

HISTORIA DEL VAUPES

Por Stephen Hugh-Jones

Traducción: *Camilo Domínguez*

Revisión: *Julián Arturo*

En muchos de los relatos de misioneros, viajeros y exploradores, las sociedades indígenas de la Amazonía son descritas como si desde la introducción de la colonización europea hubieran quedado en un estado de prístino aislamiento, apartadas de los acontecimientos y procesos que conformaron las sociedades nacionales de los países en los cuales viven ahora. Tales relatos están llenos de frases como "tribus no contactadas; el primer hombre blanco que alguna vez hubieran visto; donde ningún hombre blanco había pisado antes", etc. y revelan mucho más acerca de las disposiciones románticas de sus autores que acerca del verdadero estado de los indígenas que ellos tratan de describir. Aunque de una manera menos exagerada, mucha de la literatura ETNOGRAFICA moderna en esta área muestra un similar desconocimiento de los antecedentes históricos y situación actual de las sociedades descritas; después de defender de dientes para afuera este problema en un corto capítulo introductorio, la sociedad es entonces tratada en forma aislada como no afectada por la presencia de los misioneros, comerciantes y funcionarios del gobierno que amenazan con su extinción.

Demasiado a menudo el recurso literario de escribir en el "PRESENTE ETNOGRAFICO" se convierte en una forma de eludir la responsabilidad social por parte del etnógrafo y distorsionar seriamente el dato etnográfico presentado.

Es claro, a partir de la lectura de las primeras fuentes, comenzando por Gaspar de Carvajal quien acompañó a Orellana en el primer viaje en el cual descendieron por el Amazonas desde el Perú, que la población indígena de la amazonía ha sufrido una serie de cambios radicales, a menudo catastróficos, desde el arribo de los primeros colonizadores europeos. No es por nada que actualmente los indígenas supervivientes están en su mayor parte confinados a las regiones de las cabeceras hi-

drográficas y se encuentran con muy pocas excepciones, en un estado de rápida decadencia.

Cualquier tentativa para describir la historia de la región del Pira-Paraná se torna compleja por tres factores. Primero, existen muy pocos documentos escritos y aún menos están disponibles o son útiles en este país /1/. Mucho de lo que hay se refiere a la historia del área del RÍO NEGRO y en gran parte a las actividades de diversos misioneros. A pesar de su importancia, no sabemos virtualmente nada acerca de las actividades de los comerciantes y otras personas que estuvieron comprometidas en la explotación económica del área. En todos los casos es difícil evaluar la intensidad del contacto con la población indígena. En segundo lugar debido a que el Pira-Paraná está situado a media distancia entre los ríos Vaupés y Caquetá y sobre la frontera entre Colombia y Brasil, la infiltración blanca ha venido de tres lados: subiendo los ríos Negro y Vapués desde el Brasil; descendiendo el Vaupés desde Colombia y, en ambos países desde arriba y hacia abajo del Caquetá. En tercer lugar, los datos arqueológicos son casi nulos para el área (Ver mapas 2 y 3).

El río Vaupés es mencionado por primera vez en los informes de las expediciones hechas por Hernán Pérez de Quesada y Philip Von Hutten entre 1538 y 1541. Estos informes mencionan también a una gente llamada "Uaupé" pero no es claro si eran simplemente "indios del Vaupés", es decir, aquellos que vivían a lo largo de ese río o un grupo específicamente de ese nombre que estaría hoy extinguido. Aunque los Dominicos y los Franciscanos trabajaron al Noroeste de la región Amazónica en la segunda mitad del siglo XVI, la primera actividad misionera en el Río Negro data de 1657 cuando los Jesuitas fundaron la misión de Taruma cerca de donde ahora está localizada Manaus. Manaus (entonces BARRA) fue fundada en 1660. En 1661 los Jesuitas fueron expulsados, pero pronto nuevas misiones fueron fundadas por Carmelitas esta vez sobre el área superior del Río Negro en el año de 1695.

En la primera mitad del siglo XVIII hubo una esporádica penetración de blancos en el área superior del Río Negro. Eran BANDEIRANTES (bandas armadas de aventureros) del Pará, y se extendieron muy lejos, hasta MARABITANAS, en 1725, pero parece que ni su número ni sus actividades llegaron a mucho. Para 1750 la situación había cambiado por el descubrimiento del canal "Casiquire" el cual enlaza los ríos Orinoco y Amazonas vía Río Negro. El movimiento mercantil que había entre Venezuela y Brasil seguía esta ruta y ello llevó a los portugueses a prestar mayor atención al área superior del Río Negro. Desde ese tiempo, la presión por parte de los españoles tanto desde el oeste como del noroeste y la reacción portuguesa, se convirtieron en un constante tema en la historia del área. Desde 1752 hasta 1763 muchos poblados fronterizos fueron fundados en el área superior del Río

/1/ Inglaterra.

Negro, incluyendo la villa y el fuerte de Sao Gabriel (Hoy Vaupés) construido utilizando a los indios MANAO del área como esclavos trabajadores. El fuerte tenía una doble función: en primer lugar para asegurarse contra la penetración española y en segundo término para la supervisión del sometimiento de la población indígena, cuya rebeldía había crecido y continuaba creciendo. La presión de los españoles, combinada con la creciente demanda de productos agrícolas e indios para el trabajo, proporcionaron un estímulo para la exploración y la colonización.

Para 1750 el Río Negro y sus principales afluentes, incluyendo el Vaupés, eran ya bastante bien conocidos por los portugueses. En este período encontramos las primeras menciones sobre el Pira-Paraná (bajo su nombre indígena de Uaya-Waiya) como una ruta que conectaba el Vaupés en el Caquetá, vía Apaporis. La tribú Panenúa es mencionada también en algunos reportes de este período, como "habitantes del Alto Vaupés". Estos eran probablemente los BARASANA que son llamados PAREROA o PANENOA, en Tukano, el lenguaje más ampliamente usado en la región.

Con el incremento de la infiltración blanca dentro de la hoya del Río Negro, fue creado un puesto regional del gobierno; se trataba de la capitania de Sao José de Río Negro (ahora Barcelos) cuyos períodos de florecencia y decadencia sirvieron como una especie de barómetro de la actividad blanca de la región. Aunque la actividad misionera parece haber sido muy reducida o aún nula en ese tiempo, en 1755 la autoridad secular sobre los indígenas fue transferida de las misiones a oficiales del gobierno, como jueces y conciliadores. Al mismo tiempo las misiones mismas fueron colocadas bajo la autoridad del Obispo del Pará en lugar de estarlo bajo sus propios superiores de la orden misionera. Esto marcó el comienzo de una rivalidad entre los religiosos y las autoridades civiles por controlar la población indígena, que aún hoy continúa.

En la segunda mitad del siglo XVIII hubo una serie de viajes hacia el Alto Río Negro que proporcionan evidencias de la efectiva infiltración blanca dentro de la región del Vaupés. En 1744-75, Da Sampaio viajó a lo largo de los ríos Vaupés e Isana y reportó vínculos o enlaces con Santafé de Bogotá vía el río Guaviare. En su informe hizo pocas referencias a misioneros, lo cual puede indicar la ausencia de estos en ese tiempo. Da Sampaio fue seguido en 1775-76 por Ferreira quien ascendió el Vaupés hasta Ipanoré y vio de nuevo a los indios Panenuá en el Alto Vaupés. También mencionó actividad misionera a lo largo del Río Apaporis incluyendo la fundación de la Aldea de Mucunas (probablemente hoy en día Makunas), en Tabocas. Este viaje fue seguido por el de Manuel Gama Lobo D'Almada que incluyó una exploración de la ruta entre el Vaupés y el Apaporis, probablemente vía Pira-Paraná. En 1786 Lobo D'Almada fue hecho Capitán del Río Negro en Barcelos, pero en 1791 la capitania fue transferida a Barra (Manaus). En 1794 ésta retornó de nuevo a Barcelos; La ciudad bajo la comandancia de Lobo D'Almada,

se convirtió en próspero centro industrial y agrícola con más de 3.000 habitantes; producía tejidos, cordelería, añil, algodón, cacao, café y pescado seco. Esta industria estaba basada en el uso de los indios como esclavos, pero por el año de 1800 las tribus locales (Baré y Manaó) estaban prácticamente extinguidas; es muy probable que muchos de estos indígenas provinieran de los afluentes del alto Río Negro incluyendo el Vaupés y el Isana. Hubo una afluencia de población blanca a la región en ese tiempo y durante la última década del siglo XVIII. Hubo nuevos intentos para fundar misiones y concentrar la población indígena en aldeas. Lobo D'Almada fue muy activo en la fundación de aldeas como Panoré, Yauarete y Sao-Joaquín en el Vaupés, todas fundadas durante ese período. En 1808 la capital fue de nuevo trasladada a Manaos y en 1818 Barcelos se había estancado, tanto que en 1860 su población había disminuído a 200 habitantes.

Entre 1800 y 1850 los misioneros carmelitas continuaron yendo y viviendo. Cada vez encontraban el trabajo de sus predecesores en ruinas. Cuando los blancos se retiraban, la población indígena descendía de las áreas de refugio de Isana y Vaupés hacia los más importantes ríos y sus aldeas abandonadas eran convertidas en las tradicionales "malocas". En 1832, Fray José Dos Santos Inocentes, un carmelita, fundó de nuevo las misiones sobre la parte alta del río Negro y el Vaupés. Si bien fue elogiado en las historias misioneras, Wallace, quien lo conoció durante su travesía en 1854, da una imagen diferente del individuo. "Fray José Dos Santos Inocentes era un hombre alto, delgado, prematuramente envejecido, totalmente acabado por toda clase de males, sus manos crispadas y su cuerpo ulcerado". Sobre su carácter como misionero, Wallace repite la siguiente historia en las propias palabras del fraile: "Cuando yo estaba en Bolivia", dice él, "había varias naciones de indios muy belicosos, que robaban y asesinaban viajeros en el camino a Santa Cruz. El presidente envió soldados contra ellos y gastó mucho dinero en pólvora y plomo, pero con muy poco efecto. En ese tiempo había viruela en la ciudad y se ordenó que las ropas de todos los muertos fuesen quemadas para prevenir la infección. Un día, conversando con su excelencia acerca de los indios, yo le sugerí una forma mucho más barata que pólvora y plomo para exterminarlos. En lugar de quemar las ropas, le dije, ordene que sean puestas en el camino de los indios; seguramente ellos se las apropiarán y morirán, como el fuego silvestre. El siguió mi consejo y en unos pocos meses no se escuchó más de las depredaciones de los indios. Cuatro o cinco naciones fueron destrozadas. Porque "la vejiga", agregó él, "hizo el papel del demonio entre los indios".

Fray José también llamó la atención sobre los intentos de penetración inglesa en la cuenca del Río Negro partiendo del Río Branco, a guisa de ser misioneros protestantes; un tema que fue repetido en 1971, durante la campaña inspirada por la misión católica de Mitú contra los protestantes norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano.

En 1852, Fray José fue reemplazado por otro carmelita, Fray Gregorio José María de Bene quien fue misionero en los ríos Vaupés e Isana y Obispo del Alto Río Negro. Fray Gregorio fue muy activo y fundó un gran número de pueblos indígenas: 21 sobre el Vaupés, 4 sobre el Tiquié y 2 sobre el Papuri. Inicialmente Fray Gregorio trabajó con la asistencia y apoyo militar de Jesuino Cordeiro, entonces Director de Indígenas, pero después de una disputa Jesuino expulsó al misionero. Bajo estos dos, la penetración blanca ascendió el Vaupés: Gregorio fundó la misión de Cururú abajo de la desembocadura del Río Querari y Jesuino exploró hasta la cachivera de Yuruparí. Las aldeas que fundaron se disolvieron tan pronto como ellos partieron. Wallace, quien exploró hasta la desembocadura del Río Cuduyarí en 1854, dió algunos informes sobre las actividades económicas de la gente blanca en el área. Comerciantes blancos exportaban río abajo de Manaos nueces del Brasil, pescado seco, zarzaparrilla, fibras de piassava, pieles, cueros, "drogas", fariña y artesanías; daban a los indios vestidos, pañuelos, hachas, machetes, anzuelos, cuchillos, pedernales, materiales de acero, pistolas, escopetas, cuentas de collar azules y blancas, anteojos, agujas e hilo, en cambios provechosos para el comerciante en la medida en que entraba en ellos la "cachaza" (ron local). Hubo continuas invasiones para obtener esclavos y el Vaupés es descrito por entonces como una zona de gran explotación, superpuesta a la escasa ley existente en el Río Negro.

Jesuino Cordeiro, a quien Wallace llamaba "un ignorante mestizo", había sido enviado por el gobierno de Barra para llevar a los jefes del Vaupés a esta Villa para recibir regalos y diplomas de autoridad. Al mismo tiempo, Jesuino tenía pedidos de esclavos de la gente de Barra. En un ataque contra los Carapanas que vivían en la cachivera de Yuruparí, la banda de Jesuino mató 7 hombres, una mujer y capturó 20 prisioneros, todos ellos niños, y una mujer. Los comerciantes blancos incitaron a los diferentes grupos indígenas a hacer la guerra entre sí con el propósito de obtener esclavos para traficar; los agentes de Jesuino viajaron con este fin, vía Pira-Paraná hasta el Apaporis. La cachivera de Yuruparí fue el límite de las actividades brasileras. Más allá los comerciantes encontraban indios con cuchillos y monedas españolas y en contacto con los rancheros enruanados de los Llanos. Al mismo tiempo hubo peleas entre los Cubeo y los comerciantes colombianos que descendían el Vaupés.

Desde finales de 1850 hubo una serie de revueltas mesiánicas a lo largo de los Ríos Vaupés e Isana. Es claro que estos movimientos coincidieron con la exploración del área del Río Negro desde la segunda mitad del siglo XIX y es atractivo correlacionarlos con la creciente y la menguante del empeño misionero en ese tiempo. Sin embargo, es probable que tengamos datos solamente de algunos de estos movimientos y tampoco conocemos suficientemente las actividades no misioneras, que fueron probablemente de igual importancia.

Los primeros datos registrados de movimientos datan de 1850, cuando un indio Baniva llamado Venancio declaró ser el nuevo Cristo y un emisario de Dios. Su movimiento como los que le siguieron, parecen haberse mezclado con el llamado "culto de Yurupary" e incluía la flagelación ritual, shamanismo y grandes festivales de chica (cerveza de yuca). Juzgando por la brutalidad con que los movimientos fueron reprimidos, podemos suponer que tenían un fuerte carácter anti-blanco o, por lo menos, que interfirieron la explotación económica de los indígenas por los colonos. Esta revuelta fue seguida por muchas otras; eran rebeliones armadas que fueron reprimidas por los colonos y las autoridades militares.

Koch Grunberg conoció a Aniceto, el líder de la revuelta de 1875-8, en 1903 cuando era un "Mesías en retiro". En 1880 hubo otro levantamiento, esta vez sobre el propio Vaupés guiado por Vicente Christo, un Shamán de la tribu Arapaso del Umari, arriba de Yavareté. Vicente estuvo en comunicación con Tupan (Dios) y con los espíritus de la muerte. El decía ser el "Supremo Shamán" y el "padre de los misioneros", pues afirmaba que él había solicitado a Dios que fueran enviados. Sus seguidores danzaban alrededor de una cruz y hacían confesiones y bautizos públicos; su influencia se extendió desde la cachivera de Yurupari hasta Sao Joaquín en la desembocadura del Río Vaupés. Predicaba la eliminación por la fuerza de toda la gente blanca que maltrataba a los indios y proclamaba una reversión del orden social en donde los indios podrían ser amos y los blancos sus esclavos. Finalmente fue capturado por los comerciantes y puesto en prisión en Barcelos, mientras sus seguidores eran obligados a dispersarse.

De los informes de Stradelli y Coudreau, quienes recorrieron el Vaupés en 1881 y nuevamente en 1884-5, obtenemos una clara imagen de las misiones y de las actividades comerciales de este período. En 1880 los Franciscanos llegaron y encontraron el trabajo de sus antecesores en ruinas. El padre Venancio (no confundirlo con el mesías del mismo nombre), el primero en llegar, se estableció en Taracúa y emprendió la reorganización de las misiones a lo largo del Vaupés, incluyendo la fundación de 4 aldeas sobre la parte baja del Tiquié. En 1882 se le unió el padre Camioni y luego el padre Coppi un año después.

Camioni y Coppi viajaron extensamente a lo largo del Vaupés y siguiendo el viejo y siempre infructuoso sistema, concentraron a los indígenas en aldeas misioneras. Alguna vez llegaron a tener 2.000 indígenas del Vaupés y 1.000 del Tiquié reunidos en tales poblados. Camioni y Coppi llegaron hasta los Cubeo del Cuduyari pero no lograron causar mucha impresión sobre ellos.

Hacia 1883 diferencias entre la energía de Coppi y el carácter más calmado de Venancio, les llevó a establecer 3 centros: Venancio sobre el Tiquié, Camioni sobre la parte baja del Vaupés en Taracúa y Coppi sobre Panoré.

Taracuá era en ese tiempo el centro misionero de la región pero Coppi estaba decidido a eclipsarlo con su establecimiento rival en Panoré. Dándole el prestigioso nombre de Sao Jerónimo Jesús María José, construyó su aldea "ideal" complementada con una Iglesia decorada con pinturas sobre las paredes que incluía una imagen de Yuruparí ardiendo en el infierno. Una fuerza policiva de indios Tariana con su comandante, cabo y 6 soldados uniformados completaban la escena. La disciplina era rígidamente aplicada, el misionero ejerció un sistema de "corvea" para trabajos públicos. Aún los comerciantes estaban sujetos a la autoridad de Coppi -ninguno podía comerciar sin su permiso- y todo el mundo asistía a misa. Desde su aparentemente segura posición, emprendió abiertamente la ridiculización del culto de los Yurupari exponiendo las máscaras sagradas del "pelo demono" (Macacarua) y las trompetas de Yurupary a las mujeres y los niños durante la misa. La congregación se levantó en revuelta y atacó a Coppi y a Camioni, quien había venido desde Taracuá para presenciar el espectáculo. Se sucedió una batalla y los sacerdotes escaparon con vida difícilmente, después de golpear a los indios con sus crucifijos de bronce. Como resultado directo de este incidente y sus consecuencias, los religiosos se retiraron y las misiones fueron cerradas. Así que por 1888 toda la actividad misionera, incluyendo el trabajo de los capuchinos con los Tariana, había cesado a lo largo del Río Negro. Desde entonces, hasta la llegada de los Salesianos y Montfortianos, hubo solamente visitas esporádicas de religiosos, que muy rara vez iban más allá de Sao Gabriel.

Parece muy probable que los comerciantes hubieran jugado un importante papel en la expulsión de los religiosos, incitando a las revueltas de los indígenas. Coudreau da la impresión de que existía un estado de guerra fría entre misioneros y comerciantes, en donde éstos acusan a aquellos de tener actividad comercial, lo cual era cierto, al menos en el caso de Venancio. A través de la historia del Vaupés, varios grupos misioneros han estado y continúan estando en una posición ambigua con respecto a las actividades económicas. Por un lado, ellos han sido los protectores de los indios contra su explotación por parte de los comerciantes y de los colonos. Pero por la otra ellos mismos se han vinculado en mayor o menor grado al comercio. La posición extrema la han representado aquellos que por lucro o por el deseo de que su misión se autosostuviera, se vincularon activamente a la explotación del producto forestal. Pero, además, todos los misioneros frente a una economía no monetaria han encontrado necesaria la adopción de pagos por comida y servicios, a los indios. Transacciones hechas con mercancías, o sea, la piedra angular de las actividades comerciales. Este hecho combinado con la competencia por el poder sobre los indios han incitado a repetidos conflictos entre misioneros y comerciantes.

Desde la segunda mitad del siglo XIX surgió una creciente demanda por los productos forestales, especialmente por el caucho, que trajo un nuevo influjo de los blancos y un renacimiento de ciudades y aldeas. Por el año de 1900 los habitantes de Barcelos habían aumentado a más de

mil. Con la demanda por el producto forestal vino una nueva demanda por el trabajo de los indios, pero para entonces los indios del Río Negro habían sido casi extinguidos o bien absorbidos por la cultura del cabuco, los maestros locales; virtualmente toda labor vendría de las áreas de refugio del Vaupés y del Isana.

En las partes menos remotas los regatones (comerciantes) recogían a los indios en campamentos para la temporada de sangría del caucho, entre Abril y Diciembre. O bien, el comerciante traía indios por la fuerza, casi siempre con asistencia militar. O podía negociar con el Tuxaua o jefe para organizar un sistema de cauchería por el cual, en contraprestación por un pago en mercancías, el jefe comprometía la libertad de un número específico de trabajadores. Este sistema tuvo dos consecuencias inmediatas: primero, alteró la posición del jefe ya muy exagerada a los ojos de los comerciantes quienes pensaban en términos de una tribu; de un jefe que de *primus inter pares* /1/ pasó a ser un agente del comerciante, apoyado por la fuerza bruta y una cadena de deudas. En segundo lugar, estimuló luchas entre las tribus y una cadena de deudas. En segundo lugar, estimuló luchas entre las tribus para conseguir esclavos para traficar y, en particular, transformó el rol tradicional de Makú que pasó de ser un inferior a ser un esclavo vendible que podía ser capturado.

Por el lado del Brasil, en las áreas periféricas, los comerciantes compraban caucho a los indios quienes lo recolectaban cerca de sus viviendas. En 1900, los indios del bajo Tiquié extraían el caucho por su propia iniciativa y los comerciantes subían hasta la cachivera de Parí para comprarlo. Arriba de Parí, -el límite de navegación para cualquier embarcación (excepto pequeñas canoas), los indígenas permanecían escondidos. Koch-Grünberg quien visitó la región entre 1903-04 fue el primer blanco visto en la región en mucho tiempo. Hubo también expediciones punitivas de soldados hacia el Tiquié, dirigidas por el superintendente de Sao Gabriel. Los motivos de estas incursiones son oscuros, pero los métodos fueron suficientemente claros; a los hombres los raptaron o los asesinaron y a las mujeres las violaron, quemaron las casas y robaron todas las posesiones de los indios. Con la ausencia de la protección misionera, los indígenas de nuevo abandonaron las aldeas sobre los principales ríos y construyeron malocas en la selva. Aunque el Río Negro no fue una de las mayores áreas productoras de caucho, los efectos del boom del caucho fueron de crucial importancia. Desde entonces la región llegó a tener una dependencia económica del exterior y la presencia permanente de blancos en el Vaupés data de ese período. El auge del caucho marca también el comienzo de una efectiva penetración colombiana en el Vaupés. El límite entre Brasil y Colombia había permanecido fluido; un mapa publicado por la Gran Colombia en 1864 muestra que la frontera se ubicaba sobre la desembocadura del Río Cauaburi en el Río Negro, pero indica que el territorio desde ese lugar

/1/ Primero entre iguales.

hasta el Río Tiquié estaba en disputa. La verdadera frontera había permanecido en la cachivera de Yuruparí donde en ese tiempo la palabra Brasil estaba esculpida en una piedra. Al final del siglo los comerciantes empezaron en forma creciente a descender el Vaupés en busca de caucho e indios para trabajar. Las relaciones entre éstos y los brasileros parecen haber sido amigables y los colombianos tuvieron que depender de Manaos para exportar su producto hasta la segunda guerra mundial.

En 1904 la industria del caucho en el Vaupés colombiano estaba centrada en el área situada entre los nacimientos del Vaupés y el Apaporis. Gran parte del trabajo provenía del Vaupés y sus afluentes. En ese tiempo los colombianos, debido a sus salvajes métodos, eran mucho más temidos por los indios que los brasileros. Arriba de la cachivera de Yuruparí el Vaupés fue completamente despoblado, pues los indios huían o bien eran sacados para el trabajo forzado del caucho. Hubo cierta resistencia armada, principalmente de los Cubeos, Carapana y Carijonas, con sangrientos encuentros entre colombianos e indios. De la misma forma que el Alto Vaupés, el Apaporis, entre la desembocadura del Pirá-Paraná y la población colombiana de "La Libertad", fue completamente desolado.

En 1907 Hamilton Rice, un explorador americano, viajó por tierra desde Villavicencio hasta el Vaupés. La jornada le tomó más de 3 semanas, viajando en buey parte del camino y luego en canoa y trocha. La recientemente fundada colonización de Calamar en el Alto Vaupés consistía en dos cabañas y una cocina. Era el centro de la industria del caucho, con los indios Cubeo trabajando como colectores. Rice participó en las invasiones colombianas a las malocas escondidas para capturar indios trabajadores. Los indios de las malocas situados a lo largo del río eran obligados a revelar la situación de los que estaban escondidos en la selva. Estas invasiones se intensificaron a lo largo del Vaupés, desde la cachivera de Yuruparí hasta la desembocadura del Cuduyarí.

Por el año de 1912, cuando el segundo viaje de Rice, había ya un camino para viajar en buey hasta Calamarí. Esta población había crecido; tenía ya 20 Casas y era la sede de la Comisaría del Vaupés creada en 1910. Había también comerciantes y caucheros colombianos situados a lo largo del Vaupés abajo de Calamar. Del Comisario, Gregorio Calderón, Rice escribió: "Fue quien fundó Calamar, abrió caminos a través de la selva desde el Guaviare hasta el Amazonas, aprendió los dialectos Huitoto y Carijona, reunió a los indios de estas dos naciones en colonias, les enseñó el valor de la cooperación y de la labor organizada y fundó la gran empresa del caucho, sólo que tenía gran parte de su trabajo abandonado como resultado de las 'así llamadas' atrocidades del Putumayo" (subrayado del autor). Incitados por los peruanos, los indios Carijona atacaron el campamento de Calderón, 3 veces en 20 días, matando a sus recolectores y a los indios Huitotos. Fue después de esto que Calderón vino al Vaupés. Pero, no obstante la ausencia de instigación de los peruanos, Calamar también fue atacada por los Carijonas con una pérdida de 12 caucheros y 26 Huitotos.

En la plenitud del apogeo del caucho no hubo virtualmente actividad misionera en el Vaupés. El poder de los barones del caucho podía verse en el hecho de que el entonces Obispo de Manaos, Don Federico Da Costa, tuvo que pedir permiso a J.C. Araujo, un poderoso comerciante de Manaos quien controlaba el Río Negro, antes de visitar a los indios conversos en el área.

Pero la situación cambió pronto con el arribo de los Salesianos y Montfortianos; desde entonces la presencia misionera se volvió permanente.

En 1910 la Prefectura Apostólica de Río Negro fue creada inmediatamente después de que los Salesianos se establecieran en el área. Comenzando en Sao Gabriel en 1920, emprendieron su tarea usando un nuevo y más efectivo sistema; en vez de concentrar a la población indígena en aldeas, como sus predecesores lo habían hecho, los Salesianos construyeron un pequeño número de centros misioneros cada uno con un internado o escuela de internos, para los niños indígenas. Por el año de 1923, Taracúa había sido recolonizada, seguida por Javareté en 1929. En 1925 la Prefectura Apostólica fue elevada a la posición de Prelazía. Desde estas avanzadas los Padres Misioneros, la mayoría de ellos italianos, viajaron por toda el área llevando a los niños indígenas a estudiar en los internados. Hicieron visitas periódicas al Tiquié donde la influencia misionera había desaparecido muy rápidamente y en donde los indios se habían revertido a su forma de vida tradicional. Durante una de las visitas, Monseñor Pedro Massa estuvo presente en una de las danzas indígenas, de la cual describió: "es muy triste pensar que 230 años después de la fundación de la Misión por el primer misionero Carmelita en 1694 en esta inmensa región uno puede encontrar costumbres que son casi salvajes".

En vez de tratar forzosamente de concentrar a los indios en aldeas, los Salesianos lograron el mismo resultado por medio de sus campañas contra las malocas. Estas grandes casas de familias extensas fueron declaradas como centros de corrupción y promiscuidad y sitio de continuas orgías. Estas son las casas del Yuruparí las cuales los misioneros equivocadamente igualaban y siguen igualando con el demonio de la mitología cristiana y que como tal deberían ser destruidas. Las malocas fueron derribadas y quemadas "por iniciativa propia de los indígenas bajo la supervisión y estímulo de los sacerdotes".

Los misioneros también entraron al Vaupés colombiano durante este período. En 1912 misioneros franceses de la orden de los Montfortianos hicieron un viaje exploratorio por el Vaupés que llegó hasta Yavaraté. En 1914, los sacerdotes de esta misma orden viajaron desde Colombia hasta la desembocadura del Amazonas para fundar una misión en el Amazonas Colombiano. En Manaos encontraron un grupo de misioneros que volvían de la PEDRERA, sobre el Caquetá y así, los Montfortianos decidieron dedicarse al Vaupés presumiblemente para evitar competencia. Escogieron el Río Papurí donde había una pequeña colonia colombiana y un puesto aduanero en la desembocadura y poco

después la misión de Montfortianos fue fundada con 3 familias de colonos de los Llanos que más tarde se retiraron. Entonces se reunieron bajo el auspicio del misionero holandés, Padre Kok, quien les enseñó el lenguaje Tukano y tradujo materiales para el catecismo de los indígenas. De la misma manera que los Salesianos, emprendieron la destrucción de las malocas y fundaron una serie de puestos de misión, cada uno al estilo cabuco con casas de bahareque pintarrajeadas y una capilla, sobre toda la ribera del Papurí y sus afluentes, el Paca y Awa.

Para los años 20 la industria del caucho ya estaba declinando pero G. Mac-Creagh, quien viajó desde la cabecera del Tiquié en ese tiempo, dijo que había mucho interés por la BALATA la cual era más abundante en el Vaupés y se veía como un reemplazo a causa del agotamiento del caucho. Hubo un gran número de balateros de Colombia y de Brasil en la región. La mayoría de la balata se encuentra en territorio colombiano y los colombianos colocaron un impuesto alto para los extranjeros; por ello, hubo peleas y rivalidades. Así mismo se dieron entre los balateros y los indios; dos colombianos fueron ejecutados en el bajo Tiquié después de haber tomado mujeres indias, por lo cual los Tukanos llegaron a tener una reputación de ferocidad. Las atrocidades para con los indios continuaron - MacCreagh habla de un comerciante brasilero conocido como el "Rey del Vaupés" cuyo apodo indígena significaba "el que volvió rojo el río con sangre".

En 1929 W. M. McGovern viajó desde el Vaupés hasta el Apaporis vía Papurí y Pira-Paraná. Sobre el alto Papurí, los indios Carapana habían matado algunos comerciantes colombianos y se habían internado en la selva para evitar las represalias. Sobre el propio Pira-Paraná no había virtualmente ninguna maloca a lo largo del río principal pues los atemorizados indígenas estaban siendo atrapados por colombianos que venían desde el Vaupés y el Apaporis. MacGovern describe a los indios viviendo refugiados entre la selva y en un constante estado de terror. En una larga extensión, abajo de la desembocadura del Pira-Paraná, el Apaporis estaba desolado como resultado de las peleas entre indios y blancos. Sobre la parte baja del río, MacGovern encontró las ruinas de una colonia colombiana (probablemente "La Libertad"), destruída por los indios, y a los Yahuna reconstruyendo sus comunidades destruídas durante el auge del caucho.

Nimuendaju nos provee de información desde el lado brasileño de la frontera, siguiendo su viaje de inspección para el Servicio de Protección a los Indios (SPI).

Un comerciante peruano llamado Julio César Barreto había sido expulsado por el Inspector Indígena por maltratar a los indios, pero había dejado sus negocios a Antonio Maia, un brasilero de carácter similar. Maia fue hecho más tarde sub-prefecto de policía para la parte alta del Vaupés brasileño, posición que utilizó para obtener ventajas. Como en el tiempo de Koch Grunberg, los colombianos, especialmente uno llamado Luis Reyes, gozaban de una pésima reputación por sus

atrocidades para con los indios. Los salesianos habían dicho mentirosamente a los indios que el gobierno había prohibido sus viejas costumbres y, estaban atacando activamente la religión indígena y destruyendo sus malocas. Nimuendajú protestó en vano en contra de la explotación y del maltrato a los indios por los comerciantes y por la intolerancia e hipocresía de los misioneros. Insinuó el establecimiento de un puesto de SPI más grande pues en el que visitó sólo había un empleado. Los misioneros estaban y continuaron estando en contra del servicio de Protección Indígena Brasileiro y entonces el puesto quedó inutilizado.

En 1929, la industria del caucho y de la balata estaba en decadencia y mucha de la gente blanca había abandonado el área dejando una reducida población de cabucos. Los indígenas, que se habían trasladado a las partes altas de los ríos, bajo la presión de los blancos, ahora empezaban a retornar río abajo a lo largo del Tiquié y del Vaupés. El traslado de la población se refleja en los datos de la escuela misionera de Sao Gabriel: en 1930 casi todos los discípulos eran blancos pero a finales de 1960 el 80% de los estudiantes eran niños indígenas. Un movimiento similar de población se ve hoy en el Pira-Paraná en donde los indios descienden de las cabeceras y construyen sus malocas a lo largo de los grandes ríos. En 1936, Mitú, que había sido hasta entonces una pequeña estación comercial y un centro misionero, fue designada como la capital administrativa del Vaupés colombiano; en 1939 tenía más de mil habitantes. La construcción de una pista de aterrizaje proveía una rápida conexión con Villavicencio, finalizando así el aislamiento del Vaupés con el resto del país.

Durante los años 1939-40 Irbing Goldman llevó a cabo una investigación antropológica entre los Cubeo del Río Cudayarí que estaban en ese tiempo en una situación similar a la de los indígenas de Pirá-Paraná hoy. En 1940, los Salesianos fundaron una misión en la cachivera de Parí, el primer contacto permanente y directo de gente blanca con los indios del alto Tiquié. Hacia 1960 las últimas malocas que quedaban en el Vaupés Brasileiro habían sido destruidas.

La segunda guerra mundial trajo consigo una nueva y violenta demanda de caucho y con ella el restablecimiento de los viejos campamentos caucheros, especialmente en el Vaupés colombiano. En ese tiempo la industria del caucho fue supervisada por la "Rubber Development Corporation, "una compañía americana con sede en Miraflores, en el alto Vaupés. Aunque los indios en los campamentos fueron moderadamente bien tratados, dándoles asistencia médica durante las epidemias de sarampión de 1943-44, aquellos de las áreas más remotas sufrieron un tratamiento similar al del boom del caucho a principios del siglo. Al final de la guerra la industria del caucho decayó de nuevo y en 1970 el gobierno comenzó a incitar a los caucheros a adoptar otras alternativas como medio de sostenimiento.

Después de la guerra, los misioneros protestantes de la Cruzada Mundial Evangelizadora y la Misión de las Nuevas Tribus comenzaron a trabajar sobre el Isana y a lo largo del Cudayarí. Sus enseñanzas ex-

tremadamente fundamentalistas, combinadas con propaganda anti-católica, protagonizaron nuevos brotes de mesianismo en el Isana y un movimiento anti-católico entre los indios. En Brasil, los Salesianos protestaron y el SPI fue llamado para intervenir en el asunto. Concentrándose en la conversión de verdaderos líderes indígenas y a través del uso de catequistas bien entrenados, Sophia Miller de la MNY había tenido considerable éxito, especialmente entre los indígenas de habla Arawak de la región del Isana. Esta rápida conversión y las tendencias anti-católicas de los protestantes y sus conversos aumentaron el creciente resentimiento de los Javerianos colombianos, quienes habían sucedido a los Montfortianos en 1949. Hoy en día existe competencia entre los católicos y los protestantes de la MNY, por conquistar almas. Los Cubeos católicos se agruparon contra sus hermanos protestantes y hay aldeas con indígenas de ambas religiones viviendo en lados puestos, sin comunicación entre ellos.

A causa de su aislamiento geográfico y de los peligros del viaje por un río lleno de raudales, y debido a la reputación de peligrosos de sus habitantes, especialmente los Tatuyo, el Pira-Paraná había permanecido como un refugio de la cultura indígena tradicional, sólo marginalmente afectados por los eventos del resto del Vaupés. En 1960 el Padre Manuel Elorza viajó a través del Pira-Paraná hasta el Caño Colorado, penetrando por la vía del Caño Tí. Un año después, la expedición de Moser y de Tayler viajó a todo lo largo del río hasta el Apaporis. En 1963, los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzaron a trabajar en el Vaupés Colombiano y por el año de 1965, habían establecido el primer puesto misionero sobre el Pira-Paraná entre los Taiwano del Caño Ngutaveyá, complementado con una pista de aterrizaje para avionetas. Un año después, otro puesto misionero fue establecido entre los Bará en la cabecera del Caño Colorado. Los católicos, quienes habían reclamado esta última frontera como de su propiedad, construyeron su propia estación en 1968 y, por el año de 1970 con los trabajos del Instituto Lingüístico de Verano entre los Tatuyo y los Macuna, se completó la ocupación misionera del Vaupés.

PREHISTORIA E HISTORIA DE LOS INDIGENAS DEL PIRA - PARANA

No estamos en posición de discutir sobre la prehistoria e historia de todos los grupos indígenas del Vaupés, así es que, después de un breve estudio de las teorías concernientes a los orígenes de estas gentes vamos a limitarnos sólo a los indios del Pira-Paraná.

Nimuendaju (1950) adelantó la siguiente teoría sobre la prehistoria de la región Vaupés-Isana: el área estaba originalmente habitada por pueblos de una cultura extremadamente rudimentaria que desconocía la

alfarería, el arte textil y la fabricación de canoas, sin ninguna clase de agricultura o siquiera de vivienda fija y que vivían de la caza y la recolección. Este nivel cultural arcaico es ahora representado por los Makú de las regiones inter-fluviales del Vaupés y por el pueblo que hoy se conoce como: Yanomamö, quienes viven tierra adentro por el lado izquierdo de la región media del Río Negro.

En alguna época, no antes de Cristo, oleadas de gente de habla arawak, se difundió dentro del área partiendo de su región original alrededor del alto Orinoco y Guainía. Esta gente poseía una cultura de selva tropical muy desarrollada, caracterizada por la agricultura, especialmente el cultivo de la yuca brava, fabricación de canoas, cerbatanas, escudos, hamacas de fibra de cumare y una bien desarrollada alfarería. Llevaban vida sedentaria en grandes malocas y estaban divididos en clanes patrilineales exogámicos. Practicaban los entierros secundarios en urnas colocadas en el fondo de las cuevas. Fueron gente ribereña y colonizaron las vegas de los grandes ríos y riachuelos. Los ahora extinguidos Manao, los Baré y los Baniwa de la región de Isana son todos descendientes de estas gentes.

Los habitantes originales Makú del Isana o fueron exterminados o bien adoptaron la cultura de los invasores, lo cual explica la tradición del ancestro Makú tomada por algunos de los clanes de habla Arawak de la región que existen hoy. La presencia de la Toponimia Arawak y de antiguos entierros en urnas a lo largo del Vaupés, indica que en algún tiempo los habitantes de habla arawak ocuparon esa región. Esta gente fue desplazada a lo largo del Vaupés por una invasión de indígenas de habla Tukano que eran originarios del área de Napo-Putumayo, donde los grupos Tukano occidentales aún viven. Los Tukanos caracterizados por la posesión de banquillos de madera y máscaras de danza, eran culturalmente inferiores a los Arawaks y, en particular, no tuvieron tan bien desarrollada su alfarería. Alrededor del siglo XVIII, nos dice Nimuendaju, hubo una invasión Arawak; los Tariana, quienes desplazaron a los Tukanos de la región de Javaraté y más tarde Panoré, en una serie de sangrientas batallas. De acuerdo con sus propias tradiciones, los Tariana venían del Río Ayarí. Estas oleadas migratorias estaban acompañadas por un gran intercambio cultural: Los Tariana gradualmente adoptaron el lenguaje Tukano; algunos clanes Baniwa adoptaron el lenguaje Cubeo de la familia Tukano y muchos de los Makú adoptaron la cultura de los Tukano y los Tariana, tanto que hoy solamente se pueden distinguir por su lenguaje y por su condición social.

Finalmente surge, dice Nimuendajú, un híbrido cultural como resultado del contacto social entre las sociedades indígenas y la población blanca. Esta cultura, caracterizada por el uso de la Lengua Yeral y un catolicismo superficial, conserva solamente algunos elementos indígenas tales como el culto a Kowai-Yuruparí, las celebraciones de Dabucurí (festivales de chicha de yuca) que se encuentra principalmente bajando el Vaupés, en Sao Gabriel y en la región del Río Negro.

La teoría de Nimuendajú es criticada en diferentes aspectos. Dejando a un lado la cuestión de los Yanomamo, esto no significa por cierto que los Makú representen los restos vivientes de una cultura arcaica. Los Makú fueron mencionados por primera vez en relación con el Vaupés en el siglo XVIII (Sampaio 1775, Ferreira 1878); pero la primera información concreta viene de Koch-Grünberg a la vuelta de este siglo. El arcaísmo de los Makú es definida por Nimuendajú, no sobre evidencias históricas o arqueológicas, sino por comparaciones entre éstos y sus más sofisticados vecinos. Con el tiempo hubo suficientes datos como para hacer esta comparación; el Makú ya poseía agricultura, alfarería, tejidos, etc., la supuesta ausencia de los cuales le habían conferido la definición de arcaicos; y es el Makú quien provee a sus vecinos con cerbatanas, las cuales, de acuerdo con la teoría, habían sido traídas por los invasores Arawak. Si la rudimentaria naturaleza de la horticultura Makú es tomada como evidencia de su adquisición reciente y no como evidencia de una regresión cultural, y si no hubo escasez de tierras agrícolas utilizables, debemos explicar a qué se debió su lento aprendizaje. El asunto de las "sociedades pseudo-arcaicas" han sido bien tratados por Levi-Strauss (1952) y a este respecto la posición de los Makú frente a los grupos circundantes será más ampliamente discutido por Peter Silverwood-Cope.

Las fechas aproximadas del influjo de los Arawak están basadas también en una evidencia muy débil: el hecho de que los vestigios encontrados de esta cultura estén enterrados sólo superficialmente. Que los nativos de habla Tukano del Vaupés vinieron del Napo-Putumayo es también dudoso. Los banquillos de madera ceremoniales que los Tukanos, se dice, habían traído consigo fueron encontrados en diferentes partes sobre una extensa área de la Amazonia: así mismo las máscaras de corteza para la danza parecen algo típico de los Arawak y grupos influenciados por los Arawak del Vaupés no es probable que se encuentren entre los Tukano Occidentales (Bodiger 1965). Que los lenguajes de los Tukanos del Oriente y del Occidente están relacionados, en ninguna forma prueba que una de estas culturas sea derivada de la otra.

Parecen buenas las evidencias de la invasión Tariana alrededor del siglo XVIII y las extensas sagas de sus guerras, acumuladas por Stradelli (1896), Amorin (1928) y Biocca (1965). Contiene aparentemente considerable información semi-histórica. Pero al tiempo, parece que no hay ninguna razón importante para creer en su tradición sobre el origen en la cachivera de Vapuí sobre el río Ayarí y menos aún para negar la tradición de los Tukanos del Vaupés del origen en el área de Manaus.

Levi-Strauss ha descrito las culturas de Centro y Sur América como "un vasto fenómeno sincrético" y aquellas de la Amazonía Occidental no son una excepción a ello. Bajo estas circunstancias, cualquier esfuerzo por reconstruir la prehistoria de un área en particular por medio de una comparación de la presente distribución de rasgos culturales

podría quizás tener poco valor. La evidencia arqueológica, la lingüística comparativa y la distribución de rasgos genéticos podrían dar respuestas más significativas.

Recientemente Lathrap, usando la arqueología, la evidencia Léxico-estadística y la lingüística comparativa, ha puesto de presente una nueva teoría que relaciona los escasos restos arqueológicos de la Amazonía con la distribución de los varios grupos lingüísticos en la época del contacto europeo. (Lathrap 1970). Argumenta que las planicies de inundación del Amazonas Medio son los sitios más convenientes para el desarrollo y la expansión de la Cultura de Selva Tropical y demuestra que las oleadas de migración expandiéndose hacia el exterior desde este punto podrían estar más acordes con la distribución final de los principales stocks lingüísticos. En forma muy resumida y en lo concerniente al área Vaupés-Río Negro la teoría es como sigue: en una época, alrededor de 3.000 A.C. (este y los otros datos son aproximaciones muy amplias, basadas sobre evidencias léxico-estadísticas) el medio Amazonas, alrededor de donde hoy se sitúa Manaus estaba habitada por hablantes de Proto-Arawak. Un poco más arriba, a lo largo del Amazonas, Madeira y Río Negro existían hablantes de los proto-lenguajes de los stocks divergentes incluyendo el Tukano, que ahora forman parte del super stock de lenguajes ecuatoriales, como los definió Greenberg (1960). El desarrollo y creciente eficacia de la agricultura de selva tropical condujo a un incremento de la población y a una consecuente presión sobre las existencias limitadas de tierras aluviales apropiadas para agricultura. Esto, a su vez, llevó a migraciones de pueblos que empujaron a los hablantes de lenguajes ecuatoriales divergentes a las cabeceras de los ríos y a los afluentes superiores de éstos. Esto fue seguido, alrededor del 1.000 a 500 A.C. por nuevos movimientos de población, esta vez hablantes de proto-Maipure. (Proto Maipure es el proto-lenguaje de la familia de lenguaje Maipure representada, entre otras, por los lenguajes Arawak hablados en la región Vaupés-Isana). Los proto-Maipure empujaron la primera ola de Arawak en las áreas donde hoy se encuentran las lenguas divergentes Arawak. La teoría es apoyada por evidencias arqueológicas, enfatizando la vinculación entre la dispersión de los pueblos Maipure y la distribución de la cerámica de estilo Barrancoide.

Sin afirmar que ello es históricamente "cierto", es importante anotar que una tradición de origen en un Manao-Utara, Bará-Utara (lago Manao, Lago Bará) está muy difundida entre los indígenas del Pirá-Paraná y otros indígenas del Vaupés. El recital de este mito del origen en las reuniones ceremoniales incluye el listado de la localización de sitios geográficos a lo largo de los Ríos Vaupés y Río Negro por los cuales la primera gente pasó en su viaje de ascenso desde la Manao-Utara. Aunque pocos indígenas del Pira-Paraná han estado más allá de Yavaraté, los nombres indígenas para esas localizaciones son en muchos casos traducciones directas de los nombres que se encuentran en los mapas modernos, descendiendo hasta Sao Gabriel y aún más lejos.

Actualmente, el sistema hidrográfico del Pira-Paraná está habitado por indígenas de los siguientes grupos: Tatuyo, Taiwano, Barasana, Bará, Makuna, Carapana, Tuyuka y Kauwiyerí. Estos términos, en su mayoría en yeral, son aquellos aplicados a los indígenas por los blancos. Aunque hay considerable correspondencia entre esas categorías y las usadas por los mismos indígenas, la situación es de hecho más complicada. La primera mención de cualquiera de estos grupos data del siglo XVIII, cuando los Panenuá, Panonoá, y Macuna son dados como viviendo en el "Alto Vaupés y Apaporis" respectivamente. Como decíamos antes, estos representan probablemente, a los Barasana y Makuna de hoy. En el siglo XIX, los Carapana, Macuna, Tatuyo y Tuyuca fueron todos registrados como habitantes del Vaupés. /1/

Con el viaje de Koch-Grünberg en 1903-4, todos los grupos mencionados antes han sido reportados. La naturaleza de la información es tal, que si alguno de los grupos no fue incluido antes del cambio de centuria, no podemos tomar esto como si significara que no se encontraba antes allí. Los restos arqueológicos, los petroglifos y la muy completa elaboración del conocimiento geográfico en el mito nos sugieren que el área ha sido habitada durante largo tiempo.

Ahora trataremos, en términos generales, de relacionar la historia de los contactos blancos con la situación actual de los indígenas. Se piensa que los primeros indicios de contacto con el área vienen de mediados del siglo XVIII, aunque podría ser probable que personas blancas hayan entrado a la región antes de esa fecha. Conocemos poco o nada acerca de las actividades de los primeros comerciantes y esclavistas, pero es probable, que hubiera allí al menos contactos esporádicos durante unos 300 años. Además, debieron darse considerables contactos ocasionales a través de indígenas de otras áreas familiarizados con la gente blanca y a través de indígenas del Pirá-Paraná que retornaban al hogar después de trabajar con gente blanca en las industrias extractivas localizadas en otras regiones. El contacto indirecto a través del rumor y el comercio debió preceder siempre al blanco en su penetración a las más remotas áreas.

Los efectos de enfermedades como la influenza, sarampión, viruela, etc., sobre indígenas no contactados, carentes de anticuerpos protectores, son notorios. En dos epidemias, una en 1946 y otra en 1954, de los Kalapálo del Xingú habían muerto un 13,3% y un 26.6% del grupo. Alguna vez en el pasado, los indígenas del Pirá-Paraná debieron perder

/1/ Wallace (1889) menciona también un pueblo llamado Vacará (pueblo-garza) viviendo en el Río Papurí. Aunque actualmente no hay indígenas de ese nombre viviendo en el área, en el Caño Colorado, un afluente del Pirá-Paraná, en el sitio de una maloca Bará actual, hay el remanente de una empresa grande que consiste en un banco de tierra soportado por pilotes de madera dura y asociado con restos cerámicos y hachas de piedra. De acuerdo con los habitantes actuales la represa fue construída por un grupo extinto, llamado Yeroa, para atraer garzas que eran cazadas por sus plumas para usarlas en diademas ceremoniales. La palabra Ye en lengua Bará significa "garza" y puede estar relacionada con la palabra Vacará reportada por Wallace.

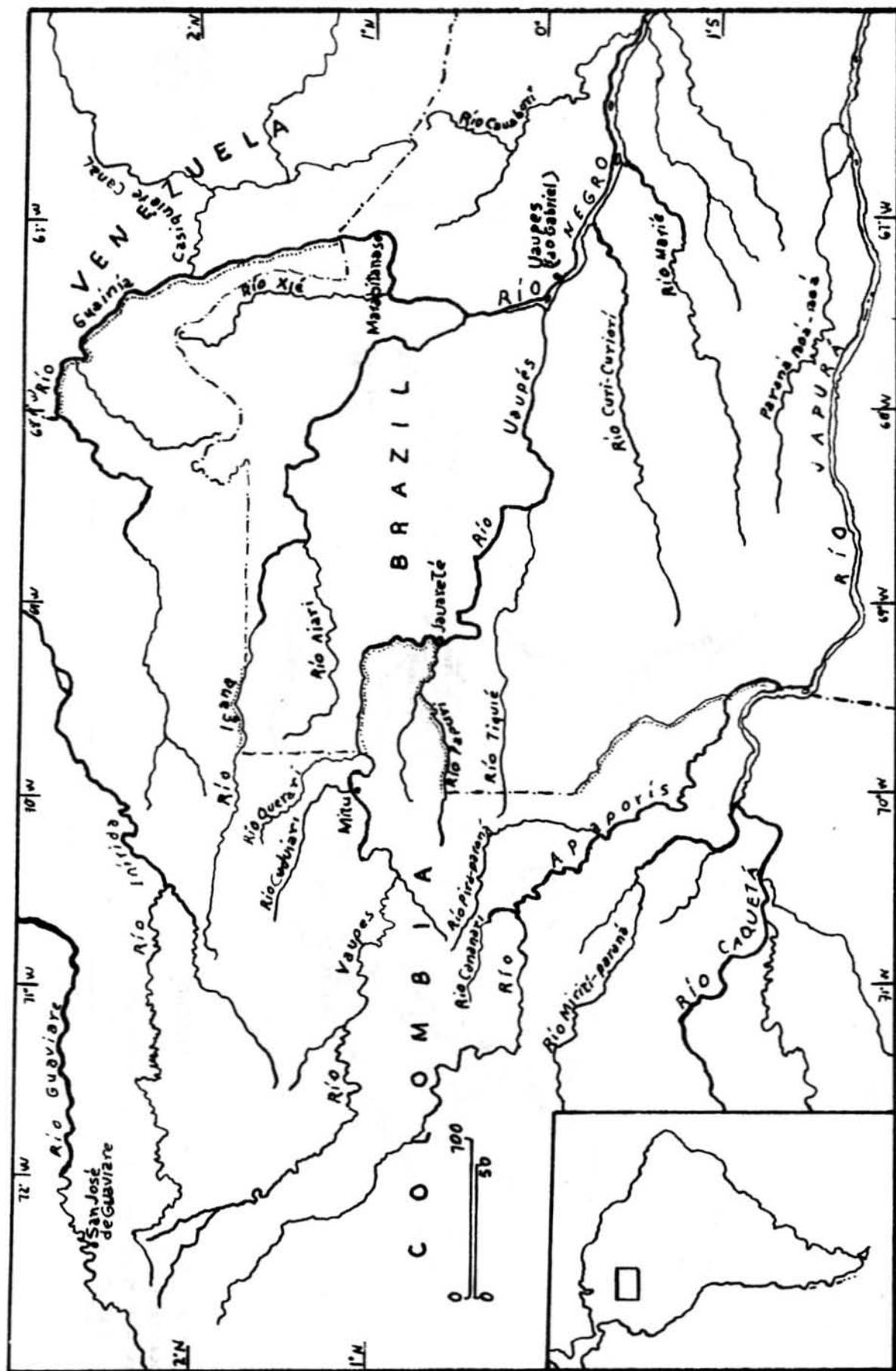
población en una escala similar. Se sabe que en 1917-18 hubo una severa epidemia de gripe española, suficiente para causar el abandono de la misión Montfortiana del Cuduyarí y que hubo una epidemia de sarampión en los campos caucheros en 1943-44, pero las epidemias más serias probablemente ocurrieron mucho antes. Aún hoy, no obstante la atención médica de los misioneros, los indígenas del Pirá-Paraná mueren de enfermedades que a nosotros sólo nos causan pequeñas molestias. Este decrecimiento de la población está probablemente relacionado con el pequeño número de habitantes que se encuentran actualmente en cada maloca. En 1903 Koch-Grünberg vio malocas que contenían más de 100 personas y, en 1927, Nimuendajú calculó el número promedio de habitantes por maloca en el Vaupés en 14.5 con un máximo de 58 y un mínimo de 3 individuos. Actualmente en el Pirá, la maloca más grande contiene unos 32 individuos, estando el promedio alrededor de esta cifra.

Aparte de la introducción de enfermedades extranjeras la presencia del hombre blanco ha afectado la distribución de la población en otra forma. Bajo la presión de los blancos los indígenas se movieron hacia las cabeceras de los ríos y sus afluentes. Hoy a lo largo del Río Tiquié la población se hace más densa hacia la parte superior del río y es menor hacia la boca. Las mejores tierras agrícolas y la mayor cantidad de pesca se encuentra en la parte inferior del río y desde la salida de los blancos no misioneros se ha producido un movimiento de la población hacia abajo. El hecho de estar el bajo Pirá-Paraná virtualmente deshabitado está probablemente relacionado con las actividades blancas en el pasado y como se mencionó antes, hoy hay un movimiento aguas abajo, desde las cabeceras hacia los grandes ríos.

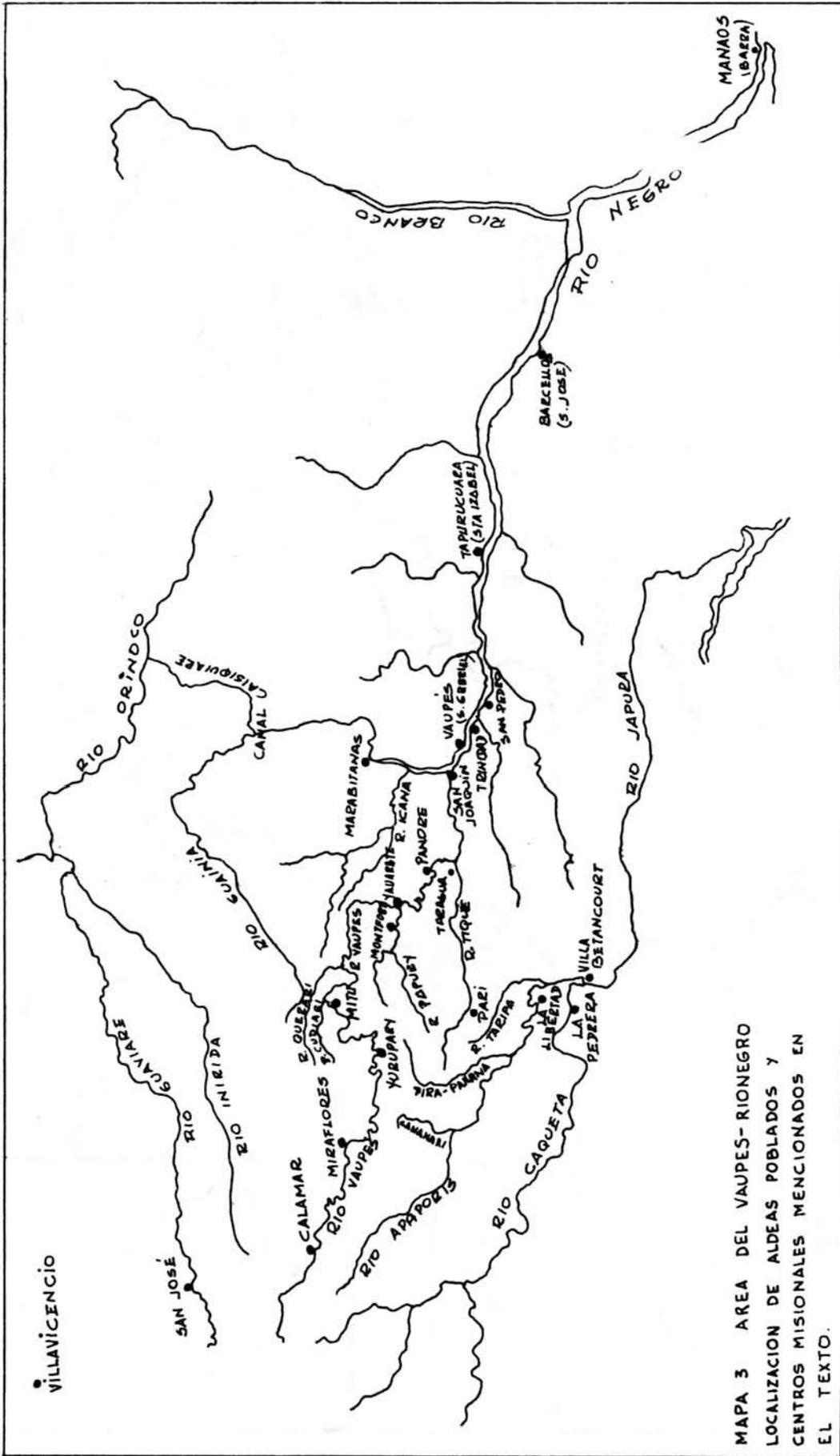
El otro cambio producido por el contacto con el blanco fue la introducción de ciertos elementos de la tecnología occidental, especialmente las herramientas de acero. Hoy, todos los indígenas tienen acceso a las hachas y machetes de acero y gran parte de su modo de subsistencia actual está basado sobre esos dos artículos. No es posible estimar en forma precisa los cambios traídos por la introducción del acero, pero es cierto que la apertura de las chagras y la construcción de la maloca se facilitaron. O bien tales cosas se ejecutan hoy en gran escala o se hacen en un tiempo considerablemente reducido. Junto con las hachas y machetes, hoy se han difundido en el área las escopetas, los anzuelos, los fósforos, los grandes escoplos para labrar canoas, los cuchillos, las cuentas de collar, etc. Hasta la llegada de los misioneros, la mayoría de los artículos, con la excepción de la ropa y las cuentas de collar, venían de fuera como pago por el trabajo en misiones fuera del área y en los campos caucheros, estando directamente relacionados con las actividades de subsistencia. Actualmente hay una demanda por artículos de "lujo" como las ropas de confección, radios, cigarrillos rubios, encendedores, ollas de aluminio, jabón, etc., que es cubierta por los misioneros.

A un nivel más intangible, han ocurrido cambios considerables en la visión del mundo, la mitología, en el comportamiento y los valores tradicionales. Estos cambios serán discutidos más adelante en otro artículo sobre relaciones interétnicas en el Vaupés.

Resumiendo, se puede decir que la zona del río Pirá-Paraná ha sido y continúa siendo un área refugio de la cultura indígena tradicional. Hoy se encuentra rodeada por todos los lados por grupos indígenas cuya visión del mundo y estilo de vida han sido radicalmente alterados por los esfuerzos combinados de misioneros y comerciantes. Esto se ilustra mejor con el hecho de estar hoy las malocas indígenas tradicionales confinadas (con pocas excepciones) al área del Pirá-Paraná y a las cabeceras de los ríos que se desprenden al este y al oeste en los divorcios de aguas. Sin embargo, como fue enfatizado antes, los indígenas del Pirá-Paraná no han permanecido aislados de los eventos externos.



Mapa 1 Amazonia noroeste: El área de culto del Yurupary



MAPA 3 AREA DEL VAUPES-RIONEGRO
 LOCALIZACION DE ALDEAS POBLADOS Y
 CENTROS MISIONALES MENCIONADOS EN
 EL TEXTO.

Bibliografía

- Coppi, G.I.: *Appunti Interessanti del Misionario Apostólico Francesano nell' America del Sud.* Sienna 1897.
- Coudreau, H.A.: *La France Equinoxiale. Voyage á Travers les Guyanes et L'Amazonie.* Vol. II. Paris. 1887.
- Ferreira, A.R.: *Diario de Viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro.* Revista do Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro, XLVIII, i: 1-234; XLIX, i: 123-288; L,ii: 11-141, LI, i: 5-166 1885/8.
- Goldman, I: *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon.* Urbana 1963.
- Koch-Grunberg, T: *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien.* 2 vols. Berlín. 1903-5.
- MacCreagh, G: *White Waters and Black.* New York/London. 1926.
- McGovern, W.M.: *Jungle Pathis and Inca ruins.* London. 1927.
- Sampaio, F.X.R. de: *Diario da Viagem.* Lisbon 1825.
- Stradelli, E.: *L'Uaupes e gli Uaupes.* Bolletino della Società Geográfica Italixana, Serie III, 3: 425-453. Rome.
- Wallace, A.R. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro.* London. 1853.