

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR**

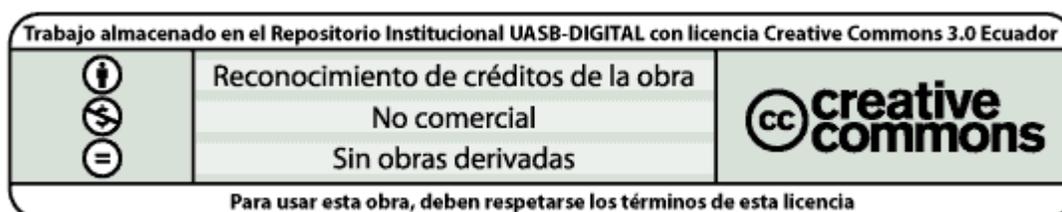
COMITÉ DE INVESTIGACIONES

INFORME DE INVESTIGACIÓN

**“RECONSTRUYENDO LA IDENTIDAD: LA CONSTITUCIÓN
DISCURSIVA DE LA IDENTIDAD DEL PUEBLO ANDOA A TRAVÉS
DE SU NARRATIVA”**

JORGE ARSENIO GÓMEZ RENDÓN

**QUITO – ECUADOR
2010**



RESUMEN

Los andoas son la última nacionalidad indígena en ser reconocida en el Ecuador, pese a lo cual comparten con el resto de pueblos indígenas de la Amazonía un pasado centenario. El presente trabajo busca indagar los procesos de constitución de la identidad del pueblo andoa a través de su narrativa, teniendo como fondo un estudio pormenorizado de las fuentes etnohistóricas desde las primeras penetraciones españolas. Se parte de la idea de círculos concéntricos de relaciones interétnicas a partir de las cuales se va separando un núcleo de identidad andoa. Luego de un análisis de la historia oral recogida en las comunidades andoas de Ecuador y Perú, se identifican cuatro configuraciones discursivas: 1) las relaciones interétnicas basadas en el parentesco, las alianzas y el comercio con otros grupos zaparoanos y kichwas; 2) la lengua como matriz demarcadora de fronteras étnicas y agente constituyente de identidad; 3) el conflicto y la lucha por territorios y recursos con grupos no-zaparoanos como principio de identificación étnica; y 4) las relaciones con los representantes del poder blanco-mestizo del estado nacional. Cada una de estas configuraciones se constituye un eje del discurso a partir del cual los andoas tejen sus relaciones con respecto al “otro” y se auto-identifican como pueblo. Este ejercicio de auto-identificación, sin embargo, no está exento de contradicciones y tensiones, las mismas que se originan al aplicar el principio de diferenciación étnica a grupos humanos que se encuentran en la misma génesis de la identidad que se quiere constituir. Aún entonces, la experiencia histórica del pueblo andoa y su proceso de formación de identidad reflejan un importante ejercicio de convivencia social en la diferencia y una visión de nacionalidad orientada a reconstituir espacios socio-históricos incluyentes más allá de las fronteras nacionales.

Jorge Gómez Rendón estudió lingüística aplicada en la Universidad Católica de Quito y obtuvo una maestría en Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Andinas por la Universidad Andina Simón Bolívar. En 2008 obtuvo su doctorado en lingüística por la Universidad de Ámsterdam con un estudio tipológico comparativo de varias lenguas indígenas de América. Desde 2004 se dedica a la documentación de lenguas indígenas orientada a su revitalización, y al análisis del discurso como herramienta para comprender mejor las sutiles relaciones entre lengua y poder.

RECONSTRUYENDO LA IDENTIDAD: LA CONSTITUCIÓN DISCURSIVA DE LA IDENTIDAD DEL PUEBLO ANDOA A TRAVÉS DE SU NARRATIVA

Jorge Gómez Rendón

Universidad de Ámsterdam

Andoas, bello y pintoresco pueblo, vergel cultivado por los misioneros en el corazón de las selvas, alegre esperanza de la patria en otros tiempos y del cual ¡ay! no quedan ya ni los vestigios, pues la feraz vegetación trasandina borra en un día las huellas del hombre que ha pasado largos años entre las oleadas de la dulce luz y de las aromáticas brisas de aquellas vírgenes selvas; Andoas, ya en decadencia en la época en que le visitamos con la memoria, pidiéndole recuerdos e impresiones, esto es por el año 1808, se hallaba al frente de la desembocadura del Bobonaza, aunque algún trecho hacia abajo; por manera que las canoas y balsas que descendiendo de este río, tenían que atravesar el Pastaza con dirección al pueblo, lo hacían con poca diligencia y en breve tiempo [...] Los rústicos edificios, abrigo de unas cincuenta familias záparas que constituían toda la Reducción, se hallaban aislados unos de otros y en pintoresco desorden. (Juan León Mera, Cumandá, 1877)

Con estas palabras describe Juan León Mera la antigua misión de Andoas a orillas del río Pastaza, muy cerca del lugar donde éste recibe las aguas del Bobonaza. Sin ser la única mención que hemos encontrado sobre la misión de Andoas – existen muchas otras sobre todo en la literatura misionera de finales del siglo diecinueve y principios del veinte – es quizá la más conocida, al formar parte del ambiente donde se desarrolla la trama de uno de los hitos de nuestra literatura. Sin embargo, este mismo hecho – aparecer en una obra literaria de renombre – nos induce a pensar que dicha población no existió más que en la mente del autor, o bien, que si existió tal como se la describe, no quedan de ella ni de sus antiguos pobladores más que recuerdos. Nada más lejos de la verdad: no sólo que el poblado de Andoas existe aún, sino que los descendientes de sus antiguos pobladores constituyen hoy en día una de las nacionalidades indígenas de nuestro país.

La Nacionalidad Andoa de Pastaza-Ecuador (NAPE, por sus siglas en castellano) es la más reciente de todas, no porque su profundidad histórica sea menor que la de otras nacionalidades, cuanto porque ha sido la última en ser reconocida por el Estado ecuatoriano y por las organizaciones indígenas. En un acelerado proceso de fortalecimiento organizativo iniciado en 2003, los Andoas del Ecuador buscan hoy reafirmar su identidad a través del reconocimiento de sus territorios ancestrales y el fomento de elementos culturales propios, aquellos que los distinguen de otros pueblos kichwas de nuestra Amazonía. Se destaca entre estos elementos la lengua, uno de los pilares del proyecto político identitario de la nacionalidad andoa.

A mostrar el devenir histórico del pueblo andoa en los últimos siglos, pero sobre todo a explorar las estrategias discursivas que a partir de dicho devenir los andoas utilizan para configurar su identidad en el presente, está dedicado el estudio que ponemos a consideración del lector.

I. Los Andoas en *nuestra* historia

En esta primera parte ofrecemos un retrato del pueblo andoa a partir de la información de crónicas y fuentes misioneras en cuanto a: (1) su origen étnico-lingüístico, su territorio ancestral, y los desplazamientos provocados a raíz de la colonización de las tierras bajas amazónicas; (2) su organización sociopolítica actual y su proyecto político; y (3) sus relaciones con la sociedad blanco-mestiza y con otros pueblos indígenas de la cuenca amazónica. Esta información sirve de contexto para entender mejor los procesos de constitución identitaria actual del pueblo andoa tal como se presentan en su narrativa, ejercicio de análisis que proponemos en la parte segunda del estudio.

Los Andoas: origen, territorio ancestral y movilidad

Identificar el origen del pueblo andoa es tarea harto difícil, porque las informaciones que existen sobre él en crónicas tempranas son insuficientes, pero además porque, como ha ocurrido con un sinnúmero de otros pueblos indígenas de la Amazonía, la presión ejercida sobre sus territorios ancestrales desde la primera penetración misionera en el siglo dieciséis, los obligó a desplazarse, o incluso a mezclarse con otras poblaciones a fin de pasar desapercibidos por los colonizadores y fortalecerse como grupo.

La glotocronología puede ayudarnos a dar un primer paso en la pesquisa del origen del pueblo andoa y su filiación con otros grupos étnicos amazónicos. Antes de proseguir, valga una aclaración. Adoptamos aquí el etnónimo ‘andoa’ al ser éste utilizado en la actualidad por miembros y dirigentes de la NAPE para referirse a sí mismos individual y colectivamente. Sin embargo, como sugieren las fuentes históricas y la misma evidencia lingüística, los etnónimos que utilizaban quienes hoy conocemos como andoas fueron otros.

En la actualidad se acostumbra clasificar la lengua del pueblo andoa dentro del tronco lingüístico *zaparoano*, conjuntamente con el zápara propiamente dicho, el iquito, el arabela y el cahuarano. De estas lenguas sólo el zápara es hablado todavía por un puñado de ancianos en Ecuador, pese a lo cual se ha convertido en objeto de una intensa campaña de revitalización a partir de su declaración como patrimonio intangible de la humanidad por la UNESCO en el año 2001¹. En el Perú queda menos de un centenar de hablantes del iquito y medio centenar de hablantes del Arabela, esta última quizás la lengua más emparentada con el andoa. El cahuarano, por su parte, está considerado extinto, junto con el omurano, el

¹ Sobre el proceso de declaratoria y las implicaciones sociales, políticas y culturales para la nacionalidad zápara del Ecuador, véase la reciente publicación de Márquez (2010).

aushiri², y el propio andoa (cf. *infra*). Existe, por lo tanto, un punto de partida: el parentesco lingüístico y cultural entre záparos y andoas, dos nacionalidades que conviven actualmente en la provincia ecuatoriana de Pastaza.

Cuando echamos un vistazo a fuentes etnohistóricas tempranas o incluso a crónicas misioneras de la primera mitad del siglo veinte, no encontramos la palabra ‘andoa’ como glotónimo reconocido. Aparece siempre en su lugar el de ‘shimigae’³ o ‘simigae’, lengua hablada por dos parcialidades zaparoanas emparentadas entre sí. Más todavía, la primera descripción estrictamente lingüística del andoa lleva por título “Shimigae, idioma que se extingue” (Peeke 1954). Casi contemporáneamente la misma autora junto con Mary Sargent publica otro trabajo sobre un aspecto específico de la lengua, con el título “Pronombres personales en Andoa” (Peeke & Sargent 1953). El que los hablantes de la lengua se asentaran principal si bien no exclusivamente en el pueblo de Andoas a orillas del Pastaza parece haber convertido este nombre geográfico, primero, en un etnónimo y, más tarde, en un glotónimo.

Los grupos zaparoanos ocupaban las cuencas de los ríos Tigre, Conambo, Pinduyacu, Curaray y Villano, es decir, un extenso interfluvio que iba de sureste a noroeste (Casevitz *et al* 1988: 273). De acuerdo con datos glotocronológicos, el núcleo del protozáparo – la lengua madre de las cinco antes mencionadas – habría sido el área de la actual Iquitos,

² Michael Lev, antropólogo norteamericano que trabaja en la Amazonía peruana en proyectos de documentación y revitalización, ha identificado una hablante del Aushiri, aunque asegura que se trata de una lengua que no pertenece al tronco zaparoano y que se confunde a menudo por su nombre con otra que sí tiene dicho origen. El lector interesado puede consultar al respecto en el siguiente blog de discusión lingüística: <http://anthroling.wordpress.com/2008/08/03/fieldwork-on-vacacocha/#comments>.

³ Otras variantes son *shimigay*, *simigae*, o simplemente ‘lengua de los gaes’. Fabre (2005) menciona también el glotónimo *siaviri* como alternativa. Sin embargo, en mi opinión, este último podría ser una variación de *aushiri*, lengua hablada en las márgenes del Curaray, que según una pequeña lista recogida por un misionero dominico en la década de 1930, sugiere afinidades claras con otras lenguas de la familia zaparoana (Marín 1932: 34ss).

desde donde sus hablantes remontaron el río Tigre hasta sus cabeceras en sucesivos asentamientos (Stark 1985: 185)⁴. En cuanto al territorio ocupado por záparos, gaes y semigae en el siglo dieciséis, esto es, en la época de las primeras incursiones en la cuenca del alto Amazonas, Casevitz *et al* proponen que,

“Los Semigae (o Shimigay)⁵ se extendían desde la ribera sur del Curaray hasta el Pindoyacu, y quizá incluso hasta el Conambo [...] Los Gaes parecen haber estado concentrados inicialmente en este mismo río, es decir, al suroeste de los Shimigae [...] En cuanto a los Zápara propiamente dichos, aun cuando Lucas de la Cueva haya encontrado un pequeño grupo de estos muy cerca del Nushiño, todos los autores sitúan esta tribu mucho más al este y al sur, hacia el río Tigre. Los Gaes parecen haber ocupado así un biotipo más elevado y accidentado que los Simigae y los Zápara, los cuales vivían en regiones de altitud inferior a los 300 m. Sin embargo, el conjunto de estos Záparas [zaparoanos], contrariamente a los Jívaro, parece haber tenido siempre una vocación ‘interfluvial’ más que ribereña [...]” (Casevitz *et al* 1988: 273).

Esta distribución toma como punto de partida las primeras fuentes etnohistóricas disponibles para esta parte de la Amazonía. Desde la glotocronología, sin embargo, Payne (1984) y Stark (1985) proponen otra distribución: según ambas autoras, una vez llegados en sucesivos desplazamientos hasta las cabeceras del Tigre, los hablantes del protozáparo habrían formado la rama arabela-andoa, de cuya segunda extensión, la andoa, se habría escindido luego el grupo de hablantes del záparo, divididos a su vez en el grupo del Bobonaza-Conambo y el grupo del Curaray. Dicho de otro modo, según la evidencia lingüística los záparos vendrían a ser una ramificación del grupo andoa y su lengua una ‘evolución’ del andoa o shimigae.

⁴ Menos probable me parece la propuesta de Payne (1984), quien sugiere la misma zona como núcleo originario del grupo zaparoano, pero cree que el desplazamiento siguió más bien el curso del Nanay. Sin embargo, nótese que las cabeceras de este río no están formadas por ningún otro afluente al noroeste, cosa que sí ocurre con el río Tigre.

⁵ En este punto, cabe señalar que el uso de *semigae* y sus variantes concierne tanto a la lengua como al grupo de hablantes de la misma, cosa que se repite en todas las fuentes etnohistóricas para otros grupos, porque era costumbre desde inicios de la conquista asumir una equivalencia perfecta entre lengua y grupo étnico – ilusoria en situaciones de multilingüismo y pluriculturalismo como las de la alta Amazonía.

De la pertenencia zaparoana del shimigae se han recogido hasta la fecha pruebas suficientes, sobre todo gracias a esfuerzos encaminados a su documentación en Ecuador y Perú, como primer paso para un programa de revitalización de la lengua a largo plazo (Gómez Rendón 2010). En este punto es preciso retomar la advertencia que hiciéramos al lector páginas atrás, aquella de que el nombre ‘andoa’, utilizado contemporáneamente para referirse tanto a la lengua como a la comunidad de sus hablantes, herederos de los históricos gaes y semigaes, tiene un origen no-zápara. Tal como sugieren Casevitz *et al* (1988: 256) y como hemos podido corroborar cotejando varias fuentes etnohistóricas y evaluando datos lingüísticos recogidos en el campo, la palabra ‘andoa’ proviene del kichwa ‘kanduash’ y éste a su vez de ‘kandoshi’, etnónimo-glotónimo transfonetizado en kichwa del Pastaza, que es utilizado para referirse a los Muratos, grupo considerado hasta hace poco lingüísticamente aislado, pero que recientes investigaciones lo colocan dentro de la familia lingüística jíbara⁶. Resulta paradójico que gaes, semigaes y záparos compartieran precisamente con este grupo el espacio de las misiones jesuitas y mantuvieran una relación contradictoria de amistad a través de alianzas matrimoniales y enemistad a través de guerras intertribales en sus respectivos territorios de contacto, sobre todo en la margen derecha del Pastaza (Larrabure i Correa 1907: IX, 310). En la próxima sección echamos un vistazo al complejo tejido de relaciones de los Andoas con los pueblos vecinos. Por lo antedicho, no es inusual encontrar autores que clasifiquen en la misma familia lingüística al andoa o shimigae y a otras lenguas de la familia jíbara; como tampoco es extraño, aunque

⁶ Así lo sugiere Michael Lev. Véase al respecto <http://anthroling.wordpress.com/?s=Taushiro>. Nótese que las clasificaciones lingüísticas utilizan el término ‘jíbara’ en un sentido estrictamente científico, es decir, para referirse sin distinción a grupos shuar, achuar, shiwiar, aguaruna y huambisa, y tal es el uso que damos al término a lo largo de este trabajo, absolutamente sin ningún tipo de connotación despectiva.

menos frecuente, encontrar que el shimigae aparezca clasificado como una lengua jíbara más⁷.

Volvamos ahora sobre las distribuciones de los grupos zaparoanos según la evidencia etnohistórica y lingüística. En términos generales se puede afirmar que las dos distribuciones resultan contradictorias: según las fuentes etnohistóricas, los hablantes de la lengua zápara habrían ocupado el río Tigre mientras que los de la lengua andoa se habrían asentado en los ríos Bobonaza, Conambo y Curaray; en cambio, según la glotocronología, el territorio de los primeros habría estado en los ríos Bobonaza, Conambo y Curaray, y el de los segundos en el Tigre. Para el caso del andoa, que es el que aquí nos interesa, es posible conciliar ambas propuestas si asumimos que una sucede a la otra en el tiempo, siendo la distribución propuesta por la glotocronología la más temprana. Según esta interpretación, los Andoas habrían penetrado al oeste, pasando del Tigre, por sus afluentes, al interfluvio Bobonaza-Conambo-Curaray. Los hablantes del zápara, por su parte, habrían permanecido en el mismo interfluvio, con algunos grupos pequeños migrando hacia el este, sobre todo a raíz de las primeras entradas de encomenderos⁸ y misioneros, más tarde de caucheros y comerciantes. Pruebas de la movilidad de los grupos andoanos (gaes y semigae) hacia el oeste, a partir de un supuesto núcleo en las cabeceras del Tigre, es la presencia de gaes en el curso superior del Bobonaza, como se constata en la fundación de la

⁷ Resulta muy ilustrativa al respecto la clasificación de Hervás y Panduro (1800), que incluye en el grupo de lenguas andoanas no sólo al murato (conocido hoy como Candoshi), sino también al gae y al semigae (ambas, lenguas zaparoanas), así como al guasaga (al parecer una lengua jíbara hablada en la zona de Bracamoros). Curiosamente, el sabio español clasifica el záparo dentro de una 'lengua matriz' que llama *simigae curari* (Hervas y Panduro 1800: 262-3).

⁸ Luego de la temprana entrada de Gonzalo Díaz de Pineda en 1535 a la que más tarde se conocerá como provincia de Maynas y el posterior nombramiento de Juan de Salinas en 1563 como "Gobernador, Capitán General y Justicia Mayor de la Gobernación de Zumaco y Atuniqué, y la Canela y Quijos y Quito y su partido", encontramos que ya "en 1568, Juan de Salinas había dado á Sixón de Carvajal varias encomiendas de indios en los términos de las ciudades de Nieva y Santiago de las Montañas, entre ellas algunas en la provincia de los Andoas [en la Cuenca del Huasaga]" (Beltrán Rózpide 1911: 267).

misión dominica de Canelos en el último cuarto del siglo diecisiete (*ca.* 1684), pero también hacia el este, desde el Bobonaza al Conambo y el Tigre, por efectos de la penetración española, según lo han demostrado Casevitz *et al* (1988: 271, mapa 30).

Mi interpretación de las fuentes etnohistóricas y glotocronológicas tiene dos implicaciones importantes: una es la ya mencionada movilidad de los grupos étnicos en la cuenca del Alto Amazonas; otra es la coexistencia en una misma región – un mismo interfluvio – de varios grupos de habla zaparoana, muchas veces tan entremezclados que su separación como unidades sociales discretas resulta casi artificial. Así tendremos ocasión de demostrar en la siguiente sección, a propósito de las relaciones interétnicas de los andoas con otros grupos indígenas vecinos, relaciones que podían ir desde alianzas matrimoniales hasta alianzas defensivas para hacer frente a otros grupos, sobre todo jíbaros, que penetraban en la margen norte del Bobonaza.

Los Andoas de hoy: proceso organizativo y proyecto político

Lo dicho hasta aquí tiene como fin enmarcar la situación geográfica y social de la nacionalidad andoa del Ecuador. Como ya dijimos, los Andoas fueron la última nacionalidad indígena en obtener reconocimiento oficial. El primer paso en su proceso organizativo fue la formación y el reconocimiento de la ONAPE (Organización de la Nacionalidad Andoa de Pastaza del Ecuador) mediante Acuerdo Ministerial # 269 del 9 de Julio del 2003. Más tarde, el Consejo de Desarrollo para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador autorizó el cambio de siglas de ONAPE a NAPE – Nacionalidad Andoa de Pastaza Ecuador, reconociendo así oficialmente su estatus como nacionalidad.

Aunque se pueden encontrar herederos de los históricos gaes y semigaes a lo largo de toda la cuenca del Bobonaza, adscritos incluso a otros colectivos indígenas, sobre todo kichwas,

el pueblo andoa está formado en la actualidad por un número aproximado de 800 personas distribuidas en cinco comunidades (Pukayaku, Santa Rosa, Jatunyaku, Morete Playa y Ashari)⁹ sobre un territorio de aproximadamente 65.000 hectáreas, en el sureste de la provincia de Pastaza (ver Mapa 1, Anexos). La nacionalidad reclama, además, como parte de su territorio ancestral, un área de 21.000 hectáreas actualmente en propiedad de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador (NASHIE), así como otras 22.000 correspondientes a la franja de seguridad en la frontera con el Perú.

La reapropiación y el reconocimiento del territorio ancestral de la nacionalidad andoa y la recuperación de su lengua originaria son parte neurálgica del discurso político de las bases y sus dirigentes. Lengua y territorio se han convertido en los objetivos principales a largo plazo que contempla la NAPE en su plan de vida (agosto 2010), objetivos cuya consecución se ha de desarrollar siempre en un marco binacional, tendiendo y estrechando los lazos con el pueblo andoa del vecino departamento peruano de Loreto. Y es que tras la guerra que mantuvieron Perú y Ecuador en 1941 y la consiguiente delimitación de sus fronteras, los andoas – al igual que los záparos, histórica y lingüísticamente emparentados con los primeros – vieron divididos sus territorios y separadas sus familias por una línea divisoria de la que nada sabían, pero que supuso un cierre abrupto a la circulación de bienes y personas desde la subcuenca del Bobonaza hasta la cuenca inferior del Pastaza. Ambos cursos fluviales habían sido durante siglos *andoas ñan*, es decir, ‘camino de Andoas’, un importante eje comercial y zona de intensos contactos interétnicos (cf. *infra*).

⁹ Ashari es la comunidad más reciente, fundada apenas en 2007 como puesto de avanzada y vigilancia para evitar penetraciones shiwiar en su territorio. Ashari significa en lengua andoa ‘tigre’. Los demás topónimos provienen del kichwa (Pukayacu, ‘río rojo’; Jatunyacu ‘río grande’) o del castellano (Morete Playa, playa donde abundan los árboles de morete, *Mauritia flexuosa*). Si bien la gran mayoría de topónimos de territorio andoa son kichwas, el nombre de su río principal, el Bobonaza – originalmente Bohon en las crónicas – es de origen jíbaro, por su terminación en –aza, como en Pastaza, Copataza y otros ríos bien conocidos de nuestra hidrografía amazónica.

De tales dimensiones fue la división del pueblo andoa ocasionada por la guerra, que hubieron de transcurrir casi siete décadas antes de que ambas ‘mitades’ volvieran a reencontrarse, con motivo del Primer Encuentro Binacional de la Nacionalidad Andoa, celebrado en agosto de 2008 en la comunidad de Pukayaku, en Ecuador. Fue ésta una ocasión para que niños, hoy ancianos, volvieran a reafirmar lazos familiares que la guerra no pudo romper. Pero el encuentro también dio pie para compartir planes a futuro. Se decidió entonces, entre otras cosas, fortalecer las relaciones binacionales de ambos pueblos a través del intercambio de experiencias lingüísticas. Fue así como luego de una fracasada búsqueda de posibles hablantes de la lengua andoa en Ecuador, se apuntó a las comunidades andoas del Pastaza peruano, otrora núcleo demográfico de la población nativa. Desde entonces a la fecha se han realizado varias visitas al Perú a fin de levantar datos lingüísticos entre los últimos hablantes ancianos – dos mujeres y un hombre, este último el mejor conocedor de la lengua – ya que también en el Perú el shimigae se consideraba extinto desde principios de los años noventa (Solís 1987). El propósito no es sólo la confección de un diccionario (Gómez Rendón 2010) y un esbozo gramatical de la lengua (Gómez Rendón, en preparación), sino también el registro audiovisual de las expresiones orales de los últimos hablantes, para reintroducir la lengua en las nuevas generaciones¹⁰, si no como medio de comunicación cotidiano, al menos como símbolo importante de su identidad étnica.

Al mismo tiempo, la lucha de la dirigencia andoa en el Ecuador ha estado encaminada a obtener el reconocimiento oficial de los territorios de la nacionalidad a través de su debida

¹⁰ Aunque al momento las escuelas andoas todavía pertenecen al sistema hispano, se ha iniciado los trámites para su traspaso al sistema de educación bilingüe, con lo que se reforzara el uso de la lengua y la cultura propia de la nacionalidad. En este proceso ocupa un papel preponderante la lengua y su reinscripción en la educación básica.

linderación y adjudicación, incluyendo las miles de hectáreas que los andoas reclaman como parte de su territorio ancestral. Esta lucha, sin embargo, no debe ser vista unilateralmente, es decir, como una iniciativa encaminada a fortalecer solamente a los andoas del Ecuador. Todo lo contrario, el objetivo primordial de la lucha es la *consolidación* territorial, que implica la unificación transfronteriza del territorio ancestral de los Andoas: con el reconocimiento de la zona de seguridad y el restablecimiento de los canales de comunicación entre los andoas de ambos países, sus dirigentes buscan restablecer lo que siglos atrás fue su territorio ancestral y volver a la vida el *andoa ñan* (véase Mapa 6, Anexos).

Relaciones interétnicas: el pueblo andoa y 'los otros'

Antes de entrar en el análisis de la constitución identitaria del pueblo andoa a través de su narrativa, es preciso abordar el tema de la alteridad, *principium individuationis* de la identidad étnica tal como se representa en el discurso historiográfico y antropológico. El otro toma diversos rostros en la historia de este pueblo y es el espejo a través del cual los andoas se reconocen y se diferencian, donde se ven y son vistos, y a partir del cual se constituyen como colectivo concreto y diferenciado.

Ya vimos lo abigarrado del panorama étnico que encontraron los conquistadores a mediados del siglo dieciséis en la alta Amazonía. Este panorama sigue vigente hasta la fecha, sobre todo en la provincia de Pastaza, la más diversa del Ecuador en lo biológico, cultural y lingüístico. En esta sección me propongo delinear los principales tipos de relaciones interétnicas entre los andoas y otros grupos humanos a fin de enmarcar la discusión que sigue sobre su construcción identitaria reflejada en el discurso.

Es preciso que empecemos por referirnos a las parcialidades existentes dentro del mismo grupo andoa. Aunque la gran mayoría de autores distinguen entre gaes y semigaes (cf. Naranjo 1977: 112; Reeve 2002: 83s), algunos consideran que los andoas eran una tercera parcialidad estrechamente emparentada con las dos anteriores. Así, por ejemplo, Chantre y Herrera afirma que,

Cuando ya se desesperó de la unión de aquellas antiguas naciones, entró en San Xavier de los Gayes por los años de 1696 el P. Nicolás Durango, que había dado buenas pruebas de su ardiente celo y del desprecio de su vida en los peligros en la misión baja del río Marañón. Pudo juntar, á costa de viajes y penalidades, á los indios Gayes, algunos Andoas y Semigayes, que aunque al principio fueron tenidos por naciones distintas de los Gayes, en realidad eran sólo parcialidades numerosas de una misma nación, aunque entre sí encontradas, pues usaban de la misma lengua y guardaban los mismos usos y costumbres (Chantre y Herrera 1904: 307)

Para el propósito de la presente investigación, asumimos una equivalencia entre andoas y semigaes/gaes en el plano étnico, y entre ‘andoa’ y ‘shimigae’ en el plano lingüístico. El destino de las tres parcialidades al parecer fue diferente: así, mientras los gayes pudieron haber desaparecido a consecuencia de epidemias y por fusión con otros grupos zaparoanos y kichwas¹¹, los andoas y los semigaes se habrían fusionado formando un solo grupo en torno a la misión de Santo Tomás de Andoas. Esta es la tesis de Casevitz *et al* (1988)¹², aunque no queda del todo claro si los andoas a los que hace mención eran realmente un grupo zaparoano o los ya conocidos muratos, que también formaron parte de dicha misión.

¹¹ Vuelvo a recordar al lector la presencia de los Gaes en la fundación de la misión dominica de Canelos (cf. *supra*).

¹² “La misión de los Gaes fue así definitivamente abandonada en 1711; los Andoas y los Semigaes que habían regresado a ella después de la revuelta de Maniri fueron deportados hacia Andoas. En cuanto a los Gaes, éstos desaparecen de la literatura, y Veigl, en 1768, los suponía aniquilados. Los Semigaes, a su vez, vinieron a sumarse progresivamente a la reducción de Andoas, y terminaron por constituir la etnia dominante, al punto que ‘Andoas’ se convirtió en sinónimo de ‘Semigae’ y que las dos lenguas fueron asimiladas; de ahí las confusiones que he intentado aclarar en la sección precedente” (Casevitz *et al* 1988: 275).

Lo cierto es que la misión de Santo Tomás de Andoas no sólo estuvo entre las más duraderas y estables de todas las misiones jesuitas del Maraón, sino que fue además un verdadero crisol de pueblos:

Publicóse también un perdón general, con todos los demás que por el temor del castigo se habían retirado á los montes [a propósito de una rebelión protagonizada por los semigaes], y con esta ocasión los Andoas y Zaparas trajeron á su población á los Gayes. Los Roamainas, Uspas y Pavas, que habían estado constantes en sus pueblos, en tiempo de la rebelión, sobreviniendo algunas pestes se retiraron pocos años después á sus montes, en donde creían hallarse más seguros contra los estragos fatales que iban haciendo las epidemias. Aunque una parte de estas naciones vino á parar en la reducción de los Andoas, adonde no alcanzó el contagio ó no hizo tanto estrago como en las poblaciones más bajas del río Pastaza. De aquí nació que sólo quedasen en este partido los dos pueblos de Santo Tomás de Andoas y de San José de Pinches. (Chantre y Herrera 1904: 311s)

Para poner orden en la maraña de datos etnohistóricos que se refieren a las relaciones interétnicas en el área zaparoana, resulta útil imaginarse dichas relaciones como una matriz de círculos concéntricos que parte de un núcleo integrado por gaes, semigaes y andoanos, se extiende a grupos endógenos cultural y lingüísticamente más cercanos, y culmina con grupos exógenos, cultural y lingüísticamente diferentes, invasores primero, colonos después, del espacio amazónico. En otras palabras, una primera clasificación de las relaciones interétnicas comprende las que se producen entre pueblos endógenos al espacio sociocultural del alto Amazonas y aquellas entre dichos pueblos y grupos exógenos cuya presencia se inicia con las primeras entradas de los conquistadores españoles al piedemonte andino en la década de 1540. Con esta división inicial, no asumimos, como lo hacen algunos análisis, que las relaciones interétnicas endógenas al espacio alto-amazónico fueran siempre armónicas, como tampoco las del segundo tipo estuvieron siempre permeadas de violencia física y simbólica. Un análisis más profundo nos indica que una posición

maniquea semejante es insostenible en escenarios de diversidad cultural y lingüística como el que nos ocupa, donde se han venido gestando y desarrollando desde hace siglos importantes procesos de etnogénesis (cf. Naranjo 1977: 97ss).

El primero de los círculos de relación interétnica está representado por los andoas con otros grupos zaparoanos, con quienes no sólo compartían lenguas inteligibles y tradiciones semejantes, sino también alianzas matrimoniales y bélicas para la defensa del grupo. Tal es el caso de los záparos, el grupo que más contacto ha tenido con los Andoas a lo largo de su historia. Pruebas de la presencia de ambos grupos en el espacio de las misiones se encuentran en el pasaje citado arriba a propósito de la composición étnica de la misión de Andoas a principios del siglo dieciocho (cf. *supra*), pero también, en fecha más reciente, a través del testimonio dejado por dos misioneras evangélicas que visitaron entre 1953 y 1954 el pueblo de Andoas a orillas del Pastaza, heredero de la antigua misión de Santo Tomás de Andoas – destruida y abandonada luego del conflicto de 1941 – y ubicado media hora aguas abajo de su asiento original:

Como ya mencionamos, el cacique y otros Andoanos son Záparos y por consiguiente no conocen el Shimigae. Empero dicen poder entenderlo un poco porque lo hablan sus esposas y es algo parecido al suyo. La mayoría de los otros hombres, hijos del pueblo, no conocen su propio idioma y sólo dos ancianitos lo pueden hablar con facilidad de expresión; la mayoría lo entienden no más. Todas las mujeres pueden hablar Shimigae, pero pocas veces lo hacen. Todos los niños parecen poder entenderlo, pero solamente los niños en una sola familia parecen conocerlo suficiente para conversar en él. (Peeke 1954: 173)

Evidencia de los contactos permanentes entre záparos y andoanos se encuentra asimismo en la tradición oral andoa y en la de otros pueblos kichwas de Pastaza sobre las alianzas de guerra que sellaban ambos grupos para defenderse de incursiones jíbaras.

El siguiente círculo de relaciones – más alejado que el de los záparas pero todavía lo suficientemente cercano para permitir alianzas matrimoniales y bélicas – son los canelos kichwas, de quienes debemos identificar sus orígenes a fin de entender las estrechas relaciones que mantuvieron y mantienen con ellos los Andoas a lo largo de la cuenca del Bobonaza.

La misión de Canelos fue creada hacia 1670 por un sacerdote dominico que reunió varias familias de indios gaes, de los cuales había, según informes, cerca de siete mil en la zona (Casevitz *et al* 1988: 275). A los gaes se sumaron con el paso del tiempo indígenas de otros orígenes, záparas, kichwas serranos e incluso achuaras que huían de las guerras intertribales con otros grupos jíbaros. Esta mezcla abigarrada de pueblos amazónicos en un núcleo misional fue extendiéndose paulatinamente a través de alianzas matrimoniales entre los indios misionados y otros que se encontraban en asentamientos dispersos en el interfluvio Bobonaza-Pastaza. No deja de ser interesante que los indios de la misión y los grupos del interfluvio adoptaran el kichwa como su lengua y abandonaran las suyas propias¹³. Resulta interesante también que en la fundación de Canelos estuvieran presentes grupos cuyos gentilicios concuerdan con dos apellidos comunes de familias andoas contemporáneas (Gualingas y Santis)¹⁴. Esta coincidencia puede entenderse desde dos puntos de vista: por un lado, como afirman Casevitz *et al* (1988: 277), ambos apellidos habrían sido de origen kichwa, lo cual puede interpretarse en el sentido de que los indios de Canelos adoptaron

¹³ Tal fue el caso del andoa (*shimigae*) y del zápara (*kayapwe*). Contribuyó sin duda a la kichwización de la zona la acción de los misioneros, aunque por nuestra parte creemos que la kichwización impulsada por las misiones fue posible solamente porque existió antes un germen lingüístico kichwa. Este germen se encontraba entre los miembros que formaron la misión – kichwas serranos que habrían huido de las encomiendas de Riobamba – pero también en una suerte de comercio transandino con las tierras bajas amazónicas que utilizaba precisamente el kichwa como lengua vehicular. Sobre la penetración del kichwa en la Amazonía, véase, entre otros, Muysken (2000).

¹⁴ Aunque también es cierto que dichos apellidos se encuentran también entre grupos záparas y canelos kichwas.

tales gentilicios sin importar su origen étnico; por otro lado, es posible que dichos gentilicios no fueran propiamente kichwas, pues se encuentran casi exclusivamente en la Amazonía y están asociados con parcialidades zaparoanas (es decir, no sólo andoas sino también záparas), lo cual sugiere que los habitantes de la misión de Canelos adoptaron en el proceso de mezcla los patronímicos de su grupo de origen más importante, es decir de los gaes y sus parientes, los semigaes.

Pero la misión de Canelos no sólo albergó hablantes de lenguas záparas. Con el paso del tiempo pasaron a formar parte de ella numerosas familias jíbaras – principalmente achuar – desplazadas por la guerra intertribal con sus vecinos. Los grupos jíbaros representan el siguiente círculo de relaciones, más lejano en razón de la lengua y la pertenencia étnica, pero al mismo tiempo bifronte por su ambivalencia, y es que las relaciones de los andoas con los grupos jíbaros han sido de diferente cuño a lo largo de su historia.

A principios del siglo dieciocho se produjo una penetración de los grupos jíbaros hacia el norte, desde sus territorios de origen en las cuencas del Santiago, el Morona y el Pastaza. Ocuparon así prácticamente toda la margen derecha de este último río, llegando incluso penetrar en su margen izquierda, territorio ancestral de los grupos zaparoanos, el llamado ‘país de los Gaes’. En este sentido, el Pastaza formó, al menos hasta principios del siglo diecisiete, una frontera natural que dividía los grupos jíbaros (al sur) de los grupos zaparoanos (al norte). Fue sólo con la entrada de los españoles, con la creación de reducciones a cargo de los Jesuitas, con la entrega de encomiendas y el brote de epidemias, que los grupos jíbaros empezaron su desplazamiento hacia el norte. El desplazamiento significó el inicio de conflictos interétnicos, a menudo sangrientos, entre ambos grupos, conflictos que tristemente perduran hasta la fecha. Dos ejemplos ilustran esta afirmación. El

primero tiene que ver con los záparas: su tradición oral explica el ocaso de su pueblo por la matanza de los *shímanos* (chamanes) a cargo de grupos achuaras que venían de las riberas del Bobonaza (Bilhaut 2003: 66). El segundo se encuentra en la siguiente cita, extraída de la colección de documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto¹⁵:

“Con motivo de que el curaca de Andoas ha venido personalmente con el fin de pedir auxilio a este gobierno para ahuyentar a los infieles muratos que los amenazan incesantemente y como también me refiere dicho curara el estar arriesgados los habitantes de los pueblos vecinos de andoas y que los citados infieles han logrado matar más de cuatro indios cristianos; por tanto he creído de mi deber seguir con esta fecha para los puntos de Andoas y Pinches, con este objeto tan interesante de verlos y auxiliarlos en cuanto fuere posible” (Larrabure i Correa 1907: IX, 310).

Aunque su clasificación fue debatida por mucho tiempo, existe hoy en día acuerdo en agrupar a los muratos con otros pueblos jíbaros en un mismo tronco¹⁶. Los muratos, al igual que los jíbaros, estuvieron en contacto con los andoas al menos desde mediados del siglo diecisiete, pero a diferencia de aquellos, mantuvieron relaciones no sólo de guerra sino también de paz. La palabra ‘mulato’, transfonetización de ‘murato’, ha sido introducida en el kichwa de Pastaza como sinónimo de ‘infiel’, ‘enemigo’ o incluso ‘incivilizado’; se refiere en la narrativa actual a cualquiera de los grupos jíbaros, a pesar de que en su inicio se utilizaba exclusivamente para identificar al grupo de hablantes del candoshi, llamados también ‘kanduas’ (cf. *supra*). Un caso de la guerra entre andoas y muratos es la cita anterior a propósito de los ataques de estos últimos al pueblo misionero de Andoas.

¹⁵ Buena parte de dicho departamento, pese a estar en territorio ecuatoriano en virtud del Tratado Mosquera-Pedemonte de 1830, ya era atendido administrativa, militar y eclesiásticamente por el Perú para 1832, año en que está fechado el documento.

¹⁶ Payne, David L. 1981. “Bosquejo fonológico del Proto-Shuar-Candoshi: evidencias para una relación genética”, *Revista del Museo Nacional* 45: 323-377.

Pero como hemos dicho, no todo fue guerra entre ambos grupos. No sabemos la época en que los muratos empezaron a mantener relaciones de convivencia pacífica con los grupos zaparoanos, pero a finales del siglo diecisiete ya existían gaes, semigaes y muratos en la misión de San Javier de los Gayes (Casevitz *et al* 1988: 252). De hecho, se dice los gayes secuestraron a un grupo de kanduas tocoreos para utilizarlos como intermediarios en la pacificación de los demás grupos muratos, a quienes finalmente redujo el padre Tomás Santos en 1683 en una misión del mismo nombre en el curso medio del Bobonaza¹⁷. El misionero refundó la reducción a orillas del Huasaga en 1696 con el nombre de Santo Tomás de Andoas. La reducción finalmente desapareció, pero en 1708 el padre Wenceslao Brayer levantó otra del mismo nombre a orillas del Pastaza, cerca de la desembocadura del Bobonaza (Casevitz *et al* 1988: 253). Allí se mantuvo hasta el conflicto ecuatoriano-peruano, es decir por casi dos siglos y medio. A partir de este último emplazamiento se agrupó a otros grupos muratos que habitaban en las riberas del Huasaga, en la reducción de Nuestra Señora de Dolores Muratos fundada en 1755. Más tarde los muratos de esta misión y los de Santo Tomás de Andoas fueron utilizados por los Jesuitas para intentar la reducción de varios pueblos jíbaros, con los cuales mantenían relaciones comerciales y alianzas¹⁸.

Las dos misiones jesuitas más duraderas en la provincia de Maynas ofrecieron el espacio donde finalmente gaes y semigaes lograron convivir de manera pacífica con varias

¹⁷ Lo que comprueba de paso la presencia de muratos ya a mediados del siglo diecisiete en una región propiamente zaparoana como ésta.

¹⁸ “En cuanto a los Muratos, Veigl los asimila ora a los andoas propiamente dichos [JGR: kanduas] – puesto que éstos afirman que los muratos les son emparentados – ora a los jíbaros que les eran limítrofes; por lo demás, las relaciones de intercambio y de alianza entre estas dos etnias eran tan estrechas que Camacho y Veigl contemplaban utilizar a los muratos como intermediarios para la evangelización de los jíbaros (Veigl 1785a: 49ss). Este proyecto fue por lo demás llevado a cabo algunos años más tarde por Camacho, quien logró convencer en 1757, por intermedio de un murato integrado a la reducción de Nuestra Señora de Dolores de Muratos, a un grupo de ciento treinta jíbaros de integrarse a la reducción, donde vivieron hasta el abandono de la misión en 1776” (Casevitz *et al* 1988: 256).

parcialidades muratas. Se trataba de las misiones de San Javier de los Gayes y Santo Tomás de Andoas. Nos interesa en particular esta última, por ser el núcleo de concentración de los andoas hasta antes del conflicto bélico de 1941 y el principal referente histórico de los andoas ecuatorianos.

Santo Tomás de Andoas: la misión como espacio de relaciones interétnicas

Ofrezco a continuación un breve cuadro de la historia de esta misión, núcleo y símbolo de la identidad andoa. Para ello recorro a varias fuentes históricas, sobre todo misioneras, con el propósito de señalar asuntos relativos a su composición demográfica y las relaciones entre los diferentes grupos integrantes.

Luego de dos fundaciones fracasadas – una en el curso medio del Bobonaza y otra en el Huasaga – la misión de Santo Tomás de Andoas se fundó definitivamente en 1708 en la margen derecha del Pastaza, en el sector de la quebrada de Tunigrama, donde actualmente se encuentra ubicado un destacamento militar peruano, a una hora de la frontera internacional. Así consigna el padre Maroni en el siglo diecinueve su fundación:

“...se encaminó nuevamente [su fundador, el padre Wenceslao Brayer]..., para Pastaza y Gayes, y antes de llegar a Bobonaza, en la boca de una hermosa quebrada, halló a los Andoas empeñados en hacer nueva población. Eran casi cien indios, parte Guasagas y parte del Tigre parcialidades distintas pero de una misma lengua” (Maroni 1889: 259).

A dos décadas de su fundación, Andoas fue visitada por el sabio riobambeño Pedro Vicente Maldonado, como último punto de un itinerario que había empezado en Canelos siguiendo la ruta del Bobonaza y el Pastaza (Sánchez Astudillo 1960: 411). El resultado de su

exploración fue el primer mapa de la región oriental donde aparece la misión de Andoas¹⁹ (ver Mapa 2, Anexos).

Desde su fundación hasta 1735 la misión no sólo se mantuvo sino que además creció con la presencia de miembros de otros grupos. De ello da fe la “Relación de la Misión Apostólica” publicada ese mismo año (Figueroa 1904: 297), donde se afirma que viven en la misión no sólo shimigaes sino también gente de naciones pacificadas cerca de las cabeceras del Tigre y del Curaray – territorio originario de grupos zaparoanos. Para entonces vivían en la misión 126 familias con un total de 550 personas, número importante pero que podría haber sido muy superior si no fuera por la muerte de muchos a causa de epidemias. Éstas debieron cobrar la vida de más gente en los años subsiguientes, pues en 1737 el padre Andrés de Zárate escribe que su número era de 454 personas (Figueroa 1904: 395)²⁰.

Sobre la composición étnica de la misión insiste Veigl en sus noticias sobre Maynas, escritas en Portugal después de la expulsión de la Orden en 1767, que la misión de Santo Tomás de Andoas estaba compuesta claramente por dos naciones, kanduas y semigaes. Como veremos luego, esta división étnica se refleja en la organización socio-espacial de la misión y de otros asentamientos andoanos de carácter interétnico.

¹⁹ El mapa del Samuel Fritz es anterior a la Carta de Maldonado. Fue levantado en la última década del siglo diecisiete y publicado en 1707, pero en él no aparece Andoas porque esta misión se fundó años después.

²⁰ El padre Pablo Maroni, por su parte, consigna en su Diario un número ligeramente diferente: “Es el pueblo de S. Thomé de Andoas uno de los mejores de la misión, primero por la planta, que es un hermoso tablón que termina y rodean dos quebradas, de cuyas aguas se aprovechan sin incomodidad todas las casas, que están hermosamente repartidas alrededor de una gran plaza, a cuya cabecera está situada la iglesia y casa del Padre; segundo, por el templo, que no es muy caluroso y sin aquellos enjambres de mosquitos que tanto fatigan en otras partes; tercero, por el natural de los indios, que viven muy rendidos y prontos a los mandatos del Padre. Fundó este pueblo por el año de 1708 el P. Wenceslao Breyer, bohemio, parte con las reliquias del pueblo de Gaes, y parte con otros indios que fue recogiendo de los bosques que se extienden hacia el Tigre y Curaray. Cuenta hoy 447 almas. A no haber muerto muchísimos recién salidos del monte y recibidos el bautismo, contara algunos millares.” (Maroni, citado en Tobar Donoso 1960: 133)

Luego de la salida de los Jesuitas, se ocuparon del trabajo misionero sacerdotes seculares con el cargo de superiores. Por ejemplo, el primer superior del pueblo de Santo Tomás de Andoas contó 533 habitantes para 1769, mientras el segundo dio un número de 524 para 1776. Si comparamos ambas cifras con las de Zárate para 1737 (454 habitantes), vemos no sólo que el número de pobladores se mantuvo sino que además parecer haber crecido en el lapso de quince años. Los datos sugieren que la expulsión jesuítica no tuvo efectos inmediatos en la demografía de esta misión en particular, cosa que sí ocurrió en otras.

Para los años que van del censo de 1776 hasta los años de 1830 existe escasa información demográfica para la misión de Andoas, excepto por el “Censo de la población de la Provincia de Maynas” mandado a levantar por el obispo Hipólito Sánchez Rengel el año de 1814. Para 1803 la labor apostólica de Maynas se entregó a la Orden Franciscana.

La siguiente mención que encontramos de Andoas data de 1832, luego de fundada la República del Ecuador, a la cual pertenecía formalmente la antigua misión, si bien ya en esa fecha estaba administrada eclesiástica y militarmente por el Perú²¹. En ese año el gobernador de las Misiones de Maynas se dirige a los pueblos de Andoas y Pinches para proteger a la población de los ataques de los “infeles muratos” (Larrabure i Correa 1907: 323). Resulta curiosa esta información, pues, como hemos visto, parece que la antigua misión estaba constituida casi desde su inicio por muratos o kanduas, de donde le vino el nombre de Andoas. Es posible, por lo tanto, que se trate de otra parcialidad del mismo grupo, o bien que el gobernador confundiera a los muratos con atacantes de origen jíbaro, que asolaban periódicamente el pueblo de Andoas durante el siglo diecinueve. Dos años después de la referida visita, 1834, la subprefectura de Maynas nombra a Pedro Guerra

²¹ Un mapa del Oriente ecuatoriano en el siglo XIX aparece en los Anexos (Mapa 5).

governador de Andoas para que informe sobre los desmanes que lleva a cabo el párroco del pueblo, Fernando Guerrero. Como los abusos cometidos contra los andoanos no cesaban, bien por parte de los mismos sacerdotes, bien por parte de comerciantes y demás viajeros, la misma subprefectura nombra en 1850 un visitador para los pueblos de Andoas y Pinches para que,

... se prepare á marchar á inspeccionar sobre dichos desórdenes haciéndose cargo del arreglo de los referidos pueblos hasta ver estinguidos los abusos i política inmoral que por aquellos pueblos se han introducido á mérito de la distancia que los separa del gobierno ... (Larrabure i Correa 1907: 390-91).

Es evidente que la misión constituía de suyo un problema administrativo, no para el Ecuador, que no ejercía sobre ella ninguna jurisdicción en la práctica, cuanto para el Perú, que tenía a su cargo el gobierno eclesiástico y militar de la misma, razón por la cual, una vez más, en 1856, se ordena el envío de pertrechos para que el gobernador pudiera preservar “los pueblos de su mando, de la invasión de los bárbaros”.

Un año después visita Andoas el naturalista británico Richard Spruce, que recorrió el alto Amazonas y sus tributarios entre 1849 y 1864. De su visita nos ha quedado una interesante descripción del emplazamiento del pueblo y sus habitantes, la misma que reproduzco enseguida en toda su extensión por su valor histórico y etnográfico:

Andoas difiere de Pinches solo en tamaño, ya que tiene unas veinte casas y aproximadamente sesenta parejas casadas, si bien su aspecto es igual de miserable. Las paredes de las casas están hechas de caña silvestre o palma, mientras que la iglesia se ha construido con troncos de bambú abiertos en planchas y se halla en un estado muy deplorable. La iglesia divide al pueblo en dos partidos casi iguales, estando el del sur o río abajo habitado por indios de la nación de los Andoas, y el del norte por los indios de la tribu shimigai [...] En su aspecto físico las dos tribus que habitan el pueblo de Andoas no muestran diferencia alguna. Los hombres son de baja estatura, no robustos, de boca ancha, pero de labios no desproporcionadamente gruesos, de nariz recta o ligeramente curva, frente huidiza, y con una protuberancia local muy pronunciada en todos los casos. Llevan el cabello en cerquillo sobre los ojos y suelto por detrás, llegándoles casi hasta la mitad de la espalda. Se pintan la cara todos los días con

achiote, y a veces se vierten en el cuerpo el zumo de la jagua, pero no para ocultar las manchas de la piel, como ocurre con los habitantes de Tarapoto, ya que aquellos no sufren de caracha [...] El actual gobernador de Andoas es don Benito Sumaita, nativo de Moyobamba, quien nos trató amablemente en lo que pudo y nos ayudó mucho a conseguir hombres y alimentos para el viaje. El gobernador está sujeto a la recientemente creada y muy probablemente no muy duradera Prefectura del Alto Marañón (Spruce 1908: 112s, *mi traducción*).

La descripción de Spruce confirma la composición étnica del pueblo, formado por andoas (kanduas o muratos) y shimigaes. Releva importancia igualmente la disposición de las viviendas en dos mitades, separadas por la iglesia, que era la misma organización espacial que tenía la misión desde sus inicios. Como veremos más adelante, la misma división prevalecía en el poblado andoa de Pukayaku antes de la fundación del pueblo mestizo de Montalvo en territorio ecuatoriano.

Casi contemporáneamente a Spruce, el geógrafo ecuatoriano Manuel Villavicencio se refiere a Andoas como una “poblacioncita de Záparos pertenecientes al Canelos” (Villavicencio 1858: 416), lo que no deja de ser sugerente, porque los shimigaes muchas veces eran tomados por záparos en razón de su lengua y otros rasgos culturales. Lo cierto es que la población de Andoas estaba muy venida a menos para entonces, no sólo en cuanto al número de sus habitantes sino también al estado del pueblo, como se lee en la relación de Spruce. El despoblamiento de la misión se agravó más en las décadas siguientes, cuando empezó la extracción del caucho en el alto Amazonas. Así lo corrobora el informe del Prefecto Apostólico, José María Magallí²², que visita la misión – o lo que quedaba de ella – o hacia 1890, luego de que el gobierno ecuatoriano entregara nuevamente a la Orden Dominica el control misionero en esta parte del Oriente:

²² Un contemporáneo suyo, el sacerdote francés, François Pierre, visitó la región de Canelos, y aunque no estuvo en Andoas, nos ha dejado un interesante mapa que se reproduce en los Anexos (Mapa 4).

Mucho se discurría en orden a este villaje, quienes aseguraban que ya no existía por nada, otros, *que estaba desamparado de sus pobladores, comprometidos para el laborío del caucho a las márgenes del Tigre [...] ya que desde la última vez que estuvo ahí el Padre Tovía, Jesuita, no habían sido visitados por Misionero alguno [...] De Andoas no existen hoy más que escombros. Los Jíbaros de Achual la arruinaron asaltándola por sorpresa;* de la mucha gente que había, parte pudo escaparse, parte fue víctima de la sanguinaria venganza de los asaltadores, siendo las mujeres y niños llevados prisioneros (Magalli 1890: 72ss; *mi cursiva*).

Para la misma época Wolf menciona a Andoas en su *Geografía y Geología del Ecuador* (1892), pero sin haberla visitado como Magalli, la considera aún en pie. Luego de la visita de Magalli se procedió nuevamente a congregarse en el espacio de la misión a los indios, que para entonces se habían dispersado para trabajar en la recolección del caucho. En 1909 los misioneros dominicos se quejan nuevamente de que los indios se han dispersado otra vez para evitar los abusos de las autoridades civiles, que los tienen conciertos con el consumo de sus víveres, con el agravante de que sus visitas apostólicas se habían interrumpido en los últimos dos años. La actividad misionera se intensificó hacia principios de la década de los treinta con la presencia del padre Agustín León, quien desplegó una labor mucho más frecuente en las misiones a su cargo. De la composición de algunas familias hacia finales de la década antedicha y de sus aptitudes lingüísticas nos habla León en su informe titulado *De la vida de nuestra misiones* (1929), un extracto del cual presentamos a continuación:

De los bautizos dichos, doce pertenecen a unos indios andoeños-muratos que viven entre las inmediaciones del río Sigún y el Huasaga, a pocas horas bajo de Andoas. Una india mulata de aquellas cercanías, como de cuarenta años, llamada Inchisama pidió también ser bautizada [...] Aunque la india hablaba solamente el idioma murato con los suyos, no obstante entendía el quichua. Lo mismo pasa con los andoeños: aunque hablan entre ellos el shimigae, entienden y aun hablan el quichua, lo cual es un consuelo para el misionero que no entiende aquellas bárbaras lenguas. Fueron tres los matrimonios celebrados, uno de estos fue el de Manihuara, andoeño-murato que se casó al día siguiente de su bautizo, en el que recibió el nombre cristiano de Alberto Benjamín, tomó por esposa a una joven andoeña. Se tiene la esperanza de que unas cinco familias andoeñas-muratas, cuyos hijos fueron bautizados en esta reunión, en la próxima pasen a establecerse en el pueblo de Andoas (León 1929, *mi cursiva*).

Más interesante aún resulta la mención que hace León en su informe sobre el parentesco que guardan muchas familias muratas con los llamados jíbaros, lo cual dice otra vez del carácter interétnico de la misión, que se mantenía tan fuerte entonces como cuando fue fundada doscientos años atrás. En un informe redactado cinco años más tarde, 1932, cuando el boom cauchero había decaído, el mismo religioso menciona que algunas familias tenían la costumbre de bajar a la tenencia de Huachi, entonces todavía en territorio ecuatoriano, donde trabajaban para los guardas (León 1932). Por fin, a menos de un año del conflicto armado de 1941, León ofrece el que sería el último informe del estado de la misión de Andoas bajo su tutela, consignando en él datos valiosos no mencionados en informes previos:

Andoas hállase situado sobre la ribera derecha del Pastaza, a un día de bajada desde la desembocadura del río Bobonaza, en el punto denominado ‘Chambira Isla’ [...] Tonegrama (que adentro de la boca se registran vestigios del primitivo andoas, con un pequeño riachuelo que conserva el nombre de Misión yacu) [...] Los andoeños, contando con los que han pasado en el año anterior a vivir en el Tonegrama, constan de ciento veinte (120) habitantes indígenas, todos de habla quichua; no obstante, en Andoas hállanse cuatro familias – bien pudiera considerarse como familias troncales – por el dialecto entre ellas familias, el shimigae (León 1940).

Es en este nuevo emplazamiento donde encontrarán en 1953 el pueblo de Andoas las misioneras del ILV, Mary Sargent y Catherine Peeke. Hallaron en el pueblo poco más de cien habitantes bajo el control de un cacique de origen zápara llamado Abel Dahua. Añaden las misioneras que si bien muchos llamaban “shimigae” a su lengua originaria, otros aseguraban que ésa no era su lengua sino otra parecida al candoshi, lengua de los muratos. Esta última afirmación resulta interesante porque indica que para entonces (1953), se había perdido la organización en partidos, que servía de matriz identitaria a los habitantes de la

misión. Esta pérdida se debió, primero, al último reasentamiento realizado por los dominicos en las primeras décadas del siglo pasado, luego, a la reubicación forzada de sus habitantes luego de la guerra.

Misioneros, gobernadores, comerciantes y caucheros: los otros más lejanos

Luego de esta necesaria digresión, retomo el análisis de los círculos de relaciones que ha mantenido el pueblo andoa a lo largo de su historia. El más externo, pero quizás el más decisivo para su configuración histórica, involucra a individuos no indígenas, los cuales han estado presentes al menos desde el siglo diecisiete en la cuenca del Bobonaza y el Pastaza. Al ser representantes del poder blanco, sus funciones han sido diferentes según la época de que se trata. Por ejemplo, la presencia misionera, a la que nos hemos referido en las páginas antecedentes fue intensa en los siglos diecisiete, y en especial durante el siglo dieciocho, a través de la labora desplegada por los Jesuitas. Luego, durante el siglo diecinueve, la presencia de misioneros disminuye ostensiblemente, al ser en la mayoría de los casos reemplazados por sacerdotes seculares que estaban más cerca de las autoridades civiles por el trato que daban a los indios y el contubernio que mantenían con ellas para delinquir en perjuicio de los nativos. Sólo desde los últimos años del siglo diecinueve hasta 1941, año en que Andoas pasa a control peruano, cobra fuerza la presencia misionera, esta vez en manos dominicas. Desde entonces hasta la fecha la presencia de sacerdotes ha sido reducida, sobre todo entre la población andoa del Ecuador, no así en el pueblo de Andoas, donde misioneros salesianos han venido ejerciendo su labor desde hace más de una década.

Hasta la expulsión de los Jesuitas en 1767, los misioneros ejercieron tanto la administración civil como eclesiástica en el alto Amazonas. Luego de ese año les sucedieron, con poco

éxito, sacerdotes seculares y franciscanos. Una vez alcanzada la independencia de España, el Perú, ejerció de facto el control militar, administrativo y eclesiástico en el curso medio del Pastaza y asignó a la antigua misión de Andoas párrocos, y a raíz de los frecuentes abusos de éstos, visitadores y gobernadores que dependían de la prefectura de Maynas. Pero como señala el informe de las misiones de 1911, los abusos de los blancos contra los vecinos de Andoas no cesaron, antes bien, se ahondaron, debido a la presencia de comerciantes que “concertaban” a los indios endeudándoles con la compra forzada de sus productos. La presencia de comerciantes peruanos fue importante en todo el curso medio del Pastaza durante el siglo diecinueve y casi ubicua en los años que antecedieron al conflicto de 1941. Pero su influencia no terminó ahí. En el último cuarto del siglo diecinueve muchos comerciantes se convirtieron en caucheros con el afán de lucrar más de las poblaciones indígenas. El río Tigre fue el área principal de recolección donde acudían los andoanos para extraer el látex. Aunque la recolección del caucho en la cuenca del Pastaza no tuvo las mismas dimensiones trágicas que denunció Hardenburg para el Putumayo (Hardenburg 1912), es un hecho que la nueva economía desestructuró la organización social de la misión y volvió su asentamiento inestable, periódico e itinerante. Más aún, es posible que la movilidad demográfica reactivara epidemias, pues se registra rebrote de las mismas desde principios del siglo hasta finales de los treinta²³. Sobre la influencia de los misioneros y los comerciantes en la sociedad indígenas desde su propia visión trataré más adelante.

²³ La última epidemia que registran los informes dominicos en el pueblo de Andoas ocurrió en 1939 y cobró la vida de 20 personas (Agustín León, *Informe de la visita de Montalvo*, abril 1940 p. 227).

La historia reciente: desmembración y nuevos retos

Luego del conflicto bélico de 1941, el territorio andoa quedó partido en dos y cada mitad siguió un desarrollo diferente. En Perú, los habitantes dispersos de la antigua misión fueron reunidos en un pueblo que se construyó algunos cientos de metros aguas abajo del asentamiento misionero de Tunigrama. Allí se afianzó la actividad de autoridades civiles y militares. De igual manera, mientras la presencia de sacerdotes declinó, la de misioneros evangélicos aumentó desde los años sesenta. Hace dos décadas la parcialidad de Kapawari se separó de Viejo Andoas – como se llama hoy el pueblo refundado luego de la guerra – precisamente por diferencias religiosas. Al mismo tiempo, dentro del mismo pueblo de Viejos Andoas la presencia de un sacerdote católico y de un pastor local es fuente permanente de conflictos entre sus habitantes. Por otro lado, desde hace una década la presencia de una petrolera extranjera ha motivado importantes cambios en el paisaje y la sociedad locales: se ha creado de la nada un poblado satélite conocido como Nuevo Andoas, donde reside población andoana y mestiza junto con comerciantes que aprovechan la presencia de la empresa; la depredación del bosque por las actividades petroleras es notoria, como también la degradación de la calidad del aire y el agua del río principal y sus afluentes; por último, al recurrir permanentemente a la empresa como fuente de trabajo asalariado, las generaciones jóvenes han cambiado su relación con resto de la comunidad, cultivando una suerte de asistencialismo que lamentablemente no se refleja hasta hoy en un aumento ostensible de la calidad de vida de la población local. Hoy por hoy los andoas en el Perú enfrentan el difícil reto de la aculturación y su absorción en la economía petrolera.

En Ecuador, la desarticulación del eje tradicional representado en el *andoa ñan* no provocó cambios tan drásticos como en Perú. Las familias andoanas que al momento del conflicto se

hallaban en Ecuador, no pudieron regresar a la antigua misión y tuvieron que pasar setenta años para volverse a encontrar con su antigua parentela (cf. *supra*). Desvinculados del núcleo de población tradicional, la misión de Andoas, el avanzado proceso de kichwización lingüística y cultural en Ecuador se completó en pocos años, a tal punto que los andoas ecuatorianos iniciaron un proceso de organización política sólo en 2003, constituyéndose como nacionalidad independiente de los kichwas amazónicos. Las familias andoanas se asentaron en el curso inferior del Bobonaza, primero alrededor de Montalvo, y luego aguas abajo en el poblado de Pukayaku. Sólo más tarde surgieron los poblados de Jatun Yaku, Morete Playa, y el novísimo Ashari (2007). A raíz del conflicto, el estado ecuatoriano incrementó su presencia militar en la zona, instalando un destacamento junto al antiguo poblado de Juanjiris, residencia de familias andoanas, kichwas, záparas e incluso jíbaras. Enseguida, la presencia del batallón atrajo la presencia de colonos, cuyo número aumentó años más tarde con la presencia de una empresa petrolera que operó en la zona a finales de los sesenta. Juanjiris pasó a llamarse Montalvo y su población nativa tuvo que desplazarse un par de kilómetros río abajo, donde fundó el asentamiento de Pukayaku en la margen izquierda del río. La población continuó recibiendo la visita ocasional de sacerdotes, pero la visita de autoridades civiles mestizas fue reducida. Sólo el cabildo del pueblo funcionó – y funciona todavía – como la única instancia político-administrativa local. En la actualidad el principal reto de los andoas en Ecuador es consolidar sus posesiones territoriales y revitalizar sus expresiones culturales y lingüísticas.

* * *

Una vez relatada la historia del pueblo andoa desde nuestros ojos, pasemos a escucharla de boca de sus propios miembros. Sus relatos tienen una profundidad histórica menor, pues se

limitan al siglo veinte, pero su densidad discursiva sigue siendo profunda. Al análisis de la constitución identitaria de los andoas ecuatorianos apuntamos a continuación.

Los Andoas en su historia

La narrativa en que se basa esta segunda parte de la investigación fue recogida entre 2008 y 2010 en varias estadias en las comunidades andoas de Pukayaku, Jatunyaku, Morete Playa y Ashari, en territorio ecuatoriano, así como en las comunidades de Viejo Andoas, Nuevo Andoas y Kapawari, en las márgenes del Pastaza peruano. Aunque el análisis se enfoca en la construcción de la identidad entre los andoas de Ecuador, nos referimos también a los testimonios recogidos en Perú porque ofrecen un marco comparativo para entender dicha construcción. De otro lado, como hemos demostrado en la primera parte de este trabajo, los Andoas ecuatorianos de hoy constituyen su identidad teniendo siempre como referente principal la historia compartida con sus hermanos peruanos. Desde esta perspectiva, el estudio busca iluminar aspectos que han pasado desapercibidos para la historiografía occidental y que reflejan la visión de sus actores como agentes históricos.

Hemos identificado cuatro temáticas recurrentes en la narrativa andoa. En torno a ellas los andoas de Ecuador construyen la historia de su pueblo antes y después 1941 y se afirman como colectivo histórica, cultural y lingüísticamente distinto de los demás pueblos que habitan en la provincia de Pastaza:

1. Las relaciones interétnicas basadas en el parentesco, las alianzas y el comercio con otros grupos zaparoanos y kichwas;

2. La lengua como matriz demarcadora de fronteras étnicas y agente constituyente de identidad;
3. El conflicto y la lucha por territorios y recursos con grupos no-zaparoanos como principio de identificación étnica;
4. Las relaciones con los representantes del poder blanco-mestizo del estado nacional, agentes mediadores de la integración a la sociedad dominante.

Cada una de estas temáticas constituye un eje discursivo a partir del cual los andoas tejen sus relaciones con respecto al “otro” y se auto-identifican como pueblo, sirviendo así como puntos de referencia en la tradición oral y el discurso político de sus dirigentes.

1. *“Han sabido caminar juntos”: alianzas en la guerra y en el parentesco*

Si hay un punto en que todas las narraciones recogidas en Ecuador coinciden es aquél de la cercanía que guardan los andoas con los záparos²⁴. Ya vimos en su momento cómo ambos pueblos hablaban lenguas emparentadas, originarias de un tronco común; vimos también cómo andoas y záparos compartieron el espacio de las misiones, sin mencionar la vecindad de sus territorios ancestrales. Aunque en la actualidad no existen relaciones tan estrechas como en el pasado, ambos grupos se reconocen hermanos y subsisten relaciones de parentesco entre familias. Yo mismo he podido documentar varios casos de záparos residentes hoy en día en territorio andoano, donde han sido recibidos e incorporados a la comunidad sin obstáculo alguno. Por otro lado, resulta llamativo que en los inicios de su

²⁴ Llama la atención que en la narrativa andoana recogida en Perú sean escasísimas las referencias a los záparos, lo cual podría explicar, a mi entender, por dos circunstancias: por un lado, la separación geográfica entre las comunidades andoas y las comunidades záparos es más grande en el Perú que en Ecuador, donde sus territorios colindan en buena medida (ver Mapa 1, Anexos); por otro lado, los záparos en Perú tenían hasta hace poco una organización política débil y eran conocidos como parte integral de los kichwas amazónicos, cuya lengua hablan hoy en día todos sus miembros.

organización política, los záparas propusieran a los andoas constituir con ellos la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (ONZAE), propuesta que fue rechazada en provecho de una alternativa organizacional propia (G. Santamaría, *comunicación personal*).

La cercanía de ambos grupos se expresaba no sólo en alianzas matrimoniales y redes de parentesco; también era la base de alianzas de guerra contra grupos jíbaros que penetraban en su territorio, o de la comunión de costumbres que incluían, por ejemplo, el vestido. Así lo demuestra el siguiente extracto de un testimonio recogido en Pukayaku:

La vestimenta de ellos fue similar como a los de záparas, una corteza llamado *llanchama*. Así mismo, de esa forma se ponían los andoas el *llanchama*, corteza de un árbol, ésa fue la vestimenta de los andoas. Así ha sabido ver cuando él ha sido niño, por eso han sabido caminar juntos entre Andoas y Záparas para cualquier caso, por ejemplo hasta en las guerras entre pueblos. Por eso entre ellos han sabido ayudarse entre ellos, por tal razón la vida como costumbres de ellos es casi igual. Así con los záparas han sabido caminar juntos hasta para las guerras con otros pueblos de esa época (M.T. Pukayaku, septiembre 2009).

Pese a las semejanzas de varia índole que encuentra el hablante entre los záparas y los andoas, no se trata por de un mismo pueblo. Como bien dice la cita, sus costumbres son “casi” iguales, con lo cual el hablante marca similitudes y diferencias. La metáfora del “caminar juntos” es ilustrativa: se trata de dos individualidades que comparten un espacio y unas costumbres, que avanzaron juntas pero no se mezclaron, y que en la actualidad se constituyen como entidades emparentadas pero separadas. Así lo confirma el mismo hablante algunas líneas después:

Desde entonces, de lo que antes andaban juntos se separaron, por eso a un lado quedamos los descendientes andoas y al otro lado los descendientes záparas (M.T. Pukayaku, septiembre 2009).

Considerando lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que el reconocimiento de la diferencia en el marco de una historia común y unos rasgos compartidos, es el primer paso en la distinción que hacen los andoas al construir su identidad colectiva frente a quienes fueron por mucho tiempo sus vecinos más próximos.

Ahora bien, este “andar juntos” se extiende igualmente al pueblo kichwa de Pastaza, conocido en la etnografía como Canelos (Whitten 1976) y constituido en varias comunidades a lo largo de la cuenca del Bobonaza. En este caso, pese a no compartir el mismo origen lingüístico, los dos grupos entraron en contacto desde muy temprano y formaron alianzas de guerra y parentesco. Conviene recordar que alrededor de la misión de Canelos, creada en el siglo diecisiete, se congregaron los gaes, un pueblo zaparoano directamente emparentado con los shimigaes (andoas). Por otro lado, los andoas de las comunidades del bajo Bobonaza tienen familiares cercanos y lejanos en prácticamente todas las comunidades kichwas del alto Bobonaza, incluyendo los pueblos de Canelos, Pakayaku y Sarayaku. Al respecto son iluminadores los testimonios de dos ancianos andoas, hoy por hoy residentes en las comunidades kichwas de Pakayaku y Sarayaku e hijos de andoas originarios de la misión dominica de Santo Tomás de Andoas en el Perú:

El propio pueblo de andoas fue creado y fundado por el padre León, un lindo pueblo; sabía ser como casi porte de este pueblo y eso quedaba más abajo de la desembocadura del Bobonaza, pero no sé cómo se llamaba, hoy creo que dicen Tunigrama, por que antes se llamaba Andoas, eso es, Viejo Andoas ese pueblo es. Desde allí en el tiempo de cuarenta y uno llegaron algunos hasta aquí. *Allá sabían ir de visita desde Sarayaku y de todas partes pues tenían compadres, hasta encontraron yernos.* Mi tía era una mujer andoa, la Martina Santi, asimismo la hermana de ella, Elena Santi, y ellas en Sarayaku se hicieron de marido, vivían y murieron allí y aquí vivían por esta desembocadura del Pukayaku en algunas casas (S.G. Sarayaku, octubre 2009).

Nosotros desde niños le hacíamos conversar [al padre] para saber y acordar algún rato, lo cual nos decía que *él vino desde abajo más o menos por la parte de la bocana del Bobonaza, ellos han venido en uno de los viajes que hacían con la sal, han sabido venir por acá para vender la sal por las riberas del Río Bobonaza, Tigre, Copataza y Pastaza, por esas partes han navegado y también por Conambo, en esos viajes que hacían han visitado de pueblo en pueblo, en esas visitas han conocido a las mujeres de una de las comunidades, se han hecho de las mujeres y no han regresado a su tierra natal, y se han quedado en la tierra de las mujeres, por eso existen y viven algunas personas que se quedaron de allá por acá, en alguno de los casos si regresaron a la tierra de ellos pero regresaron vuelta llevando sal* (M.T. Pukayaku, septiembre 2009).

Queda claro que antes de 1941 existía un contacto directo entre los andoas y la gente de Sarayacu y los canelos kichwas de Pastaza. El resultado de este contacto fue la creación de redes de parentesco e incluso el asentamiento de andoas originarios en el curso superior del Bobonaza. Más interesante resulta la causa de la movilidad y el contacto, esto es, el comercio de la sal. La sal era uno de los artículos de comercio más importantes a nivel interétnico por su valor práctico y simbólico. En lo práctico, servía para conservar la carne y el pescado. En lo simbólico, tenía un valor de cambio, a manera de moneda, y se utilizaba como obsequio entre familiares, compadres y amigos.

Se sabe que los pobladores de la cuenca del Bobonaza y otros afluentes menores del Pastaza en su curso superior y medio se abastecían desde tiempos inmemoriales de los grandes depósitos de sal existentes en las márgenes del Huallaga (Perú)²⁵. Los andoas no fueron la excepción. Hasta las primeras décadas del siglo veinte los misioneros dominicos consignaban en sus informes los viajes realizados por los habitantes de sus misiones de Canelos, Sarayacu, Pacayacu, Juanjiris (actual Montalvo), Bufe y Andoas para obtener la

²⁵ Es posible que se trate de los grandes depósitos de sal de Callana Yacu y Salinas, pero no tenemos más datos al respecto.

sal en las riberas del Huallaga²⁶. La ruta seguía desde las primeras poblaciones del piedemonte andino oriental del Ecuador – Canelos, Sarayacu – a lo largo del río Bobonaza hasta su confluencia con el Pastaza, siguiendo por ésta hasta su desembocadura en el Marañón, y de allí por la margen derecha hasta el curso inferior del Huallaga²⁷. Los viajes, que duraban entre tres y cinco meses, constituían una ocasión propicia para el contacto de diferentes grupos étnicos, muchos de ellos en abierta confrontación²⁸. Por los datos de que disponemos, podemos sugerir que no sólo los habitantes del piedemonte oriental iban al Huallaga a abastecerse de sal; también lo hacían los habitantes andoanos, que regresaban de sus viajes con suficiente sal para comerciarla a lo largo del Bobonaza. En cualquiera de los dos escenarios – ambos altamente probables – es evidente que las relaciones entre el núcleo de la misión de Santo Tomás de Andoas y las comunidades de la cuenca del Bobonaza, fueron intensas y desembocaron en alianzas matrimoniales, reasentamiento de poblaciones y difusión de rasgos culturales. Así queda demostrado con el siguiente pasaje, donde el hablante remonta el origen de la actual tradición cerámica de los canelos kichwas de la zona a la enseñanza que recibieron de los andoas, subrayando al mismo tiempo otras diferencias que mantenían con ellos:

Los andoas eran muy diferentes, no eran como nosotros, se ponían como tipo itipi, por lo cual la vestimenta de los andoas se llamaba kutun, así me decía mi abuela que murió ya de mucha edad, tenía casi más de noventa años. Ella me contaba que donde los andoas aprendimos a tejer mokawas²⁹, donde los andoas me decían,

²⁶ Después del cierre de la frontera los andoanos empezaron a obtener sal comercial expendida a través de sus más frecuentes relaciones con los militares y mestizos de Montalvo, población que se levantó en el antiguo poblado indígena de Juanjiris (cf. *infra*).

²⁷ Otra ruta, más larga aún, venía del Curaray hasta el Napo, y a lo largo de éste hasta su desembocadura en el Marañón, para seguir luego hacia el oeste hasta la desembocadura del Huallaga. Aunque en el norte de la Amazonía ecuatoriana la sal consumida provenía de las salinas de la Sierra, es posible que viajes tan largos tuvieran como fin no sólo el aprovisionamiento del mineral sino especialmente su comercio a través de la ruta.

²⁸ Varios entrevistados mencionaron que a menudo los convoyes fluviales de sal eran atacados por los muratos, que asesinaban a los viajeros y se apoderaban de sus cargamentos.

²⁹ Plato de cerámica, usualmente con decoraciones cromáticas, que se utiliza principalmente para servir la chicha o masato.

unas mokawas muy lindas, bien decoradas, y también la tinaja. Los que aprendieron fueron de Sarayaku; los de Sarayaku han sabido ir a aprender y ahora sí saben decorar las mokawas en Sarayaku. En nuestra comunidad más antes hacían las mokawas pero no daban color, eran de un solo color y por dentro decoraban más o menos blanco y en eso tomaban y a la tinaja le llamaban ushun, había antiguamente una olla hecha de barro de color negro así parecida, hacían chicha para tomar, ya desde que aprendieron de las mujeres andoas empezaron a tejer buenas vasijas, así conversaba mi abuela, hasta mis finadas tías conversaban lo mismo, por eso se decía Camino de Andoas a este río. Sabiendo tejer mismo pero no han sabido como dar colores, por eso era de un solo color, tanto por afuera como por dentro pintaban con caolín blanco, así eran las mokawas, solamente las mokawas de andoas eran pintadas y hasta ahora esta patentado y se ha difundido. Hasta en Puyo una mujer vive trabajando la mokawa, y así fue antiguamente (SG. Pukayaku, septiembre 2009)

Esto demuestra que las diferencias étnicas son claramente percibidas por los actores locales y regionales, al igual que las semejanzas, los contactos, y las contribuciones de lado y lado. Es el discurso que forja el Estado desde la academia la que nivela las diferencias y esencializa las identidades, como una estrategia para manejarlas en el discurso y la praxis social.

Hasta la creación de sus respectivas organizaciones, záparos y andoas eran considerados parte del pueblo kichwa amazónico y no se distinguían de otros pueblos kichwas como Canelos o Sarayacu. Sin embargo, esto no significa que ambos se hayan considerado a sí mismos de tal manera:

En el 2003 empezamos a organizar como nacionalidad andoa, siempre hemos estado identificados como andoa, yo me acuerdo de mi abuelita que decía que ella era andoa, mi compañero también creo los padres han dicho que siempre se identificaban así, pero nosotros en la comunidad, yo me acuerdo personalmente cuando decían que yo era andoa yo no sabía que es lo que era, pero partíamos de eso, empezamos a identificarnos y en el 2003 nos organizamos (Alexandra Proaño, Quito, agosto 2010).

Desde este punto de vista, la construcción identitaria que entraña el proceso organizativo de la nacionalidad apunta más bien a la visibilización a través de su reconocimiento como un colectivo histórico-social con derechos y obligaciones en el marco de un estado plurinacional. Esto significa que, aun cuando colectivos como los andoas se reconozcan y sean percibidos a nivel local y regional como entidades diferenciadas dentro de un área cultural, son los agentes externos de la sociedad nacional, y sobre todo las entidades del estado, los que hacen tabula rasa de las diferencias y las funden en el discurso para constituir una entidad monolítica cuyas partes integrantes pueden ser tratadas dentro de las políticas públicas de manera homogénea e invariable.

2. “*Hablaban diferente, no como nosotros*”: la lengua como pluralidad y diferencia

Al haber adoptado la totalidad de la población el kichwa como lengua materna y al compartir con los hablantes originarios de esta lengua una serie de rasgos culturales propios dentro del conjunto canelos kichwa, los andoas, al igual que los záparos, pasaron desapercibidos no sólo para la sociedad nacional, sino, lo que es más grave, para algunos investigadores, que hasta poco antes de su reconocimiento por parte de las organizaciones indígenas y el estado los consideraban grupos étnicos extintos³⁰. Por esta razón, y a raíz de su organización como nacionalidad, los Andoas han adoptado una postura radical de distinción con respecto al colectivo kichwa de Pastaza, como una manera de reafirmar en el

³⁰ Por ejemplo, de la familia etnolingüística zápara, Costales considera que los únicos grupos étnicos sobrevivientes son los aushiris, a quienes identifica erróneamente con los aucas, los arabelas, los iquitos y los andoas (Costales 1975: 4). Añade que en 1970 dejó de existir en el Coca la última persona de este grupo lingüístico, por lo que “los záparos dejaron de existir dentro de la etnografía ecuatoriana, quedando sólo unos poquísimos individuos en Andoas, población peruana” (*óp. cit.* 11). Al parecer Costales desconocía la existencia de varios hablantes de la lengua en algunas comunidades del Conambo. De los andoas, asegura que son cincuenta, establecidos en la población peruana del mismo nombre, con “algunos de sus representantes en el Curaray e inclusive en el pueblo del Coca” (*óp. cit.* 6), y sostiene que este grupo “por efecto del mestizaje biológico y cultural está asimilado en su totalidad a la población blanco-mestiza del pueblo del mismo nombre” (*óp. cit.* 15).

discurso sus diferencias con él antes que sus semejanzas, que las hay y muchas, al formar como forman parte de un área cultural con otros grupos étnicos del alto Amazonas.

Papel preponderante en este proceso de auto-identificación como pueblo independiente ha cumplido la lengua ancestral: no el kichwa, que como dijimos es la lengua materna de todos los andoas en la actualidad, sino la lengua de sus padres y abuelos, el *shimigae*. En Ecuador, sin embargo, no la conocen con este nombre, al que prefieren el de ‘andoa’. Luego del reciente trabajo de documentación de la lengua realizado en Perú, donde se identificó y recogió muestras de habla de los últimos hablantes, el nombre de la lengua está siendo reemplazado por el de *katsakati*, término con que se le conoce en las comunidades andoas peruanas³¹. Como señalé en las primeras páginas, la recuperación de la lengua ancestral del pueblo andoa para las nuevas generaciones es uno de los dos objetivos principales a corto y largo plazo de la política de la NAPE, conjuntamente con el reconocimiento de los territorios ancestrales:

Yo creo que mis compañeros para organizarse como nacionalidad sufrieron mucho porque muchas personas han dicho que los andoas no existen, el idioma el idioma más que todo porque la cultura siempre ha estado. [...] Entonces nosotros sí sufrimos bastante para esto, pero ahora estamos demostrando a la gente, a todos a nivel nacional e internacional, estamos demostrando que los andoas existimos y siempre hemos estado vivos, con respecto al idioma estamos en recuperación, o sea hemos avanzado bastante, yo pienso como nacionalidad estamos avanzando mucho, y pienso que vamos a lograr muchas cosas más adelante también, estamos trabajando sobre todo como presidenta de la nacionalidad andoa que soy ahorita, estoy enfocada en eso del idioma y del territorio porque sin esas dos cosas, sin territorio y sin idioma no somos una nacionalidad no podemos ser andoas, entonces eso es lo que nosotros estamos trabajando en la actualidad por esos dos temas y esperamos que las instituciones sigan ayudando para poder surgir y visibilizar a nivel nacional e internacional (Alexandra Proaño, Quito, agosto 2010).

³¹ Curiosamente, el significado de este glotónimo es ‘qué dices’. Es posible que haya entrado en uso cuando la lengua del grupo se hallaba en un estado avanzado de pérdida, de suerte que sólo algunos individuos de las generaciones mayores podían hablarlo y entenderlo, no así las más jóvenes, que seguramente indagaron el significado de *katsakati* y empezaron a utilizarlo como equivalente al nombre de la lengua.

En resumen, el segundo hito demarcador para la constitución actual de la identidad andoa en Ecuador es su diferenciación del pueblo kichwa del Pastaza. Como hemos dicho, esta diferenciación no implica que al interior de los Andoas o del pueblo kichwa de Pastaza faltara desde un principio dicha diferenciación. Ha sido más bien el proceso organizativo encaminado al reconocimiento de los derechos culturales, territoriales y lingüísticos de los pueblos indígenas por parte del estado ecuatoriano el motor que ha impulsado la explicitación, en el discurso público, de distinciones étnicas que por mucho tiempo habían sido conocidas y respetadas al interior de dichos pueblos. En el proceso de demostrar a la sociedad nacional las diferencias que los distinguen de sus vecinos kichwas, los Andoas han adoptado la lengua como el *principium individuationis* por excelencia, es decir, aquel elemento que condiciona y hace posible su individualidad concreta y la de los demás pueblos (nacionalidades), es decir, el elemento que explica la pluralidad y la diferencia. De ahí los esfuerzos, a veces desesperados, por recuperar la lengua ancestral a toda costa, es decir, incluso a costa de la misma evidencia lingüística o a falta de ella³². El proceso de recuperación de la lengua ancestral inició de manera sistemática desde el año 2008 y ha empezado a dar sus frutos³³. Las perspectivas a largo plazo son prometedoras pero no deben sobrevalorarse: el andoa, aun si fuera enseñado en el aula como se pretende, seguirá

³² Valga esta nota para referirme brevemente a un hecho que sin duda merece atención desde el punto de vista de la sociolingüística y de la lingüística de contacto, y es que durante el trabajo lingüístico en las comunidades en busca de posibles hablantes del shimigae, recogí un vocabulario que varios miembros de la nacionalidad insistieron que era de origen andoa, pese a que bastaba un primer acercamiento para saber que tenía un evidente – para el lingüista – origen kichwa. No se trató, como supe más tarde, de intentos deliberados de invención para satisfacer mi curiosidad, sino de un vocabulario que efectivamente circulaba en las comunidades como de segura adscripción andoa y que era conocido por algunos jóvenes, quienes aseguraban haberlo obtenido de boca de sus mayores ya fallecidos. Este vocabulario fue el mismo que un distraído investigador consignó como de origen andoa en su totalidad, a pesar de que apenas unas pocas palabras demostraban dicho origen (Duche 2005).

³³ Al momento se ha concluido un diccionario kichwa-andoa y se está preparando un esbozo gramatical de la lengua, sin contar un valiosísimo registro audiovisual de veinte horas de duración con el último hablante encontrado en Perú.

siendo una lengua extinta cuando fallezca su último hablante nativo, es decir, aquel que la aprendió desde la cuna. Aunque se ha explicado en varias ocasiones la situación de la lengua a los dirigentes, parece que su estado de lengua extinta en un futuro cercano resulta menos importante para ellos que el hecho de que sea rescatada cualquier forma de ella para las nuevas generaciones. La presión de blandir su lengua como emblema étnico en el espacio público es más fuerte que otras consideraciones a corto plazo, como quedó ilustrado en el pasaje anterior. Y es que en el discurso público la autodeterminación de un pueblo, aquella concedida por el estado a los colectivos indígenas con el estatus de nacionalidad, pasa necesariamente por la lengua y el territorio. Al respecto me parecen atinadas las reflexiones que hacen Viatori y Ushigua sobre la experiencia zápara y su incidencia en la política lingüística de las nacionalidades aupada desde el estado:

Como lo demuestra la experiencia de los zápara en el Ecuador, el acto de revitalizar una lengua puede ser un paso importante hacia establecer la soberanía para una nación indígena. Sin embargo, sostener que la autodeterminación puede ser representada exclusivamente por las lenguas indígenas pone en desventaja a aquellos pueblos que han perdido sus lenguas ancestrales – que subsisten en registros escritos y audiovisuales o simplemente que no han dejado registro alguno. Esta idea socava la diversidad de historias y modelos de uso lingüístico de las comunidades nativas y desmoviliza los esfuerzos de muchas de ellas por auto-identificarse como indígenas en una manera apropiada dentro de sus respectivas comunidades (Viatori & Ushigua 2007: 17s, *mi traducción*).

Presionados por una práctica clasificatoria de raigambre europea³⁴ que perdura en el discurso de los estados nacionales, los andos de hoy se ven ante la encrucijada de tener

³⁴ El filólogo español del siglo dieciocho Lorenzo Hervás y Panduro establece en el primer artículo de su opus magnum *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y enumeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos* (1800-1805), titulado “Medios para clasificar las naciones del mundo”, una relación unívoca perfecta entre lengua y nación – entiéndase, agrupación política autogobernada – cuando dice: “al número de naciones que compone el linaje humano, corresponde el de lenguas que las diferencia”. Esta aseveración no considera como factores modeladores de la composición lingüística de un territorio los desplazamientos demográficos en la lucha por los recursos, el consiguiente contacto lingüístico, y su corolario, el cambio lingüístico motivado por contacto. Si en algún mínimo grado fue aplicable esta equivalencia entre lengua y nación antes de la conquista castellana, dejó de serlo sin duda desde los primeros

que distinguirse como pueblo a través de una lengua que ya no hablan, lo que equivale a nivel individual a reconocerse ante los demás con un nombre que no es suyo³⁵. En estas circunstancias, se prevé un futuro en que la nacionalidad andoa conozca los rudimentos de la lengua de sus antepasados pero continúe utilizando en su cotidianidad la que adoptaron hace algunas generaciones esos mismos antepasados al abandonar su lengua. Está claro que la diferenciación en este caso no es ni menos complicada que aquella que se opera a través de los rasgos culturales, ni más efectiva que la de reclamar como propio un territorio ancestral que puede ser intervenido por el estado a su antojo cuando hay de por medio intereses productivos dizque en favor de la sociedad ecuatoriana.

3. “*Se mataban cada vez que se encontraban*”: el enemigo de mi amigo es mi enemigo

Si la relación actual con los záparas y los kichwas de Pastaza se basa en una diferenciación hacia adentro, es decir, en hallar diferencias en la similitud, aquella que mantienen con los andoas con los grupos jíbaros y la que se opera a nivel de la memoria social con los históricos muratos³⁶ se realiza hacia afuera, es decir, se orienta a profundizar diferencias. Sin embargo, a nivel del discurso profundizar diferencias conlleva trazar similitudes, las cuales se materializan en la praxis social a través de alianzas. Así, andoas y záparas por un

contactos europeos con los grupos amazónicos, pues fueron los mismos exploradores, encomenderos y misioneros los causantes del desplazamiento de poblaciones enteras que huían de epidemias, biblias y encomenderos y entraban así en contacto permanente unas con otras.

³⁵ El desplazamiento hacia el kichwa por los hablantes de las lenguas zaparoanas forma parte de un proceso de recomposición de conglomerados étnicos que se vino gestando al menos desde el siglo diecisiete por motivo de los ya mencionados movimientos poblacionales que produjeron el contacto entre grupos de lenguas diferentes al interior de las misiones (Reeve 1998: 68). Desde esta perspectiva, fueron las reducciones de indios con fines de evangelización – y Canelos es el mejor ejemplo de ello – el lugar donde se consolidó el uso del kichwa en el alto Amazonas y se convirtió en foco de su expansión.

³⁶ Después de 1941 el grupo étnico de hablantes del candoshi (conocidos como ‘muratos’) se quedaron todos en territorio peruano y por lo tanto fuera de todo contacto con los Andoas del Ecuador. No obstante, su presencia se registra en la tradición oral de los mayores, quienes todavía hablan de los ‘mulatos’ y sus incursiones contra los andoas.

lado, pero también andoas y canelos kichwas por otro, guardan entre sí relaciones de parentesco y amistad, que les unían en el pasado en la guerra contra shuaras y muratos.

Ya vimos en una cita anterior como andoas y záparos “caminaban juntos” en la guerra. Veamos ahora cómo se extendían las alianzas para hacer frente a jíbaros y muratos. El siguiente testimonio habla de ataques de muratos y achuaras dirigidos a capturar la sal que traían los convoyes fluviales desde el Huallaga pero también otras mercancías de origen occidental:

Me acuerdo que en donde no más se mataban con los muratos, con los achuaras, esperaban para matar y así llevar la sal. Mataban para raptar la sal que ellos [los andoas y los kichwas] traían, como también las escopetas y todo lo que ellos llevaban. El idioma de ellos era muy diferente. Ellos [los achuaras] vivían a una distancia como de aquí a Montalvo por el otro río. Saliendo de allá sabían esperar, eso me acuerdo un poco. Se mataban cada vez que se encontraban, con los achuaras también se mataban, pero a los achuaras más los derrotaron. Con Canelos y Pakayaku los derrotaron, matándoles con veneno de cacería, con bodoquera. En esa época no había nada de shiwiar hasta la bocana del Bobonaza, vivían por otro lado del Pastaza, esos, los que mataban a la gente (TT, Pukayaku, agosto 2009).

Tal como sugieren los testimonios recogidos en Perú, mientras la mayor parte de los ataques de los muratos se producían alrededor de la antigua misión de Santo Tomás de Andoas y tenían como fin el robo de sal y otras mercancías de origen occidental, los ataques a lo largo del curso del Bobonaza, es decir, alrededor del centro misionero de Juanjiris (curso inferior) y de las poblaciones kichwas de Canelos (curso superior), Pakayaku y Sarayaku (curso medio), involucraban además el raptó de mujeres, práctica común entre los grupos de habla jíbara. Léase al respecto el siguiente testimonio:

Tanto los de Pakayaku como los de Canelos derrotaron a ellos, a los achuar, porque ellos venían a matar para raptar a las mujeres de los caídos, y en uno de los

momentos inesperados llegaron a raptar a las mujeres de Canelos y justamente en ese momento estaban chichando en la comunidad de Canelos después de haber participado en una minga. Eso sucedió por la zona del actual Auka Puerto [...] Hubo una gran matanza con los achuaras, se escucho la pelea entre achuaras y andoas, y frente a eso se juntaron entre záparas y andoas, de esta forma derrotaron a ellos, por eso aquí también se formo un pueblo [...] por acá se quedaron la gente andoa y zápara, algunos se quedaron mezclados (AM, Pukayaku, agosto 2009).

Los dos últimos testimonios no sólo demuestran que los conflictos con grupos jíbaros en torno a mercancías y mujeres fueron numerosos a lo largo de la cuenca del Bobonaza: también enseñan que dichos conflictos, de parte de los involucrados, es decir, de los diferentes grupos étnicos asentados a lo largo del Bobonaza, fueron enfrentados a través de alianzas, basadas no sólo en rasgos culturales y lingüísticos compartidos sino también en relaciones de parentesco entre grupos zaparoanos (andoas, záparas) y kichwas (canelos). Aunque enfrentamientos como los referidos en la cita anterior sugieren que los grupos jíbaros no estaban afincados en la cuenca del Bobonaza, sino más bien en sus vecindades hacia el sur, sigue siendo interesante el testimonio que nos ofrece un religioso dominico sobre la convivencia en la misión de Juanjiris a finales de los años veinte:

“Habiéndose reglamentariamente el catecismo de los niños, procuré catequizar lo suficiente a cinco indios adultos de origen jíbaro [...] Yacuma, jíbaro del río Corrientes abandonó definitivamente su jibaría y se avecindó en el pueblo en compañía de una joven soltera, jibara asimismo [...] Asimismo, el jíbaro Shacale, originario de las jibarías del Capahuari, manifestó gran deseo de recibir el bautismo y establecerse definitivamente en el pueblo puesto que ya había solicitado la mano de la hija menor del viejo Asensio Tuti, cristiano del pueblo. En compañía de estos dos jíbaros, se bautizaron también otros tres que ya habían vivido algún tiempo dentro del mismo pueblo [...] Como caso nada risible se comentó durante la reunión los continuos asaltos que los jíbaros de las cercanías se hacían unos a otros, so pretexto de vengar la muerte de un pariente o de un amigo, por más que aquella muerte hubiese sido natural, y así temían que de un rato a otro hubiese también algún asalto al pueblo, como ha pasado más de una vez con otros pueblos cristianos.” (R. P. Ceslao de Marín. *Informe de la segunda visita a los pueblos de Sarayacu y Juanjiris*, 20 de agosto de 1929)

Ocurría en Juanjiris, por lo tanto, lo mismo que en la misión de Santo Tomás de Andoas, ambas a cargo de la orden dominica: esto es, la presencia permanente de un grupo de hablantes no zaparoanos. Debido a su localización, es posible que Juanjiris tuviera principalmente jíbaros mientras que Santo Tomás de Andoas, especialmente muratos. Reeve sostiene que los muratos en realidad lograron subir hasta Sarayacu y establecieron alianzas con sus habitantes, dedicándose además al comercio de la sal y el curare (Reeve 1998: 102). Sobre lo dicho anteriormente téngase en cuenta el siguiente pasaje, que se refiere a la hechicería que prevalece en Andoas:

Al terminar lo relacionado conviene parar mientes en el deterioro moral de muchos andoeños; en sus supersticiones hondamente arraigadas, sobre todo el creer fácilmente en la hechicería. En esta superstición y otros deplorables errores andan paralelamente con los infieles jíbaros. Pues, como algunas familias andoeñas son emparentadas con los jíbaros y muratos, participan de sus errores y perversión. Esta perniciosa relación entre jíbaros y muratos la ha ocasionado desde antaño las frecuentes matanzas de los andoeños. En esta misma reunión, por la muerte natural del jíbaro Tzerembo, cuya segunda mujer fue una vivienda-concubina, mejor dicho, fue una andoeña, ya estaban atemorizados los andoeños por las amenazas que se habían oído contra ellos por los jíbaros actuales vecinos (Agustín León, *De la vida de nuestra misiones*, 1929).

Ningún informe misionero ofrece información exacta sobre el número de los llamados jíbaros para la misión de Juanjiris. Tampoco dicen estos documentos si se trataba de shuaras o achuaras – aunque por su origen, los bautizados pertenecían al segundo grupo. En todo caso, existen varias menciones a los jíbaros presentes en Juanjiris, lo cual sugiere que su número era mucho mayor de los cinco bautizados en 1929. Creemos incluso que el número de habitantes de origen jíbaro y el de sus descendientes era lo suficientemente importante para formar las dos mitades que ya encontramos en Santo Tomás de Andoas entre shimigaes y muratos (cf. *supra*). Veamos al respecto un informe de la visita de 1942,

es decir, donde se habla sobre el reciente asentamiento colono de Montalvo y del pueblo de indios que se encontraba en la otra orilla del río (Juanjiris):

“Cuenta Montalvo con unas 27 casas a la margen derecha del río; este es el asiento propiamente de los blancos. La población de indígenas se halla a la orilla opuesta y está marcadamente dividida en dos partidos: alto y bajo”.
(Bernardo Espinosa. *Juanjiris-Montalvo-Oriente*, junio 1942).

Las relaciones entre dos partidos no siempre eran pacíficas. En el caso de la misión de Andoas, por ejemplo, sabemos que en 1897 se fundó cerca de la desembocadura del Bobonaza un pequeño pueblo llamado “La Unión”, que albergaba a los indios del partido alto que estaban en conflicto con los del partido bajo. Con respecto a las alianzas establecidas por cada partido uno de los misioneros que visitaron el lugar afirma que:

“El pueblo que se llamó ‘La Unión’ bajó la desembocadura del Bobonaza en 1897, con los andoanos del partido alto, fue solo provisional, mientras se pacificaran los andoanos del partido alto, aliados a los achuares, con los andoanos del partido bajo, aliados a los jíbaros muratos” (Jacinto Dávila, “Documentos para la Historia de las Misiones”, *Oriente Dominicano*, 1937).

No sabemos a cuál de las dos parcialidades pertenecía la población zaparoana hablante del shimigae. Si asumimos que el partido alto se refiere al partido norte – río arriba – que menciona Spruce (cf. *supra*), entonces el partido alto estaba compuesto por hablantes zaparoanos y sus aliados eran los achuares (!). A propósito, en mi primera visita de campo a la comunidad de Pucayacu en agosto de 2008 pude identificar al menos tres familias en las cuales el padre era un hombre de origen achuar. No tengo mayores datos sobre otras familias de origen jíbaro en las comunidades andoas del Ecuador, pero es muy posible que su número sea mayor, sobre todo si tomamos en cuenta que el actual Pucayacu alberga a los herederos de los antiguos habitantes de Juanjiris. Asimismo, es posible encontrar

familias con apellidos zaparoanos en comunidades de habla jíbara cerca del territorio andoa (por ejemplo, Bufeo, en el curso inferior del Bobonaza)³⁷.

Por todo lo anterior, parece que hablantes de habla jíbara estaban presentes en prácticamente todas las misiones dominicas a principios del siglo veinte, incluidas no sólo aquellas a orillas del Bobonaza (Canelos, Pakayaku, Sarayaku, Juanjiris, Santa Rosa del Bufeo) y el Pastaza medio (Andoas), sino también en otros ríos (Santa Teresita del Villa y Santa Rosa del Conambo). Al respecto conviene recordar que después de su fundación en el siglo diecisiete, Canelos recibió achuaras que se refugiaban en la misión para protegerse de la guerra intertribal. Lo mismo sucedió en el siglo dieciocho y diecinueve en Pakayaku y Sarayaku, caseríos anejos de Canelos que nacieron y crecieron con presencia de gente de esta última población y a los cuales venían a avecindarse en ocasiones individuos de las jibarías del Copataza. Debido a la guerra intertribal entre las parcialidades jíbaras, la suerte que en numerosas ocasiones corrían las misiones al albergar a gente de las jibarías fue el verse involucradas en la guerra e incluso terminar destruidas³⁸.

En este contexto, es preciso matizar la afirmación que hiciéramos al iniciar esta sección, en el sentido de que el proceso de diferenciación que está en la raíz de la formación identitaria andoa se basaba en la profundización de diferencias con respecto a los grupos jíbaros. Sin embargo, paradójicamente, aquellos a quien el discurso busca ‘otroizar’ como radicalmente distintos se hallan formando parte de su mismo tejido. Así, la profundización de diferencias no puede tener efecto alguno de auto-identificación si antes no se elimina – borrándolos del

³⁷ El actual presidente de la NASHIE, Nacionalidad Shiwiar del Ecuador, con quienes los Andoas llevan una disputa de territorios, lleva incluso el apellido Gualinga, un típico patronímico zaparoano.

³⁸ Por ejemplo, en 1887 la misión de Pacayacu fue destruida por completo por guerreros de la jibaría del Copataza (Humberto Mejía, “Rasgos históricos acerca del pueblo de Pacayacu”, *Oriente Dominicano*, Año 2, 1927, p. 32). Para una historia similar en el caso de Canelos, véase Simón Hurtado, “Apuntes para la historia”, *Oriente Dominicano*, 1939, pg. 47.

discurso, sin removerlos del tejido social – esos elementos a partir de los cuales el pueblo andoa se constituye como ‘diferente’. En efecto, en ningún lugar de las narraciones y los testimonios recogidos en las comunidades ecuatorianas aparecen individuos o familias de habla jíbara como parte constitutiva de las comunidades andoas del pasado o del presente, mucho menos en el discurso de los dirigentes. Se trata pues de una política de la memoria destinada a borrar las huellas del otro que hay dentro del ‘nos-otros’ para proceder luego a convertirlo en ‘ellos’.

4. “*Donde viven los mestizos antes vivían pura gente nativa*”: alteridad no-indígena

El círculo más externo de relaciones de los andoas con otros grupos humanos – no por externo menos decisivo para su configuración socio-histórica – tiene que ver con aquellos que no se identifican como indígenas ni son identificados como tales por quienes lo son; son aquellos de quienes les separan las mayores diferencias, no sólo lingüísticas, sino también culturales, económicas y, sobre todo, políticas. Como dijimos en su momento, esta alteridad no-indígena tiene varios rostros, unos mejor conocidos que otros para los andoas.

En primer lugar están los misioneros, tempranos representantes de esa alteridad lejana y quizás los que más de cerca conocieron la cultura y la sociedad nativas, las cuales se propusieron someter al cristianismo y la civilización occidental. Tres órdenes misioneras estuvieron presentes entre los andoas en los últimos tres siglos, cada una adalid de diferentes ideologías y con distintos acercamientos a la realidad indígena: los jesuitas, desde la fundación de Santo Tomás de Andoas en 1708 hasta la expulsión en 1767³⁹; los franciscanos, de modo intermitente y con poco éxito desde 1767 hasta la creación del

³⁹ Es preciso señalar que los misioneros dominicos estaban ya presentes en el Bobonaza a través de la misión de Canelos desde aproximadamente 1680, pero su presencia en el curso inferior del mismo río y luego en el curso medio del Pastaza se dio sólo a partir de 1890.

obispado de Maynas en 1802⁴⁰; los dominicos, desde 1890 hasta 1941 en la antigua misión de Andoas, y hasta finales de la década de los sesenta en Juanjiris, Montalvo y Pukayaku; y por último, desde mediados de la década de 1950, exclusivamente en el curso medio del Pastaza peruano, los misioneros evangélicos, cuya presencia en las comunidades andoas se ha fortalecido en las últimas décadas.

En segundo lugar están las autoridades administrativas, militares y religiosas emplazadas en la zona por los gobiernos de Ecuador y Perú, cuya presencia cobró importancia sobre todo desde 1767 y se reforzó a lo largo del siglo diecinueve. Mientras las autoridades civiles y religiosas peruanas se mantuvieron presentes en la población de Andoas casi desde la creación misma de la República del Ecuador⁴¹ hasta la entrada de los misioneros dominicos en 1890, la presencia ecuatoriana en el caserío y posterior misión de Juanjiris fue mucho se fortaleció sólo después del conflicto bélico. En cuanto a las autoridades militares, éstas estuvieron presentes, de parte del gobierno peruano, en varias ocasiones a lo largo del siglo diecinueve en atención a los pedidos de protección que hacían los caciques andoanos contra los ataques de jíbaros y muratos no conversos que asolaban de cuando en cuando la misión. Desde principios del siglo veinte, debido a los continuos conflictos con el Perú en el territorio oriental, aumentó la presencia de militares ecuatorianos en la tenencia de Huachi, la más cercana a la antigua misión de Andoas. Luego de 1941, la presencia militar en esta zona fue exclusivamente peruana. En Juanjiris, por su parte, la intervención militar fue escasa hasta antes del conflicto limítrofe, aumentando

⁴⁰ Un relato detallado de los religiosos y sacerdotes diocesanos que se hicieron cargos de las misiones de Maynas luego de la expulsión de los Jesuitas se encuentra en García (1999: 171-211)

⁴¹ Al respecto véase, por ejemplo, la carta que dirige el gobernador de las misiones de Maynas al subprefecto de la provincia de Maynas el 14 de septiembre de 1832, donde da a conocer el salvamento de los pueblos de Andoas y Pinchas a petición de sus curacas (Larrabure i Correa 1907: T. IX, 310).

considerablemente con el emplazamiento permanente de militares alrededor del pueblo de Juanjiris a partir de dicho conflicto.

Tenemos finalmente a los agentes de la economía blanco-mestiza, cuya presencia se hace sentir sobre todo a partir de la constitución de las repúblicas: finqueros y caucheros desde la segunda mitad del siglo diecinueve hasta la tercera década del siglo veinte, tanto en la población de Andoas como en las de Juanjiris-Montalvo y Pukayaku; comerciantes, sobre todo peruanos, a lo largo del siglo diecinueve y durante la mitad del siglo veinte en el pueblo de Andoas, pero también en menor grado en Juanjiris; y por último, trabajadores petroleros durante la década de los sesenta en la zona de Montalvo, Ecuador, y desde finales de los noventa en la población de Viejo Andoas y sus alrededores, en el Perú.

Las relaciones que mantuvieron a lo largo de la historia los Andoas con cada uno de estos grupos fueron de distintas según la época, pero las consecuencias de esta interacción pueden evaluarse en términos demográficos, lingüístico-culturales, y económicos:

- En lo demográfico, la alteridad no-indígena en la zona tuvo como principales consecuencias el descenso de la población por epidemias y su desplazamiento territorial, incluyendo cambios en los modos de asentamiento – eminentemente disperso antes del contacto – en virtud de los cuales no sólo se agruparon colectivos étnicos individuales en espacios proto-urbanos, sino que además empezaron a convivir en ellos diversos grupos étnicos, algunos, como hemos visto, tradicionalmente enfrentados;
- En lo cultural, el desplazamiento de poblaciones y su agrupación en núcleos misionales tuvo como efecto inmediato un contacto lingüístico más intenso entre

lenguas emparentadas y no emparentadas, así como la utilización y difusión de una lengua vehicular, el kichwa, originariamente ajena al panorama lingüístico de la región, pero que sirvió como ninguna otra a los propósitos de evangelización y control de las poblaciones nativas. Paralelamente, se produjo un intercambio y una comunión de prácticas y expresiones culturales de diferentes poblaciones, las cuales muchas veces se fundieron de manera sincrética con las prácticas y expresiones occidentales cristianas;

- En lo económico, la presencia de agentes externos tuvo como consecuencia la reestructuración de los sistemas de subsistencia tradicional, sobre todo aquellos relacionados con actividades nómadas que requerían un desplazamiento a través de grandes extensiones de territorio; un efecto paralelo al anterior fue la intensificación de las prácticas agrícolas, que si bien no eran desconocidas para las poblaciones misionadas, cobraron importancia desde su reducción. Más tarde, la presencia de finqueros y caucheros fomentó la creación de formas de trabajo servil basadas en el concertaje, al cual contribuyeron igualmente los comerciantes. Y por último, más recientemente, la venta de mano de obra a las empresas petroleras, no exenta de sutiles formas de explotación.

Veamos ahora cuál es la visión de cada uno de estos agentes y su influencia en el devenir histórico del pueblo andoa tal como se refleja en los testimonios recogidos.

La religión en el vórtice de la alteridad: factor aglutinante y diferenciador

De los primeros misioneros, jesuitas y franciscanos, no guarda recuerdo la tradición oral de los pueblos andoanos de Ecuador y Perú. Sí permanece, en cambio, un recuerdo vivo de los

tiempos de misión en la tradición oral del pueblo peruano de Viejo Andoas, donde la presencia misionera fue mucho más intensa que en Juanjiris. No obstante, en la actualidad, debido a la fuerte presencia evangélica en la zona, el discurso sobre las misiones se matiza de manera distinta si lo produce un católico, que si lo produce un evangélico. De cualquier manera, en los testimonios recogidos que tienen que ver con misioneros saltan a la vista dos aspectos que determinan la auto-identificación de la población andoana; y es que los relatos mencionan con insistencia la expresión de prácticas religiosas cristianas mezcladas con aquellas propiamente nativas, todo lo cual se realizaba una veces con la presencia del sacerdote, otras sin ella; al mismo tiempo, los testimonios registran la conservación de numerosas costumbres hasta bien entrado el siglo veinte (ca. 1930). Al respecto ofrezco dos pasajes extraídos de la narrativa de una andoana católica y un andoano evangélico que ilustran lo dicho hasta aquí:

Más antes tenían maravillosos santos, a esos que dicen santos cuanto festejaban, les marcaban, con tambor, con pijuanos. El *pijuanero* tocaba bien lindo ese instrumento, así pasaban, cuando llegaban del monte se emborrachaban donde el prioste, ponían *hartas mukawas con chicha*, tomando eso la gente se emborrachaba, *bailaban con tambor y los de la lanza aparte*, los de la lanza no se emborrachaban tanto, los visitantes se emborrachaban más. Este puerto era pura agua, venían a este puerto, pero la dormida la hacían al otro lado y las mujeres no tenían que cruzar al otro lado, aquí venían a tomar la chicha que *el prioste* ponía en el puerto. Del puerto ya subían medios borrachos, con tambor, con pijuanos en la fiesta, y el prioste cargado cuero del mono guapo. *El padre no se presentaba*. Porque los mayores en el tiempo, cuando se engordan los monos, realizaban la fiesta para dar de comer esa carne fresca a sus mujeres, harta carne traían del monte porque en ese tiempo cazaban con la cerbatana, pero hoy en la actualidad han exterminado con escopeta a los animales (DA, católica, Viejo Andoas, febrero 2010).

Así nosotros hacíamos esas fiestas, *los sacerdotes nos esperaban para el día de Pascua* y nosotros tocábamos los tambores, los pijuanos, eso fue fiesta de los sacerdotes, así yo andaba en las fiestas comiendo igual con ellos en la fiesta, con tambores, con pijuanos, así era la fiesta de los sacerdotes, también comían los sacerdotes en los platos típicos, eso hay hasta ahora, las callanas antiguas,

asimismo se iban con bastante chicha y danzando para llevar al santo entraban con los tambores y tocaban allí dentro entre bastantes, creo que eran unos veintes hombres tamboreros y las mujeres se iban llevando la chicha para el sacerdote, también llevaban guabas, payas, caimitos, todas esas frutas amontonaban para los sacerdotes, casi lleno por dentro de la iglesia, y el santo estaba allí dentro, por eso entraban con lanzas al igual que el sacerdote, y allí dentro de la iglesia rezaban cantaban y después se iban llevando al santo danzando, y todos los tamboreros se ponían fuera esperando al santo que hacia salir de la iglesia el sacerdote, pero el sacerdote no comía tanto, pero asimismo de todas maneras servían a los sacerdotes los mayores, y el santo sabia estar todo adornado con las flores, adornaban a los santos con las flores para realizar sus danzas, por eso nosotros adorábamos con danzas, y todo así llevaban nuevamente a la iglesia y así pues se iban llevando, de la casa ya regresaba el santo a la iglesia y el sacerdote iba viendo por detrás y venia a ver lo que estaba adornado con flores, para adorar adornaban con todo tipo de flores y eso sabía venir a ver el sacerdote desde cierta distancia, y viendo eso el sacerdote decía esta fiesta esta buena, así realizaban esas fiestas los sacerdotes para los católicos, *las fiestas existen hasta la actualidad pero aquí [Kapawari] ya no existen esas fiestas*, entonces después de eso comían, las ollas se llenaban alrededor de la casa y también las leñas a un extremo, con eso cocinaban para comer al mediodía, primero comían las mujeres, en una ollas grandes sabían cocinar y traían cocinado del monte, pero cuando venían del monte no venía directamente a la casa sino que se quedaban a dormir ya cerca de llegar, y allí cocinaban las mujeres, comían solamente aves, por eso cazaban solamente esos como tucanes (HA, evangélico, Kapawari, marzo 2010).

El consumo de grandes cantidades de carne durante las fiestas tal como describen los dos testimonios dio origen a que el antiguo emplazamiento de la misión de Andoas en la boca del Tunigrama, afluente de la orilla derecha del Pastaza, pasara a llamarse Cocina-yaku, nombre que utilizaban para referirse al pueblo los propios andoanos pero que no aparece mencionado en los informes de visitas de los frailes dominicos.

La conservación de prácticas culturales en la misión contrasta, por una parte, con el agotamiento de los recursos faunísticos del bosque local, que obligó a un cambio de dieta, como señala la mujer, y por otra, con la penetración moderna de prácticas religiosas asociadas al credo evangélico. En este sentido, el entrevistado nos asegura que fiestas como las que describe se celebran todavía, pero *no* en su comunidad, Kapawari, que al ser

evangélica se ha distanciado por razones religiosas de otras de la zona que siguen siendo fuertemente católicas. Aún así, , la existencia de grupos evangélicos en Viejo Andoas está haciendo desaparecer muchas prácticas nativas, de lo cual da fe la misma persona que pronunció el primer pasaje antes citado:

En el tiempo antiguo vivíamos bien. Decorábamos lindas mukawas, tejían las mukawas para romper en la fiesta, de esa manera realizaban la fiesta más antes, pero ahora ya no practican, hasta el carnaval está desapareciendo, juegan algunitos, muy pocos, porque más antes realizaban muy bonito los mayores, con la bandera bailaban, tocando las flautas con banderas, y las mujeres con rondines. Ya se termina porque como son hermanos por eso están dejando, solamente algunos niños juegan a la fiesta autóctona, encargaron a una persona como prioste, él nunca hizo la fiesta, se quedo hasta allí, y los santos también se dañaron, por eso ya no hace esa fiesta, hasta los tambores se terminaron, como también las vasijas; yo tejía vasijas, mukawas, platos, ollas, mi madre murió cuando yo fui niña, por si sola aprendí a tejer coronas con mullos para amarrarse en las manos, en los pies, como las fajas, absolutamente casi de todo (DA, católica, Viejo Andoas, febrero 2010).

Esta añoranza por el pasado de la misión se encontró exclusivamente en la narrativa de la población de Viejo Andoas. Al contrario, el segundo de los entrevistados describe en varios pasajes una pérdida de rasgos culturales pero en ningún momento la asocia con un tiempo pasado mejor. Su discurso marca distancia de la influencia misionera, considerándola negativa y mezclándola con una serie de elementos de la historia oficial. Esta distancia refleja en todo caso un conflicto entre misionados y misioneros que fue hábilmente explotado a raíz del final de la misión, después de 1941, por el discurso oficial:

por eso ese oro han llenado como en un almacén y viendo eso desde muy lejos han empezado a llegar sacerdotes para hacerse como jefes únicos, más altos jefes que los otros sacerdotes que llegaron, y como eran así, viendo eso, los sacerdotes entraban poniéndose breas en sus zapatos y eso tenían que limpiar, por esos nosotros no nos llevamos bien con los sacerdotes, porque ellos nos terminaron a nosotros, por eso ellos son nuestros enemigos, esos sacerdotes mataron a nuestros ancestros por el oro, para poder llevarlo, por eso hubo guerra con nosotros, ellos tenían los fusiles también como carabinas, todo esos tenían ellos, creo que eso hicieron de oro, eso nosotros le decimos ukutiro, con los sacerdotes hubo matanzas de ambas partes, entonces llegaron desde

muy lejos escuchando lo que los sacerdotes estaban terminando a los incas los gringos desde el otro lado del mar, desde allá han llegado para ayudarles, han llegado sin conocer, solamente direccionando con la radio llegaron hasta aquí, porque ya estaban terminando a *los incas ecuatorianos*, ya han llegado y les han quitado ese oro, han enterrado todo, mientras que los otros han estado peleando con lanzas de igual a igual con los sacerdotes, por esa razón los sacerdotes no son amigos para nosotros, ya nos han derrotado pero el oro no lograron llevarse, porque los dueños ya habían enterrado por dentro de la tierra, hasta ahora está eso en Cocina-yaku, en los días de los sanjuanese se enciende muy alto y amarillo pero no saben dónde está [...] *todos los peruanos dicen así, de que nosotros no somos amigos con ellos porque nosotros somos incas únicamente*, ellos dicen que somos sobra de los sacerdotes, por eso se enojan con ellos hasta los militares, no quieren ver a los sacerdotes, por eso ya no vienen los sacerdotes por acá, porque no pueden llegar (HA, evangélico, Kapawari, marzo 2010).

En este pasaje se tejen, como en ningún otro, elementos de historia local con elementos de historia nacional y episodios de la conquista castellana (específicamente, la historia del rescate de Atahualpa). Estos episodios son reciclados en el discurso local para justificar el nuevo orden establecido. Estamos frente a un nuevo caso de políticas de la memoria que refuncionalizan el pasado. Pero lo más interesante en el testimonio de este entrevistado, y que tiene que ver directamente con la formación identitaria del pueblo andino en el Perú, es su asociación directa con un pasado inca; con una sociedad prehispánica que se recicla en el discurso nacional como símbolo de la identidad peruana contemporánea; en fin, con una sociedad que sin dejar de ser indígena representa la sociedad nacional y es el medio a través de la cual un grupo indígena periférico de dicha sociedad puede vincularse, sobre todo cuando ha completado su kichwización y abandonado su lengua originaria, adquiriendo en el proceso otros rasgos culturales propios de sociedades indígenas “más civilizadas”. No deja de ser interesante que exista también en el testimonio una tensión permanente – asociada con la biografía y la filiación étnica irrenunciable de su autor – entre una pertenencia a un pasado ecuatoriano (*porque ya están terminando a los incas ecuatorianos*) y una pertenencia a un presente peruano (*todos los peruanos dicen así, de que nosotros no*

somos amigos con ellos porque nosotros somos incas únicamente). La misma tensión discursiva se encontró en los testimonios recogidos con otros hablantes ancianos de Andoas, católicos y evangélicos, que sin duda son los que recuerdan todavía las secuelas de la guerra, no así las generaciones más jóvenes, donde predomina un discurso claramente nacionalista. En los relatos andoas de Pukayaku hemos encontrado en menor medida un discurso nacionalista en torno a la guerra de 1941 sólo desde la perspectiva ecuatoriana.

Si bien es cierto que el discurso sobre la misión varía según la filiación religiosa del hablante, existe un punto en que todas las narrativas coinciden, y es aquel que se origina en la matriz etnocentrista, racista y cristiana del estado nacional. La penetración de este discurso en la memoria social es tan fuerte que se expresa casi a manera de fórmula, es decir, mediante una configuración discursiva fija que se repite y sirve para perpetuar la subalternidad de los sujetos. Los dos extractos que siguen fueron recogidos con dos individuos de avanzada edad en dos comunidades andoas diferentes, pese a lo cual las similitudes son grandes:

Así hemos venido hacia acá; pero más antes hicieron *una comunidad grande llamada Cocina Yaku, por Tunigrama*, por adentro, y allí había trescientas personas aproximadamente, así me contaba mi abuela, las trescientas personas, antiguamente la gente no eran como en la actualidad, con mínima cosa que sucedía, ahí quedaban muertos, no podían sobrevivir, porque *ni siquiera sobre un tronco lo podían pasar, allí se morían después de tanto estar diciendo que se quite*, así eran los primeros hombres, *hasta cuando llego un sacerdote*, habían llegado dos sacerdotes, *ellos les han bautizado y les enseñaron cómo comer, cómo caminar, cómo pasar sobre los troncos y sobrevivir en la selva, porque para ellos una espina grande parecido al anzuelo era un jibaro o demonio, cuando se agarraba una espina en la cabeza en la selva, ahí se morían*, tanto estar diciendo suéltame jibaro. Eso no es así, esto se saca de esta manera, les enseñaron, así han enseñado, aconsejando los sacerdotes en la mitad de esas trescientas personas y así se formaron en buenas personas de esos que no sabían ni razonar, y han empezado a aumentar en familias, formado una comunidad grande por Cocina Yaku. *Desde ese entonces empezaron a pensar*

y a practicar los cultivos buscando espacio de tierras aptas para los mismos, y muy felices los antepasados (DA, católica, Viejo Andoas, febrero 2010).

Más antes los indígenas teníamos nombres pero sin bautizarnos, hasta ahora hay un *pueblo grande como Iquitos por adentro del rio Tunigrama*, allí existían personas que no tenían nombres, ellos vivían solamente con nombres dichos nada mas, tal como se nombra a un animal y allí han sabido vivir entre ellos, *a ese pueblo le dicen Cocina-yaku*, más antes allí había oro de los antiguos incas, en ese tiempo no había el idioma kichwa, solamente hablaban lo que hoy decimos katsakati, ellos hablaban el katsakati tal como nosotros estamos hablando el kichwa en la actualidad, por eso vivían como pueblos desorientados, *cuando encontraban un árbol caído en el monte decían 'levántate hermano estas tapando mi camino', pero cómo se va a levantar*, así ha sido en tiempos antiguos, no han sabido pensar y no tenían ni nombres, vivían como animales, pues así han sabido vivir todo un siempre, *si es que se agarraban en alguna espina de los pelos, dizque decían, 'hermano, suéltame'. Tanto estar diciendo así es que morían de hambre, como un hermano era la espina, no se soltaba, entonces tocaba morir allí*. Así ha sido antiguamente, dizque tenían miedo a un pájaro que cacarea similar a las gallinas en el monte, *según ellos creo que era un demonio*, y al escuchar lo que cacareaba ese pájaro dizque regresaban corriendo, por el camino si podían caminar, pero por una esquina no dizque podían, si es que se agarraban, al caerse tropezándose dizque decían 'hermano tú serás mas fuerte', diciendo así dizque sabían querer pelear con el tronco, eso era hermano para ellos, según ellos le empujo el hermano. *En ese tiempo han llegado los sacerdotes*, han bautizado, se han quedado bautizando durante unos días, entre los dos sacerdotes dizque pasaron días enteros bautizándoles entre mayores, como jóvenes, pero aun así no han avanzado a bautizar a toda la gente del pueblo, han bautizado a la mitad, *y a ellos les hacen pensar*, porque Dios les ayudo a ellos, a los bautizados, haciéndoles pensar (HA, evangélico, Kapawari, marzo 2010).

Por la profunda similitud de ambos relatos es posible que hayan sido aprendidos por repetición dentro de algún contexto de instrucción formal, quizás el de las mismas misiones. Esto demuestra que ni la nueva nacionalidad, ni la nueva religión, han podido borrar en estos antiguos misionados el colonialismo de un discurso que convierte al sujeto indígena en poco más que un animal sin lengua, sin pensamiento y sin razón. Más aún, su conservación sugiere que su perpetuación táctica en los discursos oficiales y la falta de cuestionamiento del mismo por parte del nuevo discurso evangélico.

Curiosamente, no hemos encontrado una configuración discursiva semejante en la narrativa de los andoas de Ecuador. En este caso las referencias a los misioneros son comparativamente escasas y tienen que ver todas con la misión de Andoas. La de Juanjiris y sus misioneros no aparece en ninguno de los testimonios recogidos entre los adultos mayores. La importancia de la misión de Andoas en el Pastaza con respecto a la de Juanjiris, donde los misioneros empezaron su trabajo sólo en los primeros años del siglo veinte, explica satisfactoriamente esta brecha discursiva. Aún así nos llama la atención que el discurso de los dirigentes andoas de Ecuador tome la evangelización como punto de partida para reclamar su identidad propia, la misma que habría sido borrada precisamente por el trabajo misionero:

nosotros hemos existido, yo creo que la existencia de 500 años más atrás, desde siempre, pero lamentablemente a nosotros nos fueron quitando identidad las evangelizaciones muchas cosas a partir de eso nosotros hemos estado siempre (Alexandra Proaño, Quito, agosto 2010).

Este pronunciamiento no debe ser entendido como un elemento aislado, pues más bien forma parte del discurso contrahegemónico e insurgente adoptado por el movimiento indígena en las últimas décadas y que se refleja bien en el proyecto político de la CONAIE, como podemos apreciar en el siguiente pasaje:

Diversos han sido los métodos de exterminio, dominación, reducción y sometimiento empleado por los explotadores. Si antes fue a través del empleo de la fuerza y los cañones, ahora lo hacen a través de programas de asimilación e integración, de desarrollo, planificación familiar, evangelización, educación, etc. Permanente y sistemáticamente hemos sido debilitados, aislados, divididos y desorganizados; por quienes controlan el poder político, económico, religioso y militar desde 1.492 (CONAIE, Proyecto Político, p. 11).

De corte anticlerical, la postura del movimiento indígena y sus dirigentes contrasta claramente con la postura tímida de rechazo a la iglesia católica en algunas comunidades andinas del Perú, rechazo que se articula solamente en el discurso segregacionista de la iglesia evangélica. Por el contrario, el discurso de los dirigentes indígenas ecuatorianos va más allá de credos religiosos y se ocupa en denunciar la violencia física y simbólica (religiosa y cultural) ejercida por diferentes formas de credo a lo largo de la conquista y la colonización. Esto no significa, sin embargo, que las bases opinen todas igual: al contrario, es precisamente allí donde más se sanciona la violencia simbólica de los credos occidentales. Pero aun entonces, el discurso político de los dirigentes andinos se construye a partir de esta separación radical de la iglesia en cualquiera de sus formas, como punto de partida para adquirir la autonomía simbólica en sus expresiones culturales.

Lo dicho hasta aquí sirve para demostrar que sólo anclándolo al desarrollo del movimiento indígena ecuatoriano en el siglo veinte, podemos entender el surgimiento de una identidad andina tal como se constituye hoy en día en el espacio público oficial. Un desarrollo semejante no ha sido posible en el Perú, pese a la existencia de organizaciones indígenas regionales (la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica o la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Perú) o incluso nacionales (como la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú). A nivel organizativo los Andinos del Perú pertenecen a la Federación de Indígenas Quechuas del Pastaza Peruano. Ocurre entonces que pese a encontrarse ambos totalmente kichwizados, los pueblos andinos de Ecuador y de Perú han seguido senderos políticos diferentes en su constitución identitaria. El trabajo de los agentes religiosos, en ambos casos, se ha convertido en punto de partida para reclamar una identidad propia en lo simbólico y

religioso. Como veremos enseguida, las autoridades civiles y militares y los agentes del comercio y la explotación han cumplido un papel semejante, aunque menos intensivo, en la constitución identitaria del pueblo andoa.

La insoportable levedad del estado nacional: gobernadores, párrocos y militares

La presencia de los representantes del estado nacional en el territorio tradicional de los Andoas fue tardía y estuvo marcada por la inconstancia en el ánimo y la ligereza en las cosas. Esta levedad, sin embargo, fue más característica de la parte ecuatoriana que de la peruana, lo cual desembocó en los sucesos de 1941. En esta sección describo a grandes rasgos la tímida presencia del estado ecuatoriano – o del peruano en su caso – en la cuenca del bajo Bobonaza y del medio Pastaza, vinculándola siempre con la memoria histórica del pueblo andoa de ambos lados de la frontera.

Como bien señala Villavicencio en su *Geografía* de 1858, “[d]esde el año de 1839 se observa en este pueblecito el monstruoso fenómeno de tener algunas veces un párroco misionero bajo la dependencia del gobierno del Perú”. Y añade luego que tal estado de cosas se debe “a la inconstancia de los más párrocos i misioneros del Ecuador, i la poca o ninguna vocación con que van a esos desiertos, les hace residir en ellos por pequeñas temporadas, dejando á veces largo tiempo abandonadas sus feligresías” (Villavicencio 1858: 416s).

De la cita anterior se colige que las únicas autoridades hasta ese entonces emplazadas en el territorio de la antigua misión eran exclusivamente religiosos, fueran regulares o seculares, y por otra, que su presencia era menos que esporádica. No trataré aquí de la presencia de gobernadores y militares peruanos en la población de Andoas, de la cual proporcioné

algunos detalles en secciones precedentes. Lo cierto es que lo difícil del acceso y la falta de personal idóneo para cumplir la labor hizo que Andoas no tuviera hasta bien entrado el siglo veinte presencia de autoridades ecuatorianas. No ocurría lo mismo en los demás pueblos del Bobonaza. En uno de ellos, Pacayacu, a mediados de 1857, se encontraba en actividades un gobernador que regía a dicho pueblo más los de Sarayacu y Canelos.

Richard Spruce nos dice lo siguiente del pueblo y su autoridad:

Pacayacu⁴² está formado apenas por ocho casas aparte del convento y de la iglesia; son del mismo estilo que las casas de Andoas, pero no hay cultivos a su alrededor, si bien la mayoría tiene un árbol de Wingo [?], otro de Anatto [achiote], y algunas raíces de la enredadera carajaru (*Bignonia*) plantados junto a la puerta. El gobernador reside en el convento, que salta a la vista por tener planta alta, cuyo piso es de planchas de bambú que descansan sobre vigas de palmera Tarapoto [...] El gobernador, Don Gabriel Cadena, es un hombre mayor, con aproximadamente cincuenta años, de maneras tranquilas y muy piadosas. Aunque ha vivido doce años a orillas del Bobonaza, su lugar de origen es Quito. Canelos, Pakayaku, y Sarayaku están todos a su cargo, y reparte su tiempo de residencia en tiempos iguales entre las tres poblaciones. Debemos mencionar que su título es el de Teniente-Gobernador, siendo considerado el curaca de cada pueblo el verdadero gobernador [...] El pueblo de Pakayaku tiene unos nueve hombres que acostumbran llevar cargas a la Sierra [...] Pakayaku es una colonia del pueblo más grande de Canelos y tiene además cuatro o cinco jíbaros casados con mujeres de Canelos (Spruce: 1857: 120s, mi traducción).

Llama la atención el parecido en las construcciones que encuentra Spruce entre Andoas y Pakayaku, cosa que confirma una vez más la existencia de varios rasgos culturales compartidos entre los habitantes zaparoanos de la misión de Andoas y los de la cuenca del Bobonaza en virtud de alianzas matrimoniales, redes de parentesco e intercambios comerciales. Por otro lado, el tener un gobernador itinerante para Canelos, Pakayaku y Sarayacu fue práctica que perduró hasta bien entrado el siglo veinte. Para la fecha en que

⁴² Aunque aparece Puca-yacu en el original inglés, se trata en realidad del poblado de Pacayacu, y no de la población andoa de Puca-yacu.

Spruce visitó Pakayaku no existían aún los pueblos de Juanjiris y Pukayaku. Veamos ahora un poco de sus orígenes.

Según algunas versiones Juanjiris se formó – o al menos se constituyó como asentamiento permanente – sólo a raíz del boom cauchero. Su nombre sería la pronunciación kichwa de Juan Jerez, según unos, un finquero, según otros, un cauchero, o incluso según un misionero que anduvo en la zona, uno de los compañeros de Gonzalo Pizarro que se avecindó en el lugar. De uno u otro origen no existen registros históricos y las versiones que guarda la tradición oral son contradictorias. Lo cierto es que desde su establecimiento Juanjiris se convirtió en nexo del boom cauchero del alto amazonas en el Pastaza (Whitten & Whitten 2008: 19). En tal virtud, atrajo no sólo mano de obra indígena, utilizada en la explotación del látex mediante formas de trabajo servil basadas en el concertaje, sino también comerciantes blancos que continuaron la práctica de la venta forzosa para endeudar de por vida a los indígenas. Según esta versión, la existencia de Juanjiris no se debe a una creación ex profeso por parte de autoridades civiles o religiosas.

Pero Juanjiris no sólo fue eje de la economía cauchera local. Su función más importante fue servir como punto de articulación demográfica y cultural entre la cuenca del Bobonaza y el curso medio del Pastaza. Por esta razón su origen no sólo estuvo en el caucho, y algunos informes así lo confirman. En primer lugar, según el primer dominico que visitó Juanjiris en 1890, ésta era una reducción recientemente formada por seis familias al mando de un tal Benito Vango, las mismas que se separaron del pueblo de Sarayacu porque querían llevar una vida independiente, sin la influencia de los religiosos, cosa en la que aparentemente no tuvieron mucho éxito (Magalli 1890: 70). Cito a continuación dos pasajes referentes al origen de Juanjiris, extraídos de los informes dejados por la misión dominica de Canelos:

Cuando en 1897 fui a Andoas encontré sólo JUANJIRIS como fundado por el Muy Reverendo Padre Sosa. Tenía sólo cinco o seis familias casi todas oriundas de Andoas. Es el pueblo que ha crecido en andoanos y sarayaquenses y acaso algunos de Pacayacu (Jacinto Dávila O. P., *Documentos para la historia de las Misiones Dominicanas en el Oriente-Pastaza*, 1937, p. 185)

Hasta el año de 1898 se conservaba una tradición muy oscura: ‘Convento cocha’ habría sido el primer pueblo. Aún se hallaba ahí un cementerio en donde hicieron cantar responsos. Pero, sobre el actual Juanjiris, el Reverendo Padre Valladares, dice en sus Cartas. “El pueblo de Juanjiri fue fundado por el Reverendo Padre Guerrero Sosa, a los cuatro años, más o menos, de iniciadas las labores de nuestra Prefectura Apostólica y con colonos escapados de las tiranías de los caucheros peruanos. Yo lo visité en 1897 y entonces apenas se componía de unas cinco familias. Actualmente (1912) cuenta con trescientos habitantes y es el pueblo en que menos mortalidad existe, especialmente desde que se le trasladó al lugar en que hoy se levanta (Agustín León, O.P., *Documentos para la historia de las Misiones Dominicanas de Canelos*, 1937, P. 187).

Aparte de si aceptamos como cierta o no la fundación de Juanjiri por parte de los misioneros dominicos, cobran importancia dos aspectos mencionados por Dávila y León: el primero, que pese a haberse fundado con familias oriundas de Andoas, se sumaron al asentamiento gente de Sarayacu y Pakayaku, con una inmigración continua de andoanos; segundo, que los fundadores habrían sido indígenas huidos de los caucheros peruanos que reclutaban gente de Andoas para llevarla a trabajar en la cuenca del Tigre. Según parece ambos testimonios se complementan: los pobladores originales de Juanjiri fueron efectivamente antiguos habitantes de Andoas – prácticamente abandonada para los últimos años del siglo diecinueve – a los cuales se sumaron gente de varias comunidades kichwas del Bobonaza, donde seguramente existían ya descendientes andoanos o incluso originarios de la antigua misión. En cuanto al propósito de su creación, no parece estar lejos de la realidad, pues sabemos que la actividad cauchera en el Tigre y el Curaray fue especialmente intensa y produjo en varios casos el abandono completo de los antiguos pueblos de misiones – como Andoas o Pinches – por el reclutamiento forzoso de la mano

de obra indígena o simplemente porque sus habitantes, para huir de los caucheros, se internaban en lo profundo de la selva. Es posible que el nuevo refugio de Juanjiris les mantuviera alejados de los caucheros los primeros años, pero finalmente los caucheros ejercieron su influencia también allí. Da fe del relativo aislamiento que adquirió Juanjiris el hecho de que su población creciera vertiginosamente, pasando de cinco familias en 1897 a más de cuarenta y ocho en 1911 (León 1911). Este número empezó a descender en la década de 1920, cuando ocurrieron varias epidemias de gripe y sarampión, las mismas que se repitieron con intermitencia hasta finales de la década siguiente (León 1932: 10). No es casualidad que las epidemias coincidan con la presencia de comerciantes y caucheros en la zona, algunos de los cuales llegaron incluso a domiciliarse en Juanjiris. Por ejemplo, tenemos noticia que dos comerciantes asociados, un peruano y un ecuatoriano, vivían en Juanjiris ya en 1930. Los comerciantes y colonos residentes de Juanjiris aprovechaban las visitas periódicas de los misioneros dominicos para hacerles impartir justicia en ausencia de autoridades que se hicieran cargo de casos civiles y penales, pese a que existía en el pueblo los llamados varayoc y fiscales indígenas, que cumplían sus funciones por cinco años y eran designados por el sacerdote. Leamos sobre la administración de justicia de un misionero que visitó Juanjiris a finales de 1929:

Como en el lugar se carece hasta hoy de una autoridad civil que pueda intervenir legalmente en tantos asuntos de justicia como siempre se presentan, el señor C. Viteri [uno de los comerciantes antes referidos] y el celador del pueblo se acercaron al convento y pidieron al Padre hiciera justicia sobre un asunto que tenían entre manos. Es el caso que el señor Viteri había llevado cuatro indios del pueblo al trabajo de la madera de águano al Río Yatapi, de donde se desertaron botando sus cargas en medio camino (Ceslao de J. Marín, O.P., *Informe de la segunda visita a los pueblos de Sarayacu y Juanjiri verificada el 20 de Agosto de 1929*, p. 3).

La presencia de colonos se incrementó a lo largo de la década de 1930, reforzándose luego con un contingente militar permanente desde 1939 y un destacamento desde 1941 para resguardar la frontera. Es en la década de los treinta, a raíz del afincamiento de la población blanco-mestiza en el lugar, que se cambia el nombre de Juanjiris por el de Montalvo. Este nombre no fue oficial sino dado por los colonos del lugar en “recuerdo de los primeros moradores blancos, unos señores Montalvos, caucheros, comerciantes y alborotadores de la región que hacen unos 25 a 30 años murieron en manos de sus émulos, los hermanos Villena, en Pacayacu” (Bernardo Espinosa, O.P., *Juanjiris-Montalvo. Oriente*, 1942, p. 349).

La llegada de los soldados supuso no sólo un mayor y más permanente contacto con blancos y mestizos: también significó la ocupación arbitraria de las tierras indígenas y el consiguiente desplazamiento de su población. El proceso no fue abrupto y tomó la forma de una apropiación paulatina. Según el testimonio de un misionero que visitó el ya entonces pueblo de Montalvo en 1939, sólo una parte de los indígenas originarios se había quedado en el pueblo mientras la mayoría había formado dos caseríos cercanos: los del partido alto se hallaban a la sazón en el caserío de “Don Famas”, mientras que los del partido bajo habían formado el de Pukayaku, nombre que se conserva hasta la fecha como el principal centro poblado andoano (León 1940: 226). Tres años después, otro misionero de visita por Montalvo registra valiosísima información con respecto a su población y demás características del pueblo (Espinosa 1942). Por él sabemos, por ejemplo, que la población blanca de lo que entonces se llamaba Montalvo vivía entonces en 27 casas en la margen derecha del río, mientras que la población restante, la indígena, dividida en dos partidos, alto y bajo, se encontraba en la otra orilla del río, en lo que se conocía aún como Juanjiris,

antes de que los militares desalojaran a sus habitantes para la construcción del destacamento y posteriormente la pista de aterrizaje. Toda la población indígena contaba 320 individuos (165 y 155, partidos alto y bajo). En cambio la población blanca llegaba a 122, contando 45 o 50 militares, y el resto colonos de siete familias, además de un inmigrante libanés.

Los testimonios recogidos empiezan justamente a partir de esta fecha. Todos coinciden en señalar que la presencia de los militares motivó su desalojo de las tierras tradicionales de la comunidad. En el siguiente el hablante narra la expulsión y reclama los malos tratos recibidos de parte de los militares:

Sabía haber así mismo una comunidad pequeña llamada Montalvo. Allí los militares llegaron como engañándoles, eran mestizos. Así llegando trabajaron una pista de aterrizaje de aviones que era más o menos desde la orilla del río, una pista pequeña. Y esa pista quedaba desde el otro lado un [poco] más arriba, una pista angosta. Esa fue la primera pista que hicieron. Y por ese tiempo ya como había pista, nosotros con Lucho Mina llegando de la compañía después de trabajar quisimos salir por avión, pero nos negaban diciendo que el avión es de los militares. Por ahí cerca al lado había tres casas y una iglesia. Eso era en Montalvo, por ahí nosotros caminábamos. Más por el otro lado de un riachuelo mi compadre me decía que los militares se apropiaron sin autorización de la comunidad abusivamente y despejaron los montes e hicieron el cuartel. Había como unas diez casas incluyendo la bodega y tenían todo. Y por eso los militares como ajenos no podían estar reclamando nada. Después llegaron los comerciantes, como Cando, no sé si lo conocen. Así viniendo, pusieron tiendas y se quedaron como apropiándose y viviendo. También llegaron como Gálvez, Quezada, ya con el paso del tiempo se hicieron como dueños, como tenían tiendas, hasta cuando llegaban de Sarayaku de la compañía se emborrachaban ahí diciendo tienda pues y así ellos vivían todo tranquilos. Y cada vez cuando llegábamos de la compañía, nos emborrachábamos, como era tienda, y la gente vivía tranquila. Cómo todo siempre iban a vivir así: cuando llegaron los militares les maltrataban a la gente, les hablaban todo y después hasta ahora están viviendo aquí. En ese tiempo el avión mezquinaban, por eso los militares deben agradecer a la gente. En nuestra vista casi a la vista de todos los mayores se creó este batallón (AM, Pukayaku, septiembre 2009).

Aunque al principio los militares se establecieron junto a la población civil en la orilla derecha del río, el aumento de su contingente y la necesidad de almacenar los pertrechos, sumados al proyecto de abrir una pista de aterrizaje, hicieron que los militares se apropiaran de las tierras que se encuentran frente a Montalvo, cruzando el río, donde se hallaba entonces Juanjiri, lugar de concentración de la población indígena. En todo caso, tampoco se puede descartar que el lugar original de Montalvo en la margen derecha del río estuviera ocupado por indígenas antes de la llegada de los blancos, los cuales se mudaron a la otra orilla o empezaron a formar los caseríos mencionados anteriormente. Además, la presencia de militares dio paso a una mayor afluencia de colonos y comerciantes, como señala el testimonio anterior.

En suma, la presencia de militares, colonos y comerciantes produjo la dispersión de la gente, con el consiguiente debilitamiento de las tradiciones culturales, como sugiere el testimonio siguiente:

Antiguamente, ahora en donde que hoy viven los mestizos, vivían pura *gente nativa* había plaza, una iglesia, alrededor vivían pura gente nativa, los varayoc, todo había, no lo sé si hasta ahora hay los varayoc aquí. Y por ser así reuniéndose entre todos trabajaban la plaza y después chichaban por esquinas. En varias casas se escuchaba tambores, lo que tamboreaban. Era comunidad de puro nativos y en uno de esos que voy a decir, cuando llegaron los militares ya la comunidad se debilitó, porque los habitantes de la comunidad empezaron a dispersarse (AM, Pukayaku, septiembre 2009).

El desplazamiento de la comunidad y el consiguiente reordenamiento territorial tuvo como consecuencia la desestructuración de una comunidad que se había consolidado como núcleo urbano desde hace cincuenta años. A los ojos de los andoas esta desestructuración implicó un desorden, esto es, la disolución de los partidos y la mezcla de familias de diferente filiación étnica y lingüística, andoas, kichwas, muratos y jíbaros.

Andrea Dagua ha sabido vivir con los cuñados y sus hijos, como Ananías Cadena y Felipe Cadena, a más de los hijos vivía con ellos mi abuelo, papá de mi mamá, Juan Cuji, ellos han sabido vivir, y también familias Pasus, creo que eran Pasu Manyas, con todos ellos ya han sabido vivir como parte de una comunidad. Al otro lado del río por la orilla vivían solamente entre ellos, *bien ordenadamente, no como en la actualidad, desordenados* (DS, Pukayaku, agosto 2009).

En suma, si la presencia de autoridades civiles en el territorio tradicional de los andoas ecuatorianos fue nula hasta la colonización y militarización de la zona, los testimonios de misioneros y antiguos habitantes nos permiten reconstruir el creciente influjo de población blanca en el actual Montalvo y sus alrededores como un proceso desgarrador, en términos de desmembración territorial pero también de desestructuración comunitaria y debilitamiento cultural⁴³. Los testimonios construyen la identidad del pueblo andoa como dueño legítimo de las tierras ocupadas hoy en día por blancos y militares. Se separan claramente en el discurso dos polos repelentes: por un lado, militares-comerciantes-colonos, por otro, andoas-kichwas-nativos. La colonización se torna así en punto de partida para trazar diferencias de identidad entre los dueños legítimos y los usurpadores del territorio. Antes de concluir, nos referimos brevemente a la participación de los agentes económicos del estado nacional en la construcción identitaria del pueblo andoa.

“Pusieron tiendas y se quedaron como apropiándose”: explotación y tráfico de mercancías

Desde finales del siglo diecinueve hasta los años sesenta del siglo pasado, los agentes económicos más importantes en la zona han sido tres, cada uno vinculado a una forma de explotación específica de los recursos naturales y humanos. Se trata de los finqueros-caucheros, los comerciantes y las empresas petroleras. De las atrocidades de los primeros dijimos páginas atrás que habían venido huyendo pobladores de la misión de Andoas a poblar el caserío de Juanjiri. Allí gozaron por

⁴³ De hecho, hasta la fecha la cabecera parroquial de Montalvo mantiene algunos problemas de territorio con la nacionalidad andoa. Sin embargo, lo más interesante es que luego de la aprobación de la Ley de Descentralización y Ordenamiento Territorial en agosto pasado (2010), la NAPE ha planteado la creación de una nueva cabecera parroquial en Pukayaku, capital andoa, aunque al momento de la redacción de estas líneas no sabemos el curso que tomarán los acontecimientos.

algunos años de cierta independencia basada en la invisibilidad en un medio multiétnico donde confluían andoas, záparos, canelos kichwas, shuaras, achuaras.

La explotación del caucho en la zona de Juanjiri no fue ni tan intensiva ni tan dramática como en la zona aledaña del Curaray⁴⁴, la cual, sin embargo, tuvo profundos efectos en las poblaciones nativas del interfluvio Bobonaza-Curaray, que sufrieron cambios a raíz del auge cauchero entre 1880 y 1930 (Reeve 1998: 75). Al respecto el testimonio de un antiguo habitante andoa de Juanjiri (86):

Los blancos hacían trabajar el caucho y otros materiales que sirven como caucho, ellos no sé qué sabrían hacer con eso, porque eso no lo sé, ellos eran unos blancos por eso hasta ahora saben querer tener como esclavos a la gente de aquí mismo pagando miserablemente. En ese tiempo no sé qué no más nos sabían hacer, esos los que llegaron en ese tiempo eran como el finado Castillo que se murió aquí, como también el Proño, a ellos les he visto que andaban vendiendo (TT, Pukayaku, octubre 2009).

La explotación del caucho en la zona estaba todavía vigente para 1927, como lo demuestra el informe de la visita realizada a Juanjiri en octubre de ese año por el prefecto apostólico, quien encontró que varias familias del pueblo “se habían retirado para trabajar balata y caucho que debían a algunos comerciantes” (León 1929: 98). Es de notar que en todos los testimonios, sea de misioneros o de los propios andoanos, la figura del cauchero es una sola con la del comerciante. Esta equivalencia no se debe a un uso especial del lenguaje sino a la forma en que los caucheros reclutaban y sujetaban la mano de obra, esto es, a través de la venta forzada de artículos occidentales a cambio de trabajo futuro:

A veces trabajaban caucho por alguna deuda y después de pagar la deuda se endeudaban nuevamente donde los caucheros y traían el caucho para pagar la deuda, por eso aunque trabajaban el caucho pero no tenían nada. Y en uno de esos momentos el caucho en Europa bajó de precio, por eso los esclavos que vivían trabajando el caucho empezaron a retirarse y se quedaron solamente los que tenían

⁴⁴ Recordemos que la importancia del caucho para finales del siglo veinte en la región fue tan grande que se pensó incluso en la construcción del llamado ferrocarril del Curaray. Por otro lado, por la magnitud de la empresa, es posible que varios pobladores de Juanjiri fueran reclutados para trabajar en el Curaray a finales del diecinueve.

deudas pendientes en algunas haciendas, así antiguamente ha sabido existir grandes haciendas, por esa razón se terminó las haciendas (MT, Pukayaku, octubre 2008).

Además, como atestigua un pasaje citado anteriormente, los comerciantes no sólo se dedicaban al expendio de productos entre indígenas para captar su mano de obra para la explotación del caucho; también los utilizaban para explotación de maderas en la región. Con la creación del pueblo mestizo de Montalvo, se asentaron en la zona otro tipo de comerciantes. Éstos no tenían haciendas ni estaban vinculados a la explotación del caucho, sino únicamente al expendio de productos; eran pequeños comerciantes que poseían tiendas en el pueblo, donde distribuían mercaderías para la población blanca y adonde acudían los indígenas a abastecerse de artículos como la sal, escasa en la zona desde el cierre de la frontera (Reeve 1998: 104). Con el paso de los años estos pequeños comerciantes fueron adueñándose de grandes extensiones de terreno alrededor de Montalvo, entrando así en conflicto con las comunidades. En tal virtud, los colonos-pequeños comerciantes aparecen en los testimonios andoa también como usurpadores de los territorios ancestrales y agentes de endeudamiento de la población indígena. El conflicto con los herederos de estos colonos-pequeños comerciantes subsiste hasta la fecha por la posesión de extensiones de tierra en la cabecera parroquial que la nacionalidad andoa reclama suyas.

Pese a la importancia y permanencia de los lazos económicos creados con la sociedad nacional a través de los caucheros-finqueros-comerciantes, y de los colonos-pequeños comerciantes, la entrada definitiva de la población andoa a la economía monetaria nacional se produce realmente con el asentamiento en la zona de la empresa petrolera Texaco a finales de los años sesenta. Fue ella la que en realidad activó, por un tiempo, la economía local, no sólo a través de la contratación de mano de obra indígena para la apertura de trochas sino también con la creación de una moderna pista de aterrizaje que conectó

Montalvo con el resto del Oriente y con las grandes urbes serranas. Esta pista de aterrizaje y otras instalaciones quedaron en manos del destacamento militar de Montalvo tras la salida de los petroleros. La apropiación de las posesiones de la compañía petrolera por parte de los militares es vista por muchos andoanos también como una usurpación, la cual terminó consolidando el despojo al que se vieron sometidos por parte de caucheros y comerciantes:

Pero así mismo es más por la compañía, porque la compañía construyó una buena pista. Entonces ahora ya son dueños porque se adueñaron de todas las casas de la compañía. Antiguamente, ahora en donde que hoy viven los mestizos, vivían pura *gente nativa* había plaza, una iglesia, alrededor vivían pura gente nativa, los varayoc, todo había, no lo sé si hasta ahora hay los varayoc aquí (AM, Pukayaku, septiembre 2009).

Así, en la narrativa del pasado reciente del pueblo andoa, la presencia de la empresa petrolera pasa a segundo plano frente a la colonización sufrida en manos de militares, comerciantes y colonos, quienes son percibidos como los últimos y los únicos beneficiarios de la explotación del petróleo y de la expansión agrícola. Con la presencia de la empresa petrolera en el último tercio del siglo veinte se cierra el círculo de colonización del territorio tradicional y su arrinconamiento.

El conjunto de factores que fomentaron la colonización y el reordenamiento territorial en la zona fueron externos, asociados todos a una vinculación sistemática del espacio amazónico a la economía nacional como parte de políticas a largo plazo para incorporarlo al estado-nacional (cf. Mapa 3, Anexos, Proyecto de Colonización del Oriente ecuatoriano de José Mora López, ca. 1894). Los andoas, como ninguno de los pueblos nativos del Oriente, fueron tan siquiera tomados en cuenta en dichas políticas, que consideraban sus territorios ancestrales poco menos que ‘tierras baldías’ que debían ser incorporadas a la producción a

toda cosa. De allí que el discurso de conformación identitaria de la nacionalidad andoa se base hoy en día de manera primordial en la recuperación y legalización de sus tierras ancestrales, cuyo fin último es la consolidación del antiguo territorio étnico articulado a través del *andoa ñan* o ‘camino de los andoas’.

Para concluir: el *andoa ñan* como epítome de la constitución identitaria andoa

En este trabajo hemos querido trazar la manera en que los andoas se conciben en la actualidad como una nacionalidad indígena independiente en el espacio amazónico. Para ello hemos recurrido no sólo a la narrativa tradicional de las fuentes históricas antiguas y recientes, sino también a aquella recogida de la tradición oral que se perpetúa en la memoria de sus miembros. En el proceso hemos podido rastrear el esfuerzo discursivo que supone incorporar los rasgos históricos presentes en la tradición oral al proyecto político actual de la dirigencia y la nacionalidad en su conjunto. El proceso de individuación étnica que supone ir diferenciándose como grupo social distinto de aquellos con quienes se comparte un mismo espacio geográfico, unas mismas costumbres, e incluso una misma lengua, más aún cuando esos otros de quienes se quiere distinguir son parte de la propia constitución, implica un punto de tensión en el discurso, que no es otra cosa que el reflejo de la tensión social originada en la convivencia de los otros en un nos-otros: como es el caso de la inmemorial convivencia de zaparoanos y muratos en el espacio multiétnico de las misiones; convivencia que ha llegado a diluir los etnónimos originales y a reconstruirlos (*kandoshi* > *kanduash* > *andoas*) más allá de fronteras étnicas y barreras lingüísticas. Implica también este proceso de individuación una violencia discursiva ejercida a nivel de la memoria histórica, en virtud de la cual se busca resaltar un distintivo en un mar de

semejanzas: tal es el caso de la distinción que se ejerce en los testimonios entre záparos y andoas, pese a su estrechísima comunión secular, la misma que produjo una mezcla abigarrada que subyace a la misma antroponimia de ambos pueblos.

La diferenciación como proceso de constitución de la identidad social se nutre precisamente de las diferencias que se mantienen en la convivencia social, como los dos partidos que componen Andoas o Juanjiris subsisten a pesar de compartir el mismo espacio social. Por lo tanto, sostengo aquí que las distinciones étnicas nunca desaparecieron en el espacio amazónico pese a sus repetidas reconstituciones en los últimos quinientos años; sostengo asimismo que dichas distinciones son hábilmente utilizadas en la política local y regional como una estrategia de visibilización para reclamar los derechos que niega un estado excluyente; sostengo además que somos nosotros, los otros más lejanos de ese nosotros amazónico los que borramos diferencias y construimos identidades monolíticas, creyendo que así podremos comprenderlas mejor y dominarlas más efectivamente; y por último, sostengo que son las amazónicas las sociedades de las que más tenemos que aprender a la hora de hablar de interculturalidad y plurilingüismo, a la hora de hablar de comunión en la diferencia.

Tal como se presenta el futuro para la nacionalidad andoa, el desafío de hoy no consiste sólo en volver a la vida una lengua ya extinta o en reivindicar sus antiguas posesiones territoriales: ambas no son más que medios para conseguir a largo plazo aquella reconstitución del cuerpo social otrora fragmentado por un conflicto ajeno que al cabo de setenta años no ha traído nada bueno a ningún lado de la frontera. En ese contexto, la visión de la nacionalidad va más allá de las fronteras nacionales y se orientada a mejorar las condiciones de vida de las dos mitades:

Con el fin de enlazarnos con nuestros parientes, con los andoas del Perú, yo creo que es importante la continuidad del territorio para hacer macro proyectos por ejemplo, podemos hacer eso, yo creo que hay instituciones del gobierno que ayudan en el fortalecimiento de la nacionalidad andoa, yo no quiero fortalecerles solo a las nacionalidad andoa del ecuador, sino a los andoas del Perú y ecuador, porque muchas veces hemos visto que los hermanos del Perú necesitan muchas cosas que podemos hacer nosotros también hacer eso, por ejemplo en el idioma, la cultura, están perdiendo la cultura, por ejemplo el tejer, porque están imponiéndoles la explotación petrolera, entonces hay muchas cosas, capacitarles para que puedan defender su territorio, esas cosas no han estado pasando allá, entonces hay muchas cosas que se podría hacer por ellos y por nosotros también (Alexandra Proaño, Quito, agosto 2008).

Desde el punto de vista de pueblos indígenas binacionales como los andoas o los záparos, la idea de nacionalidad es esencialmente transnacional y se apoya en un proyecto político no excluyente que busca reintegrar espacios de vida y de historia en lugar de fragmentarlos para la explotación de los recursos – como buscan los grandes proyectos nacionales – un proyecto que busca la inclusión mediante la valoración de las diferencias. La experiencia histórica del pueblo andoa nos deja muchas enseñanzas de tolerancia, respeto y supervivencia en circunstancias siempre desfavorables. De su devenir en las próximas décadas tendremos todavía mucho que aprender, no sólo mestizos sino también indígenas, ambos, más de una vez, sordos y ciegos unos de otros.

Este artículo está dedicado a la memoria de dos víctimas de la violencia interétnica: a César Cadena, uno de los más claros líderes andoas que pude conocer en mi corto tiempo de trabajo con esta nacionalidad, y a Libio Azampa Ushigua, vecino zápara residente de la comunidad andoa de Ashari. Vayan estas líneas en reconocimiento de sus esfuerzos por levantar esta comunidad, prueba que ni el fuego puede borrar, del destino común de ambos pueblos y de lo que puede lograr el respeto y el trabajo en conjunto.

Bibliografía

- Beltrán Rózpide, Ricardo. “Las misiones de Maynas”, *Boletín de la Real Academia de Historia*, Madrid, 59, 1911, pp. 262-276.
- Bilhaut, Anne-Gaël. “...Soñar, recordar y vivir con eso”, *Estudios Atacameños*, número 26, pp. 61-70.
- Casevitz, Renard, Th. Saignes y A.C. Taylor. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya Yala, IFEA.
- Chantre y Herrera, José. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767*. 1901, Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1904.
- Consejo de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. “Proyecto Político de la Conaie”. Manuscrito, Quito, 39 p.
- Costales, Piedad y Alfredo Costales 1974. La familia etnolingüística zápara. *Ethos 1*: 3-33. Quito.
- Dávila Jacinto. “Documentos para la historia de las Misiones Dominicanas en el Oriente-Pastaza”, *Oriente Dominicano*, Año 10, 1937, No. 56-57, pp. 184-198, 211-222.
- Duche, Carlos. *Los Andoas. Kandwash ajustushkani*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2005.
- Espinosa Bernardo, O.P., “Juanjiris-Montalvo. Oriente”, *Oriente Dominicano*, Año 14, 1942, N. 117, pp. 349-352, 357.
- Fabre, Alain. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. versión digital.
- Figuroa, Francisco de. *Relaciones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Vol. 1. Madrid: Librería General de Victoria, 1904.
- García, Lorenzo. *Historia de las Misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya yala, 1999.
- Gómez Rendón, Jorge. *Andoa-Kichwa Shimiyuk Panka*. [Diccionario bilingüe shimigae-kichwa]. Quito: IBIS-Dinamarca, 2010.
- Gómez Rendón, Jorge. *Apuntes gramaticales de la lengua andoa*. Quito, en preparación.
- Hardenburg, Walter Ernst. *Putumayo. The devil's paradise. Travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. London: T. Fisher Unwin, 1912.

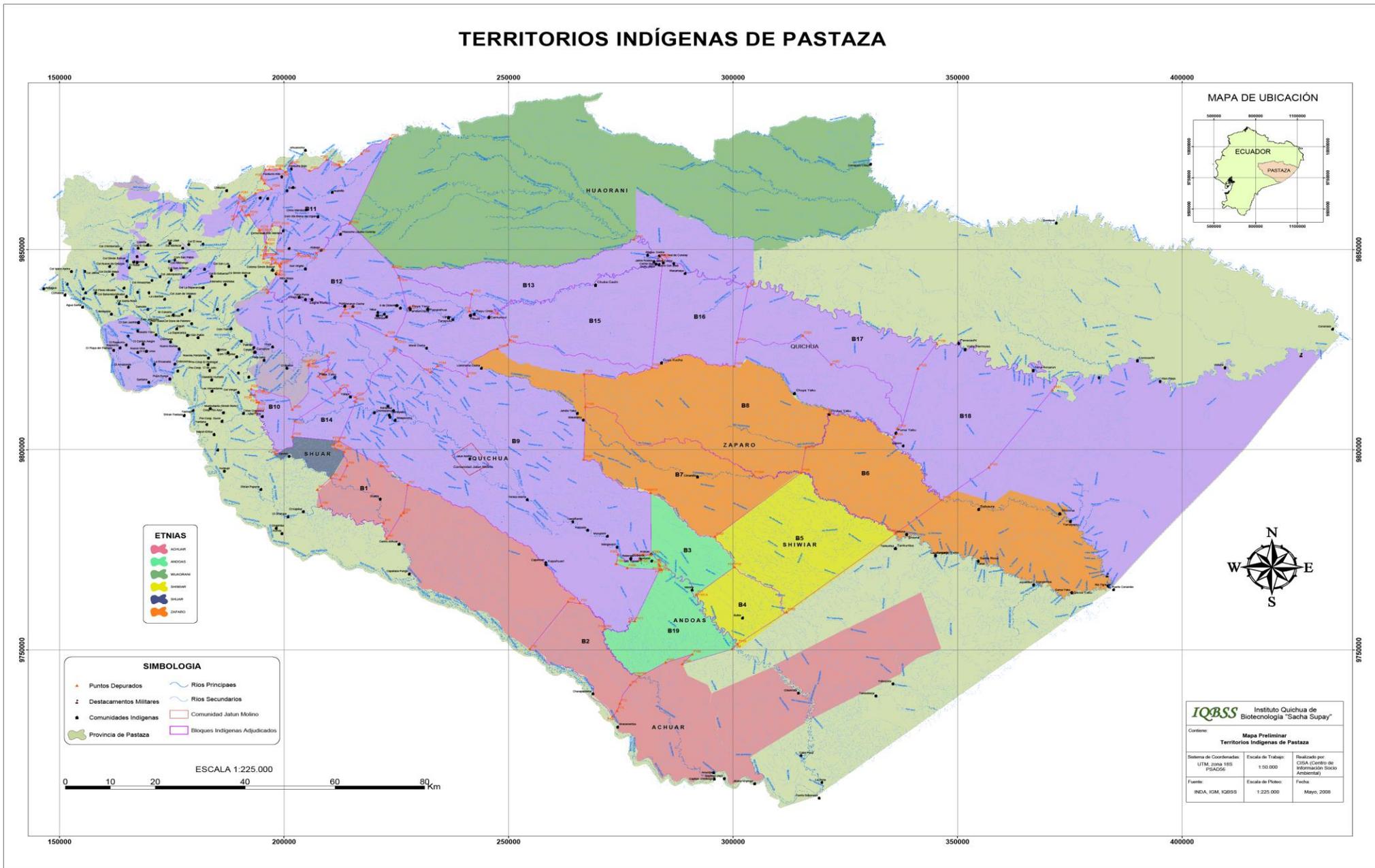
- Hervás y Panduro, Lorenzo. *Catálogo de las lenguas y las naciones conocidas, y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800.
- Hurtado Simón, “Apuntes para la historia”, Oriente Dominicano, 1939, pg. 47
- Larrabure i Correa, Carlos. *Colección de leyes, decretos, resoluciones, i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*. Lima: Oficina Tipográfica de la Opinión Nacional, vol. IX, 1907.
- León Agustín M. “*Documentos para la historia de las Misiones Dominicanas de Canelos*”, Oriente Dominicano, Año 10, 1937, N. 56-57, p. 187.
- Mera, Juan León. *Cumandá o un drama entre salvajes*. Trinidad Barrera (ed.). Sevilla: Ediciones Alfar, 1998 [1877].
- León, Agustín M. “De la vida de nuestra misiones”, *Oriente Dominicano*, Año 3, 1929, No. 11, pp. 96-98.
- León, Agustín. “Informe del Rmo. Padre Fr. Agustín León Prefecto Apostólico de Canelos sobre su visita a los pueblos de Villano, Pacayacu, Santo Domingo del Tigre, Santa Rosa de Conambo, Juanjiri y Andoas en el año de 1932”, *Oriente Dominicano*, Año 6, 1933, No. 30 & 31, pp. 9-11
- León, Agustín M. “Informe sobre las misiones del año 1911”, *Oriente Dominicano*, Año 11, 1938, No. 58-59, pp. 242-244.
- León, Agustín M. “Andoas”, *Oriente Dominicano*, Año 13, 1940, No. 87, pp. 193.
- León, Agustín M. “Informe de la visita de Montalvo”, *Oriente Dominicano*, Año 13, 1940, No. 88, pp. 226-229, 244-245.
- Magalli, José María. *Colección de cartas sobre las misiones dominicas del Oriente*. Quito: Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1890.
- Marín, Ceslao de J. “Informe de la segunda visita a los pueblos de Sarayacu y Juanjiris verificada el 20 de agosto de 1929”, *Oriente Dominicano*, Año 3, 1930, No. 12, pp. 1-5.
- Marín, Jacinto. “En un rincón de las selvas”, *Oriente Dominicano*, Año 5, 1932, N0. 27, pp. 134-135.
- Maroni, Pablo. “Origen y nombres del Río Marañón” [1889]. En Julio Tobar Donoso (Comp.). *Historiadores y cronistas de las misiones*. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Puebla: Cajica, 1960

- Márquez, Mónica. *Lo que el tiempo se llevó. El pueblo zápara como patrimonio intangible*. Colección Magister. Quito: Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.
- Mejía Humberto, “Rasgos históricos acerca del pueblo de Pacayacu”, *Oriente Dominicano*, Año 2, 1927, p. 32-34.
- Muysken, Pieter, ‘Semantic transparency in Lowland Ecuadorian Quechua morphosyntax’. *Linguistics* 39: 5, 2000, pp.873-988.
- Naranjo, Marcelo. “Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente”. En: Marcelo F. Naranjo & José Pereira & Norman E. Whitten (comp.), *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Prensa de la Pontificia Universidad Católica, 1977.
- Payne, David L. 1981. “Bosquejo fonológico del Proto-Shuar-Candoshi: evidencias para una relación genética”, *Revista del Museo Nacional* 45: 323-377.
- Payne, David. “Evidence for a Yaguan-Zaparoan linguistic connection”, *SIL-WP-UND* 28, 1984, pp. 131-156.
- Peeke, Catherine. “Shimigae, idioma que se extingue”. *Perú Indígena* 5, 1954, pp. 171-178.
- Peeke, Catherine y Mary Sargent. “Pronombres personales en Andoa”. *Perú Indígena* 5, 1953, pp. 103-112.
- Reeve, Mary-Elizabeth. *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2002.
- Sánchez Astudillo, Miguel (Comp.). *Prosistas de la Colonia> siglos XV/XVIII*. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Puebla: Cajica, 1960.
- Solís Fonseca, Gustavo. “Multilingüismo y extinción de lenguas”, *América Indígena* I, 47/4, 1987.
- Spruce, Richard. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. Londres: Macmillan and Co. Limited, 1908.
- Stark, Louisa R. 1985. “Indigenous languages of Lowland Ecuador”. En: Harriet E. Manelis Klein & Louisa R. Stark (eds.), *South American Indian languages. Retrospect and prospect: 157-193*. Austin: University of Texas Press
- Tobar Donoso, Julio. *Historiadores y cronistas de las misiones*. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Puebla: Cajica, 1960.
- Veigl, Franz Xavier. *Grundliche Nachrichten über die Verfassung des Landschaft von Maynas ... bis zum Jahre 1768*. En Ch. G. von Murr. *Reisen einiger Misionarien des Gesellschaft Jesu in Amerika*, Nurnberg, 1785.

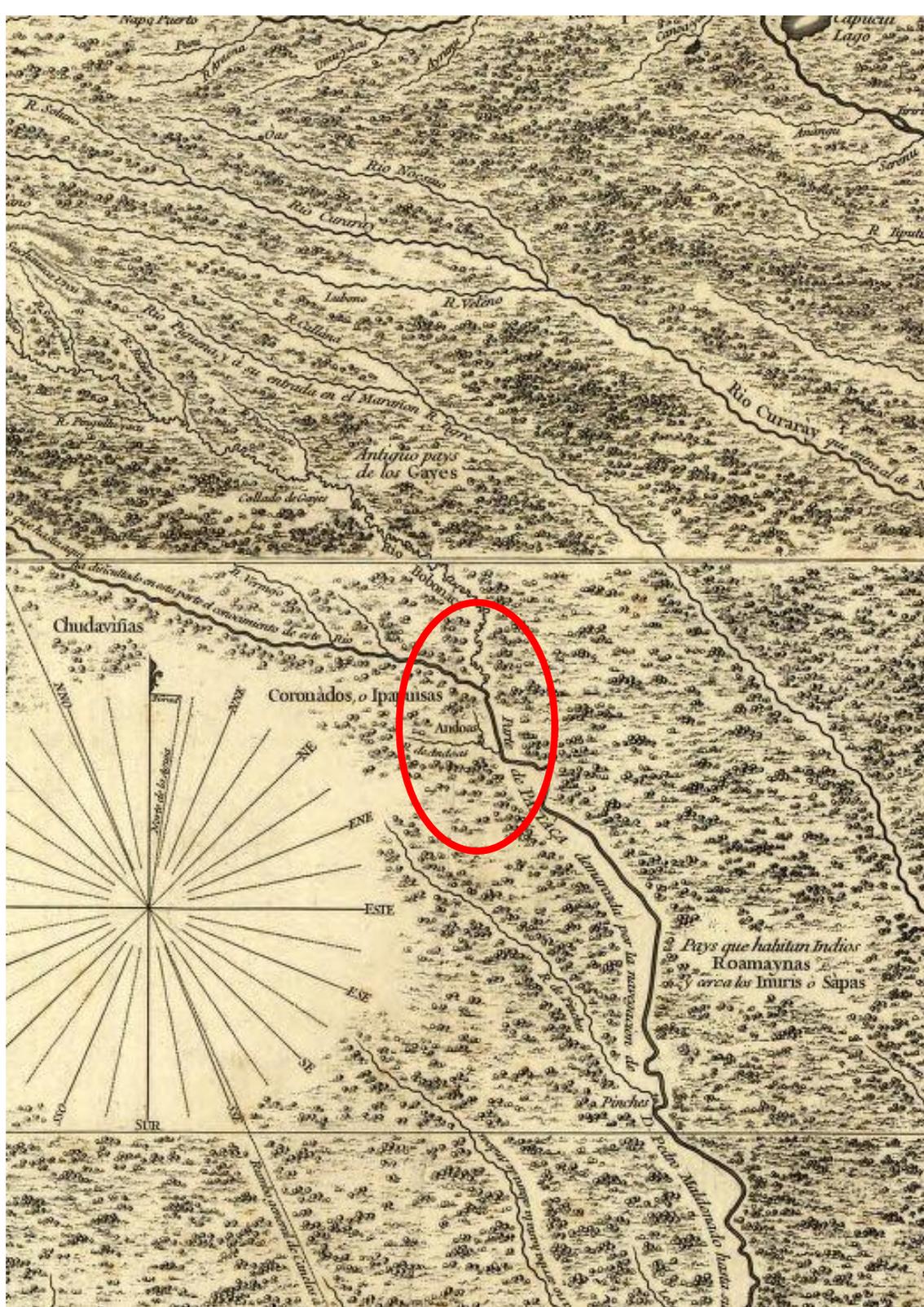
- Viatori, Max y Gloria Ushigua. "Speaking Sovereignty: Indigenous Languages and Self-determination", *Wicazo Sa Review: A Journal of Native American Studies*, Volume 22, Number 2, Fall 2007, pp. 7-21.
- Villavicencio, Manuel. *Geografía de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Craighead, 1858.
- Whitten, Norman E. y Dorothea Scott Whitten. *Puyo Runa. Imagery and Power in Modern Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2008.
- Whitten, Norman E. Jr. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
- Wolf, Teodoro. *Geografía y Geología del Ecuador*. Leipzig: Tipografía de F. A. Brockhaus, 1892.

ANEXOS
(MAPAS)

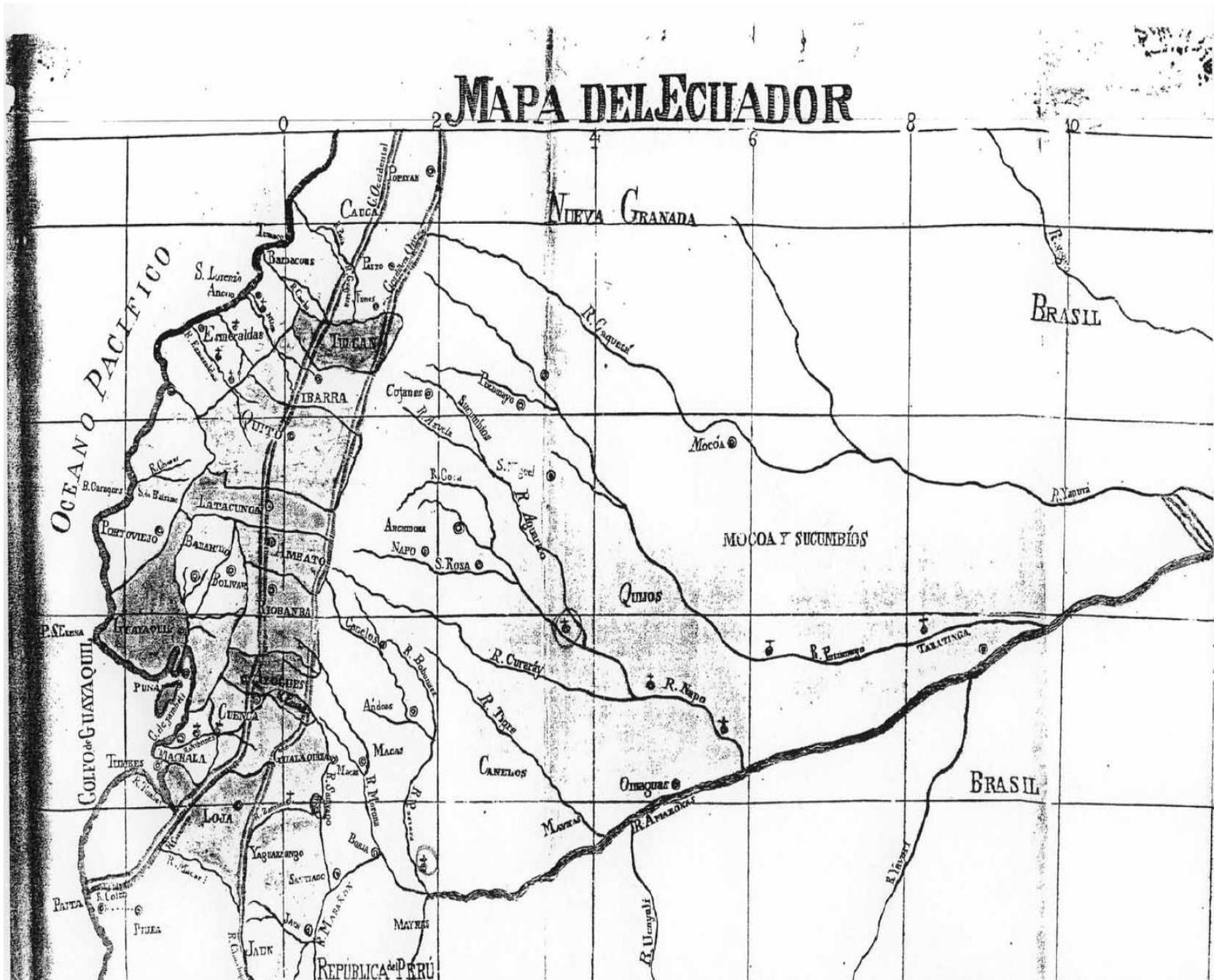
Mapa 1. Ubicación de la Nacionalidad Andoa en la Provincia de Pastaza



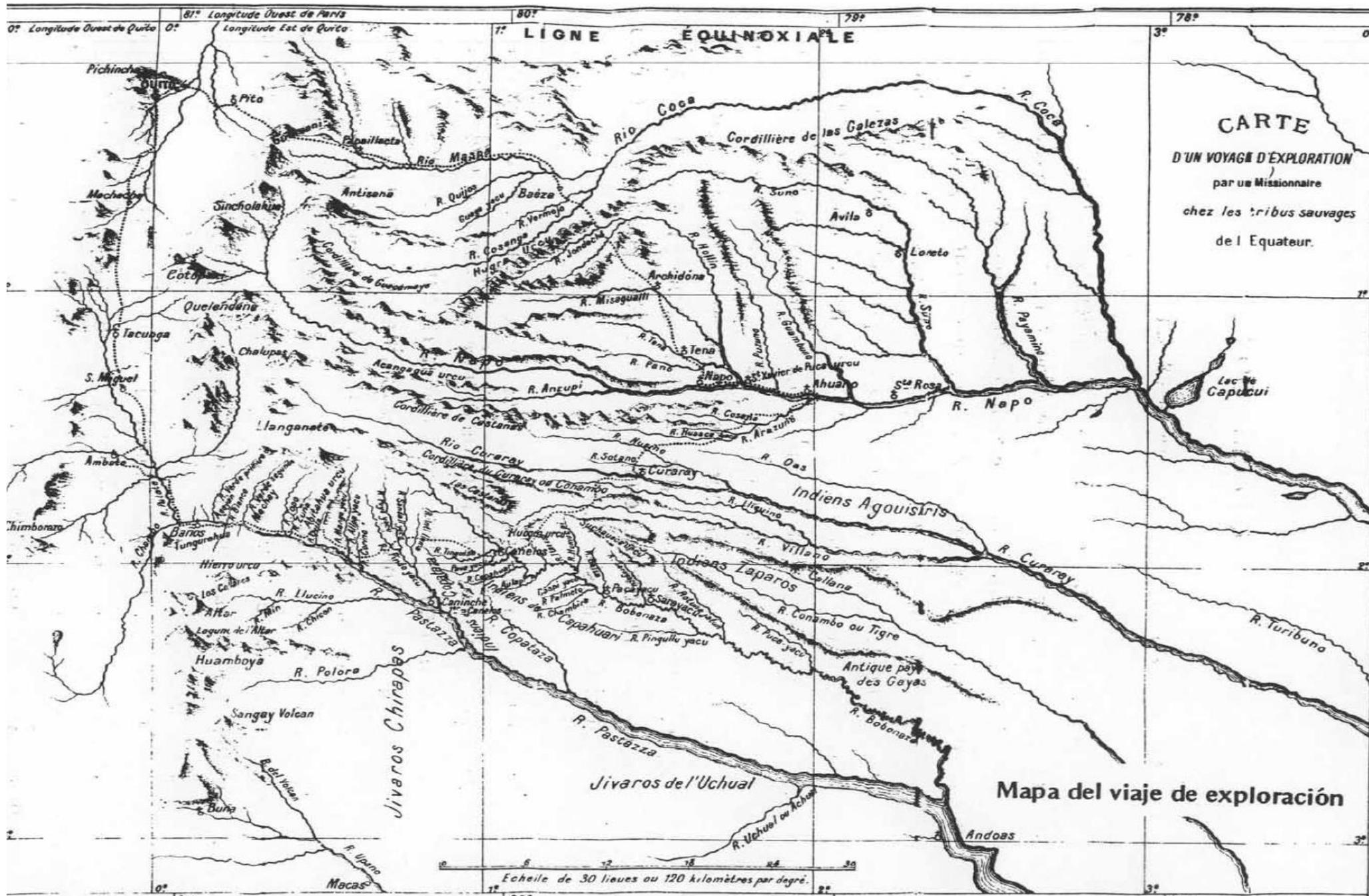
Mapa 2. Extracto de la Carta de Quito y sus adyacentes, donde aparece la misión de Andoas en su asiento original a orillas del Tunigrama, afluente de la margen derecha del Pastaza más abajo de la desembocadura del Bobonaza en este último (Maldonado 1750 [ca. 1726])



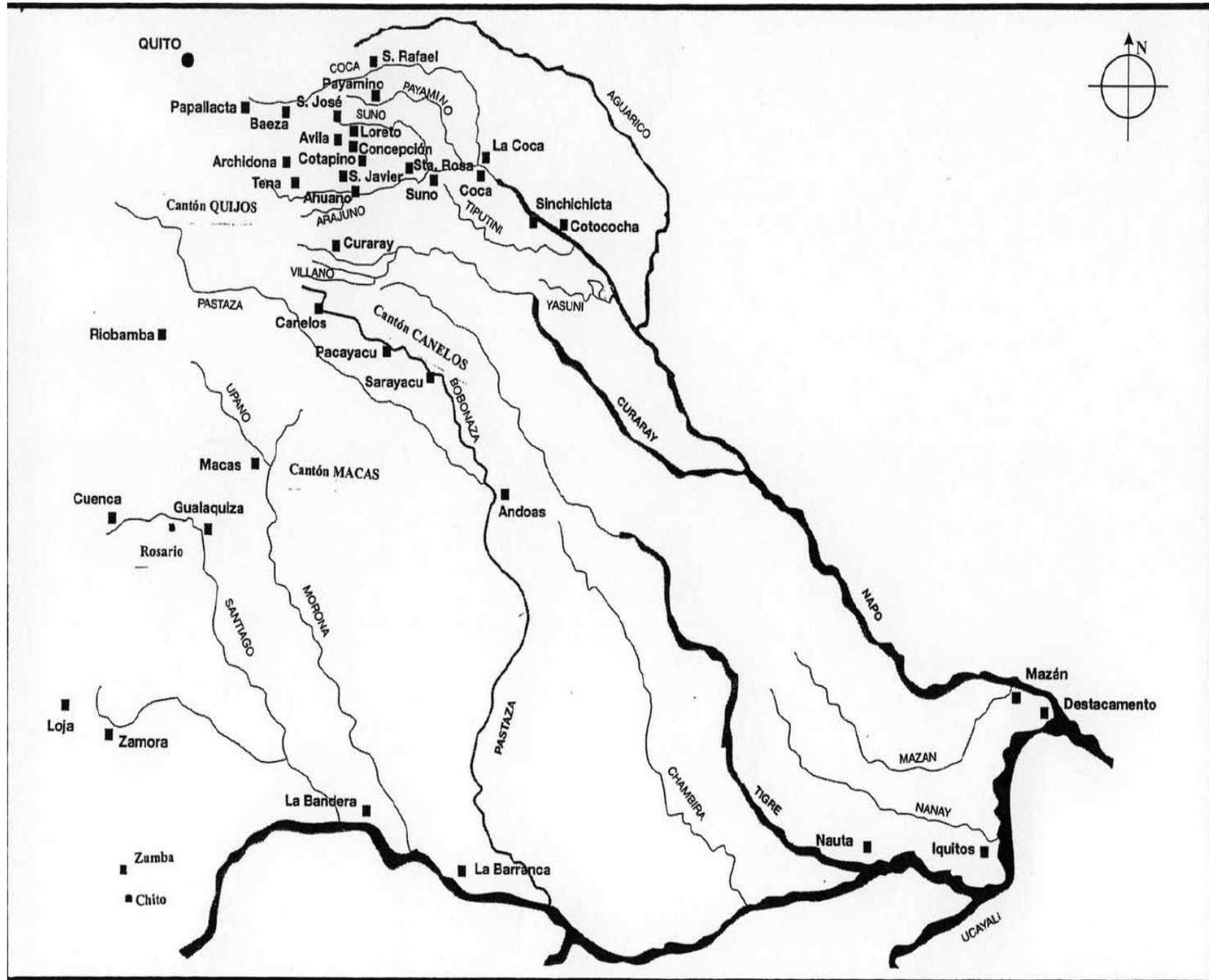
Mapa 3. Límites del Ecuador y proyecto de colonización (José Mora López, 1894)



Mapa 4. Itinerario de François Pierre por la Amazonía ecuatoriana, con los pueblos que visitó (1887)



Mapa 5. El oriente Ecuatoriano en el Siglo XIX (basado en M. A. Cabodevilla. Coca. La Región y sus Historias, CICAME, 1996, p. 203)



Mapa 6. El Andoa ñan o Camino de Andoas recorrido por el autor en septiembre de 2008

