *O livro das árvores*. Organização dos Professores Ticuna Bilingües-OGPTB. Benjamim Constant (Brasil).
- HOBBSBAWM, ERIC. 1992. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Crítica. Barcelona.

- LIMA, ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA. 1992. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". En Cunha, M. C. (org.). *História dos índios do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo.
- LÓPEZ GARCÉS, CLAUDIA LEONOR. 1999. "Etnicidad y pensamiento político indígena. Los intelectuales Yanaconas del Macizo Colombiano". *Pós. Revista brasiliense de Pós-graduação em Ciências Sociais*. Año III (1). Instituto de Ciências Sociais-Universidade de Brasília. Brasilia, D. F.
- _____. 2000. "Ticunas brasileros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões". Tesis de doctorado en antropología. Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe-CEPPAC-UnB. Brasilia, D. F.
- MONTES, MARÍA EMILIA. 1995. "Tonología de la lengua Ticuna (Amacayacu)". Universidad de los Andes-Colciencias. Bogotá. Colección lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones.
- MUSEU NACIONAL et al. 1998. *Atlas das Terras Ticunas*. Río de Janeiro.
- NIMUENDAJU, KURT. 1952. *The Tukuna*. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.
- OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO. 1988. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero. São Paulo.
- _____. 1999. *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria Ltda. Río de Janeiro.
- OYUELA, AUGUSTO Y VIECO, JUAN JOSÉ. 1999. "La organización social de los ticuna del Trapecio Amazónico colombiano: una aproximación cuantitativa". En *Revista Colombiana de Antropología*. 35. ICANH. Bogotá.
- PINILLA, NELSON et al. 1997. *Historias tikunas de las selvas del Amacayacu. Plantas, seres y saberes*. Organización Yuluk-Airu. Bogotá.
- POUTIGNAT, PHILIPPE Y STREIFF-FENART, JOCELYNE. 1998. *Teorias da Etnicidade*. Editora Unesp. São Paulo.
- REPÚBLICA DE COLOMBIA. 1991. *Constitución política de Colombia*. Ediciones JR Bernal. Bogotá.
- REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil 1988*. Centro Gráfico do Senado Federal. Brasilia, D. F.
- VALENCIA LLANO, ALONSO. 1987. "La política de colombianización de los salvajes. El caso huitoto". *Revista Palabra*. 3-4. Popayán.
- WILKENS DE MATTOS, JOÃO. 1984. *Dicionário Topográfico do departamento de Loreto, na República do Peru. Pará 1874*. IIAP-Ceta. Iquitos. Reproducción facsimilar.