

“LOS ANDOKES: HISTORIA, CONCIENCIA ETNICA, Y EXPLOTACION DEL CAUCHO” *

MANUEL JOSE GUZMAN G.

INTRODUCCION

Nuestro propósito ha sido el de realizar una lectura de la cultura andoke teniendo como hilo conductor el hecho económico. Este no lo entendemos, sinembargo, como un dato aislado y al vacío, sino como un proceso social que influye dentro de la estructura de la sociedad global. Por esto mismo, al pretender explicar su economía, hemos tenido que analizarla como el producto de una dinámica de cambio que se realiza en medio del contacto y de las relaciones interétnicas.

Toda la historia de la cultura andoke está marcada por el hecho del contacto cultural y de sus implicaciones económicas. La misma constitución o, quizás mejor, reconstrucción de esta etnia, no puede entenderse sino como una red de intercambios culturales en que las relaciones de producción juegan un papel decisivo.

El tema dominante dentro de esta historia es el del caucho. Y sin lugar a dudas, el caucho para las economías indígenas es sinónimo de economía colonial y de relaciones de dependencia. Lo decisivo, a primera vista, es que para los andokes el mismo caucho que los llevó a su casi aniquilación total es, hoy, un factor de unificación. Sin embargo, el caucho no lo explica todo y precisamente coexiste con las formas económicas tradicionales, que se enlazan fuertemente con todos los demás aspectos de su organización social.

Para acercarnos adecuadamente a esta problemática se nos imponía una triple perspectiva: geográfica, demográfica e histórica. La geografía nos permitió situar al grupo y su medio ambiente en el

* El texto de este artículo ha sido extraído de una obra que aparecerá próximamente: “Caucho y relaciones inter-étnicas entre los Andokes del Caquetá”.

conjunto geo-económico de la sociedad global. Una de las consecuencias más importantes de esta situación espacial fue el descubrimiento de que esta no bastaba si no se la unía con la dimensión temporal. La sociedad andoke vista dentro del marco de la sociedad global era un rompecabezas cuya formación y evolución solo podían entenderse como un proceso histórico.

El impacto fundamental que recibió la sociedad andoke fue de tipo económico y demográfico. Su misma identidad étnica actual son producto de una catástrofe demográfica y de una coexistencia conflictiva entre la economía tradicional y el caucho.

De esta manera hemos abandonado, por lo tanto, la lectura monográfica de una cultura. Este intento de abarcarlo todo puede ser una simple ilusión con consecuencias teóricas graves. La primera, es la de que, en nombre de un fenómeno "total", definido muy abstractamente, se hace un tratamiento ordenado y sistemático del material pero que no logra llegar, por lo general, a una interpretación crítica y consciente. Además, con el mismo tema de la totalidad se impide que haya una problemática definida y claramente situada en el conjunto de relaciones jerárquicas y estructurales de la sociedad. Finalmente se pasa, casi insensiblemente, a los estudios de micro-comunidades que se explicarían a sí mismas totalmente. El resultado es, entonces, una etnología anti-histórica, estática y cargada de prejuicios ideológicos; todo ello bajo el rótulo de descripción objetiva e imparcial.

Aunque nuestro propósito haya sido el de interpretar teóricamente los datos recogidos en el terreno, es posible que no siempre lo hayamos logrado. Más que establecer una teoría de las economías primitivas nos hemos limitado al uso de modelos ya existentes, para criticarlos en su contacto con nuestros datos. Es muy posible, por esto, que el lector encuentre en mayor número los interrogantes y los problemas que las soluciones prefabricadas.

La mayor originalidad de nuestro trabajo puede provenir de una circunstancia extraña a nosotros. Es el hecho de que esta cultura no había sido estudiada por ningún investigador. Los poquísimos datos que se poseen sobre ella o son de segunda mano o se reducen a informar sobre el número de habitantes y la localización geográfica.

Para este artículo nos hemos limitado a la perspectiva histórica que es una de las más olvidadas en los trabajos de antropología social y de etnología. Esperamos mostrar cómo se ilumina el hecho cul-

tural a partir de su proceso histórico. Esto es especialmente importante para el caso de la economía —que no es el objeto directo de este trabajo— y para la comprensión adecuada de la demografía, factor que será analizado en la perspectiva temporal una vez que se haya comprendido el proceso histórico. Será un buen ejemplo de cómo se articula un hecho social en el dinamismo de la historia.

Por último, queremos hacer resaltar la importancia del tema de la identidad étnica que es una de las realidades históricas más apasionantes del grupo andoke. Pensamos, además, que es un caso no demasiado alejado de la historia de los pueblos latinoamericanos, también en búsqueda de su identidad y de alternativas para su desarrollo.

Creemos que la antropología como ciencia social conserva aún ciertos enfoques y actitudes que son realmente un aporte valioso a la teoría general sobre el hecho social. Los antropólogos, más allá de los problemas y discusiones de límites entre las diferentes disciplinas sociales, deben preocuparse por conservar su actitud de respeto y comprensión ante la diversidad cultural sin que, por esto, sean los idiotas útiles al servicio del relativismo cultural o los imperialistas, reducidos para cualquier etnocentrismo cultural. Obviamente, es este un rasgo que, teórica y metodológicamente, debe interesar a todas las ciencias del hombre. Sin embargo es un hecho que ha sido la antropología la que, según la afirmación de Kluckhohn, "tiene un derecho especial a ser oída por los que se interesan profundamente por el problema de llegar a conseguir un mundo".

Es el caso de los andokes que han sido reducidos a un puñado que apenas sobrepasa el ciento. Sin embargo, y a pesar de la facilidad con que el antropólogo occidental hablaría de anomia, su cultura se ha reconstruido através de un éxodo en que se entremezclan las adaptaciones a la economía del caucho y la figura carismática de su capitán. Pero, hasta cuando irrespetaran los blancos y su técnica este intento extraordinario de los andokes por permanecer distintos y seguros de sí?

Desde luego, no rechazamos los contactos y las relaciones entre los pueblos que son los que hacen la dialéctica y la riqueza de las culturas. Pero también sabemos que hay contactos destructivos que sutilmente empiezan por lograr que el otro se avergüence de sí y que infante ser, a toda costa y aunque sea, el último del grupo que con su arrogancia se muestra poderoso. Esta radical falta de respeto em-

pobrezca al otro y a sí mismo pues niega el valor a soluciones diferentes que se han construido en siglos de tradición. Un buen ejemplo de este desconocimiento de la riqueza cultural de un pueblo es el caso de los andokes y de todos sus vecinos, casi destruidos por la explotación del caucho impuesta por los blancos.

Primera localización

Los Andokes forman un grupo étnico de lengua propia con orígenes comunes, que viven homogéneamente dentro de una misma cultura y organización social. En la actualidad llegan al centenar y viven sobre la quebrada del Aduche—en Andoke río de la guacamayá—, en una extensión de 2 a 5 km. antes de su desembocadura en el Río Caquetá (Cfr. mapa No. 1). El Aduche está situado a unos 25-30 km. de la Colonia Penal del Araracuara bajando el Río Caquetá y a la misma distancia de la desembocadura del Río Yarí. Su habitates, por tanto, la selva amazónica colombiana que atraviesa la hoya hidrográfica del Caquetá.

Su medio ambiente, la selva tropical húmeda, ha influido, desde luego, en toda la configuración cultural, y muy especialmente en la economía. Sin embargo, este condicionamiento ha sido relativo en el sentido de que, siempre, ha estado mediado por otros aspectos de la cultura y de las relaciones sociales. Antiguamente, a pesar de las dificultades de la selva, tuvieron una economía de "auto-subsistencia" basada en la agricultura, la caza y la pesca. Hoy, con la introducción de nuevos factores humanos dentro de la selva—como son las comunicaciones, el salario, el mercado, etc.—, el medio ambiente, ya humanizado de otra forma, les plantea nuevas exigencias para su economía. Por otra parte, los mismos cambios económicos que se van realizando plantean de manera nueva las relaciones económicas con el medio. Así, por ejemplo, el hecho fundamental de que esta economía sea en parte una economía de dependencia colonial, hace que las relaciones ecológicas tengan que enfrentarse en una nueva escala, que es la de la sociedad global.

CAMBIO, VIVENCIA HISTORICA E IDENTIDAD ETNICA

Así como la economía de los andokes nos resultaría ininteligible, si no se la sitúa en la red de relaciones geo-económicas de la sociedad global, del mismo modo nos podría aparecer como algo esotérico, que surge sin coherencia, si no la situamos en una perspectiva histórica. De lo contrario podríamos interpretar una realidad dinámica, como un hecho aislado y fortuito en donde, obviamente, se manifiestaría una situación de anomia, o sea, de desorganización latente.

Estamos reivindicando para la historia el carácter explicativo del que casi siempre se le ha despojado por considerarla simple "cudro general", y no característica intrínseca de toda relación social. Desde luego, no buscamos las explicaciones a un nivel de historia episódica o en las fórmulas de un evolucionismo endurecido que pretendería leyes mecánicas. Entendemos la historia en una perspectiva dialéctica en la que su campo se determina a partir de las implicaciones de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción. Esto no significa que se considere la economía como causalidad determinante exclusiva; menos aún, que aparezca siempre claramente.

En la historia hay diversas instancias, articuladas unas con otras, creandose así una causalidad estructural que es necesario hacer aparecer a través de sus funciones. Según Jean Hyppolite, el mismo Marx ha tratado de darnos una "imagen" de esta causalidad al afirmar que "en todas las formas de sociedad, una producción determinada y las relaciones engendradas por ella, asignan a todas las demás producciones y a las relaciones engendradas por estas, su rango y su importancia; es como un esclarecimiento general en que se sumergen todos los colores: y el cual modifica todas las tonalidades particulares. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las existencias que allí han brotado" (1). E Hyppolite aclara cómo las diversas coyunturas están, por lo tanto, caracterizadas, "por el dominio de una de las instancias que puede ser política o ideológica (como el caso de la lucha antirreligiosa en el Siglo XVIII o en la búsqueda del eslabón más débil por Lenin); puede incluso suceder que la ins-

tancia económica, aquella que representa la causalidad determinante, pero que no hace sino representarla, sea como borrada... Cada una de estas instancias puede ser la sede de una sobre-determinación" (2). En ningún caso se trata, pues, de un historicismo de lo económico o de su pretendido opuesto, las ideas. En nuestro caso veremos cómo la coherencia del sistema global da cuenta de la aparente incoherencia de la vida económica andoke, y no, como se pensaría en un marxismo rígido y economicista, que las relaciones económicas solas den cuenta de la cultura total.

El aporte del enfoque marxista con respecto a las visiones estructuralistas asincrónicas es que, siendo también él mismo un sistema de análisis estructural en que los fenómenos sociales se ven en una relación jerárquica, admite la existencia de contradicciones, de rompimientos, y de tensiones en el sistema social. Al admitir esta realidad estamos de lleno en una concepción de lo social como proceso histórico en el que no solo se tienen en cuenta las tensiones de equilibrio, sino también las rupturas y las discontinuidades. Y como todo ello existe dentro de un mismo sistema la única manera de entenderlo es como proceso continuo y dialéctico de estructuración, desestructuración y reestructuración.

Queda la posibilidad de concebir el proceso histórico como un juego formal en que los diversos elementos deben estar en cambios continuos de posición, según ciertas normas y dentro de un relativo grado de variabilidad. En este caso, nada se puede decir sobre la posible dirección del proceso, y lo que es más grave, se ha abandonado la especificidad propia de los contenidos del sistema. O sea, que cuando queremos ver el papel que juegan los contenidos particulares dentro de un sistema no obtendremos respuesta. No se puede explicar, por ejemplo, —como apunta Hobsbawm— "porqué la Inglaterra del Siglo XX es diferente de la Bretaña de los tiempos neolíticos... ni la serie de formaciones socio-económicas o el mecanismo de transición de una forma a la otra" (3). Y tampoco podremos entender por qué los andokes actuales son diferentes de los de comienzos del siglo y, menos aún, ver los mecanismos de transición de un modo de producción al otro.

Para evitar estos peligros es necesario tener en cuenta no solamente que los elementos de la relación base-superestructura están

dentro de un sistema dinámico, sino también que son elementos con un peso específico determinado dentro de la historia misma del sistema y de sus relaciones con el exterior. En la historia las diferentes instancias juegan papeles distintos y algunos pueden aparecer como sobre-determinantes de los demás. Para aclarar esto —lo que no es nuestro intento— sería necesario revisar los papeles respectivos de las relaciones sociales de producción y de reproducción, y de las fuerzas materiales de producción en su interdependencia con la superestructura. Quizás se podría llegar entonces a un concepto de especificidad histórica dada por el sistema y sus contenidos particulares que se relacionarían de diversos modos según cada cultura.

Lo que hemos dicho sobre la historia en general es aplicable a las sociedades primitivas? Creemos que sí. Es casi inútil insistir en que estas sociedades también tienen historia, aunque no sea vivida de manera universalmente idéntica por todos los hombres de todas las culturas. Su vivencia es un hecho cultural que, —ya nos lo ha aclarado Levi-Strauss en el Pensamiento Salvaje— debe distinguirse claramente del hecho del cambio o del dinamismo de las estructuras. Todas las sociedades poseen historia en este último sentido de cambio, sin embargo, cada una, según su cultura, puede vivenciar este hecho de manera distinta. Una de las formas de vivencia es la llamada "conciencia histórica" que los occidentales hemos esquematisado e inflado, de manera etnocéntrica, negando el carácter de históricas a las sociedades que no la poseen exactamente como nosotros. La conciencia histórica occidental se ha construido a partir de una contabilización del pasado, tanto en forma de retorno a lo antiguo y a los orígenes, como bajo la forma de salida al encuentro con el futuro para realizarlo. Evidentemente esta no es la única forma de vivenciar la historia, y así nos lo demuestran las culturas primitivas que viven en un tiempo "mítico", no racionalista y que tampoco se preocupa por proyectarse al futuro como progreso. No hay, entonces, en este último caso una conciencia histórica que se repliegue sobre sí misma para analizarse y contabilizarse logrando como resultado una planeación del tiempo. Lo que se dá es una vivencia histórica determinada por la especificidad de su cultura y desde luego, de su dinamismo. En la sociedad andoke ha existido un cambio en lo que respecta a su organización socio-económica, debido a los contactos con el exterior. Pero el hecho de que haya habido un cambio notorio no se expresa, necesariamente, al nivel de una conciencia histórica vivida como ordenación e interpretación cronológica del pasado.

Por lo general suelen ir paralelos conciencia histórica a la occidental y nacionalismo; como si la única forma de lograr un nacionalismo o una identidad étnica, fuese el registro pormenorizado de los hechos en los textos oficiales de la historia. Sin embargo, entre los andokes la identidad étnica, ha sido constituida no como un recuento o retorno cronológico al pasado, sino como una selección e interpretación de hechos al nivel ideológico de su cultura. Desde luego, no hablamos de una nacionalidad andoke sino de una identidad étnica que tiene sus bases en el sistema cultural y en su proceso histórico.

La vivencia que los andokes tienen de la historia puede, a primera vista, aparecernos como una actitud pasiva frente a los acontecimientos y como un desinterés por influir en los procesos históricos. Pero, en realidad, es una falsa ilusión, ya que su actitud es la de un rechazo consciente de los sucesos que no se pueden inscribir y adaptar a su tiempo y a su cultura propios. Además, este rechazo activo no se queda simplemente en la negatividad sino que va creando respuestas y adaptaciones, que al conservar la tradición le permitan sobrevivir dentro de lo nuevo.

Para el tiempo andoke se podrían aplicar, con muy pocas variantes, las descripciones que se han hecho del tiempo "mítico" en base a otras culturas primitivas. Es un tiempo de carácter más bien cíclico y en el cual no sucede nada que sea totalmente nuevo, ni hay, tampoco, una apertura ilimitada hacia el futuro. Cada suceso, cada vivencia es una oportunidad para reactualizar la tradición. Así la historia como tradición, se reactualiza en la vida cotidiana. Por esto mismo sobra el revivir el tiempo pasado en forma de historia intelectual; ésta, forma parte real del tejido cotidiano de lo social. Por esto, todo cambio o innovación son vistos como un atentado en contra del orden de los hombres y de las cosas, cada día renovado y continuado.

Para quienes hayan tenido la vivencia de la coca, quizás, sea válido el simbolizar el tiempo andoke como el tiempo de la coca. Esta no arranca de la realidad que está siempre en cambio; no alucina; simplemente coloca en una actitud contemplativa para con la realidad. La coca introduce al andoke en un nuevo tiempo en que la realidad no se excerva, ni se deforma; es un tiempo en que el individuo puede rumiarse a sí mismo y a su universo cultural, para dejarse guiar por él y a su vez imprimirle su sello (4).

El andoke no planifica paso a paso el futuro, ni nos dice que va a dirigir su historia porque ya ha comprendido los sucesos del pa-

sado e imagina el futuro. Sin embargo, detrás de esta aparente indiferencia hay un compromiso histórico para no cambiar totalmente hasta la destrucción; su actitud es de adaptarse al presente en la medida en que no sea necesario renegar de sí mismo.

Para los andokes su tradición no es un recuento de grandes hazañas y de grandes personajes sin relación con lo actual. Todos los cuentos y los mitos tienen relación con el crecimiento de la gente de hoy y con su bienestar o desgracia. Por esto se les divide en peligrosos y benéficos. El capitán o jefe, es quien sabe los cuentos y mitos para que la comunidad aumente y viva en paz, mientras que el Payé, o brujo, sabe cuentos y mitos para hacer brujerías y poner en peligro la vida y la paz. De este modo es como se hace innecesario escribir o guardar "en conserva" los cuentos y los mitos ya que siempre están en relación con actividades y sucesos de la vida social. Su existencia solo se justifica cuando son realizados en una fiesta o sirven de instrumento de poder en manos del brujo o del capitán.

Para qué quieren saber historias viejas, cuentos antiguos? Nos preguntaba sorprendido un viejo andoke. "Eso ya no se cuenta porque no se hace". La tradición que no está unida a la vida misma, que no palpita en acción, carece de interés y no se puede justificar. Por eso, para qué ensalzar el pasado o contar lo que se hacía y ya no se hace? Las cosas no se dicen por el simple gusto de la repetición y para el gozo de la palabra. Se trata de actos sociales que cobran su única dimensión real en la existencia colectiva diaria. Saber de fiestas no es solamente saber los cuentos y los mitos, sino saber reactivar las fiestas.

No se puede pensar que esta manera de vivir el tiempo y la tradición sea precisamente estática. Se encuentra en permanente cambio y ha tenido que adaptarse y defenderse de la "conciencia histórica" blanca que suele mezclar en su nombre nacionalismo y colonialismo. Gracias a ella la vivencia de los andokes se ha tenido que activar y agudizar. La reconstrucción sin estruendos que han hecho de su cultura ya casi destruida, es muestra evidente de actuación dentro de un proceso histórico para conservar su identidad étnica.

Problemas de Crítica de las Fuentes Históricas

Aceptando el hecho de que hay una historia en las sociedades primitivas y de que, unida a ella, se dan tipos diversos de vivencia histórica, quedan aún una serie de problemas teóricos que tienen que ver con el valor de las fuentes utilizadas.

Ante todo está la cuestión de saber si en los datos históricos recogidos el contenido depende en gran parte del rol que ellos juegan en ese momento en la estructura de la cultura y en su perpetuación. Hasta qué punto los datos históricos cumplen una función ideológica determinante que los haría cambiar de contenido a medida que deban desempeñar diferentes posiciones?

En realidad se ha exagerado demasiado esta pregunta ya que el mismo hecho de la acomodación y de la interpretación, es un dato histórico aprovechable. Desde luego la dificultad está en precisarlo. Sin embargo, como lo ha sugerido J.Vansina, se trata de un problema que afecta no solo a las tradiciones orales sino a toda historia, incluso la escrita, ya que toda historia es interpretación y como ciencia es una ciencia de probabilidades (5).

La tradición oral ha sido el instrumento más importante para establecer los ejes fundamentales de la historia de los andokes en este siglo. Sin embargo, debido a que en la entrega de la tradición se dió una ruptura a comienzos del siglo por la exterminación masiva, es casi imposible remontarse más lejos de dos o tres generaciones a partir de los jóvenes de hoy. Sin embargo, los cambios ocurridos durante estas generaciones hacen que lo sucedido en este siglo cobre una importancia fundamental.

En realidad nuestro intento no es el de hacer una historia detallada, repleta de nombres, fechas y circunstancias. Nuestro interés por la historia se dirige a los niveles más profundos, al menos al segundo nivel de que nos habla Braudel y en el cual se puede establecer una vida conyuntural de las relaciones interétnicas entre una economía colonial y otra indígena. Es el nivel del tiempo medio en el que ya no interesan tanto los individuos o los accidentes sino que empiezan a aparecer las regularidades de las masas y a esbozarse los modelos (6).

Es a este nivel y al estructural en que la historia tiene que ser económica, social, geográfica, etc. Desde luego nuestro intento no puede ser tan pretencioso y por esto solo plantearemos algunos interrogantes con respecto a la historia económica de los andokes, sin que pretendamos establecer los modelos definitivos de la historia conyuntural de una economía que se ha ligado por el caucho a la economía de la sociedad global.

Problemas Metodológicos de la Tradición oral

La tradición oral de la cual hemos obtenido los datos históricos, la hemos encontrado en forma de relatos que los andokes hacen de determinados acontecimientos de carácter colectivo. En algunas ocasiones las historias son claramente patrimonio común, ya que se trata de relatos más o menos estereotipados, en que los detalles, incluso los mismos gestos coinciden de un narrador a otro. Quizás debido al poco tiempo transcurrido, estos relatos no se encuentran aún al nivel de los cuentos o de los mitos. Sin embargo, estos relatos son el saber de los viejos en forma de recuerdo de aquellos acontecimientos en los que han participado; por esto sus historias son escuchadas con respeto y atención pues los jóvenes deben aprenderlas.

Esta forma de tradición oral, como recuerdo de acontecimientos importantes, nos planteó la dificultad de cómo llegar a ella a través de preguntas pertinentes. Sobre todo porque, para ellos, no existe una cronología y, a veces, los hechos se narran como pasados pero sin distinguirlos en un campo de profundidad. De esta manera se obtienen datos que no pueden ser fechados y relacionados. Sin embargo, lentamente y como en un rompecabezas han ido apareciendo en su sitio las piezas fundamentales de la historia. Cualquier detalle en los mitos o en los recuerdos nos ha dado pie para ir precisando los datos y para ponerlos en relación. Se utilizaron diversos informadores y se tomaron distintos puntos de referencia para la cronología, como el parentesco, los sitios de vivencia, la guerra con el Perú, etc.

Para controlar la tradición oral, además de la utilización de diversos informadores, se usó otra fuente indirecta, escrita u oral, como son las referencias bibliográficas o los sobrevivientes no indígenas de la época de las explotaciones caucheras en el triángulo amazónico.

Como los libros y artículos que se escribieron sobre el escándalo de la explotación del caucho en el Putumayo, tenían ante todo fines políticos, no se encuentra en ellos casi ningún dato etnológico aprovechable, pues, la mayoría de referencias son vagas e imprecisas. Por otra parte, casi todos están escritos al ritmo de acalorados intereses nacionalistas, puesto que, el escándalo del Putumayo desembocó y se polarizó totalmente en una guerra de límites con el Perú. Sin embargo, todos estos escritos de denuncia o de defensa constituyen un testimonio de lo que fundamentalmente sucedió, y es posible leerlos más allá de los adjetivos e interpretaciones que llenan la mayoría

del espacio; entonces se puede llegar a constatar cómo hay una conformidad entre los relatos de los indígenas y los sucesos fundamentales.

Contamos además con un informador directo; uno de los pocos sobrevivientes de la época de la explotación del caucho a comienzos del siglo. Es Joe Brown, negro de Chicago nacido el 23 de septiembre de 1879. Hoy vive en Puerto Leguizamo en la misma selva amazónica a la que llegó en los primeros años del siglo. A pesar de sus 91 años posee una prodigiosa memoria y sus datos concuerdan con los que nos dieron los indígenas y con los que están consignados en los libros. Por otra parte pudimos comparar nuestras grabaciones con un artículo de Gómez Valderrama, de hace 12 años, en el cual relata una serie de entrevistas que tuvo con Joe Brown en Bogotá. La coincidencia de datos es muy grande (7).

Localización de los andokes a fines del siglo pasado

Los andokes eran conocidos por los grupos vecinos como Paatiaja, que en su lengua significa, "gente del hacha". Entre los huifotos, carijonas, mirañas y muinanes de esta área, las hachas andokes eran muy apreciadas en los intercambios ya que solo ellos poseían el secreto del sitio en el que se encuentran las piedras más duras capaces de tumbar selva.

El "etnikon" (Mühlmann) andoke no parece ser una autodenominación sino un apelativo proveniente de los blancos. Hoy en día, cuando las hachas de piedra han sido reemplazadas por el metal, la denominación de andoke es la más común entre los mismos indígenas para referirse a los antiguos proveedores de hachas.

Para hacer claridad sobre el origen del apelativo de andoke sería necesario investigar los archivos para ver desde cuando algún cronista, viajero, funcionario, etc., utilizó esta denominación. Así se podría precisar, posiblemente, sus sitios de vivienda, su origen, etc.

Para algunos, la simple similitud entre andoke y andaki los hace elaborar hipótesis de un origen común y de migraciones posteriores. Desde luego esta hipótesis puede ser examinada pero, por el momento, una simple similitud de nombre no da base científica para ninguna afirmación. Por otra parte, una rápida comparación entre la lengua andoke y la lengua andaki muestra diferencias muy grandes que sería necesario estudiar detenidamente.

En el momento no poseemos absolutamente ningún dato sobre la cultura andoke anterior a este siglo. En el transcurso del presente siglo se encuentran yá una serie de datos muy sumarios sobre los andokes. Estos datos suelen limitarse a constatar la existencia del grupo Andoke y, algunas veces, a localizarlos y a dar diferentes cifras sobre su número. Además, la mayoría de las veces queda en la penumbra el saber si estos datos son de observación directa o no.

Para localizar a los andokes a comienzos del siglo, cuando empezan a organizarse a gran escala las caucherías, se tuvieron en cuenta las referencias bibliográficas de los primeros 15 años de este siglo y, sobre todo, los relatos de los ancianos andokes que nos permitieron, en base a la toponimia, establecer el antiguo territorio.

De la primera fuente, tenemos que hacer dos grupos: el primero está formado por todos aquellos que se preocuparon por hacer investigaciones en el Caquetá y Putumayo a raíz de los escándalos del caucho. En su gran mayoría solo nombran a los andokes sin dar mayores detalles. Es el caso, en primer lugar, de Sir Roger Casement, quien en su investigación para el gobierno inglés constata su existencia y los sitúa entre el R. Igará-paraná y el R. Yapurá o Caquetá (8). Luego, en ese mismo año de 1912, Hardenburg escribe sobre ellos diciendo que es la tribu más grande de la región, según lo que le informaran los huitotos (9). El primero en dar cifras más exactas es Whiffen, quien publica su obra en 1915 y que, según Paul River, es "el primer viajero científico que parece haber estado en contacto con representantes de la tribu" (10). Estima la población Andoke en 10.000 y nos dice que su territorio se extiende al sur del Caquetá o Yapurá, desde la desembocadura de un afluente sin nombre de la ribera derecha de este río, más abajo del río Tauchuru o Yari, hasta la desembocadura del río Kuemani (11).

Más tarde se publicaron numerosas obras sobre la explotación del caucho y sobre la guerra con el Perú; en su mayoría se basan sobre Casement o Whiffen o sobre el Libro Rojo (12). Por lo demás muchos llegaron cuando ya los sucesos más importantes habían sido ocultados. Es interesante, sin embargo, y a pesar de su tono polémico y emotivo, el testimonio directo de Ricardo Gómez quien como cauchero fue testigo personal de los sucesos. En su libro desfilan los diferentes jefes de sección de la Casa Arana y los grupos indígenas sometidas a la explotación y a la tortura. Menciona a los andokes como una de las tribus más temidas de la región debido a su arrogancia y bellicosidad (13).

El segundo grupo de autores lo forman todos aquellos científicos, especialmente geógrafos, que investigaron en los 15 primeros años del siglo la región del Caquetá y el Putumayo, un poco al margen de los conflictos del caucho. Paul Rivet ha consignado en un artículo sobre la lengua andoke los nombres principales junto con los datos que ellos mismos suministran sobre los andokes (14). La referencia más antigua (1905), es la de Hassel quien parece nombrarlos por primera vez. Los sitúa sobre el alto Putumayo y el Igaraparará y aprecia su número en 2.000 o 3.000; señala además su reputación de antropófagos y su hostilidad para con los blancos (15). Dos años después, G. Stiglich los nombra como los andogne (16). Finalmente, en 1910, Hamilton Rice habla de ellos como los "indios blancos" debido a su tinte claro y les asigna como territorio "los chorros del Araracuara" (17).

A través de estos dos grupos de autores es fácil constatar la existencia del grupo andoke y es posible darles una localización, a comienzos del siglo, dentro de una zona muy amplia del Río Caquetá; esta zona abarcaría desde la desembocadura de la quebrada Cuemaní hasta la desembocadura del Río Yari; y su límite por el sur sería el Río Igaraparará. Desde luego, esta zona es demasiado amplia y se ha delimitado en base a los datos de los diferentes autores.

Para precisar más esta antigua zona hemos acudido a la toponimia que los andokes aún conservan. De acuerdo a ella quien más precisamente establece los límites de la región andoke es Wiffen, ya que él coloca los límites entre la Quebrada Cuemaní y un afluente sin nombre del Caquetá, cercano a la desembocadura del río Yari. Esta delimitación es la que más coincide con la toponimia andoke. Bajando el Río Caquetá, un poco después de Angosturas, desemboca la quebrada Cuemaní (que posiblemente aparece en los mapas como Nocaimaní) y que parece ser el Cehace en lengua andoke. A partir de esta quebrada, bajando el Caquetá, ellos poseen una detallada toponimia que llega hasta la quebrada Pamice mucho más abajo de la desembocadura del río Yari. Casi toda la toponimia corresponde a la margen derecha e indudablemente, su territorio se extendía sobre esta margen hasta los nacimientos de los diversos afluentes del Río Caquetá. El nacimiento de la mayoría de estas quebradas se halla en una zona montañosa de gran importancia mitológica (18).

Area cultural

Indudablemente los andokes forman parte de un espacio cultural amplio en el cual predominan la asociación de ciertos rasgos cul-

turales. Se debería investigar estos rasgos comunes entre economías, mitologías, fiestas, sistemas de parentesco, etc., para lograr así un conocimiento de los mecanismos de aculturación y contacto intertribal.

Es seguro que entre los huitotos, muinanes, boras, mirañas, karionas y andokes había un amplio comercio cultural y muy probablemente encuentros guerreros (19) (Cfr. mapa No. 1).

Como vestigio de esta comunicación permanece todavía la costumbre de invitar a las fiestas a los grupos vecinos que aún existen; el grupo más grande de los invitados suele ser el huitoto. El tercer día de fiestas está dedicado, en parte, a cantar canciones en idioma kariona, huitoto, muinane, etc. para hacer honor a los huéspedes.

Es posible que sus intercambios llegaran hasta tribus selváticas muy alejadas. Ellos poseen palabras propias para designar a los tukuna, makuna, tukano, rezigaró, kubo, etc.

Algunos aspectos de organización social antes del caucho

1 — Habitat, vestido y lengua.

Su habitat y su vestido eran los que tradicionalmente se encuentran en los grupos selváticos de la amazonía: la maloca y el guayuco. Cada grupo poseía, según su número, una o varias malocas.

La lengua, que aún hoy hablan, no corresponde a ningún dialecto de las lenguas vecinas. Se puede observar, a través de la lengua que hablan los ancianos pertenecientes a los diferentes grupos, que antiguamente había un fuerte proceso de dialectización por grupos (20).

2 — Parentesco.

Los andokes se encuentran divididos en grupos (corporaciones o corporate groups) basados en la consanguinidad y que se reclutan por descendencia. La descendencia en este caso es patrilineal. Aunque no sea muy claro, es casi seguro que se trataba de linajes segmentarios. Aún hoy, los grupos son exógamos; cada uno de ellos tiene el nombre, por lo general, de un animal. Con respecto a este animal hay un tabú alimenticio según el cual ninguno de los integrantes del grupo puede comerlo.

En cuanto a sitio de vivienda después del matrimonio había una patrilocidad dentro de la maloca.

Parece que existía, además, un gran intercambio de mujeres con otras tribus; especialmente la huitota y miraña.

3 — Organización Política.

Cada grupo estaba gobernado por un capitán. Este era quien organizaba los trabajos comunales en las chagras y quien debía luego redistribuir los víveres. Su poder era grande y se apoyaba fundamentalmente en el saber sobre el trabajo y en su sabiduría sobre cuentos y mitos.

La herencia del poder del capitán se hacía por línea paterna al hijo mayor. Los diversos capitanes formaban un consejo de ancianos que eran dirigidos por el capitán más poderoso y que tenía un mayor número de gente. En varias ocasiones hubo guerras entre los capitanes para disputarse la preeminencia en el poder.

4 — Economía.

Se trataba fundamentalmente de una economía de "autosubsistencia". Las principales actividades económicas eran la recolección y la agricultura de quema y tumba, unidas a la caza y a la pesca.

Todos los trabajos eran dirigidos y coordinados por el capitán quien luego redistribuía los bienes en la maloca. Por tanto la circulación de los bienes dependía fundamentalmente de la jerarquía social organizada alrededor del capitán que solía ser un hombre de edad. La unidad de producción era la maloca.

La división del trabajo se realizaba fundamentalmente en función del sexo y de la edad. La autoridad de los capitanes o ancianos para hacer la redistribución de los víveres y controlar los procesos de producción se basaba, fundamentalmente, en su saber técnico y, sobre todo, mitológico y ceremonial. Para Meillassoux —quien pretende establecer una teoría económica de las sociedades segmentarias y de linajes a partir fundamentalmente de los grupos africanos— el fortalecimiento de la autoridad de los ancianos está mediada "por el control de los medios de acceso a las mujeres púberes", lo que implicaría una serie de mecanismos económicos para el matrimonio (21). Estos mecanismos llevarían en último término a una distinción entre objetivos matrimoniales, bienes de prestigio y bienes de alianza so-

bre los cuales los ancianos harían sus manipulaciones para guardar siempre el control sobre las mujeres. Esto es, sin embargo, imposible de constatar en el caso de los andokes. Cuando los viejos actuales se casaron, tuvieron que readaptar todo el sistema matrimonial, ya que no recordaban estas tradiciones que nunca habían vivido. Posteriormente, ni siquiera tenían mujeres andokes en edad de casarse, por ser o muy viejas o muy jóvenes. Quizás un trabajo cuidadoso y exhaustivo sobre la mitología podría aclarar estos mecanismos matrimoniales y de intercambio de bienes sobre los que Meillassoux hace reposar toda la autoridad de los ancianos y su consecuente control económico.

El dorado del caucho

El dorado del caucho para los blancos fue el comienzo de la destrucción de una serie de grupos indígenas. Aunque todos los hechos que surgieron con el espejismo del caucho fueron noticia internacional en los primeros 15 años de este siglo, hoy ya nadie recuerda los 50.000 o más hombres que perdieron la vida en estos años. Primero la guerra del 14 y, luego, la guerra con el Perú hicieron que se olvidara todo lo ocurrido. Es más de lamentar el olvido por la famosa guerra con el Perú, pues, en cierto modo, ella tuvo sus antecedentes directos en los problemas del caucho. Sin embargo, con un espíritu chauvinista todo se aglutinó en el hecho de límites y fronteras.

No existe en la actualidad ningún estudio histórico serio que nos muestre en detalle lo sucedido y menos aún que nos informe de la suerte de cada una de las tribus de esa región. Es una de las tareas de investigación para la etno-historia.

Las fuentes que hemos utilizado ya han sido en parte criticadas; sus verdaderas dimensiones aparecen dentro de la misma relación de los hechos, ya que todos aquellos que dieron cuenta de lo sucedido tenían en ese momento implicaciones políticas claras y directas. Más que levantar una obra de historia, hacían un alegato. Esa era su misión.

Para el control y ratificación de los hechos centrales hemos controlado, como anotamos más arriba, con el testimonio personal de Joe Brown, antiguo cauchero que trabajó con la Casa Arana del Perú, y quien sirvió de contacto y de guía a Casement y a Whiffen (22). Por estas razones utilizamos fundamentalmente para nuestra reconstrucción, apartes de una entrevista grabada con Joe Brown.

Nuestra narración evitará los detalles innecesarios para nuestro propósito. Este, más que ser obra exhaustiva de historiador, es el demostrar la influencia de los hechos históricos del caucho en la organización social andoke.

* * *

La zona en litigio iba del Río Caquetá hasta el Río Amazonas y su afluente el Río Napo. O sea, la actual intendencia del Putumayo y la comisaría del Amazonas. Toda esta zona era rica en caucho y se hallaba en conflicto debido a que estaba completamente abandonada y desconectada del resto del país.

Según Casement, la primera incursión colombiana a las regiones del Putumayo se realizó a principios de 1880. Fue entonces "cuando se estableció un gran número de colonias colombianas en las riberas del Caraparará y del Igaraparará y aún en la región situada entre este último río y el Caquetá y en las cabeceras del Cahuinari. Los primeros caucheros colombianos que bajaban de las colonias establecidas en las tierras altas se establecieron en puntos diferentes sobre las cabeceras del Caraparará y del Igaraparará y entraron en lo que se llamó relaciones de comercio con esas tribus inocentes" (23). Por esto la región, a finales del siglo, estaba principalmente ocupada por caucheros colombianos.

La entrada más sencilla a la región del Amazonas era por Brasil o por el Perú. El primer signo de conflicto aparece en 1900 cuando los peruanos establecieron una aduana en un punto cercano a la desembocadura del Putumayo. En la realidad los territorios sobre los cuales Colombia reclamaba sus derechos se encontraban totalmente distanciados y sin comunicación con el resto del país. De esta manera "los caucheros que se establecieron tenían que apelar a los territorios peruanos y brasileños situados abajo del río para proveerse de víveres y de todo lo necesario, para una existencia civilizada, así como de las mercancías indispensables para sus tratados con los indios. Era imposible dirigirse a las ciudades colombianas de donde vinieran originalmente. Era cosa comparativamente fácil llevar víveres de Iquitos por la vía fluvial; en esa forma, en 1896 abrieron negocios Arana Hermanos con los caucheros colombianos. Los tratos recíprocos se hicieron cada día más grandes y terminaron en la adquisición hecha por Arana Hermanos de la mayor parte de las empresas colombianas" (24).

El negocio más importante de Julio C. Arana fue su unión con Benjamín Larrañaga. Este, que venía trabajando desde 1880, había

establecido el puesto de La Chorrera. Al poco tiempo murió envenenado por arsénico. De esta manera se disolvía "Larrañaga, Arana y Cía." Esta compañía explotaba toda la zona comprendida entre los dos principales afluentes del Putumayo o sea el Caraparará y el Igaráparará, desde el Río Putumayo hasta el Río Caquetá.

La explotación de caucho era rentable en ese momento, a pesar de las dificultades de transporte, debido a dos razones: primero, que la única manera de obtenerlo era a través de los árboles, pues aún no se había logrado su producción sintética, y en segundo lugar, y sobre todo, porque se contaba con mano de obra gratis. La misma mano de obra indígena que había permitido a los españoles levantar su imperio de Ultramar, a pesar de que no se hubiera encontrado El Dorado, era también, ahora, lo que iba a permitir la riqueza del caucho. Desde luego los efectos son casi idénticos; el principal y más grave, fue la simple exterminación de una serie de culturas.

Las justificaciones de estas hazañas varían también muy poco. En ambos casos se trataba de cristianizar y civilizar al indígena. Según Joe Brown, los empleados se dividían en dos grupos: unos debían ir en comisión y sorprender a los indígenas "sin trabajo" y con este pretexto llevarlos a los campamentos donde se los obligaba a trabajar; los otros, era los capataces. De ellos dependía el rendimiento en la recolección del caucho. Su sueldo era proporcional al número de kilos de caucho que recogían los indígenas a su cargo.

Las comisiones era de 15 a 25 hombres armados y se reducían a ser simples carcerías de hombres. Por lo general cercaban a los indígenas, los amarraban y los traían con las mujeres. En caso de resistencia se les reducía por la violencia. El P. Pinell narra uno de los muchos casos de exterminación masiva por resistencia. Este hecho se encuentra también narrado por R. Gómez; y ambos relatos coinciden con narraciones de los viejos andokes sobre un hecho similar o que posiblemente pudo ser el mismo.

"En 1917 —nos dice el P. Pinell— hubo en Igará Parará un levantamiento de indios, parte de los sometidos y parte de los indómitos, quienes atacaran la agencia principal de aquella región. Durante varios días hubo un nutrido tiroteo entre rebeldes y blancos e indios fieles. Los insurrectos se atrincheraron en una casa rodeada de bultos de caucho en la que no penetraban las balas. De líquidos ascendió una compañía de soldados con una ametralladora... Solo lograron desalojar a los levantiscos cuando lograron incendiar el techo de la casa" (25).

Estas cacerías y el sistema de salarios según un tanto por ciento con el que "se exigía a los pobres indios tareas superiores a sus fuerzas" (26), lograron en 30 años diezmar totalmente a los indígenas de la región.

Sobre el número de indígenas de la región en que se explotaba el caucho nos dice El Libro Rojo: "No se conoce la población india de la región del Putumayo, pero las tribus que habitan las riberas del río Putumayo suman, según cálculos hechos hace algunos años, cosa de cien mil almas. Teniendo en cuenta la disminución considerable efectuada por los asesinatos incansantes de los agentes de Arana, la cifra de población tiene que ser aún más considerable si a ella se añaden las tribus que habitan las regiones interiores y las riberas de los treinta o cuarenta pequeños afluentes del Río Putumayo" (26). Sea esta cifra exagerada o no, no guarda ninguna proporción con el hecho actual de que, según el censo de 1951, había en las selvas del Amazonas, incluyendo también al Vaupés, 14.387 individuos (28).

Sin lugar a dudas, fue en la primera década de este siglo cuando las matanzas y las torturas para lograr un mayor número de kilos de caucho, alcanzaron dimensiones mayores. Sobre este trabajo gris o intercambiado por chucherías, se logró establecer en la selva una serie de puertos de importancia como El Encanto y La Chorrera. En esta última, existió un gigantesco club al que asistían famosas cantantes europeas. Los empleados eran numerosos y provenían de todas partes del mundo.

El primer testigo de estos acontecimientos, que no estaba directamente implicado en la explotación del caucho, fue Eugene Robuchon. Los Arana necesitaban un buen geógrafo y la cancellería peruana les sugirió a Robuchon, miembro de la sociedad geográfica de París.

En 1906, una comisión que buscaba a Robuchon lo dio por perdido. Según Joe Brown, los Arana lo hicieron matar porque poseía demasiados datos y fotografías sobre los horrores de la explotación del caucho.

La muerte de Robuchon hizo a varios volver los ojos hacia la Casa Arana; Whiffen vendría más tarde a investigar su desaparición.

El hecho más importante fue la conversión de la Casa Arana en 1907 en la Peruvian Amazon Company Limited, sindicato inglés totalmente controlado por Julio C. Arana y hermanos. De esta manera

la reputación de la Casa Arana se unía con el honor de Inglaterra y de su Corona. Quien primero publicó lo que había visto como turista fue Hardenburg. Este publicó en 1909 en la Revista Truth sus revelaciones y, a los dos o tres años, las convirtió en el libro "The Putumayo; The devil's Paradise" (29).

En el mismo lujitos, sede de las oficinas de Arana Hermanos el periodista Saldaña Roca empezó una campaña (1908-1909) a través de los periódicos La Sanción y La Felpa, para denunciar las actividades de la Casa Arana.

Sin embargo, en el lapso que va de fines de siglo hasta 1907-1908, cuando se empieza a llamar la atención sobre la Casa Arana, se cometen un número tan grande de atrocidades que muy probablemente los indígenas son reducidos a una tercera parte. Se sabe, por ejemplo, que los andokes tenían un campamento especial que era apodado Matanzas. Los pocos viejos andokes actuales, que en esa época eran niños pequeños, recuerdan cómo el abuelo y el papá del actual capitán fueron asesinados. Muy seguramente de esta época surge la palabra para referirse a los blancos y que significa quemadores.

En 1907-1908 hay un simulacro de cambio debido al escándalo surgido. Algunos capataces son puestos presos y poco tiempo después dejados en libertad por falta de pruebas. Arana es declarado inocente por errores de terceros que él no podía impedir.

Quien había guiado a Handerburg fue Joe Brown. Y él mismo fue contratado por el gobierno inglés para que ayudase a la investigación hecha por Sir Roger Casement, para establecer la responsabilidad real de los directores de la compañía inglesa Peruvian Amazon Co. Ltd. Casement publicó en 1912 su informe que fue llamado luego el Libro Azul (30). El asunto llegó a la Casa de los Comunes y fue ampliamente debatido. En ese mismo año de 1912 se realizó una visita de los cónsules de los EE. UU., Inglaterra y el Perú que confirmó lo expuesto por Casement. Desde luego, el cónsul del Perú publicó un libro en que defendía la labor civilizadora de la Casa Arana (31).

La llegada de la guerra del 14, algunos cambios —como la supresión del sistema del pago por porcentajes— y especialmente el aislamiento, hicieron que pronto todo se olvidara. Arana liquidada la compañía en su forma inglesa, pero continúa la explotación del caucho. En realidad la explotación de los indígenas y las matanzas continúan, aunque más discretamente, hasta el estallido del conflicto con el Perú.

Exódo y reconstrucción de la cultura andoke

De esta primera quincena de años la cultura andoke y sus hombres han quedado reducidos a la mitad y en una total dispersión y desorganización. Sin embargo, en la tregua que viene después del gran escándalo, los andokes en diáspora van a reagruparse de nuevo para vivir en común y continuar las tradiciones de su cultura. Quien se constituye en jefe y guía de esta reconstrucción es Doñekoi. Se impone la tarea de reagrupar a los andokes dispersos y se cambia su nombre por el de un brujo con poderes maléficos, Firsidad o Hijo del Trueno. El reagrupamiento de los sobrevivientes se organiza en el Duce, afluente del Cabinari.

Aquí hace su aparición Miguel Zumaeta, peruano que desde los 17 años trabajaba con Arana. En este momento —posiblemente a comienzos de los años veinte— aunque parece que todavía trabaja para Arana, ha hecho una buena amistad con los andokes, y se consituye en cierto modo en su protector. Por otra parte, es posible que pretendiera independizarse y hacer una explotación del caucho con los andokes.

Entre los años 25-30 los peruanos piden a Zumaeta que organice el trabajo de caucho con los andokes. Según recuerdan los ancianos andokes, Zumaeta les informa de las verdaderas intenciones de los peruanos y les muestra como van a ser destruidos en forma similar a como ya han desaparecido los mirañas, los muinanes o los boras. Entretanto, él les pide que preparen chagras en el Meta para, posteriormente, escapar de los peruanos y establecerse allí en base a una explotación propia del caucho. Al mismo tiempo, pide un plazo de 3 años a los peruanos para reorganizar a los andokes y sus chagras; así el rendimiento en el trabajo del caucho se supone que será mayor.

Cuando ya están preparando 15 balsas grandes y han reservado suficientes víveres, un peruano de La Chorrera se da cuenta del engaño y da aviso. Se envía entonces una comisión encabezada por Loaiza. Los andokes junto con Zumaeta son detenidos cuando van a embarcar.

Zumaeta es apresado, lo mismo que Doñekoi, quien se entrega debido a que toda su familia está cautiva. Los peruanos avisan a los andokes que ellos no son culpables y que simplemente serán llevados a trabajar.

Solo se salvan del apresamiento algunos viejos y algunos niños que son abandonados en la selva a su suerte. Todos los demás son llevados a trabajar el caucho ¿Cuántos eran? ¿Adónde fueron llevados? Para responder sería necesario investigar en Iquitos o Brasil.

De todos modos de la cultura andoke parece que no sobrevivieron sino un puñado de indios, en su mayoría niños y ancianos. Se hubiera podido decir que esta cultura ha sido liquidada o que, al menos, ya ha desaparecido de la selva amazónica colombiana.

Sin embargo, la cultura andoke renace de esta segunda diáspora gracias al empeño de uno de los sobrevivientes, el joven Yiñeko. Este logra escapar de las balsas en que están presos con Okai y Tonfi. Son muchachos muy jóvenes, que no han logrado conocer y aprender su tradición, y que, aparentemente, deberán recogerse a otra cultura distinta de la suya.

Yiñeko y sus compañeros crecen en la Pedrera. Están desesperados y Yiñeko no desea vivir más. Sin embargo allí encuentra un anciano andoke, sobreviviente de las caucherías. El le transmite los mitos, los cuentos, las brujerías, las fiestas, etc. De esta manera Yiñeko logra restablecer contacto con las tradiciones de sus mayores.

Otro pequeño grupo de andokes también ha logrado sobrevivir. Se trata de Humberto, Duñeko, y algunos otros. Cuando Yiñeko se enteró de su existencia fue a verlos con sus compañeros. Les propuso que regresasen a la tierra de sus padres y que volvieran a vivir como sus mayores. A ellos se une Miguel Zumaceta que ha logrado escapar de los peruanos y se encuentra, desde un poco antes del 34, trabajando el caucho con Yiñeko.

Así empieza el tercer éxodo hacia la quebrada del Aduche, bajo la dirección de Yiñeko que es aceptado como capitán. El primer asentamiento es en la quebrada Feicaché, afluente del Aduche. Se puede pensar que esto sucedió entre el 25 y el 40.

La dificultad mayor con la que cuenta este pequeño grupo, que no llegaba a los 20, es que las mujeres, 4 son simples niñas y las otras 3 o 4 son demasiado viejas para tener hijos. Por tanto deben esperar a conseguir esposas de otros grupos si quieren tener hijos andokes. Es indudable que estas circunstancias les impusieron el tener que asilar mujeres o familias enteras que venían de otras tribus; la condición era que aceptasen sus tradiciones de andokes.

Siempre que ellos supieron de algún andoke fueron por él para aumentar el número del grupo. Así se les añade Yñefoque, Doñeкои y Joselito.

Lo primero que Yñeко hizo cuando llegaron al Feicaché fue el levantar una maloca como la de sus padres. Para hacerlo tiene que desafiar los presagios de desgracia de los más ancianos. Este acto simbólico fue un retorno a la tradición y a los orígenes. Además, para celebrar la construcción de la maloca era necesario hacer fiesta. De este modo todo el éxodo hasta el sitio actual es una serie ininterrumpida de malocas que se construyen, de nacimientos que agrandan el grupo y de fiestas para celebrar estos acontecimientos. Así van reconstruyendo y readaptando su cultura. El papel ideológico de las fiestas es fundamental.

Zumaeta el viejo, se integra al grupo y su mayor aporte consiste en la dirección de los trabajos del caucho. Se le asigna un grupo de parentesco andoke y con indígenas de la región tiene varios hijos.

En realidad Zumaeta a través del negocio del caucho les permitió sobrevivencia económica. Ellos ya estaban acostumbrados al negocio del caucho y su economía de "auto-subsistencia" no les bastaba, al menos culturalmente. El caucho se ha introducido en su cultura y no lo abandonaron, como tampoco abandonarían su economía de "auto-subsistencia".

Como hasta hoy, ya desde ese momento, alternan el trabajo del caucho durante la mayor parte del año con el trabajo en la chagra. A partir del 35 empiezan a trabajar balata por el Río Amú, el Río Cuñarí, el Río Yari y el Río Mesai. Cuando la balata se desvalorizó pasaron a explotar el juansoco. En el 48 se pasaron al caucho y aún continúan explotándolo.

En 1952 muere Miguel Zumaeta y su hijo Ernesto continúa el negocio del caucho hasta 1956, fecha en que también muere. Prosigue el trabajo su hermano Lizardo y en 1958 se le une otro hermano llamado Alberto. Posteriormente, se reparten los grupos: Alberto trabaja con los andokes y Lizardo continúa con los muinanes. Actualmente los andokes trabajan a sueldo en la explotación del caucho con Alberto Zumaeta.

LA CATASTROFE DEMOGRAFICA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA ORGANIZACION SOCIAL

La etnología, demasiado acostumbrada a los grupos pequeños, ha descuidado con frecuencia el hecho demográfico e incluso ha olvidado las consecuencias culturales implicadas en el mayor o menor número de individuos que conforman un grupo. Este olvido puede volverse particularmente grave cuando se refuerza con la perspectiva aislacionista de ciertos estudios de microcomunidades. En este caso el grupo quiere entenderse a toda costa como una monada aislada que tiene dentro de sí todos los fenómenos y todas las explicaciones necesarias.

Ante un grupo de 130 parecería desmesurado dedicar a la demografía algo más que unos cuantos renglones. Sin embargo, su misma historia y el dinamismo de sus estructuras sociales son las que nos imponen la atención con respecto al hecho demográfico. Si olvidamos las visciditudes de su número demográfico nos veremos abocados a un grupo homogéneo que surge sin explicación de un puñado de sobrevivientes de una cultura en ruinas.

Precisamente lo que ayuda en parte a explicar la persistencia de esta cultura y su situación actual, es la observación de las variaciones demográficas y de los arreglos hechos ante estas mismas variaciones.

El grupo andoke no existiría hoy, como tal, si no fuese por que está situado dentro de un área cultural común que le ha hecho los préstamos demográficos necesarios para sobrevivir. Los pocos que decidieron continuar en el grupo andoke no hubieran podido lograrlo solos. Era necesario dar asilo a otros hombres y, especialmente, a mujeres de culturas vecinas.

Mühlmann es quien ha llamado claramente la atención sobre la formación de pueblos a través de asilos (32). Más allá del mito de los pueblos aislados es necesario admitir que las etnias se forman a través de incesantes intercambios culturales. Si es tan difícil precisar el sentido y la amplitud de una etnia se debe precisamente a este hecho de los contactos, de los asilos, de los préstamos, de las asimila-

laciones. En muchas ocasiones, y es el caso de los andokes, el inter-cambio es fundamentalmente demográfico. Sin embargo, el flujo demográfico conlleva, casi siempre, modificaciones importantes dentro de la cultura.

Con razón Mühlmann concibe la etnología en la dimensión de una sociología de las relaciones interétnicas. Quererse reducir a las perspectivas estrechas de un solo grupo que se explicaría él mismo, sin necesidad de tener en cuenta sus relaciones con el exterior, es resignarse a la ignorancia de los procesos reales de formación y de cambio.

Número de los andokes a comienzos del siglo

Los únicos en darnos cifras de las dos primeras décadas del siglo son Jorge van Hassel y Thomas Whiffen. El primero, que escribe, en 1905, nos da una cifra estimativa de 2.000 a 3.000 indígenas (33). Whiffen, que parece ser el primero en tomar contacto directo con ellos, nos da la cifra de 10.000 andokes; y recordemos que es él mismo quien nos da los límites precisos del territorio andoke (34).

Cualquiera de estas cifras parece falsa si se tiene en cuenta los datos posteriores y la realidad actual. Los autores que escriben después de 1920, y que en alguna forma hablan de los andokes, son, en su mayoría, lingüistas. La única excepción es Tessman quien recoge dos tambores de señales que los huitotos le afirmaron provenían de los andokes (35).

Entre los lingüistas los primeros en censar la lengua andoke y el número de sus hablantes son el P. Francisco de Iguada y el P. Marcelino Castellví. En su clasificación y estadística de las lenguas habladas en Putumayo, Caquetá y Amazonas nos dan los siguientes datos sobre los andokes (36):

Amazonas

- Norte (Araracuara): 25 hablantes del Aduche a bocas del Yari.
- Sur (La Pradera): 6 hablantes.
- Sur (del Quinché a los centros de alto Pama): 100 hablantes (dispersos).

Caquetá

- Tres Esquinas: 3 hablantes
- Curipay: 20 hablantes
- Hacia cabeceras del río Kuemaní y de la Quebrada Luisa: 50 (?).
Según estos datos estadísticos en 1940 había un total de 204 andokes. Aunque pueda discutirse la exactitud de la encuesta, de todos modos la desproporción entre las cifras de 1905 y 1915 con las de 1940 es demasiado grande.

El único autor que va a volvernos a hablar de los andokes es Paul Rivet quien en compañía de Robert de Wavrin en 1952, publica un vocabulario de palabras andokes (37). Indica también la existencia de dos encuestas breves sobre la lengua andoke; la primera hecha por el P. Bartolomé de Iguadaa (1933-1938) y la segunda por el P. Lucas de Bartet (1934-1939). Ambas permanecen inéditas.

En síntesis las únicas cifras que poseemos sobre el número de indígenas andokes son las siguientes: Hassel (1905), 2.000 a 3.000 individuos; Whiffen (1915), 10.000 individuos; Iguadaa y Castellví (1940), 204 individuos.

Según nuestra encuesta demográfica en la actualidad hay 130 andokes.

La primera hipótesis al comparar la cifra actual con las de Hassel o Whiffen es que posiblemente fuesen datos de segunda mano o mal tomados. Sin embargo, estas hipótesis tendrían que estar sometidas a prueba. Para ello hicimos unos cálculos aproximativos, en base a informes indirectos que, aunque de ninguna manera sirven para precisar el número exacto de personas existentes a comienzos del siglo, sin embargo, sí pueden indicarnos el número mínimo que debía existir.

A través de su mitología, de sus cuentos, y de sus relatos hemos podido registrar con entera certeza la existencia de 25 grupos como mínimo (38). Cada grupo, según testimonio de los ancianos, tenían de 5 a 7 malocas. Por esto, había grupos con dos o tres capitanes. Si estimamos como promedio que en cada maloca cabían de 30 a 50 personas adultas podemos hacer los siguientes cálculos: si le asignamos a cada grupo 5 malocas y a cada maloca 50 personas tendremos un total de 6.250 personas adultas.

Desde luego, estos cálculos ideales no pueden acercarse a la cifra real, pero de todos modos pueden indicarnos que posiblemente la cifra de Whiffen no es tan descabellada como aparece al ser comparada con el número de habitantes actuales. Esto también ayudaría a explicar, al menos en parte, la extensión tan grande del antiguo territorio andoke.

La causa fundamental de la catástrofe demográfica es, sin lugar a dudas, la explotación del caucho. Los andokes sufrieron las consecuencias de dos éxodos. El primero, posterior a las matanzas de comienzos de siglo y, el segundo, que culminó con el apresamiento general de todos los andokes. Aunque no se pueda precisar el número exacto de asesinatos es indudable que la mayoría no fueron víctimas directas del látigo o de las escopetas sino más bien víctimas de la desorganización social y, especialmente, en la economía. Sin embargo, tampoco se puede descartar totalmente el fusilamiento o la destrucción masiva directa ya que permanece en pie el interrogante sobre la suerte de la casi totalidad apresada en 1925-1930.

Datos demográficos actuales

Para la obtención de los datos demográficos, hicimos una encuesta que cubrió a toda la población. Esto fue posible gracias al número reducido y al buen contacto logrado. Los resultados fueron amplios y corregidos con las genealogías que se establecieron de cada grupo y fue posible reconstruir todas las genealogías existentes ya que estas no remontan sino hasta fines del siglo pasado. Muchos de los actuales viejos apenas recuerdan los nombres de sus padres, pues en el momento de las matanzas y de los apresamientos en la época de oro del caucho, eran niños pequeños.

No hemos podido establecer sino los datos demográficos más generales, debido a que, para fijar con exactitud ciertos índices como el de mortalidad y natalidad, se hacen necesarias muestras más amplias que la de nuestra población. Por otra parte, nuestra observación se realizó en 6 meses lo que impide constatar ritmos demográficos en base a datos establecidos sólidamente.

1 Censo General

En diciembre de 1970 había en el Aduche y cerca de la desembocadura del río Yari 130 andokes, repartidos en 75 hombres y 55 mujeres.

2 Fecundidad

De las 55 mujeres existentes solo hay 31 entre los 16 y los 50 años o sea en posibilidades de procrear. Este número hace un 23.8% de la población total, en contraste con el 32.3% que representan los hombres entre 16 y 70 años. Aunque la desproporción no es muy grande, el equilibrio se ha logrado en base a mecanismos de inmigración y el de una amplia circulación de mujeres; cada mujer se casa, por promedio, dos y hasta tres veces.

3 Grupos de Edades (Cfr. Cuadro No. 1)

Al hacer una observación sobre la pirámide de edades encontramos, en primer lugar, que más de la mitad de la población (60.8%), está constituida por gente menor de 25 años. Solo un 17.6% es de personas mayores de 40 años. El 21.6% restante agrupa a los comprendidos entre los 26 y los 40 años.

Las mayores concentraciones se dan entre los 6 y los 15 años (33.6%), y luego, entre los 21 y los 30 años (27.5%). En ambos casos el número de hombres es superior al de las mujeres (Cfr. Cuadro No. 2).

4 Grupos de parentesco

En la actualidad hay sobrevivientes de 10 grupos con los siguientes porcentajes de individuos con respecto a la población total:

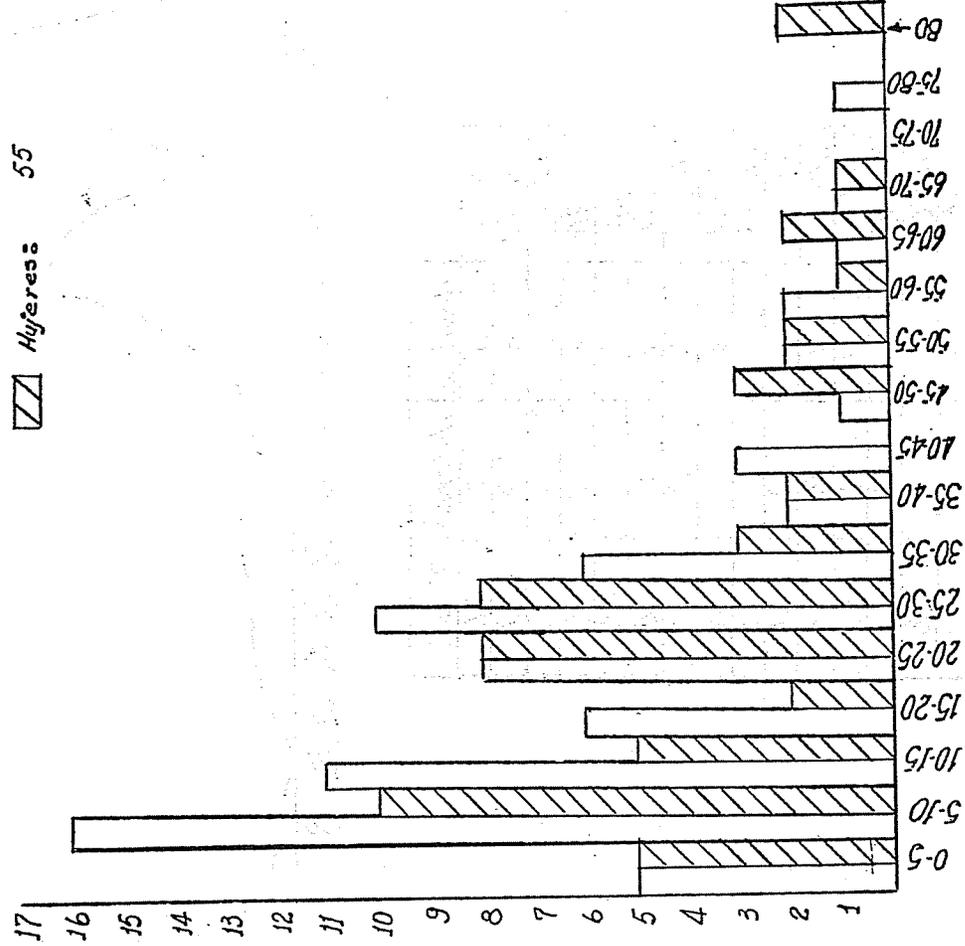
Gavilán	17.3%
Aguila	14.7%
Cucarrón	10.6%
Arriera	9.4%
Venado	7.0%
Pava	1.5%
Palo	1.5%
Sapo	1.5%
Murciélago	0.7%
Paatsiaja	0.7%

Solo los 4 últimos grupos no tienen ninguna posibilidad de continuar debido a que los individuos son mujeres y la transmisión del grupo se hace a través de la patrilinealidad.

CUADRO No. 1

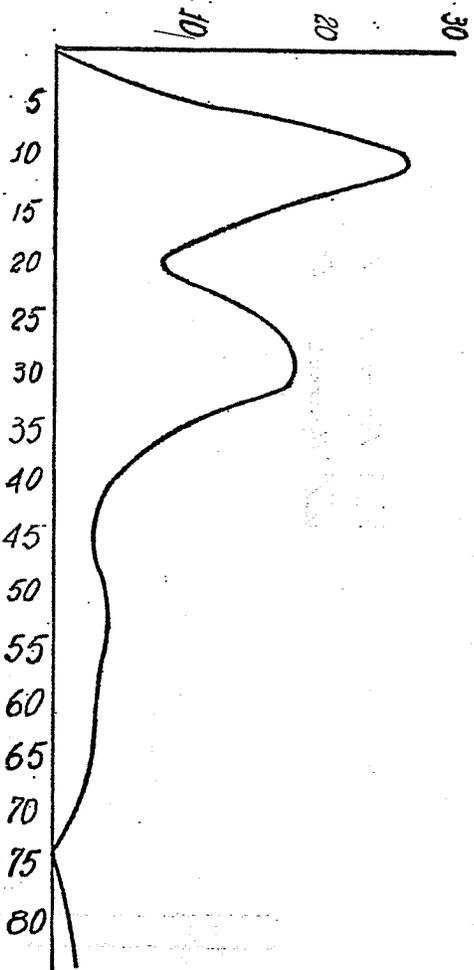
GRUPOS DE EDADES SEGUN SEXO

Hombres: 75
 Mujeres: 55



CUADRO No. 2

Población por Edades



Edad	Hombres	Mujeres	Total
0-5	5	5	10
5-10	16	10	26
10-15	11	5	16
15-20	6	2	8
20-25	8	8	16
25-30	10	8	18
30-35	6	3	9
35-40	2	2	4
40-45	3	1	4
45-50	1	3	4
50-55	2	2	4
55-60	2	1	3
60-65	1	2	3
65-70	1	1	2
70-75	-	-	1
75-80	1	2	3
80+	-	-	2
Total	75	55	130

5 Extranjeros dentro del Grupo

El problema fundamental está en saber como clasificar a un extranjero. Si tomamos el criterio de que es extranjero todo aquel que viene de otra etnia distinta a la andoke, tendríamos el siguiente cuadro:

Húitotos	14.0%
Muinanes	4.6%
Mirañas	3.9%
Nonuyas	1.5%
Varios	5.4%
Total	<u>29.5%</u>

Sinembargo, este criterio anterior es falso, ya que una de las condiciones para que un extranjero se integre al grupo es la de que acepte todas las pautas y normas del grupo, hasta el punto de que se lo pueda considerar andoke. El único valor de estas precisiones es el de indicar el origen externo de un 29.5% sin que esto sirva para una clasificación cultural de extranjeros.

Hay algunos casos aislados en que a algunos individuos, que viven en el grupo, se les sigue considerando extranjero. Su presencia se acepta o se tolera, porque tienen hijas que pueden casarse con los andokes, o ellos mismos, al casarse con una andoke, darán hijos que se supone pertenecerán al grupo de la madre.

6 Emigrantes del Grupo

Uno de los signos de la alta cohesión del grupo es el reducido número de emigrantes andokes desde que Yiñeko, el capitán, los reagrupó. Solamente hay 4 casos de personas que se han ido a Perchera o a Sabana y allí se han casado. Todas son personas mayores de 30 años (39).

Solo hay dos emigrantes temporales que van a trabajar caucho o agricultura en otros sitios, pero que siempre regresan al grupo cuando este no se encuentra en el trabajo del caucho.

Unos 12 indígenas, especialmente jóvenes, han viajado hasta Bogotá o a otras ciudades importantes. Generalmente lo hacen en el avión que contrata el cauchoero. Sinembargo, ninguno de ellos se

ha quedado, ni al regresar piensa en retornar a Bogotá. La mayoría no conoce ni siquiera a Puerto Leguízamo. El mundo de los blancos se reduce a la Colonia del Aracacuara.

Junto al bajo índice de emigración de andokes es relativamente alto el número de personas que se integran al grupo y luego salen. La totalidad contabilizada menos uno son mujeres muinanes, huítos o de otras etnias (40). Es otro de los mecanismos para establecer el equilibrio entre hombres y mujeres dentro de un grupo que se está rehaciendo.

Reajuste en el sistema de Parentesco

En lo fundamental los andokes continúan con el sistema de parentesco de sus antepasados. Sin embargo, pasar de una tribu con varios miles y con más de 25 grupos a ser un puñado de 130 con solamente seis grupos exige obviamente una serie de ajustes y la creación de nuevas normas.

Hasta hoy continúan divididos en grupos exógamos que tienen un conjunto de tabúes con respecto a su nombre o emblema. El que siguieron siendo linajes concientes de todos sus antepasados y capaces de reconstruirlos de memoria, les quedaba imposible debido a que todas las genealogías se quebraron y se perdieron.

La familia extensa que forma cada uno de los grupos, lo mismo que su habitat dentro de la maloca, se convirtieron en familia nuclear que habita una choza de madera y palma, que posiblemente les fue impuesta por la "acción civilizadora" de los caucheros. La norma de localidad que regía dentro de la maloca para los hijos recién casados nos es desconocida. En la actualidad rige la patrilocalidad según el grupo del esposo.

El hecho que más reajustes ha impuesto es la escasez de mujeres. En primer lugar quedó abolida la poligamia que supone una abundancia de mujeres y una relativa riqueza económica. Por otra parte, desde el primer instante se hacía necesario conseguir mujeres. La primera solución fueron matrimonios con extranjeras que diesen herederos patrilineares a los grupos andokes. Luego, mientras las mujeres andokes estuvieron en edad de casarse, fue necesario que en ciertos casos las normas de parentesco se relajasen. Aunque el grupo no mirara con agrado estas contravenciones, sin embargo, debía tolerarlas y no castigarlas explícitamente. Esta tolerancia continúa en la actualidad.

Los normas generales sobre parentesco prohíben el matrimonio con parientes consanguíneos hasta tercera o cuarta generación a partir de un antecesor común. Del mismo modo está prohibido el matrimonio entre primos tanto paralelos como cruzados.

Dentro de un grupo tan reducido son múltiples las posibilidades de transgredir estas normas. Encontramos varios casos, que los andokes mismos señalan, en los que no se realizan a cabalidad las normas de parentesco y de exogamia de grupos (41). Solo un análisis muy detallado de todos los casos de transgresión y de las actitudes hacia los parientes nos mostraría con probabilidad la dirección de las nuevas normas de parentesco.

Asilo a Extranjeros

El criterio principal para que una persona o un grupo de personas, sean recibidos dentro de la comunidad es el de que permitan el crecimiento numérico del grupo y aumente su poder (42). Por esto, lo que más interesa a los andokes y a su capitán, es la integración de mujeres. En este caso los hijos serán andokes y heredarán el grupo del padre. Si se trata de hombres estos no llegan solos al grupo sino acompañados de sus hijas y hermanas y, por esto, son aceptados. Además, se supone que estos niños podrán llegar a integrarse a la comunidad andoke y heredar según los casos, el grupo de la madre. Desde luego, cuando esta herencia matrilineal para hijos de extranjeros, puede dificultar ciertos matrimonios se prefiere afirmar que son personas sin grupo. En último término, son las circunstancias de matrimonio las que decidirán sobre la pertenencia a un grupo. A veces se da un rodeo y, si el grupo de la madre plantea problemas para un posible matrimonio, se escoge para la hija del extranjero el grupo de la abuela.

Las personas que se integran al grupo siguen las costumbres y normas de la cultura andoke y se toma como signo de mayor pertenencia a la comunidad el hablar el andoke. En realidad se trata de una asimilación casi total.

Desde sus comienzos el grupo debió conseguir mujeres en otras tribus. Era la única alternativa a la continuidad del grupo. Pero lo que es más interesante de observar es el que, aunque en ciertos momentos el porcentaje de otras etnias podría ser muy superior al 29.5% actual, sin embargo, el grupo siempre mantuvo la cultura andoke co-

mo el ideal. Desde luego, la aculturación ha sido mutua. Sin embargo, podemos afirmar que las otras culturas han sido asimiladas por la cultura andoke en su deseo de reconstruirse.

En la actualidad, la importancia de ese 29.5% de extranjeros es muy grande. Esto puede verse fácilmente en las uniones matrimoniales existentes en 1970. De un total de 28 solo 8 se realizaron entre parejas en las que ambos son andokes a través de una herencia patrilínea clara. Desde luego la madre de algunos de estos cónyuges puede ser, también, extranjera. Contabilizamos unos 5 casos.

La repartición actual de matrimonios es la siguiente:

Hombre	Mujer	No. de Casos
Andoque	Andoke	8
Andoque	Extranjera	10
Extranjero	Andoke	6
Extranjero	Extranjera	4
Total Matrimonios		28

Para precisar los criterios sobre la denominación de extranjeros vamos a analizar rápidamente el grado de integración de cada uno de los grupos étnicos:

1 Grupo del Sol-Miraña

Este grupo tiene su origen en Pedro Miraña que es hijo de un miraña y de una andoke del grupo Boa. Aunque se lo llame Pedro Miraña, aquí se aplica en cierto modo la regla de que está integrado a la comunidad a través de su madre. Sus matrimonios han sido siempre con andokes y todos sus hijos son considerados como andokes a pesar de que pertenezcan al grupo Sol-Miraña. A veces explican que ahora son Sol-Andoke.

2 Grupo Muindane

Este grupo está formado por 5 mujeres y 2 hombres. Entre las mujeres solamente hay tres que sean parientes. Cada uno ha llegado de diferentes maneras. Por esto no constituyen un grupo homogéneo.

Desde los comienzos del grupo ha habido un gran intercambio con las mujeres muinanes. En la actualidad se ha creado una reacción por parte del grupo muinane; ellos rechazan estos matrimonios ya que no les traen ninguna ventaja. La mujer muinane al casarse con un andoke debe adaptar su cultura y darle hijos andokes. En caso de que salga de la comunidad no se le sigue considerando como andoke.

3 El grupo Nonuya

Se trata de una familia formada por Julio Nonuya y su esposa Lucía de la tribu muinane. Dado que los nonuyas están dispersos y en completa extinción, Julio Nonuya buscaba asilo en las tribus del río Caquetá. No fue aceptado en ninguna, hasta que Yíñeko lo recibió entre los andokes. Se le recibió porque llevaba consigo a sus tres hijas y a sus dos hijos. En este caso se considera a sus hijos como muinanes, posiblemente por herencia matrilineal. De esta manera el grupo nonuya está en íntima vinculación con los muinanes.

4 Grupo Huitoto

Es el más grande numéricamente y constituye un caso importante de asilo. Su presencia ha sido decisiva para resolver los conflictos y el equilibrio de los mecanismos de poder. Su presencia fue admitida más por razones de tipo político que de crecimiento del grupo. Actualmente de las tres mujeres huitotas una es vieja, la otra es casada con huitoto y solo la más joven tiene hijos con un andoke. De los 10 hombres solo uno es casado con mujer andoke y las posibilidades de matrimonio con andoke para los restantes es muy reducida.

Fuera de este grupo huitoto que tiene su historia propia, el intercambio con otras comunidades huitotas siempre ha sido grande. Actualmente hay tres huitotas casadas con andokes.

5 Extranjeros Varios

Dentro de este grupo situamos a indígenas de diferentes etnias que son casos aislados, ya que han llegado al grupo en forma individual. Todos se han casado con andokes y la filiación de sus hijos depende en gran parte de las circunstancias. A veces toman el grupo de la madre si es andoke o de la abuela. En otras oportunidades se prefiere no hacer la filiación para facilitar ciertos matrimonios.

6 Blancos

La única presencia blanca que es admitida dentro del grupo es la de los Zumeta. Además, no puede decirse que ellos sean blancos en estricto sentido, ya que todos son hijos de Miguel Zumeta y de indígenas mirañas, huitotas o andokes. Miguel Zumeta que sí era blanco, sin mezcla indígena directa, llegó a integrarse a ellos de tal manera, que incluso le tenían asignado un grupo de parentesco. Convivió con ellos e hizo de intermediario para el comercio del caucho, desde la frustrada fuga masiva hasta su muerte. Hoy se encuentran en el grupo sus hijos Alberto y Amazonas. Ambos están casados con indígenas andokes.

Fuera de este caso especial, su actitud con el blanco es de rechazo o de reserva. Incluso piensan alejarse del sitio actual, porque los blancos ya están demasiado cerca.

Repercusiones del cambio demográfico en la economía

El hecho más importante es el cambio en la unidad de producción; de un grupo con familia extensa dirigido por un capitán pasamos a una familia nuclear en la que la autoridad depende del padre. De la misma manera la circulación de bienes ya no puede tener las dimensiones que podía tener antes dentro del mismo grupo extenso. La circulación de bienes tiene ahora que ser predominantemente entre grupos y no tanto interna a los mismos grupos que se encuentran reducidos a un mínimo de población.

Cuando el grupo comenzaba a rehacerse era imposible que vieresen exclusivamente de las chagras, y de la caza y de la pesca. Unas pocas chagras aisladas o una sola, trabajada en común, pueden convertirse con las variaciones climáticas, en un suicidio colectivo. Además, ya no se contaba con la circulación de bienes dentro de una comunidad grande en la que los diferentes cultivos hechos por cada grupo podían permitir, en un determinado momento, que los cultivos malos de un grupo no significasen su muerte. Además, la caza y la pesca podían ayudar a un equilibrio. Sin embargo, no se puede olvidar que actualmente esta fuente ha sido destruida y desorganizada por la presencia del blanco.

De esta manera tenemos que, tanto las relaciones de producción como las fuerzas productivas, han sido afectadas por la caída

demográfica. Las relaciones que establecen los productores entre sí tenían que cambiar en la misma medida en que se modificó la organización del parentesco. Y esto es especialmente válido para sociedades, como la andoke, en que las relaciones de parentesco y de grupos son fundamentales en las relaciones de producción. Así, por ejemplo, el cambio de dimensión de las familias y de los grupos cambió la unidad de producción. Por otra parte, las fuerzas productivas se modificaron, pues, ni se contaba con la misma fuerza de trabajo, ni con los mismos objetos de trabajo. Tampoco se podían lograr grandes y numerosas chagras comunales por grupos, ni se podían contar con el mismo equilibrio ecológico para la caza y la pesca.

Poder Político y Demografía

Si antes era necesario un capitán para cada grupo con la función primordial de dirigir el trabajo y de redistribuir los bienes, hoy, esto se torna innecesario. En cada grupo suele haber solamente una familia y, entonces, es el padre quien dirige los trabajos y distribuye los bienes. Pero su poder no reviste ya las características de una autoridad legítima y efectiva sobre todo un grupo. Con un solo capitán para todos los grupos basta.

Quien los había reunido y conocía la tradición debía ser su jefe. De este modo Yñeko, a pesar de no ser capitán por herencia, asumió de acuerdo con el grupo este papel. Y su autoridad y poder se fue desplazando del camino de las relaciones de producción, al del control ideológico en que el saber fundamenta el prestigio.

En este momento, debido a la escasez de ancianos los jóvenes que están sobrepasando los 30 años deben empezar a prepararse para cumplir este rol. Y el modelo que actualmente tienen en Yñeko y en los demás ancianos, es conflictivo debido a que se han mantenido en oposición clara al mundo blanco, del que los jóvenes ya participan en mayor grado. De la manera como tomen el relevo de su tradición y sepan defenderla y ajustarla al mundo blanco, depende, en gran parte, la suerte de la cultura andoke.

CONCLUSIONES

1. Es evidente que toda la investigación hecha sobre el grupo andoke que no tenga en cuenta su anterior historia será un rompecabezas donde faltan ciertas piezas centrales. La cultura andoke

solo puede ser entendida en la medida en que se la mire como un proceso dinámico y de reestructuración.

2. Dentro de este proceso de la cultura andoke puede notarse cómo una cultura no muere, ni se destruye tan fácilmente como se atreven a pensar los antropólogos. Desde luego, todo dependerá de su capacidad de adaptación y de otras circunstancias, más difíciles de analizar, como pueden ser, por ejemplo, la existencia de jefes o líderes más o menos carismáticos.

3. Para el caso de los andokes nos parece irrelevante toda discusión en torno al hecho de que sean o no una etnia. En ningún momento se trata de un grupo en anpmia o en desorganización, sino, muy por el contrario, de un grupo que está dado a la tarea de reelaborar su identidad étnica. Esto les exige, desde luego, readaptaciones y su intento no es el de una simple repetición. Como suele suceder en todo cambio social, este se presenta, en primer lugar, como una fidelidad a los orígenes y a los tiempos más antiguos de la verdadera tradición, pero su objetivo es, ante todo, lograr en el presente una mayor adaptación. Es un ponerse al día bajo la seguridad de la tradición.

4. No creemos que se pueda identificar simple y llanamente la identidad étnica de los andokes con una conciencia histórica explícita y menos de corte occidental. Sin embargo, existe una conciencia histórica que se vivencia, no como cronología, sino como defensa de su tradición.

El grupo ha reconstruido su identidad gracias a un rechazo de lo blanco, que se manifiesta como garantía para un retorno al pasado que les permitía una sobrevivencia en la actualidad. Pero lo ambiguo y dramático está en el hecho de que el presente contiene en su interior, y con una gran fuerza, al mundo blanco. De esta manera sostienen una doble actitud ante el mundo blanco: por una parte existe un rechazo que les permite un repliegue sobre sí mismos; esta es la actitud serena y sin fanatismos de la mayoría de los ancianos; pero, por otra parte, tienen que estructurar y vivir su cultura teniendo en cuenta al mundo blanco, más allá de todo rechazo simplista.

5. Para quienes es más difícil la ambigüedad del mundo blanco es para los jóvenes. Su contacto con las tradiciones no ha tenido esta característica aguda de reconstrucción consciente a través del

rechazo y en medio de la brecha. Ellos nacieron en un grupo que ya poseía una tradición viva. Y precisamente, parte de su vitalidad provenía del hecho de ser la obra de un grupo de exilados. Y aunque, aun hoy, se mantenga esta conciencia de exilados, las condiciones no son tan difíciles y no constituyen un reto.

A este relativo relajamiento del rechazo al mundo blanco, se añade, también, el que este mismo mundo ha intensificado sus contactos en formas muy sutiles. De esta manera, los jóvenes se colocan en una situación de distanciamiento y de rechazo, pero mezclada ambigüamente y, al mismo tiempo, con nostalgia ante las ventajas y los avances técnicos de la civilización blanca.

El vehículo más efectivo del mundo blanco ha sido el caucho. En la actualidad el medio de aculturación fundamental es su patrón en el caucho; Alberto Zumaeta.

De la manera como se resuelva esta ambigüedad hacia el blanco dependerá, en gran parte, el futuro de la cultura andoke. La nueva generación que debe pronto entrar a relevar a los ancianos tiene un modelo a seguir pero también nuevas exigencias que vienen precisamente del mundo blanco. De su nueva actitud y de la manera como asuman sus papeles es como, en parte, resultará la consolidación o la quiebra de la unidad andoke. Y, en este momento, uno de los elementos claves que está en crisis es precisamente la autoridad y su función. Como hemos visto, la autoridad no puede reposar sobre los mismos elementos de antes.

6. Es importante precisar en el caso andoke cuáles han sido los factores fundamentales para que se diese una unidad étnica:

- a) el factor clave que organizó las circunstancias para que nuevamente se diese la cultura andoke fue su capitán Yíñeko. Sin él sería impensable la existencia homogénea y comunitaria de los habitantes del Aduche. Sin embargo, él solo no hubiera logrado nada; la misma cultura tenía internamente una serie de condiciones que iban a permitir su resurgimiento. Son los otros factores;
- b) el poder del capitán basado sobre el saber se desplaza hacia el campo de los cuentos, de los mitos y de las fiestas. De esta manera toda la transmisión de la cultura se concentró como en un lugar privilegiado en las fiestas. Y allí es donde la autoridad toma sus dimensiones más reales y deja de ser un simple prestigio;

c) curiosamente va a ser el mismo caucho, que los había lanzado al exodo, lo que ahora les sirve de factor de unificación. Es un trabajo en que todo el grupo se ocupa y que, aún siendo para los blancos y dirigido por ellos, les permite el aislamiento durante la mayor parte del año precisamente de todo contacto con el mundo blanco. Esto hace que mientras trabajan el caucho, vivan en dependencia muy grande, para la mayoría de sus necesidades, de una economía de "auto-subsistencia". Así, el caucho que introduce el valor de cambio, impone también el que un sector de la economía sea de "auto-subsistencia";

d) la lengua juega un papel de gran importancia y esta se expresa en una serie de hechos socio-lingüísticos:

—a pesar de que dentro del grupo ha habido momentos en que los extranjeros son casi similares en número, la lengua común ha sido siempre el andoke; la medida de integración de un individuo extranjero al grupo se mide en relación a su aprendizaje de la lengua;

—los andokes no se avergüenzan de hablar en su lengua ante los blancos: todas las conversaciones familiares son hechas en andoke a pesar de la presencia de extranjeros;

—el proceso de dialectización, que era grande cuando se juntaron, puesto que venían de grupos distintos, está casi resuelto en su totalidad.

7. El papel de lo económico en la cultura andoke es determinante. Fue un camino económico el que trastornó su demografía y el que modificó toda la organización social. Sin embargo, la nueva organización social, incluso en el mismo nivel económico, no puede explicarse a través de la economía del caucho. De este cambio económico no se pueden sacar deducciones lógicas que serían válidas dentro de una racionalidad económica capitalista. Esto no significa que para explicar su economía o algunos aspectos de organización social se deba recurrir a lo irracional o a conceptos de primitivismo sospechosos de etnocentrismo. Por el contrario, es necesario acudir a la cultura global para buscar la coherencia de algo que, solo o aislado como determinante único, es una pieza suelta.

8. Por último, planteamos el interés investigativo que tendría el localizar a los posibles sobrevivientes andokes que fueron captu-

rados en el Río Metá antes de los años 30. Si existen sobrevivientes, aislados o reunidos en grupo, sería de un gran valor precisar cómo, en circunstancias distintas, una misma cultura puede tener cambios muy diversos. Esta investigación se podría realizar a nivel de toda la organización social, de la lengua, etc.

La búsqueda de otros andokes tendría que realizarse principalmente en Iquitos, sede de la Casa Arana, o en las zonas fronterizas de Colombia y Brasil.

NOTAS

- (1) Marx, K. *Contribution a la Critique de l'economie politique*. Paris: Ed. Sociales, p. 170; citado por Hyppolite: "Le scientifique et l'ideologique" en Rev., Diogene, No. 64, Oct-Dec., Paris, 1968, p. 38.
- (2) Hyppolite, J., op. cit., p.p. 38-39.
- (3) Hobsbawn, F. "Apport de Marx a l'historiographie", en Rev., Diogene No. 64, Oct. Dec., Paris, 1968, p. 62.
- (4) Como la inmensa mayoría de los grupos de la Amazonia, los andokes utilizan la coca y el ambil. La coca la preparan tostando las hojas y luego convirtiéndolas en un polvo finísimo dentro de un pilón. Segun ellos, para evitar que tenga efectos alucinógenos, la mezclan con ceniza. Solo los hombres más viejos saben prepararla y su uso está prohibido a las mujeres.
Al atardecer, después del trabajo, los viejos se dedican a preparar la coca y se sientan a conversar. Es el momento de la transmisión de los cuentos, de los mitos, de los recuerdos. Los jóvenes deben escuchar en silencio.
Aunque la coca sea utilizada en otros momentos del día para mitigar el hambre o el cansancio, es este momento, un poco solemne, en el que empieza a anochecer y en el que los viejos se reúnen, cuando el uso de la coca alcanza toda su dimensión cultural.
El ambil es obtenido al hervir durante muchas horas las hojas del tabaco. Esta sustancia negra se suele saborear junto con la coca y el humo del tabaco.
Antiguamente el yajé era usado, especialmente, con fines rituales. Hoy en día ya no se usa.
- (5) Paul Mercier en: *Tradition, changement, histoire, Les somba du Daihomy Septentrional*. Paris: Ed. Anthropos, 1968, p.p. 60-63, hace una crítica del lugar de la historia en la etnología y plantea el problema de la crítica de la tradición oral siguiendo el pensamiento de J. Vansina.
- (6) Cfr. Braudel, F. *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid: Ed. Alianza, 1968, p.p. 47-106.
- (7) Gómez Valderrama, P. "Los Infiernos del Jerarca Brown", en Rev. *Universidad de los Andes* No. 10, 1960, p.p. 3-27.
- (8) Casement, R. *Corresponde respecting the treatment of british colonial subjects and native indians employed in the collection of rubber in the Putumayo district*. Presented to both houses of parliament by comand of His Majesty, July 1912, Miscellaneuous, Londres, 1912.
- (9) Handenberg, W. E. *The Putumayo; the devil's paradise*. Travels in the peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians there in. Edited and with introduction by C. Reginald Enock, together with extracts from the report of Sir Roger Casement confirming the occurrences. Londres et Leipzig, 1912.

- (10) Rivet, P. y Wavrin, R. "La langue andoke" en *Journal de la Societe des Americanistes*, n.s., T. XLI, No. 2. Paris, p. 221.
- (11) Whitfen, Th. *The North-West Amazons*. Notes of some months spent among cannibal tribes Londres, 1915.
- (12) Anónimo. *El libro rojo del Putumayo*. Precedido de una introducción sobre el verdadero alcance de las atrocidades del Putumayo. De la primera edición inglesa de N. Thompson 1913, Bogotá, 1913.
- (13) Gómez, R. *La Guarida de los Asesinos*. Pasto, 1932, 4ª ed.
- (14) Rivet, P. *op. cit.*
- (15) Hassel, J. "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú" *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Lima, XVII, 1905, p.p. 27-73; citado en Rivet, P. *op. cit.*
- (16) Stiglick, Y. *Informe del Jefe de la Comisión Exploradora de Las Regiones del Ucayali, Fiscarrald y Madre de Dios*. Últimas explotaciones ordenadas por la junta de vias fluviales de los ríos Ucayali, Madre de Dios, Pancartambo y Umbramba. Lima, Imprenta de "La opinión nacional", 1907, p.p. 7-129; citado en Rivet, P. *op. cit.*
- (17) Rice H. "The river Vaupés". *The Geographical Journal*, Londres T. XXXV, 1910, p.p. 682-700; citado en Rivet, P. *op. cit.*
- (18) En el mapa No. 3 pretendemos dar la toponimia más importante de la región andoke y delimitaría de sus vecinos. Como no conocemos el censo exacto de estas quebradas, que no aparecen en los mapas, hemos ido simplemente colocando los nombres en el orden de aparición al desembocar sobre el Caqueta.
- (19) En los cerros del Aracachara, sobre los chorros, se encuentra una zona arqueológica de gran importancia. Lo que más llama la atención es la abundancia de material y los tipos tan diversos. Es muy posible que se trate de un sitio ceremonial o de un lugar para el intercambio intertribal. Una excavación arqueológica sería podría lanzar muchas luces sobre algunos aspectos de la organización social de los andokes y de sus vecinos.
- (20) El Profesor Jon de Landaburu, en cuya compañía realizamos nuestra investigación, se encuentra actualmente elaborando una Gramática de la lengua andoke.
- (21) Meillassoux, Claude. *Anthropologie Economique des Gouro*, Edit. Mouton, Paris, 1968, p.p. 50-60.
- (22) Gómez V., P. *op. cit.* p.p. 3-27.
- (23) Citado en Libro Rojo del Putumayo, *op. cit.* p. 7.
- (24) Casement, R. *op. cit.*
- (25) Pinell, G. *Un viaje por el Putumayo y Amazonas*. Bogotá, 1924.
- (26) *Ibid* p. 40.
- (27) Libro Rojo del Putumayo, *op. cit.* p. 3.
- (28) Reichel-Dolmatoff, G. *Indigenas de Colombia*. Bogotá, Univ. de Los Andes, s. a., (en mimeógrafo), p.p. 1-9.
- (29) Hardenburg, W. E. *op. cit.*
- (30) Casement, R. *op. cit.*
- (31) Rey de Castro, C. *Los escudados del Putumayo*. Ed. provisional, (s, a.).
- (32) Mühlmann, W. Z. "Colluvies Gentium"; en *Homo Creator*, Wiesbaden: 1962.
- (33) Hassel, *op. cit.*
- (34) Whitfen, *op. cit.*
- (35) Citado por Rivet, *op. cit.* p. 222.
- (36) Iguatada F. y Castellvi, *op. cit.*
- (37) Rivet P. y Wavrin R. *de, op. cit.*

- (38) En la actualidad hay gente de los siguientes grupos: Aguila, Arriera, Gavilán, Palo, Sapo, Murcielago, Cucarrón, Pájaro (Patsiaja), Venado y Pava. De los relictos se desprende la existencia cierta de, al menos, otros 15 grupos. Aunque de estos grupos no hay sobrevivientes su desaparición se realizó en las dos primeras décadas de este siglo. Los nombres de estos eran: Sol, Guacamaya, Bábilla, Fantasma (?), Mochilero, Boa, Borugo, Guara, Hormiga, Tigre, Piedra, Sapo (paade), Agua.
- (39) Los nombres de estos andokes son: María Luisa, hija de Pedro Mirafía, que vive en La Tagua; Angélica del grupo Gavilán, y Arturo del mismo grupo, quienes viven en la Pedrera; y, por último, Zulema, también del grupo Gavilán, que vive en Bogotá.
- (40) Los nombres de estos emigrantes extranjeros son: Lucía (Muinane), Juana (Muinane), Ana (Miraña), Luz María (Miraña), Irene (Bora), Virgilina (Huitota), Laura (Huitota) y Rafael (Muinane).
- (41) Los casos más conocidos de transgresión de las normas de parentesco son los matrimonios de Tambaquí (hijo de Fotoi) y de Clementina (hija de Margarita); y el de Amazonas Zumaeta con Marlene (hija de Carmen), ya que son primos hermanos paralelos. En este último caso se considera menos grave la transgresión debido a que Amazonas Zumaeta es un mestizo.
- En el grupo Aguila hay un caso de rompimiento de parentesco muy cercano. El padre de Joselito tuvo varias esposas, la última fué María. Al morir el padre de Joselito este tomó como esposa a María su madrastra.
- Por último hay un impedimento por la exogamia de los grupos en el matrimonio de Tañe (hijo de Pedro Miraña) e Irene (hija de Yineko).
- (42) Mühlmann, W. Z., *op cit.*