

Indigenidad en disputa

Cristianismo, colonización y formación
del Estado en Vaupés y Guainía

◆ Esteban Rozo ◆



Terrenos etnográficos

INDIGENIDAD EN DISPUTA



Cristianismo, colonización y formación
del Estado en Vaupés y Guainía

INDIGENIDAD EN DISPUTA



Cristianismo, colonización y formación
del Estado en Vaupés y Guainía



Esteban Rozo



ICANH

Terrenos etnográficos



Rozo Pabón, Esteban, autor

Indigenidad en disputa : cristianismo, colonización y formación del Estado en Vaupés y Guainía / Esteban Rozo – Primera edición en español – Bogotá, Colombia : Instituto Colombiano de Antropología e Historia. ICANH, 2026.

244 páginas : ilustraciones, mapas, fotografías en blanco y negro ; 23 cm. (Colección Terrenos Etnográficos)

ISBN: 978-628-7774-56-8

e-ISBN: 978-628-7774-57-5

Título original en inglés: Remaking Indigeneity in the Amazon: Christianity, Colonization and the State. Routledge, 2023.

Incluye bibliografía e índice de figuras.

1. Indígenas de Colombia - Vida social y costumbres - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 2. Indígenas de Colombia - Identidad cultural - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 3. Cristianismo y cultura - Influencia - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 4. Conversión religiosa - Aspectos sociales - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 5. Misiones - Iglesia católica - Historia - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 6. Iglesia y Estado - Aspectos políticos - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 7. Pueblos indígenas - Relaciones con los Gobiernos - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 8. Etnografía crítica - Investigaciones - Amazonas (Región, Colombia) - Siglo xx 9. Antropología cultural y social - Investigaciones - Siglo xx

CDD: 305.89861

SCDD 22 edición

CEP - ICANH. Biblioteca Especializada Alicia Dussán de Reichel



ICANH

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (60-1) 7954790

www.icanh.gov.co

Alhena Caicedo Fernández

Directora general

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Carlos Andrés Meza

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinador del Grupo de Publicaciones y Revistas

Ivón Alzate Riveros

Coordinación editorial

Colección Terrenos Etnográficos

Rodrigo Díaz Lozada

Corrección de estilo

Nathalia Rodríguez González

Diseño, diagramación y cubierta

Encuentro de iglesias evangélicas, comunidad de Victorino, frontera con Venezuela. Fotografía del autor.

Imagen de cubierta

Primera edición: *Remaking Indigeneity in the Amazon. Christianity, Colonization and the State*. Routledge, 2023

Primera edición en español: ICANH, 2026

ISBN: 978-628-7774-56-8

e-ISBN: 978-628-7774-57-5

Impreso en Colombia por la Imprenta Nacional de Colombia

Carrera 66 n.º 24-09, Bogotá, D. C.

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

© Esteban Rozo



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Contenido

AGRADECIMIENTOS	11
PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN	19
Misioneros, construcción del Estado e indigenidad	21
Fronteras y colonización en la región amazónica	27
1. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FRONTERA AMAZÓNICA	35
El Convenio de Misiones de 1902	42
Reducciones, reasentamientos y soberanía	46
Patriotismo católico, evangelización e indigenidad	64
Traduciendo y representado la indigenidad	72
Misioneros, caucho y la frontera con Brasil	75
Conclusiones	84
2. LA CONVERSIÓN EN DISPUTA: CRISTIANISMO EVANGÉLICO Y EL ESTADO	87
Misión Nuevas Tribus, Sofía Muller y las primeras iglesias indígenas	91
“Los sacerdotes somos el mismo demonio”	99
Indígenas evangélicos y el Estado en Guainía	107
Internados, misioneros evangélicos y el Estado	114
Seguimiento militar a los misioneros evangélicos	119
Conclusiones	121

3. ENTRE LA RUPTURA Y LA CONTINUIDAD: LAS POLÍTICAS DE CONVERSIÓN	123
Narrativas tempranas de la evangelización	129
Narrativas misioneras contemporáneas de conversión	134
Narrativas indígenas de conversión	139
Indigenidad cristiana	144
Conclusiones	147
4. CRISTIANISMO, MATERIALIDAD Y LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD	149
Brujería, el Diablo y la destrucción de objetos sagrados	153
Cristianismo evangélico y lo mundano	158
Imágenes, objetos y la crítica de la modernidad	164
Conclusiones	172
5. INDIGENIDAD, DESARROLLO Y EXTRACTIVISMO	173
Indigenismo desarrollista	176
Articulaciones locales del indigenismo desarrollista	187
Desarrollo y minería	194
Gobernanza local de la minería: relaciones y acuerdos entre mineros e indígenas	200
Conflictos y disputas ambientales entre mineros tradicionales y el Estado	205
Conclusiones	211
CONCLUSIONES	213
BIBLIOGRAFÍA	223

Índice de figuras

Figura 1.	Región del Alto Río Negro y departamentos de Vaupés, Guaviare y Guainía	22
Figura 2.	Mapa de 1914 con la ubicación de Montfort (Papurí) en Vaupés	48
Figura 3.	Primer mapa en borrador de Montfort-Papurí realizado por los misioneros en 1915	49
Figura 4.	El misionero Hubert Damoiseaux, Mandú y su hijo, 1916	50
Figura 5.	Mapa elaborado a partir del mapa del río Papurí realizado por Pierre Kok en 1925, con sus afluentes, ciudades de misión y grupos lingüísticos	55
Figura 6.	Capitanes indígenas, 1928	63
Figura 7.	Un internado en Vaupés, 1919. “Cómo se defienden las fronteras: Una escuela en Vaupés”	71
Figura 8.	El misionero Pierre Kok y sus estudiantes, 1919	71
Figura 9.	Pueblos de misión establecidos por los misioneros montfortianos en la frontera con Brasil hacia 1949	83
Figura 10.	Mapa de la comisaría de Guainía, establecida en 1965	95
Figura 11.	Equipo de misioneros evangélicos en La Ceiba dirigidos por Sofía Muller. Río Inírida, 1965	99
Figura 12.	Funcionarios del Gobierno nacional encargados de establecer la comisaría de Guainía en 1965	110
Figura 13.	“La Biblia es leche y comida, la Biblia es espejo”	165

Figura 14. “La Biblia es freno y timón, es espada del espíritu”	168
Figura 15. “Amarrado por negocios, placeres y amor al dinero”	170
Figura 16. Mapa de la zona minera indígena	196
Figura 17. Marcha en Inírida realizada el 13 octubre de 2013 como respuesta a los operativos de la Fiscalía delegada para asuntos ambientales y la Policía Nacional	203
Figura 18. Balsa dinamitada en el operativo del 23 de junio de 2014	208

Agradecimientos

LA MAYOR PARTE DE LA INVESTIGACIÓN PARA ESTE LIBRO SE LLEVÓ A cabo con financiación del Rackham Graduate School de la Universidad de Michigan. Las ideas iniciales que dieron forma a *Indigenidad en disputa* surgieron de mi tesis doctoral en el programa de Antropología e Historia de la Universidad de Michigan. Este libro lo escribí entre Ann Arbor, Buenos Aires y Bogotá. En Ann Arbor, quiero dar las gracias a mi director de tesis, Stuart Kirsch, cuyos comentarios agudos y detallados sobre diferentes partes del libro me impulsaron a pensar de forma innovadora esta investigación. Paul C. Johnson también leyó y comentó capítulos específicos del manuscrito y fomentó mi interés por la antropología del cristianismo. Julie Skurski, Fernando Coronil (q. e. p. d.) y David W. Cohen me apoyaron generosamente cuando viví en Ann Arbor e hice parte del grupo de estudiantes interesados en articular la antropología y la historia. También me gustaría agradecerle a Deidre de la Cruz por organizar en Ann Arbor un taller en el que se discutió el primer capítulo del libro. Mis amigos Federico Helfgott, Dan Birchcock, Daniel Hershenzon, Davide Orsini, Guillermo Salas, Bertrand Metton, Alejandro Quin, Randall Hicks, Federico Pous y Jennifer Bowles hicieron más fácil y amable mi vida durante el doctorado.

En Buenos Aires, es importante agradecerle a César Ceriani y Pablo Wright por su interés en mi trabajo y por leer y comentar también diferentes partes de este libro. La Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina me permitió nutrir mi trabajo en diversos talleres y eventos académicos. En Bogotá, quiero agradecer a Carlos del Cairo, quien tuvo la generosidad de compartir conmigo algunos de los conceptos e ideas que desarrollo en el capítulo 5. Mis colegas de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario también me apoyaron en este proyecto, especialmente Thomas Ordóñez, quien me ayudó a corregir buena parte del manuscrito del libro en inglés. Franz Hensel, Pedro Velandia, Diana Bocarejo, Marisol Grisales, Max Hering y Camilo Mongua leyeron y comentaron diferentes capítulos del libro. También estoy en deuda con César Ceriani, Minna Opas y Élise Capredon por sus comentarios sobre el capítulo 4 del manuscrito. Aprovecho este momento para agradecerles a los y las colegas del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional por haberme acogido y apoyado, desde el principio, en este maravilloso y único equipo de trabajo que tenemos.

El personal de la Biblioteca Nacional facilitó las imágenes utilizadas en el capítulo uno, Gonzalo Castro ayudó a editar todas las imágenes y Cristina Céspedes elaboró los mapas. En Inírida (Guainía), estoy agradecido con Cristina Ávila y Manuel Romero por su hospitalidad y apoyo durante el

trabajo de campo. También me gustaría dar las gracias a Isael Díaz (q. e. p. d.), Tiberio de Jesús Acevedo, Melvino Izquierdo, Mario Jiménez, Manuel y Venancio Tibidor. En Mitú (Vaupés), agradezco igualmente a Leonardo Caicedo, monseñor Medardo Henao y Milciades Borrero.

Mi más profundo agradecimiento es para mi familia, para mi madre, Martha, que no alcanzó a estar acá para leer este libro, para mi padre, Camilo; y mis hermanos, Juan Camilo y Javier, por su continuo apoyo. Ana Guglielmucci me animó e impulsó desde el principio a llevar a cabo este proyecto intelectual.

Prólogo

EN UNA REUNIÓN DE CRISTIANOS EVANGÉLICOS A ORILLAS DEL RÍO Guainía, en la Amazonia colombiana, no lejos de la frontera con Venezuela, un pastor indígena dio un paso al frente para criticar el comportamiento de su invitado —el autor de este libro—, a quien acusó de romper estrictos tabúes de los indígenas evangélicos asociados con lo “mundano”. Estos tabúes incluían la prohibición de beber alcohol, fumar y bailar. Poco después, otros miembros de la iglesia comenzaron a hacer gestos con las manos imitando a alguien que fumaba un cigarrillo, mientras señalaban al antropólogo visitante. Aunque el autor de *Indigenidad en disputa* no se detiene mucho en este episodio, esta particular interacción ofrece una ilustración reveladora de cómo los indígenas cristianos recurren a sus creencias y compromisos religiosos en formas particulares.

Como estudiante del programa de Doctorado en Antropología e Historia de la Universidad de Michigan, Esteban Rozo se propuso investigar y escribir una etnografía histórica de la región fronteriza de Vaupés y Guainía, en la Amazonia colombiana, trabajando inicialmente con grupos curripaco y puinave, y posteriormente con otras comunidades indígenas de la región de Vaupés, conocidas por su exogamia lingüística. En particular, le interesaba saber cómo se relacionaban la formación del Estado y la conversión de los indígenas al cristianismo. Nuestros primeros diálogos tuvieron lugar en un seminario de posgrado que yo impartía sobre movimientos políticos indígenas, en el que consideramos el carácter relacional de la indigenidad, en contraste con su condición de una identidad o una reivindicación independiente.

En *Indigenidad en disputa*, Esteban Rozo ofrece una valiosa corrección al discurso político contemporáneo sobre el *settler colonialism* (colonialismo de ocupación), que suele enmarcarse en términos binarios entre Estados y pueblos indígenas. Al contrario, este libro describe la importancia de otras instituciones y dinámicas que influyen en estas interacciones: misioneros con relaciones muy diferentes con el Estado que compiten por los conversos indígenas; economías extractivas que expropian la mano de obra y los recursos indígenas; conflictos armados que ponen en peligro a las comunidades indígenas; y los esfuerzos del Estado por asegurar sus fronteras internacionales mediante el control del movimiento de los pueblos étnicos que viven en esta región. Lo más importante es que, al integrar de manera productiva y creativa la investigación archivística y etnográfica, Rozo muestra cómo la indigenidad en la Amazonia colombiana surgió como resultado de las decisiones tomadas por los propios pueblos indígenas, aunque en circunstancias que no fueron enteramente de su propia creación.

Este reconocimiento lleva al autor a tratar el cristianismo como una forma de mediación cultural y política. A pesar de que los misioneros traficaban regularmente con estereotipos negativos sobre los indígenas, estos últimos decidieron que la conversión era la mejor manera de contrarrestar estas tergiversaciones. Sin duda, como explica Rozo, los misioneros y los miembros de las iglesias indígenas veían la conversión religiosa de forma muy distinta. Los misioneros evangélicos se consideraban anticoloniales porque ofrecían a los indígenas conversos la emancipación a través de la religión, mientras que sus detractores los veían como un obstáculo para la modernización, pues limitaban la movilidad y la autonomía de los indígenas.

Del mismo modo, los misioneros consideraban la conversión como una elección individual, mientras que los conversos indígenas la vivían como un proceso colectivo. Católicos y protestantes también discrepaban en cuanto a si ciertas prácticas debían considerarse culturales o religiosas y, por consiguiente, susceptibles de aceptación o reprobación, como la prohibición evangélica de fumar. Al describir estas diferencias doctrinales, Rozo destaca cómo los pueblos indígenas con los que trabajó entendían la conversión como un medio para abordar los retos que les planteaban la colonización y la modernidad. Establecerse como compañeros cristianos en pie de igualdad con los colonos blancos tenía por objeto reducir su exposición a la incertidumbre, la explotación y la violencia. El autor argumenta, de manera convincente, que la adopción del cristianismo permitió a las comunidades indígenas modernizarse en sus propios términos, ayudándolas a lograr una forma de vida admisible en esta conflictiva región.

Stuart Kirsch

Roy A. Rappaport Collegiate Professor of Anthropology
University of Michigan

Introducción

MISIONEROS, CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO E INDIGENIDAD

ESTE LIBRO ES UNA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA DE CÓMO LA INDIGENIDAD, el cristianismo y la construcción del Estado se entrelazaron en la Amazonia colombiana a lo largo del siglo xx. En 1887, el Gobierno colombiano firmó el Concordato con el papa León XII, reafirmando el ideal de hacer del país una nación y un Estado católicos. Los indígenas de las regiones fronterizas, como la Amazonia, eran considerados menores de edad, incapaces de autogobernarse y aún no preparados para regirse por las leyes del Estado¹. Así, en 1890, el Estado asignó la tutela sobre las poblaciones indígenas a los misioneros católicos. Durante el siglo xx, aproximadamente tres cuartas partes del territorio nacional se convirtieron en *territorios de misión* bajo la jurisdicción de la Iglesia católica. La mayoría de estos territorios se encontraban en los márgenes del Estado. En este contexto, los grupos indígenas de la Amazonia se transformaron en *sujetos tutelados* por el Estado, y su pertenencia a la nación se configuró a través del trabajo de los misioneros católicos².

Aunque existen varios trabajos historiográficos que abordan el papel de los misioneros católicos en las regiones fronterizas de América durante el periodo colonial, los historiadores han prestado menos atención a la función que desempeñaron las misiones religiosas en contextos poscoloniales de América Latina en relación con la formación de las fronteras y la incorporación de los grupos indígenas al Estado-nación³. Este libro aborda la actividad de los misioneros católicos y evangélicos en los procesos de formación del Estado, centrándose en las representaciones y las relaciones que construyeron

- 1 Víctor D. Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo* (Editorial Universidad del Cauca, 1968).
- 2 En su crítica a la teorización del nacionalismo de Benedict Anderson, Claudio Lomnitz sostiene que los vínculos de dependencia son tan importantes como los lazos fraternales en la formación de una comunidad imaginada. Específicamente, analiza cómo los grupos subordinados, como las mujeres, los niños, los esclavos o las comunidades étnicas, configuraron su pertenencia a la nación mediante vínculos de dependencia con “ciudadanos plenos” que se convirtieron en potenciales intermediarios entre estos y el Estado nacional. Véase Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism* (University of Minnesota Press, 2001), 11.
- 3 El papel de los misioneros católicos en los procesos de formación del Estado en el contexto poscolonial de América Latina ha sido abordado por diferentes historiadores, véase Pilar García Jordán y Núria Sala i Vila, *La nacionalización de la Amazonia* (Universitat de Barcelona, 1998); Erick Langer, *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949* (Duke University Press, 2009). Para el caso específicamente colombiano, véanse los trabajos recientes de Camilo Mongua, *Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904* (Flacso; Universidad del Rosario, 2022) y Marisol Grisales, *Transformar al salvaje. Incorporación y gobierno de los motilones en Colombia (1863-1983)* (Universidad de los Andes, 2024).

con las sociedades indígenas de la Amazonia, así como las ideas y las prácticas que desarrollaron en torno al gobierno de diferentes grupos indígenas. Sin embargo, aunque los misioneros pretendían “gobernar a los salvajes” y “reducirlos” a la vida civilizada, para llevar a cabo su trabajo tuvieron que recurrir a indígenas que ya hablaban español y estaban familiarizados con los extranjeros. Los misioneros católicos y evangélicos fueron cruciales en la producción de ideas sobre los indígenas amazónicos, y, a su vez, mediaron las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado.

Figura 1. Región del Alto Río Negro y departamentos de Vaupés, Guaviare y Guainía



Fuente: elaborado por Cristina Céspedes.

Este trabajo se centra en la región fronteriza de Vaupés y Guainía, en la Amazonia colombiana. Durante el periodo colonial, tanto el Imperio español como el portugués reclamaron soberanía sobre estos territorios, que en el siglo xx seguían siendo objeto de disputa entre Colombia, Brasil y Venezuela. El área incluye los actuales departamentos de Vaupés, Guaviare y Guainía, donde coinciden la región del Alto Río Negro y la Alta Cuenca

del Orinoco (figura 1). El gran Vaupés, que incluyó estos mismos departamentos, ha estado históricamente habitado por diferentes grupos indígenas de ascendencia arawak, maku y tucano. Hasta el día de hoy, solo es posible llegar a las capitales de Vaupés y Guainía por vía fluvial o aérea. La comisaría de Vaupés fue creada en 1910 por el Gobierno nacional con la capital en Calamar (Guaviare) y, posteriormente, en 1935, fue movida a Mitú por su cercanía con Brasil.

Así mismo, esta investigación explora cómo los misioneros católicos y evangélicos en la Amazonia colombiana fueron cruciales en mediar formas emergentes de indigenidad en el contexto de la expansión del Estado hacia “las tierras indígenas que las nacientes repúblicas reclamaban como sus jurisdicciones”⁴. Los misioneros católicos también fueron importantes en el despliegue de la soberanía estatal en el departamento de Vaupés, donde ya se realizaba extracción de caucho con mano de obra indígena y donde la frontera estaba en disputa con Brasil. Desde comienzos del siglo xx, los misioneros católicos participaron en la construcción y “nacionalización” de las regiones de frontera y sus habitantes en la Amazonia colombiana. Como parte de este proceso, reasentaron poblaciones indígenas en Vaupés y las introdujeron a la historia y a la cultura nacional. Su intervención fue crucial en la expansión de la soberanía nacional en estos territorios, al punto de disputar la ubicación exacta de la frontera con las autoridades brasileñas y con sus colegas misioneros enviados por el Gobierno de Brasil a ejercer funciones similares. En algunos casos, la defensa de las fronteras nacionales se asoció, para los misioneros católicos, con el establecimiento de internados para niños y niñas indígenas. De esta manera, para los grupos indígenas había una línea muy delgada entre volverse católicos y convertirse en colombianos. A su vez, los misioneros católicos desarrollaron un tipo particular de patriotismo que combinó la devoción católica con el amor por la patria.

Por otra parte, desde la década de 1940, misioneros evangélicos afiliados a la Misión Nuevas Tribus comenzaron a hacer presencia en Vaupés, desafiando la autoridad de los misioneros católicos, así como los valores éticos y morales de los colonos y funcionarios del Estado. Los misioneros evangélicos desarrollaron los primeros alfabetos de lenguas indígenas como el curripaco y el puinave, tradujeron el Nuevo Testamento a estas lenguas e impulsaron un proceso masivo de conversión al cristianismo evangélico entre diferentes grupos indígenas de la región. A diferencia de los misioneros católicos, que

4 Langer, *Expecting Pears*, 1.

construyeron pueblos de misión o reducciones, los evangélicos vivieron en las comunidades indígenas que buscaban convertir y la idea de volverse indígenas (*going native*) fue parte de su estrategia como misioneros. Los misioneros de Nuevas Tribus creían firmemente en que la traducción del Nuevo Testamento a todas las lenguas indígenas desconocidas era una condición necesaria para propiciar la segunda venida de Cristo. Este libro muestra cómo el cristianismo evangélico configuró nuevas formas de indigenidad diferentes de aquellas que los misioneros católicos difundieron, y que tampoco coincidieron del todo con las ideas de civilización y desarrollo promovidas por el Estado en la región.

Este trabajo pretende historizar y problematizar la conversión indígena al cristianismo, prestando atención a cómo su significado y función ha cambiado con el tiempo para misioneros, funcionarios del Estado, colonos e indígenas evangélicos. El texto muestra que la evangelización se puede entender como un proceso de mediación política y cultural. En este caso, los evangelistas indígenas dieron forma a un nuevo tipo de indigenidad asociada con transformaciones específicas de la cultura tradicional. Así mismo, asociaron esta nueva indigenidad a cambios en sus relaciones con los procesos de colonización y con los colonos. Por esta razón, el análisis propuesto se centra en las funciones que agentes locales (como los pastores y los misioneros indígenas) desempeñaron en los procesos de cambio religioso y social que tuvieron lugar en el actual departamento de Guainía desde la década de 1940⁵.

Este escrito analiza qué sucede cuando el cristianismo no se encuentra siempre subordinado a la colonización, liderada en este caso por el Estado. En la Amazonia colombiana, el hecho de que los misioneros evangélicos no hicieran parte del Estado-nación (cuya religión oficial fue el catolicismo desde 1886) causó fricciones con los colonos y los funcionarios del Estado enviados a la región. Desde la década de 1960, los conflictos entre indígenas evangélicos y funcionarios del Estado hicieron que la conversión de indígenas al cristianismo evangélico se transformara en un asunto político para el Gobierno nacional. Este hecho suscita preguntas fundamentales sobre las relaciones entre colonización, cristianismo e indigenidad. El cristianismo (de corte católico, inicialmente) fue crucial en las maneras como se desplegó la soberanía del Estado en la región amazónica, pero el cristianismo (de

5 Peggy Brock, ed., *Indigenous Peoples and Religious Change* (Brill, 2005); Peggy Brock et al., eds., *Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire 1750-1940* (Brill, 2015); Aparecida Vilaça y Robin M. Wright, eds., *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (Ashgate, 2009).

corte evangélico) también promovió formas emergentes de indigenidad que desafiaron, hasta cierto punto, la autoridad del Estado. De tal manera, este libro explora cómo las sociedades indígenas se apropiaron del cristianismo evangélico para poder navegar los cambios impulsados por la colonización, la formación del Estado y la modernidad.

Las relaciones que los indígenas evangélicos establecieron con los funcionarios estatales y los colonos fueron complejas y ambivalentes. Si bien los indígenas evangélicos formularon críticas morales con respecto al comportamiento y las prácticas de algunos funcionarios estatales, también empezaron a incorporar el lenguaje del Estado en términos de derechos y demandas específicas a las que se esperaba que respondieran las autoridades estatales. Los misioneros y los indígenas evangélicos también desarrollaron una comprensión moral de la modernidad a través de la idea de lo *mundano*, condenando prácticas específicas como la posesión de cosas materiales o “vicios” como fumar, beber o bailar.

Si bien en el mundo anglosajón la palabra indigenidad es de reciente aparición, concretamente como término jurídico y legal durante la época de la Guerra Fría⁶, en América Latina desde “las guerras de independencia, la figura del indio fue diversamente empleada” en la construcción de los diferentes Estados que surgieron tras el fin del dominio español⁷. A lo largo del siglo xx, el indigenismo se convirtió en una de las principales preocupaciones de varios intelectuales y políticos latinoamericanos. Los debates al respecto versaron primero sobre la incorporación de los “pueblos indígenas al Estado-nación” y más tarde sobre la defensa de las culturas y los derechos indígenas en el contexto de las reformas multiculturales de distintos países⁸. En América Latina desde la década de 1920 se hizo explícita la relación entre estatalidad e indigenismo en países como México, Perú, Bolivia y Colombia, donde se produjeron intensos debates entre intelectuales y políticos en la esfera pública sobre el significado de lo indígena y su relación con la construcción de la identidad nacional.

6 Jean Jackson señala que la palabra indigenidad apareció hace poco, pero la historia de lo indígena y los intentos de dramatizarla y apropiársela es larga y compleja, véase Jean Jackson, *Managing Multiculturalism. Indigeneity and the Struggle for Rights in Colombia* (Stanford University Press, 2019), 22.

7 Rebecca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (Duke University Press, 2007), 2.

8 Andrés A. Fábregas Puig, *Historia mínima del indigenismo en América Latina* (El Colegio de México, 2021).

Este libro retoma la noción de indigenidad “como un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos —indígenas y no indígenas— en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación”⁹. Así mismo, busca “historizar la indigenidad para exponer su falta de límites ‘naturales’ preestablecidos de cualquier especie”¹⁰, de manera que “las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena”, en contextos sociales particulares¹¹. En este sentido, quién cuenta como indígena y qué significa esto en América Latina varía según los contextos históricos y nacionales. La antropóloga argentina Rita Segato sostiene que cada Estado-nación de América Latina desarrolló sus propias “formaciones nacionales de alteridad”¹². La autora define una formación nacional de alteridad como una “matriz de alteridad” hegemónica que funciona a través de diferentes prácticas discursivas y materiales que definen quién cuenta como otro o como indígena¹³. Estas narrativas de alteridad, según Segato, producidas por el Estado, entran a hacer parte de la *cultura nacional*, al tiempo que son apropiadas desde abajo por los grupos subalternos.

El trabajo que aquí se presenta enfatiza, por tanto, que la indigenidad se forja a través de relaciones cambiantes entre distintos actores que reivindican de forma diferente su significado. Estudios recientes demuestran que la indigenidad “no es un invento nuevo, con un significado y un alcance claramente definidos, y relacionado con un conjunto de derechos bien definidos, sino que ha sido utilizado de muchas formas diferentes por diversos actores”¹⁴. En el contexto de la Amazonia colombiana, misioneros, caucheros, funcionarios estatales, colonos, comerciantes y maestros desplegaron ideas específicas sobre quiénes eran y quiénes debían ser los indígenas amazónicos. Las comunidades indígenas también formaron parte de los procesos mediante los cuales se construyó y practicó la indigenidad en dicha región.

9 Marisol de la Cadena y Orin Starn, “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, *Tabula Rasa*, n.º 10 (2009): 195.

10 De la Cadena y Starn, 195.

11 De la Cadena y Starn, 96.

12 Rita Laura Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Prometeo Libros, 2007).

13 Segato, 29.

14 Eva Gerharz et al., “Exploring Indigeneity: Introductory Remarks on a Contested Concept”, en *Indigeneity on the Move. Varying Manifestations of a Contested Concept*, ed. por Eva Gerharz et al. (Berghahn, 2018), 3.

De hecho, este estudio analiza cómo los significados y la naturaleza de la indigenidad en la Amazonia colombiana estuvieron en disputa entre diferentes actores, incluyendo a las mismas comunidades indígenas. En este contexto, la indigenidad se configuró a través de la apropiación del cristianismo y de las interacciones de las sociedades indígenas con diferentes proyectos de civilización y modernidad encarnados en actores y prácticas específicas.

FRONTERAS Y COLONIZACIÓN EN LA REGIÓN AMAZÓNICA

Aunque algunos historiadores norteamericanos han planteado que “las naciones latinoamericanas son ‘sociedades de frontera’ que carecen de un mito fronterizo”¹⁵, esta investigación profundiza en la idea de Margarita Serje, según la cual en Colombia y América Latina sí existe un mito fronterizo, pero no se ajusta necesariamente a las visiones idealizadas sobre la colonización del oeste norteamericano. Para la autora, el mito fronterizo en América Latina, elaborado por geógrafos, políticos y élites nacionales desde el siglo XIX, está asociado a las visiones quiméricas y utópicas proyectadas sobre las regiones fronterizas¹⁶. Simón Uribe, por su parte, señala que las fronteras forman parte de los discursos y las prácticas de construcción del Estado en América Latina y que se configuran a partir de relaciones de inclusión y exclusión¹⁷. En estas páginas se analizan los procesos de formación de fronteras en la región amazónica, abordando el papel que en ellos desempeñaron los misioneros, los colonos, las comunidades indígenas y los agentes del Estado.

Este trabajo cuestiona las definiciones del Estado que solo lo consideran una “forma administrativa de organización política racionalizada que tiende a debilitarse o desarticularse a lo largo de sus márgenes territoriales y sociales”¹⁸. Veena Das y Deborah Poole señalan cómo el Estado también construye su propia hegemonía a través de la producción de periferias y márgenes¹⁹. De hecho, las fronteras, como la región amazónica, también pueden utilizarse como lugares privilegiados para el análisis histórico y antropológico

15 Alistair Hennessy, *The Frontier in Latin American History* (University of New Mexico Press, 1978), 3.

16 Margarita Serje, *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (Uniandes, 2005).

17 Simón Uribe, *Frontier Road: Power, History, and the Everyday State in the Colombian Amazon* (John Wiley & Sons, 2017).

18 Veena Das y Deborah Poole, “State and its Margins: Comparative Ethnographies,” en *Anthropology in the Margins of the State*, ed. por Veena Das y Deborah Poole (School of American Research, 2004), 3.

19 Das y Poole, 3.

que nos permiten rastrear materializaciones y formaciones locales del poder estatal. Las fronteras son también lugares de *soberanía fragmentada* donde existe una “dispersión de las funciones oficiales del Estado entre diversos actores no estatales” y diferentes sujetos “actúan como el Estado”, lo cual hace que el poder estatal adquiera formas poco ortodoxas²⁰. En el caso de la región amazónica, en la que se desarrolla este estudio, diferentes actores, entre ellos misioneros católicos, patrones del caucho y colonos, a ambos lados de la frontera actuaron como el Estado y se disputaron el control sobre las poblaciones indígenas, así como el acceso a diferentes recursos que incluyen el caucho y, más recientemente, el oro.

En los países hispanohablantes, la colonización suele referirse a “la expansión de las fronteras agrícolas y la creación de asentamientos en tierras que no han sido cultivadas”²¹. En contraste, en el mundo anglosajón, como lo ha señalado la historiadora Nancy Appelbaum, “la definición estrictamente agrícola de colonización ya no es la más utilizada en inglés”²². Frederick Cooper sostiene que el origen griego y romano de la palabra colonización, que deriva del latín *colere*, que significa “cultivar” o “poner en uso”, ha conservado su significado en el siglo xx, pero el “significado principal de colonización ha pasado a implicar a personas más que a tierras, es decir, la incorporación coercitiva de poblaciones a estados en expansión”²³.

Me gustaría aprovechar aquí los diferentes significados de la palabra colonización en español e inglés y asociar el término tanto a la expansión de la frontera agrícola interna como a la soberanía estatal, a través de la incorporación de poblaciones específicas al dominio del Estado. En América Latina existe una estrecha relación entre la colonización y la expansión de la soberanía estatal en regiones fronterizas, y entre la colonización y la expansión de la frontera agrícola interna. En algunos casos, como señala la historiadora Tamar Herzog, tener el control de las fronteras externas era una forma de tener el control sobre las poblaciones y los territorios internos

20 Christopher Krupa y David Nugent, “Off-Centered States: Rethinking State Theory Through an Andean Lens”, en *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, ed. por Christopher Krupa y David Nugent (University of Pennsylvania Press, 2015), 319-320.

21 Nancy Appelbaum, *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Duke University Press, 2003), 12.

22 Appelbaum, 12.

23 Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge and History* (University of California Press, 2005), 27.

a estas fronteras²⁴. Mientras que las élites nacionales tenían una fe ciega en el principio *uti possidetis iure*, que implicaba que las “repúblicas recién creadas preservarían los límites coloniales en el momento de la independencia”, el *uti possidetis de facto* —basado en el control y la ocupación efectiva del territorio— adquirió importancia a lo largo del siglo xx en el marco de los conflictos políticos y territoriales entre naciones que reclamaban la soberanía sobre diferentes partes de la región amazónica²⁵.

En el caso de Vaupés, el Gobierno colombiano combinó y permitió diferentes modos de colonización. Además de la tutela de las poblaciones indígenas desde la Convención de Misiones de 1902, firmada con el Vaticano, a los misioneros católicos se les encomendó una nueva función: la defensa de las fronteras nacionales. Los misioneros establecieron pueblos de misión —reducciones— e internados a lo largo de la frontera, como forma de desplegar la soberanía estatal en los territorios en disputa con Brasil. Este modelo civilizatorio de entregar el gobierno y la tutela de las poblaciones indígenas y de los territorios en los que vivían a los misioneros católicos se combinó, en la región amazónica, con un modelo de colonización basado en la concesión de enormes extensiones de tierra a empresas o particulares que extraían caucho. El Gobierno central otorgaba concesiones a los empresarios caucheros sobre grandes extensiones de tierra consideradas terrenos baldíos o territorios vacíos²⁶. Durante el primer *boom* del caucho, a comienzos del siglo xx, los misioneros católicos tuvieron que competir con los caucheros por la mano de obra y la lealtad de los indígenas.

Tras la llegada de los misioneros evangélicos a la región en la década de 1940, para el Estado colombiano la conversión de las comunidades indígenas al cristianismo evangélico se convirtió en un obstáculo para el trabajo de los colonos, que también dependían de la mano de obra indígena para extraer

24 Tamar Herzog, *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas* (Harvard University Press, 2015), 4.

25 Uribe, *Frontier Road*, 33.

26 La noción de *territorios vacíos* puede relacionarse con nociones anteriores que eran comunes en el derecho internacional, como la de *terra nullius*, que circuló en el siglo xviii. Según Whatmore, la doctrina legal de *terra nullius*, que se traduce literalmente como “tierra de nadie”, legitimaba la “anexión de ‘tierras deshabitadas’ mediante asentamientos como un medio reconocido, junto con la conquista y la secesión, para el correcto desarrollo de la colonización por parte de las naciones ‘civilizadas’”. En el caso de Colombia, el Gobierno nacional estableció la existencia de territorios baldíos en regiones fronterizas, y estos fueron adjudicados a ciudadanos específicos en condiciones particulares. Véase Sarah Whatmore, *Hybrid Geographies, Natures, Cultures, Spaces* (Sage Publications, 2002), 63-64 y Catherine LeGrand, *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950* (Universidad Nacional de Colombia, 1988), 32-33.

diferentes recursos naturales. El protestantismo era percibido socialmente como un riesgo para la autoridad de los misioneros católicos y un problema para la colonización de la región. Se acusaba a los misioneros evangélicos de enseñar a los indígenas a no trabajar para los colonos y de limitar su capacidad para comerciar y acumular mercancías. Durante la década de 1960, una burocracia indigenista sustituyó, en cierta medida, a los misioneros católicos como agentes o intermediarios del Estado en la región amazónica²⁷. Esta burocracia intentó adaptar los programas y las políticas de desarrollo a las prácticas y realidades culturales de las comunidades indígenas, lo que produjo una especie de indigenismo desarrollista.

Las fronteras en la Amazonia no solo fueron lugares de conflicto en relación con el “uso, los derechos y las definiciones del territorio y los recursos naturales entre distintos grupos sociales”²⁸, sino también lugares en los que colisionaron visiones contrapuestas sobre cómo gobernar las sociedades indígenas. En medio de este proceso conflictivo, las sociedades indígenas combinaron sus propias formas de gobierno u organización política con aquellas desarrolladas por los misioneros y el Estado. Los actores implicados en los conflictos sobre el gobierno y la civilización de los indígenas amazónicos cambiaron sus lealtades y posiciones a lo largo del tiempo, mostrando que no existía una correspondencia o coherencia necesaria entre los diferentes proyectos de colonización y evangelización que se desplegaron en la región. De hecho, la colonización no debe entenderse como un proceso monolítico y coherente, sino que puede incluir momentos contradictorios y fricciones entre diferentes actores²⁹. Este libro muestra cómo la expansión del poder estatal, el trabajo de los misioneros y la demanda de materias primas o minerales (como el caucho y el oro) moldearon las vidas y los lugares de quienes habitaron la región amazónica colombiana durante el siglo xx.

El primer capítulo analiza el papel desempeñado por los misioneros católicos en el proceso de creación de fronteras en el Alto Río Negro, donde el conocimiento de la región era escaso y las fronteras se disputaban con Brasil. Específicamente, los misioneros montfortianos en Vaupés asociaron

27 Jean Jackson señala que en 1962 la Iglesia católica perdió su monopolio oficial sobre la educación indígena con la firma de un contrato entre el Ministerio de Gobierno y el Instituto Lingüístico de Verano (ilv). Véase Jackson, *Managing Multiculturalism*, 31.

28 Seth Garfield, *In Search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region* (Duke University Press, 2013), 1.

29 John L. Comaroff, “Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions”, *Social Identities* 4, n.º 3 (1988).

el control de los grupos indígenas que habitaban el río Papurí con el despliegue de la soberanía estatal en la frontera entre Colombia y Brasil. Aquí se muestra cómo los misioneros montfortianos intentaron consolidar el tutelaje (otorgado a los misioneros por la Ley 89 de 1890) sobre las poblaciones indígenas “aún no civilizadas”, utilizando una vez más la práctica colonial de establecer reducciones (pueblos de misión), pero en un contexto poscolonial. El establecimiento de reducciones a lo largo de la frontera era la forma más fácil —según los misioneros de Montfort— de “civilizar” y “nacionalizar” a los grupos indígenas. A pesar de esto, tuvieron que recurrir para su trabajo a indígenas amazónicos que ya hablaban español y tenían cierta familiaridad con los extranjeros. Estos misioneros tuvieron que adaptar sus estrategias de evangelización a las prácticas y realidades locales para articular la autoridad que el Estado les había concedido. Por ejemplo, dado que no existían formas centralizadas de organización política entre los grupos indígenas, los misioneros montfortianos tuvieron que establecer varios pueblos de misión, cada uno con su propio jefe. Finalmente, este capítulo muestra cómo el intento de convertir a las poblaciones indígenas en colombianas no implicó su asimilación cultural, sino que los procesos de creación de fronteras estuvieron entrelazados con la producción de nuevas formas de diferencia y representaciones específicas de la indigenidad. Por ejemplo, los misioneros representaban a los indígenas amazónicos como tribus que no tenían historia, ni escritura, y cuya lengua y rasgos eran de origen asiático.

El segundo capítulo aborda cómo la conversión al cristianismo evangélico de los grupos indígenas de la Amazonia colombiana se transformó en un problema político para el Estado en la región. En Colombia, durante la Guerra Fría, el protestantismo se consideraba cercano al comunismo y una amenaza para la unidad nacional colombiana. La primera parte del capítulo describe el entorno social y las ideas que dieron origen a instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Misión Nuevas Tribus (MNT). Ambas organizaciones estaban interesadas en trabajar con tribus no alcanzadas y traducir el Nuevo Testamento a lenguas indígenas desconocidas para propiciar la segunda venida de Cristo. Mediante el establecimiento de iglesias indígenas y la formación de pastores indígenas, los misioneros de MNT crearon nuevos sentidos de comunidad e indigenismo. En concreto, este capítulo se centra en el trabajo de la misionera estadounidense Sofía Muller, afiliada a MNT, que viajó a Vaupés en la década de 1940, así como en las fricciones y los conflictos que su trabajo ocasionó entre distintos actores. La segunda parte del capítulo muestra cómo los misioneros católicos

de Mitú (Vaupés) siguieron de cerca y rastrearon el trabajo de misioneros evangélicos como ella.

El cristianismo evangélico representó un desafío para la Iglesia católica, cuya autoridad sobre los grupos indígenas procedía del Estado, que también consideraba el trabajo de Muller una amenaza política, hasta el punto de que la agencia nacional de inteligencia (conocida en ese momento como el Departamento Administrativo de Seguridad, DAS) llevó a cabo una investigación para verificar las “actividades” tanto del ILV como de Muller. Los funcionarios del Estado consideraban que la autoridad y el control que Muller ejercía sobre las poblaciones indígenas constituían un desafío a la autoridad estatal en la región. A pesar de las críticas morales que los indígenas evangélicos hacían al comportamiento de los funcionarios estatales, empezaron a incorporar el lenguaje del Estado, asociado a derechos y demandas específicas.

El tercer capítulo explora las políticas de la conversión en Guainía, comparando las narrativas misioneras de la conversión con los relatos indígenas del mismo proceso. Describe cómo, desde la década de 1940, la conversión al cristianismo ha articulado nuevos significados y prácticas de indigenidad en la región. Mientras que las explicaciones académicas tienden a ver la conversión evangélica como una ruptura (y no solo entre los grupos indígenas), este capítulo muestra que ni los misioneros ni las poblaciones indígenas de Guainía la vieron de esta manera. Pese a que reconocían el proceso de transformación que implicaba la conversión, ambos enfatizaban la continuidad cultural, aunque por razones diferentes. Asimismo, explora cómo la mayoría de los relatos sobre la conversión masiva de las comunidades indígenas al cristianismo evangélico la explican como un fenómeno mesiánico, sugiriendo que las comunidades indígenas veían a Muller, la primera misionera evangélica que llegó a la región, como un mesías, haciéndose eco de movimientos mesiánicos anteriores en la región durante mediados del siglo XIX. Se ha prestado poca atención a las narrativas indígenas de conversión y a cómo se relacionan con los relatos de conversión de los misioneros y con los discursos contemporáneos sobre la indigenidad. Aquí se cuestionan las explicaciones de la conversión indígena como un simple proceso de asimilación (“volverse blanco”), y se expone cómo las ideas y las prácticas de conversión articularon nuevas formas de ser y llegar a ser indígena en Guainía. Finalmente, se muestra que la dicotomía ruptura/continuidad se queda corta para explicar el tipo de transformaciones involucradas en el surgimiento de lo que aquí llamo indigenidad cristiana. Analizo cómo los líderes indígenas y los

misioneros utilizaron y combinaron narrativas de cambio y continuidad cultural de manera estratégica. Estos usos dan forma a unas políticas específicas de conversión que, a su vez, postulan fuertes complementariedades entre el cristianismo y los valores indígenas.

El cuarto capítulo analiza cómo las distintas visiones de la materialidad revelan diferentes concepciones y relaciones con la modernidad, estrechamente asociadas a ideas sobre la civilización (para los misioneros católicos) y lo mundano (para los indígenas evangélicos). Específicamente, este capítulo describe cómo los indígenas evangélicos de la Amazonia colombiana desarrollaron ideas particulares sobre la materialidad y cómo estas moldearon su percepción y el uso de diferentes objetos y mercancías. Era usual que los misioneros evangélicos asociaran el uso de ciertos objetos o instrumentos entre las comunidades indígenas con el culto al demonio, mientras que la posesión de mercancías se relacionaba con lo mundano. La crítica evangélica a la materialidad se desarrolló en dos frentes: la destrucción de objetos que se utilizaban en prácticas chamánicas o rituales tradicionales y la restricción de las posesiones materiales o la acumulación de mercancías.

Mientras que los misioneros católicos en Vaupés dependían en gran medida de las mercancías y los objetos materiales para su trabajo, los misioneros evangélicos afiliados a la Misión Nuevas Tribus trataron de restringir las prácticas de acumulación entre los indígenas cristianos, argumentando que las cosas o posesiones los ataban y limitaban su agencia. De manera similar, los indígenas evangélicos y las iglesias de los grupos curripacos y puinaves en Guainía desarrollaron una crítica continua de la materialidad a través de la idea de lo mundano, produciendo una apropiación selectiva de la modernidad. Lo mundano se relaciona tanto con cosas materiales (dinero, radios, etc.) como con acciones, pensamientos o deseos específicos. Este capítulo muestra cómo los evangélicos indígenas no estaban tan preocupados por las posesiones de cosas materiales como tales, sino más bien por los valores y las actitudes que ciertos objetos o tecnologías podían ayudar a diseminar.

El último capítulo del libro explora cómo el papel de intermediarios que los misioneros católicos desempeñaron entre el Estado y las comunidades indígenas en regiones fronterizas como la Amazonia perdió importancia y fue sustituido por una burocracia indigenista que formaba parte del aparato estatal fronterizo. Desde la década de 1950, esta burocracia indigenista comenzó a utilizar la noción de *integración social* para diseñar políticas de desarrollo dirigidas a proteger la cultura indígena y promover proyectos de desarrollo entre las comunidades indígenas simultáneamente.

A partir de la década de 1960, las políticas estatales dirigidas a las comunidades de la Amazonia se preocuparon por la diferencia cultural y se adaptaron a realidades locales específicas, mientras que las comunidades empezaron a exigir acceso a planes de desarrollo, servicios de salud y clases en español. La noción de *indigenismo desarrollista* supuso una nueva relación entre el Estado y las comunidades indígenas en la que el primero adaptaba sus políticas a las costumbres indígenas y las segundas exigían acceso al desarrollo y a mejoras materiales.

La segunda parte de este capítulo analiza cómo, desde la década de 1990, la minería de oro a pequeña escala se convirtió en una fuente de ingresos tanto para las comunidades indígenas como para los colonos que llegaron con sus familias a la región desde zonas del interior. De manera específica, esta última sección analiza las recientes transformaciones en la forma en que el Estado representa, denomina y controla la minería informal en la región, así como los conflictos sociales y medioambientales derivados de la minería del oro. También describe las relaciones, los acuerdos y las interacciones entre mineros e indígenas que hacen posible la minería informal en Guainía, así como las contradicciones de los programas de formalización y las políticas estatales que hacen inviable la primera. Finalmente, se explora cómo la extracción de oro y las políticas estatales diseñadas para controlarla reconfiguraron las relaciones y las subjetividades de los mineros y los indígenas que participan en estas actividades.

**LA CONSTRUCCIÓN DE UNA
FRONTERA AMAZÓNICA**

1

... el Indio, de sí mismo, no tiene patria. Es la Patria quien lo adoptará y promoverá en su corazón el amor hacia ella.³⁰

EN AMÉRICA LATINA, DURANTE EL SIGLO XIX, LAS FRONTERAS EXTERNAS con los países vecinos aparecieron antes que las fronteras internas fueran efectivamente poseídas e integradas al Estado-nación. Esto permitió que la defensa y el trazado de fronteras externas se utilizaran como una forma de buscar el control de poblaciones y territorios que se situaban en el interior de esas fronteras³¹. En el caso de la Amazonia, todavía a comienzos del siglo xx había fronteras y regiones en disputa entre Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil. De hecho, algunas de estas disputas terminaron en confrontaciones militares, como sucedió en la guerra de Acre entre Brasil y Bolivia (1899-1902) o en el conflicto colombo-peruano en 1932³². Comenzando el siglo xx, los países en América Latina estaban todavía definiendo la ubicación exacta de sus fronteras en la región amazónica.

Esta sección analiza el rol que desempeñaron los misioneros montfortianos en el proceso de construcción y producción de la frontera en la región del Alto Río Negro. El conocimiento que se tenía para comienzos del siglo xx de esta región era escaso y la frontera estaba en disputa con Brasil. Desde el Convenio de Misiones firmado con el Vaticano en 1902, el Gobierno colombiano le otorgó una nueva función a los misioneros católicos: la defensa de las fronteras nacionales. Acá muestro cómo los misioneros montfortianos en Vaupés asociaron el control de los grupos indígenas que vivían en el río Papurí con el ejercicio y el despliegue de la “soberanía estatal” en la frontera, siendo ellos mismos los encargados de ejercer esa soberanía. La mayoría de los grupos tucanos que habitaban la frontera practicaban la exogamia lingüística, se movían entre las fronteras

30 Humberto Limpens, “La misión Montfortiana en el Vaupés. Breve informe sobre el estado actual de la misión. Sus dificultades y sus necesidades”, 13 de julio de 1939, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, Correspondencia Recibida Comisaría del Vaupés, f. 4.

31 Herzog, *Frontiers of Possession*, 4.

32 Entre 1932 y 1933 tuvo lugar un conflicto bélico entre Colombia y Perú, cuando más de trescientos peruanos armados se tomaron la ciudad de Leticia como reacción al Tratado Lozano-Salomón, firmado en 1922 entre estos dos países. Este tratado le daba a Colombia la soberanía sobre una porción de tierra al norte del río Amazonas que algunos peruanos consideraban parte de la provincia de Loreto. Esta guerra no duró más de tres meses y Colombia la ganó, después de que Perú retirara sus tropas de la región. Comenzó como una confrontación entre compañías y patrones caucheros que se remontaba a 1899, cuando los hermanos Arana incursionaron en el alto río Putumayo y expandieron la industria cauchera que habían iniciado en la Amazonia peruana.

nacionales y vivían dispersos en malocas³³. Los misioneros montfortianos trataron de consolidar la soberanía estatal y el tutelaje sobre grupos indígenas que se consideraban salvajes y no habían sido reducidos todavía a la vida civilizada, tal y como lo expresa la Ley 89 de 1890. Para desplegar la soberanía estatal dichos misioneros acudieron, de nuevo, a la práctica colonial de establecer reducciones, pero esta vez en un contexto poscolonial. De hecho, la primera reducción (Montfort-Papurí), establecida en 1914, fue comparada en 1922 con “toda una pequeña ciudad medieval que se encuentra pintorescamente sentada sobre la orilla izquierda del Papurí”, con “dos monasterios de solariega apariencia [que] a pesar de su moderna factura se levantan a lado y lado de la casa de Dios”³⁴.

Con respecto a los reclamos o disputas por territorios o fronteras específicas, desde el siglo XIX coexistieron los principios legales del *uti possidetis iure* y del *uti possidetis de facto*. Mientras el primero se basaba en jurisdicciones y posesiones territoriales determinadas por leyes y tratados internacionales, el segundo se basaba en la ocupación y el control efectivo de un territorio específico. Durante el siglo XIX en América Latina el principio del *uti possidetis iure legal* implicó que las nacientes repúblicas mantuvieran los límites coloniales cuando tuvieron lugar los procesos de independencia. Sin embargo, como ya se mencionó, las fronteras entre las excolonias no eran del todo claras en regiones como la Amazonia. Este mismo hecho facilitó apropiaciones *de facto* de territorios que se encontraban bajo disputa. A lo largo del siglo XIX y buena parte del siglo XX, el Estado y las élites a su cargo confiaron en el principio del *uti possidetis iure*³⁵.

Mientras los misioneros montfortianos se presentaban como “gobernando salvajes” y “reduciéndolos” a la vida civilizada, para su trabajo tuvieron que apoyarse en indígenas que ya hablaban español y tenían alguna familiaridad con los blancos. Los blancos podían incluir a expedicionarios europeos o norteamericanos, así como a comerciantes, caucheros y oficiales brasileños. El éxito de los misioneros montfortianos dependió de experiencias previas de colonización y evangelización. Los misioneros católicos veían su trabajo

33 En la literatura etnográfica son conocidos como los tucanos orientales e incluyen entre dieciséis y veinticuatro clanes patrilineales que corresponden con grupos lingüísticos que se casan entre sí. Véase Jean Jackson, *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia* (Cambridge University Press, 1983).

34 “De la Cartera del limo Sr. VC Ap. De los Llanos S. M. sus impresiones de viaje sobre el Vaupés,” *Eco de Oriente*, 1.º de octubre de 1922, 289.

35 Uribe, *Frontier Road*, 33.

como una defensa moral de las fronteras colombianas y como parte de un esfuerzo de llevar a lugares inhóspitos de la República (como la selva amazónica) la civilización cristiana y la modernidad.

Como parte del convenio de misiones de 1902, misioneros montfortianos de origen francés y holandés comenzaron a establecer pueblos de misión e internados sobre el río Papurí, que estaba más cerca de Manaos que del interior del país. El río estaba ubicado a dos o tres meses de distancia de Bogotá y marcaba parte de la frontera que estaba en disputa con Brasil. Los misioneros montfortianos pensaron que establecer *reducciones* a lo largo de la frontera era la forma más fácil de civilizar y nacionalizar a los grupos indígenas³⁶. En este contexto, defender la frontera implicó reubicar a las poblaciones indígenas que vivían en la zona, transformar los patrones de asentamiento y las reglas de parentesco de los grupos indígenas, así como supervisar las relaciones de trabajo entre los caucheros y los indígenas. A partir de 1916, los misioneros católicos fueron nombrados en Vaupés como directores y protectores de los indios, convirtiéndose en representantes y mediadores de la autoridad estatal en la región. Este cargo “oficial” buscaba “proteger a los indígenas contra los abusos de los civilizados que vayan a las reducciones o poblaciones de indios”³⁷. A los misioneros también se les facultó para regular y controlar las relaciones entre caucheros e indígenas³⁸.

36 La idea de “reducir” a los indígenas a la vida civilizada era un proyecto ambicioso que implicaba “transformaciones coordinadas del espacio, la conducta y el lenguaje”, que buscaba fijarlos en un sitio permanente de residencia para poder convertirlos y civilizarlos mejor. El proyecto de las reducciones en las Américas tiene su origen en la Colonia y puso en relación el ordenamiento espacial con la conversión y pacificación de grupos indígenas. Según William Hanks, el proyecto de la reducción estaba organizado en las siguientes tres dimensiones: pueblos reducidos, indios reducidos y lengua reducida. La idea de pueblos reducidos se refería a pueblos ordenados espacialmente, mientras los indios reducidos se relacionaban con poblaciones que obedecían al civismo y a la policía cristiana, y la lengua reducida era una nueva versión de las lenguas indígenas que respondía a la nueva “urbanidad” y religión. Véase William Hanks, *Converting Words* (University of California Press, 2010), xiv-xv. El historiador norteamericano Herbert Bolton también plantea que las autoridades españolas descubrieron pronto que “para poder convertir, instruir y explotar adecuadamente al indio, hay que mantenerlo en un lugar fijo de residencia”, y rápidamente “se convirtió en una ley que los indios [tenían que] ser congregados en pueblos, y obligados a permanecer allí, por la fuerza si era necesario”. Estos “pueblos” seguían el modelo de las ciudades españolas, y estaban concebidos no solo como medios de control, sino también como “escuelas de autocontrol”. Véase Herbert Bolton, “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies”, *The Hispanic American Historical Review* 23, n.º 1 (2017): 44.

37 Decreto n.º 614, *Eco de Oriente*, 30 de abril de 1918.

38 Tanto el término *indio* como el término *indígena* aparecen en los documentos que utilicé acá, aunque ambos tienen diferentes connotaciones. *Indio* tiene una connotación negativa y se utiliza como discriminatorio y derogatorio, mientras que *indígena* puede tener una connotación más positiva, como una forma de afirmar o reivindicar la diferencia cultural. Véase Joanne Rappaport, *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia* (Duke University Press, 2005), 48.

Los misioneros podían intervenir en los contratos establecidos entre caucheros e indígenas que recogían caucho, al tiempo que podían “impedir que los indígenas sean llevados a trabajar en caucheras o ejecutar labores [por] fuera de los términos jurisdiccionales de los respectivos misioneros”³⁹. Este poder que se le otorgó a los misioneros trajo consigo fricciones y conflictos con caucheros tanto colombianos como brasileños.

Al mismo tiempo, los misioneros montfortianos tuvieron que adaptar sus estrategias de evangelización a las realidades y prácticas locales para poder articular la autoridad otorgada a ellos por el Estado. De manera similar a los caucheros, los misioneros tenían que “seducir” y reclutar indígenas a través de objetos y mercancías que eran utilizados como regalos. En la medida que no existían formas centralizadas de organización política entre los grupos indígenas tucanos, los misioneros montfortianos tuvieron que establecer varios pueblos de misión, cada uno con su respectivo jefe. Los misioneros deseaban que cada pueblo de misión o reducción coincidiera con una “tribu” específica, pero esto nunca sucedió, en parte porque las reglas de parentesco estaban basadas en la exogamia lingüística. Diferentes grupos lingüísticos podían coexistir en una misma reducción, haciendo imposible el isomorfismo espacial que buscaron promover los misioneros montfortianos. Los misioneros también se vieron enfrentados a la quema de malocas y capillas por parte de indígenas que vivían en el lado brasileño de la frontera, como sucedió en 1919 cuando incendiaron la capilla de Montfort-Papurí (la primera reducción, establecida en 1914).

Como parte del proyecto de colombianizar territorios y grupos indígenas ubicados en los márgenes de la nación, los misioneros desarrollaron un tipo de patriotismo católico donde Dios y la nación eran sinónimos, al tiempo que el sacrificio por la patria se convirtió en una virtud cristiana. Dios fue definido como “autor de todo cuanto existe” y “dispensador de todos los bienes”, mientras que la patria fue nombrada como una “primicia de Dios” que había que defender en su independencia. Este patriotismo católico impulsó el *performance* de rituales públicos que eran al mismo tiempo cívicos y religiosos. Las prácticas espaciales de los misioneros, asociadas con el reasentamiento de las poblaciones indígenas, fueron complementadas con el *performance* público del poder soberano. Este *performance* de la soberanía incluyó el bautizo o cambio de nombre a lugares específicos, así como el emplazamiento de grandes cruces en los lugares donde se estableció cada reducción.

39 “Decreto n.º 614 (13 de abril de 1918)”, *Eco de Oriente*, 30 de abril de 1918, 707.

Igualmente, la soberanía también se desplegó con procesiones, rituales públicos, la entonación del himno nacional e izar la bandera. Aquellos rituales eran similares a los rituales de posesión que los europeos utilizaron durante la Conquista del Nuevo Mundo como formas de simbolizar el derecho a gobernar⁴⁰. Sin embargo, los de los misioneros montfortianos no tenían una contraparte militar, como sí la tenían los rituales de posesión utilizados durante la Conquista.

En este contexto, la soberanía tenía que ser “actuada y reiterada todos los días para que fuese efectiva”⁴¹. Las prácticas de evangelización también incluyeron la realización de rutinas diarias y la repetición de varios actos asociados con la devoción, la disciplina y la obediencia a Dios y a la patria. Estos actos repetitivos también fueron documentados en fotografías que los misioneros tomaron de niños indígenas en las que aparecían vestidos, trabajando o izando una bandera de Colombia. Los indígenas que vivieron en los pueblos de misión participaron activamente de los rituales públicos y las rutinas diarias.

Finalmente, este capítulo muestra cómo el intento por colombianizar a las poblaciones indígenas no implicó su asimilación cultural, incluso si los misioneros llegaron a pensar a los indígenas como futuros soldados de la nación. Los misioneros tradujeron apartes de la Biblia a lenguas como el tucano y elaboraron catecismos en lenguas indígenas. Así mismo, representaron la indigenidad utilizando las categorías de la antropología evolucionista del momento y también produjeron conocimientos sobre los indígenas que circularon en revistas científicas de la época. Los misioneros representaron a los grupos indígenas como tribus que no tenían historia, ni escritura y cuyas lenguas y facciones tenían un origen en Asia⁴². Igualmente, utilizaron la religión o su ausencia como una categoría comparativa para describir y representar la diferencia cultural indígena como inferior⁴³. Como lo señala

40 Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640* (Cambridge University Press, 1995), 2.

41 Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, introducción a *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, ed. por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (Princeton University Press, 2005), 7.

42 La noción de “tribu” también fue utilizada por antropólogos como Irving Goldman en su libro sobre los cubeos. El autor hizo trabajo de campo en Vaupés en la década de 1940 y definió el término tribu como “una identidad común de lenguaje, descendencia y costumbre”. Véase Irving Goldman, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon* (University of Illinois Press, 1963), 26.

43 Los usos históricos y coloniales de la religión como una categoría comparada han sido desarrollados por varios autores. Véase David Chidester, *Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (University Press of Virginia, 1996).

Jonathan Z. Smith, en los encuentros coloniales la religión, más que una categoría teológica, sirvió como una categoría antropológica⁴⁴. Esto significa que la religión puede funcionar como una categoría comparada que permita establecer diferencias y jerarquías entre los europeos y los no europeos, incluyendo distinciones entre religión falsa y religión verdadera. La distinción entre *nuestra religión* y *su religión* fue crucial en las relaciones entre misioneros católicos e indígenas en la Amazonia colombiana. Las prácticas religiosas agenciadas por los grupos indígenas usualmente fueron interpretadas por los misioneros montfortianos como paganismo o idolatría⁴⁵. Por último, la escritura de los misioneros muestra cómo los procesos de construcción y producción de la frontera estuvieron relacionados con la elaboración de nuevas formas de diferencia y representaciones específicas de la indigenidad⁴⁶.

EL CONVENIO DE MISIONES DE 1902

Las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Colombia no siempre fueron armónicas. Es importante recordar que órdenes religiosas como la Compañía de Jesús fueron expulsadas, primero, durante la Colonia en 1767 por orden de Carlos III y, posteriormente, en 1850 en el contexto republicano bajo el gobierno de José Hilario López que promovió la separación entre Iglesia y Estado⁴⁷. Al presidente José Hilario López le interesaba la desamortización de los bienes y las propiedades de los jesuitas. A partir de 1886, con el comienzo de la hegemonía conservadora, el catolicismo y el hispanismo fueron cruciales en cómo se imaginó y gobernó la República durante el periodo conocido como la Regeneración (1886-1902). Específicamente, en este periodo el gobierno formal de los grupos indígenas y sus territorios fue

44 Jay Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (University of Chicago Press, 2004), 180.

45 Smith, 187.

46 El “conocimiento” producido por los misioneros montfortianos circuló en revistas especializadas de antropología y fue reconocido por etnólogos famosos como el francés Paul Rivet, quien participó en la creación del Instituto Etnológico Nacional.

47 Los jesuitas fueron expulsados de España y sus colonias porque eran considerados un potencial peligro para la autoridad del rey. Los asesores de Carlos III veían en ellos “una verdadera amenaza, un riesgo para el poder del monarca”. Específicamente, había temor por “el control que había alcanzado la orden en todos los dominios de la vida social, en especial en la educación”. Véase Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (Editorial Sb, 2009), 184.

otorgado a misioneros católicos de distintas órdenes⁴⁸. Con el objetivo de implementar los artículos 25 y 31 del Concordato suscrito en 1887, el Estado colombiano y el Vaticano firmaron en 1902 el Convenio de Misiones⁴⁹, el cual comienza señalando que es ampliamente conocido el “interés por el incremento de las Misiones para la reducción y evangelización de las tribus de indios que se hallan diseminadas en el territorio de esta República”⁵⁰. El establecimiento de misiones en las regiones fronterizas del país fue un proyecto al mismo tiempo de interés estatal y religioso, impulsado por distintas ordenes de misioneros católicos. En este contexto republicano, las misiones católicas se configuraron como un proyecto a la vez nacional y global. A comienzos del siglo xx también se establecieron misiones católicas en otros países de América Latina, África y Asia. Como se evidencia en este capítulo, la primera generación de misioneros montfortianos que llegó a Vaupés estaba conformada por europeos, quienes pensaban su trabajo como un servicio prestado simultáneamente a la nación colombiana y a la Iglesia.

El Convenio de Misiones les otorgó a los misioneros católicos una función que no tenían antes: la defensa de las fronteras nacionales. Su artículo 4, por ejemplo, establecía que “el vicario apostólico del Caquetá debería establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, y el prefecto apostólico de la Intendencia Oriental establecería una en un punto limítrofe con Venezuela, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan”⁵¹. En este contexto, las misiones fueron usadas como una forma de expandir la soberanía y la autoridad del

48 Desde 1874, los gobiernos liberales promovieron las políticas indigenistas, que incluyeron la protección de las tierras indígenas, la prohibición de venta de alcohol para ellos, precios justos para sus productos y castigo para los actos de violencias en su contra. Desde 1886, el gobierno conservador tuvo que reconciliar estas políticas con los compromisos adquiridos con el Vaticano por la firma del Concordato en 1887. Para este fin, expidió la Ley 89 de 1890, que le otorgó el tutelaje y gobierno de las “tribus” que todavía no habían sido “reducidas a la civilización”. Véase Bonilla, *Siervos de Dios*, 60.

49 El artículo 25 del Concordato estableció que el Gobierno colombiano le daría a la Iglesia unos 100 000 pesos al año, y ese dinero, de mutuo acuerdo, se podría utilizar estableciendo diócesis, seminarios, misiones y otros trabajos que hacen parte de la “acción civilizadora de la Iglesia”. Por su parte, el artículo 31 del Concordato afirmaba que cualquier convención establecida entre el Vaticano y el Gobierno colombiano para la promoción de las “misiones Católica entre tribus bárbaras” no requería aprobación por parte del Congreso nacional. Véase Bernardo Rueda Vargas, *Intendencias y comisarías: organización política, organización administrativa, organización fiscal, contratos, contraloría, jurisprudencia administrativa, baldíos, régimen de tierras, colonización, convenio sobre misiones, protección de indígenas* (Imprenta Nacional, 1937).

50 Vargas, 195.

51 Vargas, 195.

Estado a zonas de frontera, dado que algunas de estas regiones estaban en disputa con países vecinos. Algunas de las misiones católicas operaron como islas de ocupación, rodeadas de espacios que se consideraban vacíos y que desde la óptica del Estado eran vistos como territorios baldíos⁵². Mientras la noción de territorio baldío se refiere a amplias extensiones de tierra vacías y deshabitadas, la idea de vaciamiento que supone la existencia de este tipo de territorios también fue utilizada y proyectada por los misioneros católicos sobre las representaciones de los grupos indígenas como gente vacía de historia, civilización y religión.

Como se mencionó al inicio, la soberanía estatal sobre las fronteras externas se convirtió en una forma de controlar a las poblaciones y los territorios en su interior⁵³. Los misioneros también produjeron información para el Estado en términos de censos, geografía y las condiciones de las fronteras nacionales y los llamados territorios nacionales⁵⁴. Desde el siglo XIX, las élites gobernantes en Colombia realizaron varios intentos por crear regímenes legales especiales y políticas específicas dirigidas a dichos territorios. Sus habitantes, como los grupos indígenas, se consideraban menores de edad, casi niños, incapaces de autogobernarse y todavía no preparados para ser gobernados por las leyes del Estado⁵⁵. En este sentido, su incorporación a la nación se dio a partir de los vínculos de dependencia que se establecieron entre estos y los misioneros católicos⁵⁶.

52 Desde el establecimiento de la República en el siglo XIX, el Gobierno nacional se dio a la tarea de adjudicar territorios baldíos a ciudadanos específicos en ciertas condiciones. Según la historiadora Catherine Legrand, políticas nacionales sobre territorios baldíos muestran dos tendencias contradictorias que se originan en la actitud del régimen colonial hacia la tierra. Por un lado, las políticas de baldíos se utilizaron para promover la colonización y el desarrollo de la economía rural, repartiendo tierra a bajos precios entre campesinos dispuestos a cultivar la tierra. Aquellos que cultivaban la tierra iban a tener, en algunos casos, acceso legal a sus predios. Por otro lado, los territorios baldíos han sido utilizados como una fuente de rentas para el Estado y estas tierras han sido otorgadas o concesionadas al mejor postor. En ambos casos, la noción misma de territorio baldío ha constituido una estrategia de despojo, dado que buena parte de las tierras consideradas vacías estaban ocupadas por comunidades indígenas, grupos afrodescendientes o campesinos. De esta manera, dicha noción se puede relacionar con otras que circularon desde el siglo XVIII en las leyes internacionales, como la de *terra nullius*. Según Whatmore, esta doctrina legal legitimó la anexión de tierras que se consideraban deshabitadas, mediante la conquista, la colonización y la secesión por parte de “naciones civilizadas”. Véase Legrand, *Colonización y protesta*, 32-33 y Whatmore, *Hybrid Geographies*, 63-64.

53 Herzog, *Frontiers of Possession*, 4.

54 Serje, *El revés de la nación*, 17.

55 Serje, 16-17.

56 Claudio Lomnitz señala que el “vínculo fraternal” fue parte esencial de como Benedict Anderson entendió la nación, pero igualmente importantes fueron los “vínculos de dependencia” y cómo estos mediaron el acceso a la ciudadanía y la pertenencia a la nación. Según Lomnitz, la comunidad nacional no se define solamente por la igualdad y la

Por otra parte, el Convenio de Misiones de 1902 también le otorgó a cada misión el control sobre los colegios que existían en la jurisdicción de la respectiva misión⁵⁷. Una práctica común de los misioneros católicos fue el establecimiento de orfanatos y de internados administrados por monjas. El artículo 9 de la Convención expresa la disposición del Gobierno nacional para otorgarle a las misiones la cantidad necesaria de territorio para desarrollar su trabajo, toda vez que no excediera las mil hectáreas. Cada misión tenía que presentar anualmente un reporte al representante del Vaticano sobre cómo habían gastado e invertido el dinero que recibían de parte del Gobierno nacional. El artículo 12 de la Convención plantea que el Gobierno nacional promovería las buenas relaciones entre los funcionarios del Estado y los encargados de cada misión, al tiempo que los funcionarios públicos podían ser despedidos o reubicados si dichos encargados se quejaban. A cambio de todo el apoyo que recibían del Gobierno, los misioneros debían promover el agrupamiento de los indígenas, primero, en familias y después en reducciones, impulsando la civilización cristiana y la prosperidad material de los territorios, de manera que los indígenas se pudieran establecer en estos. Para el año 1968, aproximadamente el 72 % del territorio nacional estaba otorgado en concesión a diferentes órdenes religiosas que conformaban once vicariatos y tres prefecturas apostólicas⁵⁸.

El reasentamiento de los grupos indígenas en Vaupés fue crucial para la defensa de las fronteras nacionales y la incorporación de los indígenas a la nación, a través del establecimiento de reducciones donde se combinaba la instrucción cívica con la educación religiosa. Sin embargo, la incorporación de los indígenas de Vaupés a la nación se dio por medio

fraternidad, sino más bien a partir de un lenguaje que permite articular los vínculos de dependencia de sujetos como las mujeres o los indígenas al Estado. Véase Claudio Lomnitz, "Nationalism as Practical System: Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America", en *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism* (University of Minnesota Press, 2001), 12.

57 El Convenio de Misiones también incluyó la creación de la prefectura Oriental. La jurisdicción de esta nueva prefectura coincidió con aquella de la intendencia Oriental y su administración fue concedida a los misioneros montfortianos. En 1908, la prefectura Oriental se juntó con la de los Llanos de San Martín para dar vida al vicariato apostólico de los Llanos de San Martín. Parte de la jurisdicción de este nuevo vicariato se sobrepone con la jurisdicción de la comisaría de Vaupés creada en 1910. Según el derecho canónico, "el vicariato apostólico o la prefectura apostólica es una determinada porción del pueblo de Dios que, por circunstancias peculiares, aún no se ha constituido como diócesis, y se encomienda a la atención pastoral de un vicario apostólico o de un *prefecto* apostólico para que las rijan en nombre del Sumo Pontífice" (énfasis agregado). Véase https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonic/esp/documents/cic_libro2_cann368-374_sp.html

58 Vargas, *Intendencias y comisarías*, 193-194.

de su representación como grupos racial y moralmente inferiores, como “tribus sin historia, escritura o religión”, es decir, como tribus salvajes. La concepción de la Amazonia como un territorio salvaje, sin historia y carente de civilización, le dio forma al trabajo de los misioneros en Vaupés. Sin ese imaginario, la misión civilizadora de las distintas órdenes religiosas en la Amazonia no tenía sentido.

A pesar del control que los misioneros buscaron obtener sobre las poblaciones indígenas que vivían y se movían en la frontera entre Colombia y Brasil en Vaupés, su autoridad fue disputada por los caucheros en ambos lados de la frontera. La soberanía que el Gobierno había delegado en los misioneros tenía que competir con otros actores que ya hacían presencia en la región mediante la extracción de caucho y balatá. Las disputas con los caucheros, especialmente con aquellos de origen brasileño, tenían que ver también con la ubicación exacta de la frontera. De esta manera, los misioneros montfortianos fueron políticamente activos en las disputas fronterizas entre Colombia y Brasil, al punto que interactuaron con comisiones de límites de ambos países.

REDUCCIONES, REASENTAMIENTOS Y SOBERANÍA

Los primeros misioneros montfortianos viajaron de Bogotá a Villavicencio en febrero de 1904. En 1909, el pequeño poblado se convirtió en la capital de la intendencia del Meta. El viaje, que se hacía desde Bogotá en caballos o mulas a través de la cordillera Oriental por trochas y caminos pantanosos, podía durar por lo menos tres días o más. La presencia de los montfortianos en Villavicencio fue importante para el desarrollo de este pueblo, en la medida en que establecieron un banco, colegios, un teatro, una imprenta, talleres de carpintería, un hospital llamado Montfort y una biblioteca. El primer párroco de Villavicencio fue Humberto Damoiseaux (Países Bajos, 1875) y quien posteriormente se convirtió en superior de las misiones de Vaupés.

En 1908, el sacerdote francés Joseph-Marie-Désiré Guiot fue nombrado vicario de los Llanos de San Martín, mientras que a Pierre Baron (también francés) le fue asignada la realización de algunas expediciones para explorar la posibilidad de establecer una misión en Vaupés. Estas expediciones le iban a permitir a los misioneros tener un mejor conocimiento del territorio que se encontraba al sur y al centro del vicariato⁵⁹. Baron llegó a Villavicencio en 1905 con otros misioneros franceses y holandeses. El primer viaje que hizo

59 “Nuestras misiones s.m.m. Vicariato Apostólico de San Martín”, *Eco de Oriente*, 15 de noviembre de 1913.

fue a Calamar, en 1909, capital en ese entonces de la comisaría de Vaupés, y de allí regresó a Villavicencio. En 1911 llegó al río Vaupés desde Calamar, de allí siguió a Manaos y regresó a Bogotá navegando el río Amazonas y después el océano Atlántico. Dos años después Guiot nombró a Damoiseaux superior de las misiones de Vaupés, luego de que él mismo se lo pidió⁶⁰. Damoiseaux también figuró en el periódico *Eco de Oriente* (que imprimían los montfortianos en su imprenta en Villavicencio) como el apóstol de Vaupés.

En 1914, Damoiseaux y Baron hicieron la expedición final para establecer la misión en Vaupés. Esta vez llegaron al lugar donde se iba a establecer la misión en el río Papurí, usando otra vez el océano Atlántico, pero en dirección contraria a la que tomó Baron en 1911 (figura 2). El hecho de que Damoiseaux y Baron hayan escogido esta ruta muestra qué tan lejos del interior del país se encontraba el río Papurí. En condiciones climáticas normales, el viaje por tierra y agua entre Bogotá y este río podía demorar entre dos y tres meses. Los misioneros montfortianos escogieron el río Papurí como el centro de sus “operaciones apostólicas” en Vaupés porque según sus cálculos era el más poblado (7500 habitantes, según los cálculos iniciales), y marcaba la frontera en disputa con Brasil⁶¹. Baron también pensaba que los indígenas del río Papurí eran más dóciles y fáciles de “reducir”⁶². Esta región estaba más cerca de Brasil y el centro poblado más cercano era Manaos en el río Negro. La frontera estaba ubicada simbólica y geográficamente en los márgenes del Estado-nación.

El 1.º de junio de 1914, Damoiseaux y Baron llegaron a la confluencia de los ríos Macú y Papurí y allí establecieron un campamento provisional. Desde este lugar, Baron hizo una breve excursión al alto río Papurí en un pequeño bote que alquiló a unos indígenas y regresó con la noticia de que había encontrado un sitio apropiado para establecer la misión en un caño que llevaba como nombre Cupín. Allí encontró a una familia indígena que había vivido en Venezuela y entendía bien el español⁶³. Esta familia era de un tucano llamado Mandú, quien es mencionado en varios de los reportes y crónicas sobre la misión que se publicaban en el *Eco de Oriente*.

60 “Gobierno Eclesiástico-Decreto de Octubre de 1913”, *Eco de Oriente*, 15 de noviembre de 1913.

61 “Informe”, *Eco de Oriente*, 7 de septiembre de 1916.

62 “Misión del Vaupés”, *Eco de Oriente*, 1.º de septiembre de 1915.

63 Andreas Linssen, “Los orígenes de la Misión del Vaupés”, *Revista de Misiones*, n.º 559 (1974): 127.

Figura 2. Mapa de 1914 con la ubicación de Montfort (Papurí) en Vaupés



Fuente: elaborado por Cristina Céspedes.

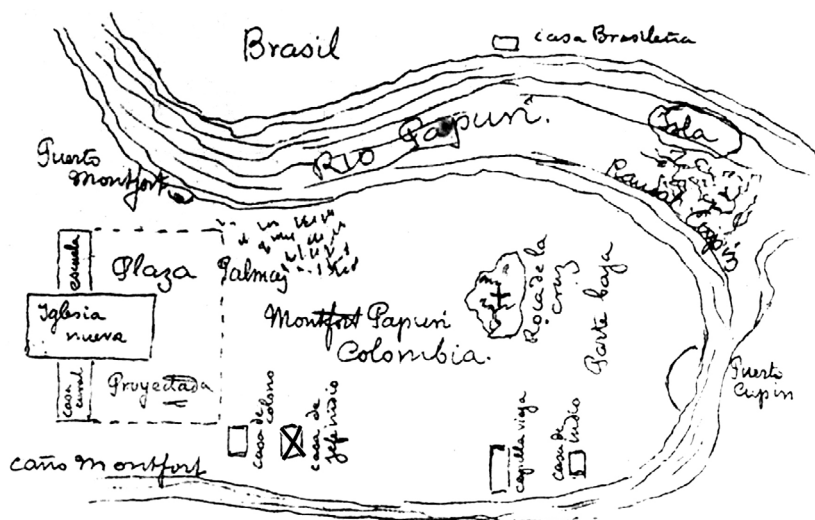
Mandú aparece por primera vez en un reporte enviado por Damoiseaux al vicariato de los Llanos de San Martín, escrito en junio de 1914 y publicado en el *Eco de Oriente* en diciembre de 1915. En varias de las crónicas de los misioneros sobre la fundación de Montfort-Papurí, Mandú figura como su cofundador. En el reporte de la fundación, Damoiseaux relata que el 19 de junio de 1914, el día del Sagrado Corazón de Jesús y el día del beato de Montfort, se “cristianizó la región poniéndole nombre racional”⁶⁴. El caño llamado Cupín, donde se estableció la misión, se renombró y bautizó con el nombre de Montfort-Papurí. La misión también se concibió como un pueblo fronterizo que pudiera desplegar la soberanía estatal en la región. Ese día, como muchos otros, se siguió un estricto programa que incluyó una misa por la mañana, seguida de una larga sesión escuchando el fonógrafo. En la tarde, “nutridos cohetes acompañaron la triple ceremonia: de la erección

64 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, *Eco de Oriente*, 15 de diciembre de 1915, s. f.

solemne de la cruz de la misión, del Bautizo del lugar y de la bella y expresiva estatua del Santo Patrono”⁶⁵.

Los padrinos del bautizo del lugar fueron los “miembros de la Colonia que traíamos de San Martín, el Capitán indio Mandú y [su] Señora”⁶⁶. Pocos años después los misioneros le otorgaron el sacramento de la confirmación, así como una bendición a su matrimonio. En 1915 Mandú visitó Villavicencio y Bogotá con Humberto Damoiseaux como el “jefe principal de las tribus de allá [Vaupés] y tuvo una acogida hasta paternal que se dignaron hacerle las más altas autoridades de la República”⁶⁷. Había un lugar para la casa de Mandú en el primer mapa de la misión, publicado en *Eco de Oriente* en enero de 1915 (figura 3).

Figura 3. Primer mapa en borrador de Montfort-Papurí realizado por los misioneros en 1915, la casa de Mandu está marcada con una X



Fuente: *Eco de Oriente*, 15 de enero de 1915. Colección Biblioteca Nacional de Colombia.

Mandú aparece de nuevo en la primera fotografía de la misión, publicada el 7 de septiembre de 1916 en el *Eco de Oriente*. En esta imagen Mandú y Damoiseaux tienen sombreros puestos (figura 4). Mientras Damoiseaux

65 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, s. f.

66 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, s. f.

67 “3.ª Escuela Indígenas a Comisarias y Misión de Vaupés, Montfort Papurí”, *Eco de Oriente*, 1.º de enero de 1916.

se viste con su sotana de misionero, Mandú utiliza un vestido y sostiene un bastón; el hijo de Mandú lleva puesto una falda tradicional y un penacho de plumas en su cabeza. Del pecho de Damoiseaux cuelga un crucifijo. Estas imágenes de Mandú y su hijo contrastan con otras en las cuales los indígenas aparecen desnudos en frente de una maloca y el misionero vestido en el centro de la imagen.

De hecho, Mandú es mencionado varias veces en el libro del explorador inglés William Montgomery McGovern que lleva como título *Jungle Paths and Inca Ruins* (1927), y que fue publicado después de los viajes que realizó este explorador por el Vaupés en 1925. McGovern describe a Mandú como su compañero tukano, un jefe tukano, alguien sumamente astuto cuyas “ocasionales palabras de consejo iban siempre al punto”⁶⁸. McGovern refiere que después de su recomendación, el interventor en Manaos le otorgó a sus dos jefes indígenas (uno de ellos era Mandú) los “títulos e incentivos de capitán de la Armada Brasileira”⁶⁹. Cada uno de los indígenas que colaboró con McGovern recibió un billete de banco (*banknote*).

Figura 4. El misionero Hubert Damoiseaux, Mandú y su hijo, 1916



Fuente: *Eco de Oriente*, 7 de septiembre de 1916. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

68 William Montgomery McGovern, *Jungle Paths and Inca Ruins. The Record of an Expedition* (Hutchinson & Co, 1927), 201.

69 McGovern, 278.

La trayectoria de Mandú y su importancia en el establecimiento de la primera misión en el río Papurí muestra que, si bien los misioneros decían estar “reduciendo salvajes a la vida civilizada”, su trabajo dependió en buena parte de indígenas que ya conocían la “civilización”. Los misioneros montfortianos se apoyaron para su trabajo en intermediarios o *brokers* culturales, como Mandú, que ya hablaban español y estaban acostumbrados a interactuar con visitantes como McGovern, con colonos o con misioneros de distintas órdenes religiosas⁷⁰.

Los misioneros montfortianos también aprendieron lenguas indígenas, como el yeral y el tucano, y estas fueron utilizadas en sus interacciones con los indígenas. El yeral o nheengatú fue introducido en el Río Negro por los jesuitas en el siglo XVIII y se transformó en una lengua franca que hacía viable la evangelización, pero al mismo tiempo excluía a las autoridades civiles del control y el acceso a los grupos indígenas. Según Ardila, todavía a comienzos del siglo XX, el yeral fue utilizado como una lengua franca entre colonos e indígenas durante el primer *boom* del caucho⁷¹.

Pierre Kok, otro misionero que había nacido en los Países Bajos, se unió a Damoiseaux y Baron en 1916. Kok estaría a cargo de aprender diferentes lenguas indígenas y hacer catecismos en estas lenguas, traducciones de la Biblia, diccionarios y gramáticas de lenguas como el tucano, el yeral, el tupi, el piratapuyo, el desana y el macú. Algunas de estas traducciones fueron publicadas en Viena. Kok entendió rápidamente que para poder “disciplinar, evangelizar y colombianizar” a los grupos indígenas que vivían en el río Papurí tenía que aprender el tucano, que se usaba como lengua franca en la región.

Los conflictos que ya existían entre colonos e indígenas hicieron más difícil el trabajo de los misioneros, aunque estos últimos se apropiaron de estrategias que utilizaban los caucheros. El misionero Pedro Baron decía en enero de 1917 que la confianza de los indígenas solo se podía ganar con regalos: “por estar en medio de indios salvajes, predispuestos contra el blanco y cuya confianza no se gana sino con muchísima paciencia y sobre

70 Desde el siglo XVIII los jesuitas habían establecido misiones en el río Negro, y desde mediados del siglo XIX la Corona portuguesa promovió el trabajo de los misioneros capuchinos que crearon la misión de Vaupés y del río Isana en 1852. De hecho, en enero de 1915, Huberto Damoiseaux reportó la existencia de una vieja capilla de bareque en Montfort-Papurí.

71 Olga Ardila, “Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos tucano del Vaupés”, *Forma y Función*, n.º 4 (1989): 23.

todo con regalos de toda especie”⁷². Los misioneros montfortianos utilizaron prácticas similares a las de los caucheros para “seducir” y captar la mano de obra indígena otorgándoles mercancías y objetos como regalos. Damoiseaux también sugería que: “aquí, como siempre y para todos, cabe el adagio a ‘Dios rogando, con el mazo dando’ o lo que vale más para nuestra gente, ‘el regalo dando’ para estimular y halagar”⁷³. Si bien el dicho citado por Damoiseaux se refiere a la necesidad de combinar la oración con acciones materiales para lograr objetivos específicos en este mundo, los misioneros montfortianos eran conscientes del papel que podían cumplir los regalos o las mercancías en su proyecto de difundir la civilización cristiana entre los grupos indígenas de Vaupés.

En una entrevista que le hacían en la *Revista de Misiones* al misionero montfortiano Alfonso Cuypers, quien había establecido en 1929 la misión de Teresita de Piramiri en el río Papurí, le preguntaban: “¿Cómo acogen los indígenas al misionero?”, y él respondía: “En general, bien; pero sobre todo considerado materialmente. Saben que el misionero viene con su almacén, que da trabajo y paga bien. Por estos intereses materiales hasta se pelean un poco por tener al misionero”⁷⁴. Es importante recordar que los misioneros montfortianos dependían de la mano de obra indígena para poder construir las misiones que habían establecido en el río Papurí.

Según Stephen Hugh-Jones, los misioneros “usualmente colocaban un cebo material en el anzuelo de la fe”⁷⁵. El valor y el significado de los bienes manufacturados para los pobladores amazónicos pueden obedecer, siguiendo al autor, a las “circunstancias de su adquisición de los blancos”⁷⁶. Sin embargo, las sociedades indígenas comenzaron a depender cada vez más de los bienes manufacturados, cuya adquisición alteró los términos del intercambio y el estatus en el interior de estas sociedades. En este sentido, la demanda indígena por mercancías occidentales hizo parte de una *economía*

72 Pedro Baron, “Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Baron a la honorable Junta de la Misiones”, en *Informes sobre las Misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca* (Imprenta Nacional, 1917), 168.

73 “Las misiones de la Compañía de María. Informe que sobre la reducción de Montfort Papurí remite el R. Padre Huberto Damoiseaux S.M.M Superior”, *Eco de Oriente*, 24 de febrero de 1918, 593.

74 Miguel Patiño, “45 años con los tucano y guahibos”, *Revista de Misiones*, mayo-junio (1974): 135.

75 Stephen Hugh-Jones, “Yesterday’s Luxuries, Tomorrow’s Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia” en *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, ed. por Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones (Cambridge University Press, 1992), 46.

76 Hugh-Jones, 46.

del deseo más amplia que respondió a experiencias históricas y específicas de colonización⁷⁷. Así mismo, el intercambio y la demanda de mercancías entre colonos e indígenas en la Amazonia han estado relacionados con ciclos de extracción de diferentes recursos naturales, al tiempo que la adquisición de bienes manufacturados o mercancías extranjeras transformó las formas de intercambio entre los mismos indígenas⁷⁸. Finalmente, la dependencia local de herramientas de producción y otras mercancías obligó a los indígenas en la Amazonia a la venta de su fuerza de trabajo⁷⁹.

Por otra parte, los misioneros montfortianos trajeron con ellos un grupo de colonos, distintos de aquellos que ya vivían en la región. Desde el establecimiento de la misión, el vicariato tenía la idea de adherir una colonia a la misión (específicamente, una colonia agrícola), dado que misión y colonia pronto traerían bienaventuranza para la Iglesia y la patria⁸⁰. En 1917, tres años después del establecimiento de la misión en el río Papurí, Pedro Baron decía en un informe enviado a la Junta de Misiones: “pensábamos primero colonizar, ya este fin llevamos con nosotros dos familias llaneras, pero como todo principio es penoso, no pudieron soportar los sufrimientos y aguantadas de los primeros días, y se vinieron, lo que ocasionó un gasto completamente inútil”⁸¹. A pesar de los intentos fallidos de los misioneros por establecer una colonia agrícola, lograron incidir en la distribución espacial de la población indígena en la frontera en función de la soberanía estatal que se buscaba desplegar allí.

Si bien la colonia fracasó, “quedaron dos jóvenes, y ayudados por los mismos indios, lograron levantar, no sin dificultad, una casa grande y cómoda, y poco a poco fuimos haciendo las dependencias; últimamente hicimos la capilla y una casa para las Hermanas”⁸². Una vez terminaron la construcción de la misión, abrieron la escuela, con solo seis o siete niños para comenzar.

77 Harry Walker, “Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18, n.º 1 (2013): 52.

78 William H. Fisher, *Rain Forest Exchanges: Industry and Community on an Amazonian Frontier* (Smithsonian Institution Press, 2000).

79 François Correa, *Por el camino de la Anaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés* (Universidad Nacional; Colciencias, 1993), 25.

80 “Nuestras misiones”.

81 Pedro Barón, “Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Barón a la honorable Junta de la Misiones”, en *Informes sobre las Misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca* (Imprenta Nacional, 1917), 168.

82 Baron, 168.

Baron se quejaba en su informe del “indio”: “pero el indio es muy inconstante, muy perezoso; así fue que los escolares, a pesar de toda la buena voluntad del maestro, faltaban mucho, salían unos, entraban otros, y por fin, ningún resultado aparente”⁸³. No obstante, los misioneros confiaban en que “después de la visita a esa capital [Bogotá] del jefe principal de las tribus de allá [Mandú]” y de la “acogida hasta paternal que se dignaron hacerle las más altas autoridades de la República, no cabe duda, el Capitán Mandú empleará sus esfuerzos, autoridad y reconocida influencia en pro de la civilización, es decir de la instrucción”⁸⁴. En pocas palabras, los misioneros pensaban que la mejor herramienta para poder “civilizar, educar, moralizar a los indios del Vaupés” era la instrucción⁸⁵.

Para 1914, la escuela de Montfort-Papurí ya contaba con veinte estudiantes, y con “buen trato y regalos, los indios fueron llegando a Montfort Papurí de todas partes y del mismo Brasil”⁸⁶. En el informe de 1917 Baron reportaba:

Hicieron sus casas donde y conforme se les indicaba, y ya tenemos un caserío de catorce casas. Los indios en mayoría oyen misa casi todos los días; después el Reverendo Padre Kok les explica a todos la doctrina durante tres horas y cuarto; a las cuatro de la tarde vuelven a reunirse para oír la misma palabra; por la noche, rosario y nueva instrucción.⁸⁷

Por otra parte, aquellos indígenas que “viven algo retirados y que no pueden venir o hacer casa en Montfort Papurí aceptaron también congregarse en pueblos y pidieron que se les indicara dónde y cómo debían hacer su capilla”⁸⁸. De esta manera, los misioneros montfortianos siguieron el modelo colonial de reubicar a los grupos indígenas en reducciones o pueblos de misión donde pudieran evangelizarlos.

La segunda reducción que establecieron los misioneros montfortianos fue Santa María del Cuduyarí, en un afluente del río Vaupés. Otra cruz muy

83 Pedro Baron, “Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Barón a la honorable Junta de las Misiones”, *Eco de Oriente*, 28 de enero de 1917, 157.

84 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, s. f.

85 “3.ª Escuela Indígenas a Comisaría y Misión del Vaupés, Montfort Papurí”.

86 Baron, “Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Barón a la honorable Junta de las Misiones”, en *Informes sobre las Misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*, 169.

87 Baron, 168.

88 Baron, 168.

e indignas del que lleva la señal del cristiano”⁹¹. Los misioneros veían como un gran avance que los indígenas “se hayan resuelto a vivir en comunidad, aunque retirados; así no se nos dificulta tanto la vigilancia y enseñanza”⁹².

Supuestamente, cada una de estas reducciones debía coincidir con una “tribu” específica. San José se estableció a dos días de viaje río arriba desde Montfort, y los indígenas que vivían allí, conocidos como dojka-puras (actualmente llamados tuyucas), construyeron una capilla. Damoiseaux relataba en 1918 que unos treinta tuyucas habían pasado a Colombia desde Brasil y habían escogido a San José como una “tierra de promisión”⁹³. En San Bernardo trataron de establecer un pueblo exclusivamente desano; sin embargo, los desanos “se hallaban indecisos sobre si [sí] o no se reunirían”, hasta que, según Damoiseaux, “optaron por el sí y vinieron a llamar al Misionero para que les fuese a indicar en qué sitio y como habían de levantar su iglesia”⁹⁴. Los misioneros se sorprendieron al “ver el punto escogido, limpio ya y 20 familias reunidas, todas resueltas a edificar en ese mismo lugar”⁹⁵. San Javier se había establecido a un día de camino más abajo de San Bernardo y se buscaba que este pueblo de misión fuera habitado por pira-tapuyas, pero solo el jefe de ellos se hallaba en tierra colombiana.

Finalmente, San Pablo se estableció a medio día de San José, aguas arriba, y los misioneros esperaban que allí vivieran solo tucanos. Según Damoiseaux, los misioneros trataron de que los tucanos bajaran a San José, pero no fue posible convencerlos porque vivían “cada uno en su casa y con los suyos” y “este es un axioma que no ignora el indígena y al cual sabe obedecer”⁹⁶. En el informe escrito en 1918, Damoiseaux relata que “cada capitán repugna someterse a la autoridad de otro su igual y de ahí la multiplicación de los centros”⁹⁷. En 1918 un visitante a Montfort-Papurí señalaba que a pesar de “los esfuerzos inauditos para reducir a la vida de comunidad a las tribus nómadas que hasta ahora no se han plegado a vivir en un lugar determinado y a entablar relaciones con los caseríos que se han fundado alrededor de

91 “Las misiones de la Compañía de María. Informe que sobre la reducción de Montfort Papurí remite el R. Padre Huberto Damoiseux S. M. M. Superior”, *Eco de Oriente*, 26 de febrero de 1918, 599.

92 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

93 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

94 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

95 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

96 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

97 “Las misiones de la Compañía de María”, 599.

Monfort-Papuri”⁹⁸. De esta manera, los misioneros tuvieron que adaptar y negociar sus prácticas de evangelización a las formas de organización política, social y espacial de las sociedades indígenas que buscaban transformar.

El misionero holandés Alfonso Cuypers describía el establecimiento de un pueblo de misión de la siguiente manera: “Al principio es difícil. Se hace un rancho en el monte, se busca unos indígenas para que ayuden a construir las primeras casas. Durante los primeros meses se sufre bastante”⁹⁹. Enfatizaba que “nunca se pueden meter dos o más tribus. Deben quedar lejos una de otra porque no se entienden bien de tribu a tribu, sino solo entre familiares”¹⁰⁰. Sin embargo, la misma evidencia presentada por Pierre Kok y otros misioneros parece contradecir la idea de que “no se entienden bien de tribu a tribu”. De hecho, la exogamia lingüística implica la “prohibición de matrimonio entre miembros del mismo grupo, considerados entre sí como hermanos”¹⁰¹. A pesar de los intentos por construir cinco pueblos de misión, nombrando un jefe para cada uno, Damoiseaux planteaba que sus esfuerzos eran inútiles debido al carácter versátil de los indígenas. En este sentido, el proceso de reasentamiento de poblaciones indígenas que promovieron los misioneros implicó una nueva correlación entre lengua, tribu y lugar que no existía antes, así como el intento por incorporar a los indígenas a la autoridad del Estado.

Antes de la llegada de los misioneros montfortianos a la región, los grupos indígenas vivían en malocas y practicaban la exogamia lingüística. Cada una de estas malocas constituía un grupo local de parentesco con su propio jefe. Los antropólogos han descrito este sistema o complejo cultural como tucano oriental, el cual incluye entre dieciséis y veinticuatro clanes o *sibs* patrilineales que corresponden con grupos lingüísticos que se casan entre ellos¹⁰². En 1925 Pierre Kok publicó un artículo “etnográfico” en la revista europea *Anthropos*, donde afirmaba que “los Indios del mismo grupo no viven en la misma casa, pero cada casa contiene entre dos y diez familias, y las casas están a una

98 Luis Martínez Delgado, “Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín. Montfort-Papuri”, *Eco de Oriente*, 30 de abril de 1918, 705.

99 Patiño, “45 años con los tucano y guahibos”, 132.

100 Patiño, 132.

101 Ardila, “Diversidad lingüística”, 23.

102 Según Irving Goldman, con excepción de los cubeos y los akunas del río Pirá-Paraná, todos los grupos tucanos en Vaupés siguen una regla de exogamia lingüística y se asume que casarse con alguien que hable la misma lengua es equivalente a un incesto hermano-hermana. Véase Irving Goldman, *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, ed. por Peter J. Wilson (Columbia University Press, 2004), 57-58.

distancia de más o menos medio día de camino”¹⁰³. En una crónica publicada en mayo de 1918 en el *Eco de Oriente*, un visitante a Montfort-Papurí reportaba: “hablan infinidad de dialectos, como quiera que cada familia tiene su idioma propio, no faltando quienes entiendan el español”¹⁰⁴. Damoiseaux decía que “el Vaupés es una sucursal o reminiscencia de Babel”¹⁰⁵. De hecho, el multilingüismo fue difícil de entender para los misioneros católicos, al tiempo que “el indígena poco se presta a enseñar su idioma por miedo a que el misionero conozca el tema de sus conversaciones”¹⁰⁶. Debido a la recurrencia de los matrimonios entre diferentes grupos lingüísticos, la mayoría de los tucanos pueden llegar a hablar y entender más de tres o cuatro lenguas indígenas, además del español y el portugués. El multilingüismo también contribuyó a la consolidación de un particular *cosmopolitismo indígena* que también se alimentó del intercambio y los viajes¹⁰⁷.

Según Kok, la territorialidad indígena en Vaupés era, hasta cierto punto, discontinua. Cada “tribu no tenía su propio territorio, pero podías tener, por ejemplo, Tucanos viviendo entre Desanos, y Piratapuyos viviendo entre Carapanas”¹⁰⁸. En el artículo publicado en *Anthropos*, Kok dibujó un mapa de la región en el que los nombres de los ríos y las “tribus” estaban en tupi (*ñengatú*), mostrando cómo los grupos lingüísticos estaban entremezclados entre sí. Algunos de los pueblos de misión aparecen en el mapa 5 (p. 45 en este libro). En una entrevista que dio en 1920, Kok planteaba que “las ‘tribus’ han sido desparramadas por las exacciones, el miedo, etc... no hay agrupación homogénea, nos hallamos en presencia de miembros dislocados y dispersos, atrofiados y agotados”¹⁰⁹. Para ese entonces, como lo menciona Theodor Koch-Grünberg en sus diarios de viaje, era una práctica común entre los caucheros destruir o quemar malocas donde vivían los indígenas

103 Pierre Kok, “Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri”, *Anthropos*, n.º 20 (1925), 627.

104 Martínez Delgado, “Vicariato Apostólico”, 705.

105 “Las misiones de la Compañía de María. Informe que sobre la reducción de Montfort Papurí remite el R. Padre Huberto Damoiseaux S.M.M Superior”, *Eco de Oriente*, 24 de febrero de 1918, 593.

106 “Las misiones de la Compañía de María”, 593.

107 En su etnografía clásica de los cubeo en Vaupés, Irving Goldman plantea que el noroeste amazónico presenta un alto grado de cosmopolitismo cultural, en la medida que muchos indígenas son “multilingües por la frecuencia de matrimonios con otros grupos lingüísticos y al gusto de los Indios por los viajes y el intercambio”. Véase Goldman, *The Cubeo*, 15.

108 Kok, “Quelques notices”, 627.

109 “Interesante entrevista con un Misionero del Vaupés, el R. P. Pedro Kok”, *Eco de Oriente*, 3 de octubre de 1920, 426.

para obligarlos a trabajar en la extracción de caucho¹¹⁰. De manera similar, los misioneros criticaron la vida en las malocas y promovieron su abandono. En 1925 Baron reportaba a la Junta Arquidiocesana de las Misiones Católicas en Colombia que “En aquellos enormes tambos vivían hasta siete y ocho familias, lo que facilitaba la inmoralidad y la criminalidad (muchos morían envenenados). Hoy todo ha cambiado: aquellas casonas han desaparecido; casi todos los indios abandonaron la selva y reunidos a la orilla del río han formado aldeas con casas distintas para cada familia”¹¹¹.

Sin embargo, el proyecto de establecer pueblos de misión que correspondieran con “tribus” no fue exitoso y no se pudo desarrollar como inicialmente se había pensado. En 1924, según Pierre Kok, había 110 desanos y 50 tucanos viviendo en San Bernardo. Después, San Bernardo fue movido varias veces y finalmente se restableció en el lugar conocido como Piracuara, donde todavía se encuentra. Dos de los primeros pueblos establecidos por los misioneros (Santa Rosa y Santa María) desaparecieron después. Según Manuel Baron, un tucano nacido en 1939, fueron los brasileños quienes incitaron a que Santa María desapareciera: “Los brasileños trajeron comida: fríjoles, arroz [...] para coger gente y [que] se pasara al otro lado de la frontera”¹¹². En 1934 Santa María fue movido al lugar donde está localizado Acaricuara en la actualidad, en el alto río Papurí. El misionero holandés Andreas Linsenn fundó Acaricuara para poder defender la frontera de Colombia en el alto río Papurí, después de haber denunciado a uno de los representantes de la delegación colombiana de la comisión bilateral de límites las “maniobras brasileñas que trataban de hacer pasar al Brasil a todos los habitantes del Alto Papurí”¹¹³.

A pesar de las disputas políticas y de buscar el control espacial de poblaciones que se movían de un lado a otro de la frontera, para 1939 los montfortianos ya habían establecido cuatro reducciones en el río Papurí y cada una tenía su propio misionero y escuela que funcionaba parcialmente como internado. Los cuatro pueblos de misión eran: Montfort, Suiza,

110 Michael Kraus, “Testigos de la época del caucho: experiencias de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt en el alto río Negro,” en *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*, ed. por Michael Kraus et al. (Gebr. Mann Verlag, 2018), 97.

111 Pedro Baron, “Informe que rinde a los Honorables Miembros de la Junta Arquidiocesana de las Misiones Católicas en Colombia, el Superior de los Misioneros Montfortianos establecidos en el Vaupés,” *Revista de Misiones*, n.º 7 (1925): 292.

112 Juan Manuel Cruz Cifuentes, *La historia del Vaupés contada por nuestros mayores. Biografías e historias* (Instituto Misionero de Antropología, 2016), 57.

113 Bernardo J. Calle, *Caminos de esperanza* (Vicariato Apostólico de Mitú, 2014), 32.

Teresita y Acaricuara¹¹⁴. Teresita era el pueblo más grande de todos, con casi cuatrocientos habitantes¹¹⁵. En Suiza vivían unos 350 tucanos y desanos, mientras Montfort era el centro de toda la misión, donde vivían más de doscientas personas y residía el superior de la misión. Acaricuara se estaba estableciendo (“allí está todavía el misionero en mero trabajo de reducción”) y su población fluctuaba entre doscientos y trescientos indígenas debido a conflictos y diferencias entre ellos. Según el padre Limpens, estas diferencias eran por “motivos de pesca, de terrenos, de matrimonios”, al punto que “6, 7 u 8 familias han cogido de nuevo el camino del monte”¹¹⁶.

Si bien es difícil saber cómo los indígenas percibían y se relacionaban con el trabajo de los misioneros, las prácticas de estos últimos y las reducciones que buscaban establecer fueron apropiadas y movilizadas de formas inesperadas. Por ejemplo, el misionero Alfonso Cuypers, de los Países Bajos, que estableció la reducción de Teresita de Piramarí en 1929, recordaba en una entrevista publicada en la *Revista de Misiones* que “En Vaupés tuve problemas con la fundación de Santa Teresita con el Capitán de los indígenas de la primera tribu allí presente quien decía: la tierra es nuestra, el Padre es nuestro, la misión es nuestra y amenazaba con veneno a otras tribus que querían vivir cerca de la Misión. Por eso es mejor fundar donde no hay indios; después ellos vienen y nadie puede hacer reclamos”¹¹⁷.

De esta manera, la reducción de Teresita y el misionero Cuypers fueron literalmente poseídos por los indígenas que ya vivían allí, invirtiendo las relaciones entre neófitos y misioneros. Otro misionero también comentaba que las “dificultades y resistencia vinieron del cacique de Paramirí. Se mostró hostil a la Misión porque estaba celoso de la autoridad del padre. Por eso, algún tiempo más tarde, prendió fuego a la Misión, durante la Misa de Gallo; pero, por fortuna, el incendio [...] pudo ser dominado”¹¹⁸.

Como se ha podido constatar, los misioneros montfortianos estaban lidiando con grupos indígenas que se movían por la frontera sin ninguna filiación nacional particular. Los misioneros tenían que convencer a los líderes indígenas y a sus familias de vivir en el lado colombiano de la frontera,

114 Limpens, “La misión montfortiana en el Vaupés”, f. 9.

115 Esta reducción tenía tres barrios: Teresita, África y Estrella. Los piratapuyos vivían en Teresita y África, mientras que los desanos vivían en Estrella.

116 Limpens, “La misión montfortiana en el Vaupés”, f. 9.

117 Patiño, “45 años con los tucanos y guahibos”, 100.

118 Calle, *Caminos*, 30.

donde estaban fundando sus pueblos de misión. En septiembre de 1917, Damoiseaux recibió una queja de un delegado de Brasil refiriéndose a que “aquellos capitanes llevaban el atrevimiento hasta el punto de hacer pasar [a] los indios de otra Nación a Colombia y para ello se valían de la autoridad de los Padres, amenazando con llevar a los rebeldes a la Penitenciaría de Bogotá”¹¹⁹. El padre Damoiseaux respondió la queja diciendo que si el delegado estaba interesado en “*reparar ciertos desórdenes que reinan entre los selvícolas de este río*”, el primer desorden por reparar “debiera haber sido [...] el incendio de una *maloca* colombiana, crimen perpetrado por indios de su jurisdicción [Brasil]”¹²⁰. En apariencia, el incendio de la maloca colombiana había sido perpetrado por indígenas provenientes de Brasil que buscaban “vengar la muerte de su pariente”¹²¹.

Damoiseaux consideraba estos eventos como una amenaza a la soberanía nacional, al tiempo que aprovechaba en su respuesta a la queja del delegado brasileño para afirmar que “ni las calumnias ni las amenazas (la de quemar su capilla) produjeron el efecto deseado; los indios permanecieron a nuestro lado, permanecieron colombianos”¹²². Incluso, Damoiseaux comenta que el cuñado del delegado brasileño quiso “conquistar el capitán Mandú” prometiéndole “bailes, fiestas y bebidas alcohólicas”, también protestaba contra el atrevimiento del delegado al “hacer comparecer ante Ud. a los indios del ‘Cuyucuyu’ y de otros caños, con el fin de preguntarles si querían pasarse allá con Ud. o nó. Pensaba tal vez en aquel entonces, acabar con la misión y al mismo tiempo con el afecto a una patria que viene arraigándose día tras día en sus corazones”¹²³.

Así, los misioneros y las autoridades brasileñas se disputaban la lealtad de los indígenas y su pertenencia nacional; ambas tenían implicaciones espaciales. Por su parte, Damoiseaux reportaba que varias comunidades le habían entregado sus censos diciéndole que “no queremos ser brasileiros ni de ninguna otra nación, queremos ser colombianos”¹²⁴.

Los conflictos entre los misioneros montfortianos y otros actores que reclamaban desde Brasil su autoridad sobre los indígenas llevaron a que se

119 Huberto Damoiseaux, “La Compañía de María y la integridad de Colombia”, *Eco de Oriente*, 31 de enero de 1918, 553.

120 Damoiseaux, 553. Énfasis en el original.

121 Damoiseaux, 553.

122 Damoiseaux, 553.

123 Damoiseaux, 554.

124 Damoiseaux, 555.

solicitara el título de *protector de los indios*. El cargo de protector de indígenas ya existía desde 1916 y era ocupado por el superior de las misiones. En abril de 1918, el Gobierno nacional expidió el Decreto 614 sobre el “gobierno y protección de los indígenas no civilizados en la región de Vaupés”¹²⁵, que reiteraba el principio de la Ley 89 de 1890, la cual planteaba que los grupos indígenas todavía no civilizados, pero reducidos a las misiones, no estaban sujetos a las leyes de la República y serían gobernados de manera extraordinaria por los misioneros¹²⁶.

El decreto que creaba el cargo de protector de indígenas respondía a la “necesidad de dar al misionero un título y sobre todo una autoridad en virtud de la cual él mismo pudiera remediar é impedir los abusos que cometen los racionales y también a veces los mismos indígenas, puesto que la autoridad civil no puede ejercer su acción a tan larga distancia”¹²⁷. De manera específica, el decreto establecía como una de las atribuciones de los misioneros la de “proteger a los indígenas contra los abusos de los civilizados que vayan a las reducciones o poblaciones de indios, e intervenir en los contratos que celebren unos y otros, a fin de evitar que los primeros sean estafados o engañados por los últimos”¹²⁸. Así mismo, establecía que los misioneros podían “impedir que los indígenas sean llevados a trabajar en caucheras o ejecutar labores fuera de los términos jurisdiccionales de los respectivos misioneros bajo cuyo cuidado se encuentren”¹²⁹. De esta manera, el control que buscaban ejercer los misioneros sobre la frontera implicaba tener, a su vez, control sobre los grupos indígenas y la mano de obra indígena que circulaba en la frontera. En este sentido, la práctica de proteger a los indígenas claramente constituía un ejercicio de soberanía que entraba en conflicto con las demandas de los caucheros tanto colombianos como brasileños.

De igual modo, el cargo de protector de indígenas les daba a los misioneros la potestad de nombrar capitanes que servirían como intermediarios entre las comunidades indígenas y el Gobierno nacional. El Decreto 614 también señalaba que los misioneros podían “designar de entre los mismos

125 “Decreto n.º 614”, *Eco de Oriente*, 30 de abril de 1918.

126 “Decreto n.º 614”.

127 Huberto Damoiseaux, “Desiderata de los misioneros,” *Eco de Oriente*, 5 de marzo de 1918, 612.

128 “Decreto n.º 614”.

129 “Decreto n.º 614”.

indígenas los Capitanes y Agentes de Policía que deban regirlos”¹³⁰. En 1919, un año después de emitido el decreto, los misioneros procedieron a nombrar los policías, “posesionándolos en el acto. Después de haberles instruido de sus deberes y obligaciones, les entregamos el uniforme que para ellos nos habían dado en Bogotá y les remitimos su nombramiento”¹³¹. Los misioneros expresaban que “en adelante, con una *papera* del Gobierno, nuestros Capitanes se verán revestidos ante sus congéneres de una dignidad y autoridad cuyo valor no alcanzamos a comprender nosotros los blancos”¹³². De hecho, el 26 de abril de 1928 se publicó una imagen en el *Eco de Oriente* en la que posaban seis indígenas vestidos como policías con sus respectivas gorras y uniformes, mirando a la cámara (figura 6). La imagen es nombrada como “Los capitanes indígenas de las distintas reducciones de la Misión Montfortiana de Vaupés”¹³³. Así, la defensa de la frontera en Vaupés estuvo estrechamente relacionada con el gobierno de las poblaciones indígenas desde adentro y desde afuera.

Figura 6. Capitanes indígenas, 1928. Foto de los capitanes indígenas de las reducciones de Vaupés



Fuente: *Eco de Oriente*, 26 de abril de 1928. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

130 “Informe que sobre la marcha y adelanto del Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín e Inspección Escolar del territorio del mismo nombre rinde a sus superiores eclesiásticos y civiles el secretario de las citadas entidades”, *Eco de Oriente*, 11 de mayo de 1919.

131 “Informe que sobre la marcha y adelanto”, 169.

132 “Informe que sobre la marcha y adelanto”, 169. Énfasis en el original.

133 *Eco de Oriente*, 26 de abril de 1928, 128.

PATRIOTISMO CATÓLICO, EVANGELIZACIÓN E INDIGENIDAD

Una vez fue expedido el Decreto 614 de 1918, los misioneros se convirtieron en los principales representantes del Estado frente a las comunidades indígenas en Vaupés. El protector de indígenas también estaba ahí para asegurarse de que los indígenas conocieran, amaran y respetaran las leyes colombianas. Los misioneros montfortianos fueron al mismo tiempo agentes del Estado y agentes de la Iglesia. Siempre concibieron su trabajo como parte de una misión patriótica y civilizadora entendida en términos de “conquistar a Dios almas” y “ciudadanos a la Patria”¹³⁴. Los montfortianos definían la patria como “la conciencia y el sentimiento de la comunidad moral e histórica de que formamos parte”¹³⁵. Sin esa conciencia y sentimiento, según los misioneros, no hay patria. Por ello, enfatizaban que “la patria se siente” y pensaban que la infancia era la edad más apropiada para infundir esos “nobles sentimientos”.

En algunos de los artículos publicados en el *Eco de Oriente*, el patriotismo se presentaba como una virtud católica, mientras los nacionalistas católicos se asociaban con un *ethos* pragmático. De hecho, uno de dichos artículos, sobre catolicismo y patriotismo, sugería que los más famosos patriotas de la historia habían sido “católicos profundamente pragmáticos”¹³⁶. Los misioneros montfortianos también expresaron en sus escritos su profundo amor por Colombia, a pesar de haber vivido poco en el país. Tal es el caso de Luis María Monplaisir, director del *Eco de Oriente*, quien publicó en diciembre de 1916 un artículo, después de haber vivido dos años en el país, en el que decía:

¡Tricolor Colombiano eres mío! Porque eres el emblema de mi vida y de mis ideales. Por eso te rindo homenaje al terminar esta primera jornada y a la sombra de tu asta me despido de cuanto he querido hacer más cristianos, verdaderos patriotas.¹³⁷

134 Huberto Damoiseaux, “Correo de las misiones. Misión Montfort”, *Eco de Oriente*, 1.º de junio de 1914, 1. Una carta escrita en noviembre de 1914 por dos visitantes a Montfort-Papuri sugería, con referencia a la instrucción católica de los niños indígenas, que era necesario “sembrar en el alma todos los nobles sentimientos, entre los cuales los primeros deben ser el amor a su Dios y a su Patria a Dios para bendecirle como autor de todo cuanto existe, como dispensador de todos los bienes, a la Patria —primicia de Dios— para defenderla en su independencia”. Véase “Al Muy Reverendo Padre Provincial Apostólico, Inspector de Instrucciones”, *Eco de Oriente*, 1.º de enero de 1915.

135 “Noción de patria”, *Eco de Oriente*, 18 de septiembre de 1924, 232.

136 Un claro ejemplo de este fenómeno, según los misioneros, era el general francés Ferdinand Foch, quien participó en la Primera Guerra Mundial. Foch iba a la iglesia y tenía un hermano que era obispo. Véase “La religión católica y el patriotismo”, *Eco de Oriente*, 6 de abril de 1920.

137 Luis María Mauricio Dieres Monplaisir, “¡Oh tricolor colombiano eres mío!”, *Eco de Oriente*, 14 de diciembre de 1916, 141.

Los misioneros montfortianos cultivaron su propia forma de patriotismo, que se expresaba en su trabajo y sacrificio en la frontera de Colombia. Su trabajo era visto por ellos mismos como un servicio a Dios y la patria. El patriotismo católico contrastaba con la representación de los tucanos como grupos sin ningún conocimiento de lo que era una nación, así como pueblos sin escritura y sin historia. En este sentido, la nacionalización y la evangelización de los indígenas estaba claramente relacionada con las formas de escenificar la soberanía a partir de celebraciones que eran simultáneamente católicas y de carácter nacionalista.

Un ejemplo claro de cómo el patriotismo católico se desplegó en Montfort-Papurí fue a partir de la celebración del primer aniversario del establecimiento de la misión, que coincidió con la celebración de la fiesta patronal en honor a Saint Louis de Montfort. De manera similar a otras regiones de Colombia y América Latina, cada pueblo o lugar tiene su propio santo. La crónica de la primera fiesta patronal en Montfort-Papurí cuenta que “el pendón nacional nacional adorna y protege las casas de los Indios. Estos no caben en la capilla, 40 Indios llevan con fé y devoción, al lugar de erección, una Cruz monumental”¹³⁸. El principal evento de la celebración fue la procesión que se desplegó para cargar la cruz, que era de madera:

A la hora designada, al canto del Rosario ejecutado por los alumnos de nuestra escuela salimos de la iglesia con dirección al puerto Montfort, en donde habiase labrada la Cruz, esta soberbia, de once 11 metros de largo es de mirápiranga, corazón de color rojo y vistoso¹³⁹.

Es importante destacar que el capitán Mandú dirigía y ordenaba toda la procesión, y a la mitad del camino de la casa de los misioneros al puerto hicieron alto y “con acertado trabajo se levantó la cruz!!! Después de la bendición y de las correspondientes salves, que de aclamaciones y vitores!!!”. En este momento, todos los presentes gritaron:

Viva la cruz! Viva!

Viva el Beato de Montfort! Viva! Viva Montfort Papurí! Viva!

Viva Colombia! Viva! Viva!!¹⁴⁰

138 “Primera fiesta patronal”, *Eco de Oriente*, 15 de agosto de 1915. Énfasis en el original.

139 “Primera fiesta patronal”, s. f. Énfasis en el original.

140 “Primera fiesta patronal”, s. f.

Una vez terminó la parte religiosa de la primera fiesta patronal en Montfort, los misioneros siguieron con la “distribución de medallas y Santos, refresco y tabaco!”¹⁴¹. A los que llevaron la cruz “se les distinguió con un rosario de cuentas mayores que les pasamos al cuello y del cual no han querido separarse”¹⁴². Las esposas de los participantes de la procesión “hicieron las galletas Huntley Galman que en ese día se repartieron”¹⁴³. Esta procesión y el *performance* desplegado muestran cómo los misioneros montfortianos buscaron sacralizar a la nación y juntar el culto a Montfort con el culto a la nación. Sin embargo, dos años después, en abril de 1917, la celebración del día de Montfort tuvo que competir con un *cachiri* (fiesta indígena), organizado por un vecino indígena de la misión, que incluyó danzas tradicionales y el consumo de chicha. Según Damoiseaux, dado que “nuestra gentecita hasta ahora (y así será todavía de aquí a mucho tiempo) tiene más devoción a su querido licor y rondas que a su Santo Patrono; varios dejaron de venir a la fiesta religiosa para acudir a la profana”¹⁴⁴.

El significado y el alcance político de las festividades cívicas y religiosas que organizaban los misioneros montfortianos estaban en relación con el reasentamiento y el establecimiento de reducciones. Las prácticas espaciales de los misioneros (tales como establecer reducciones) se complementaron con la escenificación del poder soberano del Estado a través de rituales públicos simultáneamente católicos y nacionalistas. Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat muestran cómo el *performance* del poder soberano es crucial para entender por qué “la soberanía estatal es una aspiración” que se crea y legitima en medio de “configuraciones de autoridad política internamente fragmentadas, desigualmente distribuidas e impredecibles”¹⁴⁵. Homi Bhabha también plantea que la permanente identificación del pueblo con la nación no se puede dar por sentada, esta pertenencia debe ser continuamente significada, repetida y puesta en escena¹⁴⁶. Así mismo, la soberanía estatal y nacional también se hace visible y tangible a partir de prácticas como cantar

141 “Primera fiesta patronal”, s. f.

142 “Primera fiesta patronal”, s. f.

143 “Primera fiesta patronal”, s. f.

144 “Informe sobre los adelantos espirituales y materiales de la Misión indígena del Vaupés (Frontera brasilera), dirigida por los PP de la Compañía de María,” *Eco de Oriente*, 23 de agosto de 1917, 391.

145 Hansen y Stepputat, introducción, 3.

146 Homi Bhabha, “DissemiNation”, en *Nation and Narration*, ed. por Homi Bhabha (Routledge, 1990).

el himno nacional, izar la bandera y mostrar fotografías de los presidentes de la República.

Los misioneros montfortianos también mostraron su “poder soberano” en las interacciones con autoridades civiles. El 8 de mayo de 1915, camino a Montfort-Papurí, Damoiseaux y Baron pasaron por Yavaraté, puesto de control fronterizo, y sucedió lo siguiente:

Izabase el mismo pendón sobre la casa de Gobierno de la aduana de Yavaraté. Las autoridades de aquel lugar nos saludaron luego, con disparos que el R. P Pedro Barón en su carácter de exzuago argelino contestó con diez tiros de revólver, cuyo cañón era el único que teníamos a bordo. Tales fuerzas y galanterías dejan a entender la cordialidad de la recepción.¹⁴⁷

En una entrevista publicada en el *Eco de Oriente* el 3 de octubre de 1920, el entrevistador describía a Pedro Kok como “alto, seco, de fisonomía dulce y enérgica a la vez, tipo del sacerdote-soldado de los de la edad media”¹⁴⁸. En la misma línea, el inspector escolar de los Llanos de San Martín firmó una resolución en diciembre de 1914 que incluyó la instrucción militar en las escuelas bajo su jurisdicción, asumiendo que Colombia iba a necesitar “un ejército fuerte para dar soluciones a problemas internacionales pendientes”¹⁴⁹. El inspector escolar también planteaba que la “educación militar” se daba con “más facilidad y eficacia en las escuelas”, entre niños.

La idea de utilizar a los indígenas de la Amazonia como futuros soldados para confrontaciones militares iba de la mano con el objetivo de establecer un sistema de educación militar en los internados administrados por los misioneros. Pedro Baron estaba agradecido con aquellos que apoyaban su trabajo como formadores de futuros soldados para la nación. Como todavía lo recuerdan los habitantes de Vaupés, los misioneros montfortianos participaron en disputas sobre la ubicación exacta de la frontera y la línea que separaba a Colombia de Brasil en el río Papurí.

De esta manera, las puestas en escena del poder soberano se combinaron con actos y rutinas diarias y repetitivas que configuraron las experiencias indígenas de la evangelización. La soberanía también se puede entender como un “proyecto tentativo e inestable cuya eficacia y legitimidad depende

147 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, 391.

148 “Interesante entrevista con un Misionero del Vaupés”, 425.

149 “Al Muy Reverendo Padre Provincial Apostólico, Inspector de Instrucciones”, *Eco de Oriente*, 15 de mayo de 1915, s. f.

de actuaciones repetidas”¹⁵⁰. En febrero de 1918, Damoiseaux reportó que en la misión “la instrucción religiosa y la escolar tienen su horario bien determinado”¹⁵¹. El día comenzaba a las 5:30 a. m. en la iglesia con la primera misa con rosario; a las 6:00 a. m. había una segunda misa con la oración de la mañana y canto; a las 6:30 a. m. enseñaban doctrina cristiana, se volvía a rezar el rosario, la oración de la noche, más doctrina y canto. Los primeros viernes de cada mes “en lugar del rosario se hace el ejercicio del vía crucis, en *Tucano*”¹⁵². Los domingos y festivos a la 1:00 p. m. rezaban el rosario y enseñaban doctrina. Estas sesiones de los domingos y festivos se terminaban con la “audición del fonógrafo”¹⁵³. El último domingo de Pentecostés, los primeros adultos recibieron los sacramentos del bautismo y de la confirmación, mientras el capitán Mandú obtuvo la velación de su matrimonio.

La instrucción religiosa se combinó con la instrucción escolar, Damoiseaux enseñaba en las mañanas y el padre Pedro Kok en las tardes. Para el año 1918 tenían dieciséis internos en Montfort. Damoiseaux menciona en su informe que “en la iglesia se habla el Tucano, para que todos nos entiendan, pero en la escuela la lengua oficial es el castellano, idioma que queremos hablen pronto y bien nuestros alumnos, por ser el suyo y maternal”¹⁵⁴. Para poder rezar y enseñar en tucano, Pedro Kok hizo un catecismo en tucano y resúmenes del Antiguo y el Nuevo Testamento en esa lengua indígena. La enseñanza de español se combinaba también con lecciones de geografía e historia nacional.

Según Damoiseaux, para lograr la instrucción cívica y religiosa que buscaban era necesario “aislar a los niños” y así “podrán ellos olvidar las costumbres de sus mayores”¹⁵⁵. Para los misioneros montfortianos las familias y hogares tucanos eran vistos como un “foco de corrupción y escuela de todos los vicios”¹⁵⁶. Es decir, sugería que solo a través de la “reclusión de los educandos”, de su “separación completa y vigilancia continua” era posible “aplicar” dos ejes fundamentales de catequesis: “la práctica de la moral

150 Hansen y Stepputat, introducción, 3.

151 “Las misiones de la Compañía de María”, *Eco de Oriente*, 24 de febrero de 1918, 594.

152 “Las misiones de la Compañía de María”, 593. Énfasis en el original.

153 “Las misiones de la Compañía de María”, 593.

154 “Las misiones de la Compañía de María”, 593.

155 “Las misiones de la Compañía de María”, 593.

156 “Lo que en este año han hecho en Montfort Papurí los RR.PP. Montfortianos (Cía. de María)”, *Eco de Oriente*, 12 de octubre de 1919, 377.

cristiana y el trabajo fecundo y moralizador”¹⁵⁷. Como lo plantea Amada Carolina Pérez, los reportes y las fotografías producidas en Colombia por misioneros de distintas órdenes religiosas se pueden considerar como un *performance civilizatorio*, entendido como una puesta en escena de indígenas realizando actividades o trabajo físico para mostrar cómo la civilización ha cambiado sus vidas.

De acuerdo con Pérez, las prácticas de evangelización también incluyeron *rituales performativos*, tales como cantar el himno nacional, el juramento a la bandera o presentar exámenes públicos de historia nacional o urbanidad¹⁵⁸. Un número especial del *Eco de Oriente* de junio de 1926 mostraba fotografías de indígenas trabajando en un taller de carpintería, un taller de encuadernación y en un taller náutico. Un visitante de Montfort-Papurí en 1918 comentaba que las pocas familias indígenas que vivían en Montfort dedicaban sus días a las faenas agrícolas. En el año 1933, los misioneros montfortianos decidieron abandonar los orfanatos como un *sistema de civilización* y decidieron esparcirse por todo el río Papurí, donde establecieron reducciones cada una bajo la dirección de un misionero y con una escuela que funcionara parcialmente como internado. Este cambio no implicó menos vigilancia, en la medida en que el misionero seguía vigilando a sus estudiantes después de las clases en su respectiva reducción.

En la edición del *Eco de Oriente* del 1.º de junio de 1919 se publicó una fotografía de todos los estudiantes masculinos y femeninos de la escuela de Montfort, donde aparecían misioneros montfortianos en cada lado de la foto con una corta descripción al lado derecho que decía: “cómo se defienden las fronteras: una escuela en Vaupés”¹⁵⁹ (figura 7). A través de este montaje, los misioneros establecían una estrecha relación entre la defensa de las fronteras nacionales, la evangelización de los grupos indígenas y el control de los niños y niñas indígenas. En la primera página de la edición del *Eco de Oriente* del 22 de mayo de 1919 se mostraban fotografías tomadas por misioneros montfortianos como evidencia de su trabajo con niños y niñas indígenas en la frontera: “no son **nombres**, que bien los pudiera inventar el Padre, son hombres de carne y hueso. Los cuento: son 29; son niños, las

157 “Lo que en este año han hecho en Montfort Papurí”, 377.

158 Amada Carolina Pérez, “Fotografía y misiones: los informes de misión como *performance civilizatorio*”, *Maguaré: Revista del Departamento de Antropología* (Universidad Nacional de Colombia) 30, n.º 1 (2016): 126.

159 “Cómo se defienden las fronteras: Una escuela en Vaupés”, *Eco de Oriente*, 1.º de junio de 1919, 204.

facciones lo dicen; y son indios, el color, el angula facial lo revela”¹⁶⁰. También era común que los misioneros publicaran en el periódico fotos de sus estudiantes vestidos y cruzando los brazos en frente de la cámara (figura 8).

Los misioneros montfortianos pensaban que las sonrisas y la disposición de los niños indígenas en las fotos eran signos de disciplina, educación y civilización: “estos niños se encuentran dispuestos con arte, para dejarse retratar!: hay disciplina; varios se sonríen —el sonreír, no la risa y la carcajada, es propio del hombre civilizado—: hay adelanto”¹⁶¹. Celebraban la composición que se podía observar en los niños indígenas y cómo “cada uno tiene su vestido sencillo, pero correcto, pantalón largo y franela o saco: los padres les dan ropa y no les dejan ir desnudos”¹⁶². Sin embargo, según Pedro Baron, en julio de 1920 los padres de los estudiantes “vinieron todos a la vez a reclamar sus hijos, que no querían más escuela, ni de Padres, ni de blanco alguno”¹⁶³.

De esta manera, los misioneros veían la fotografía como un signo de “transformaciones interiores”, así como evidencia de cambios en el estatus y en las personas: “en otras fotografías, veo a las mismas niñas cultivando su huerta. No son las esclavas que conocimos; es la mujer digna, la «casera» que arregla «su» patio”¹⁶⁴. Igualmente, los misioneros consideraban el trabajo agrícola de los varones, “dirigidos por los padres”, muy diferente del “trabajo loco del borracho insensibilizado por el *yopo* o el *capi*, es el del hombre que raciocina y deduce”¹⁶⁵. Todavía en 1919, Damoiseaux lamentaba el poco alcance que llegaba a tener su trabajo, dados los “vicios inveterados de los adultos y en los ancianos, razón porque nuestro ascendiente o influencia sobre la juventud era insuficiente debido al ambiente vicioso y pagano que la rodeaba”¹⁶⁶. Los misioneros veían a los *cachiris* —fiestas tradicionales que incluían danzas y consumo de chicha por varios días— como un obstáculo para la evangelización. Un antropólogo europeo que visitó

160 “Informe gráfico importantísimo sobre la Instrucción pública en las misiones del Vaupés (Cia. de María)”, *Eco de Oriente*, 22 de mayo de 1919, 185. Con énfasis en el original.

161 “Informe gráfico importantísimo”, 186.

162 “Informe gráfico importantísimo”, 186.

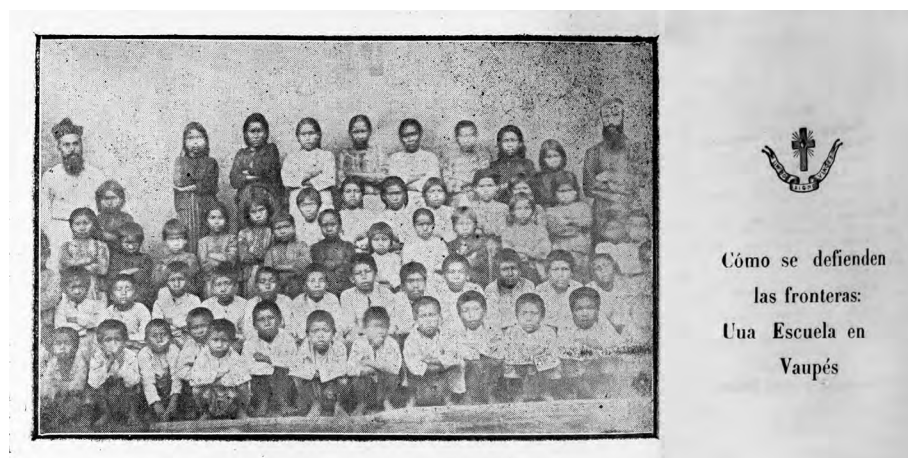
163 Pedro Baron, “Informe de la Misión del Vaupés a los honorables miembros de la Junta Arquidiocesana de las Misiones de Colombia. Octubre de 1920 a julio de 1921”, en *Las misiones católicas en Colombia, Informes años de 1922 y 1923* (Imprenta Nacional), 22.

164 “Informe gráfico importantísimo”, 186.

165 “Informe gráfico importantísimo”, 186.

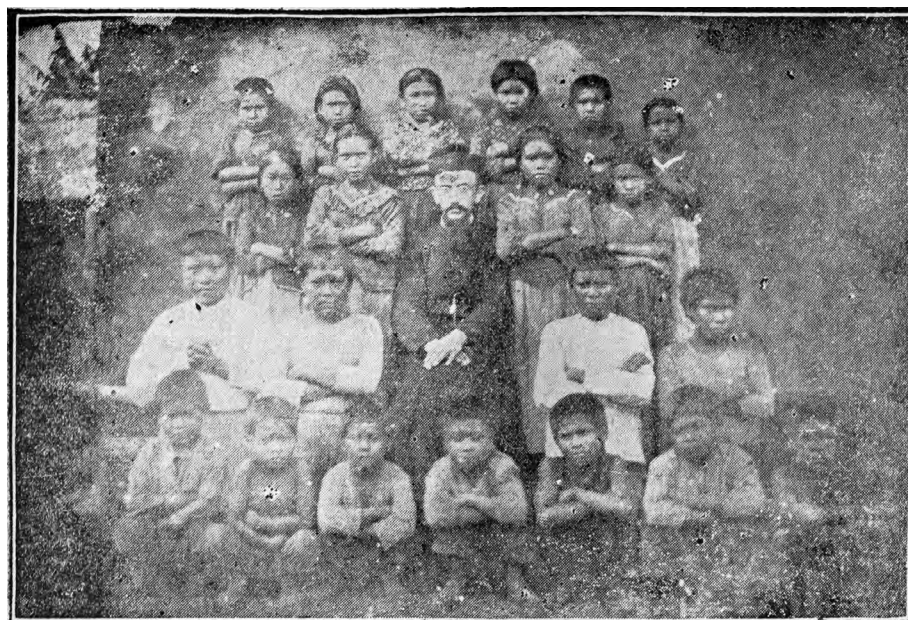
166 “Lo que en este año han hecho”, 373.

Figura 7. Un internado en Vaupés, 1919. “Cómo se defienden las fronteras: Una escuela en Vaupés”



Fuente: *Eco de Oriente*, 1.º de junio de 1919. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Figura 8. El misionero Pierre Kok y sus estudiantes, 1919



Fuente: *Eco de Oriente*, 13 de mayo de 1919. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

la región en 1961 decía que el “kashiri” (o la chicha) se tomaba en “grandes cantidades en cada ocasión posible y es un ingrediente tan esencial de las danzas que se celebra con cierta regularidad que se acostumbra a hablar simplemente de ‘celebrar un kashiri’”¹⁶⁷. Los misioneros montfortianos trataron de prohibir los *cachiris*, pero fracasaron.

TRADUCIENDO Y REPRESENTADO LA INDIGENIDAD

La nacionalización de los grupos indígenas a través de prácticas de evangelización no implicó la homogenización o la integración a una cultura nacional que había sido creada hacía poco, heterogénea, en disputa y con marcadas desigualdades sociales y espaciales. En vez de simplemente asimilarlos, su nacionalización mediante la evangelización también implicó formas específicas de representar y traducir sus costumbres. Los procesos de racialización y *otrificación* han sido cruciales en la construcción del Estado-nación en América Latina. La antropóloga Rita Segato acuñó el término *formaciones nacionales de alteridad* para referirse a la nación como una matriz de producción de diferencias que varía en un sentido histórico y geográfico¹⁶⁸. Los discursos producidos por las élites y por grupos regionales dominantes (como los misioneros católicos) sobre los *otros*, ubicados en los márgenes de la nación, hicieron parte de esas *formaciones nacionales de alteridad*.

Por otra parte, la noción evolutiva de *tribu* les negó la coetaneidad a los grupos indígenas con los que interactuaron los misioneros, ubicándolos en un espacio-tiempo diferente¹⁶⁹. El padre Kok los comparaba con “hordas primitivas” que precedían la formación de pueblos y los consideraba prepolíticos. Sobre el origen de las lenguas indígenas de Vaupés, planteaba en una entrevista que “El idioma es múltiple, pero se le ve de una manera irrefutable origen asiático. A este respecto le advertiré que el semblante no más, revela en los indígenas de Vaupés, un parecido notable con la raza japonesa o china: los ojos pequeños y rasgados, los pómulos salientes son características que no dejan duda”¹⁷⁰.

167 Peter Van Emst, “Indians and Missionaries on the Rio Tiquié Brazil-Colombia”, *Internationales Archiv für Ethnographie* 50, n.º 2 (1967): 163.

168 Segato, *La nación y sus otros*.

169 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (Columbia University Press, 2002).

170 “Interesante entrevista con un Misionero del Vaupés”, 426.

Las narrativas de los misioneros sobre los tucanos, como sujetos que habitan otro tiempo y tienen un origen diferente, contribuyen a configurar *el tiempo heterogéneo de la nación*¹⁷¹. En 1924, Kok publicó un artículo en la revista *Anthropos*, en el cual afirmaba que las “tribus” que había contactado en Vaupés “no tienen vida nacional, tampoco jefes de la tribu”; también planteaba que “nuestros indios no tienen historia, no poseen documentos, ignoran la escritura, los documentos históricos, las tradiciones, y su memoria no va muy atrás [en el tiempo]”¹⁷². Estas representaciones de las sociedades indígenas como grupos sin conciencia histórica reproducen la idea de que eran “pueblos sin historia”, a punto de entrar, para usar la expresión de Dipesh Chakrabarty, en la “sala de espera” de la historia¹⁷³.

Las descripciones y las traducciones de los misioneros sobre las costumbres indígenas fueron fundamentales en la forma como representaron la indigenidad. Como lo menciona Paula Montero, la traducción de lenguas y costumbres indígenas constituyó una de las principales prácticas que mediaron el “esperado tránsito a la civilización”¹⁷⁴, tal y como sucedió en la expansión colonial temprana de Europa. La religión se convirtió en la principal categoría utilizada para describir y articular la diferencia cultural¹⁷⁵. David Chidester muestra cómo la religión comparada en zonas de frontera se convirtió en una “retórica de control”, un discurso sobre los otros que afianzó su “confinamiento colonial”¹⁷⁶. Los misioneros montfortianos también utilizaron la religión como una categoría comparada para explicar por qué los indígenas eran diferentes, pero compartían algunas similitudes con los cristianos como su creencia en la inmortalidad del alma.

171 Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World* (Columbia University Press, 2004), 8.

172 Kok, “Quelques notices”, 627. El tropo de la ausencia de escritura e historia en las representaciones de los pueblos indígenas ha sido ampliamente utilizado como un índice de salvajismo. En contextos poscoloniales, esta ausencia estuvo asociada con una posición marginal en la nación, que no estaba limitada a los grupos indígenas. Todos aquellos que no supieran leer y escribir quedaban por fuera de la ciudadanía. Esto explica la importancia que los misioneros católicos y, posteriormente, evangélicos, le otorgaron a la alfabetización (y a la educación, en general) en sus prácticas de evangelización.

173 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton University Press, 2000).

174 Paula Montero, “Missionários, índios e mediação cultural”, introducción a *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, ed. por Paula Montero (Editora Globo, 2006), 20.

175 Montero, 18.

176 Chidester, *Colonialism and Comparative Religion*, 2.

En la entrevista del 17 de octubre de 1920, el entrevistador le preguntaba al padre Kok sobre las supersticiones que podían existir “entre nuestros indios”, y este respondía diciendo: “Supersticiones! Pero señor, la superstición es cabalmente su religión. Propiamente no tienen dioses, ídolos, ni sacerdotes”¹⁷⁷. Kok tradujo las prácticas indígenas y las creencias como “la sombra de grandes dogmas de nuestra religión: la inmortalidad del alma, la contrición y la confesión”¹⁷⁸. Específicamente, comparaba el acto emprendido por el “perpetrador de un crimen” de volver a la sepultura de su víctima a dejar las cenizas holladas con un acto de contrición y confesión. De alguna manera, las representaciones elaboradas por los misioneros montfortianos sobre las creencias y las prácticas religiosas indígenas las hacen ver diferentes e inferiores, pero, al mismo tiempo, similares a algunas prácticas cristianas.

Kok también planteaba que los mismos indígenas, que no tenían “documentos, escritura, historia o tradiciones”, te van a contar que “Dios creó a sus ancestros haciéndolos salir de un gran hueco cavado en una piedra de la *cachuera* Ipanore, a dos días de distancia de las bocas del Papurí en el Vaupés”¹⁷⁹. En la entrevista también sugería que la palabra que utilizaban para nombrar a Dios había sido apropiada del yeral y ellos habían tomado el “nombre de aquél ser prehistórico para canonizarlo, santificarlo, divinizarlo”¹⁸⁰. Presentaba este procedimiento como racional y teológico, en la medida en que se habían tomado el trabajo de aprender yeral para poder encontrar a ese “ser prehistórico” que sería nombrado como Dios. En este sentido, el estatus de las “religiones indígenas” era ambiguo, en cuanto sirvieron como base y telón de fondo para introducir los conceptos y las nociones teológicas propias del cristianismo.

Para resumir, las representaciones y las traducciones que los misioneros hicieron de las prácticas y las costumbres indígenas fueron contradictorias. Las representaciones de los sujetos indígenas oscilaron entre el civilizado e hiperreal que aparecía en las fotos del internado de Montfort-Papurí y el “primitivo”, “pagano”, “borracho” e “irracional”. Todavía en 1965 un miembro de los Misioneros Javerianos de Yarumal, que reemplazaron a los misioneros montfortianos en 1949, declaraba: “el problema religioso del Vaupés se reduce

177 “Costumbres indígenas; supersticiones en el Vaupés. 2.ª Entrevista con el R.P. Kok”, *Eco de Oriente*, 17 de octubre de 1920, 449.

178 “Costumbres indígenas”, 449.

179 “Costumbres indígenas”, 628. Énfasis en el original.

180 “Costumbres indígenas”, 449.

a la paganidad. Miles son los indígenas que no han recibido el bautismo, y los que ya lo tienen, practican demasiado poco para poder decir que son cristianos”¹⁸¹.

MISIONEROS, CAUCHO Y LA FRONTERA CON BRASIL

Los misioneros disciplinaban a los indígenas, facilitando, a veces, el trabajo para los caucheros. Por ejemplo, Pedro Baron mencionaba a los “empresarios del balata” y sugería que “los niños que han salido de las escuelas son los más trabajadores que los demás y los empresarios de balata nos han declarado que se portan mejor”¹⁸². Sin embargo, las fricciones entre misioneros y caucheros fueron constantes, los primeros se referían a las dificultades de la “moralización de los indios en medio de blancos de peores costumbres que las de aquellos”¹⁸³. En su artículo publicado en 1925 en la revista *Anthropos*, Kok mencionaba que algunos colombianos (sobre todo los caucheros) se oponían a su “trabajo civilizatorio”, al punto de que los difamaban diciéndoles a los indígenas que los misioneros les enseñaban mentiras y que solo vivían entre ellos porque el Gobierno les pagaba bien¹⁸⁴. Si bien los intentos de los misioneros montfortianos por establecer colonias agrícolas fracasaron, los religiosos entraron en conflicto con las prácticas de colonización y extracción de caucho que ya existían en Vaupés desde antes de su llegada en 1914. En sus “Exploraciones en la cuenca noroccidental del Amazonas”, el norteamericano Hamilton Rice, quien viajó por la región en 1912 y 1913, describió Calamar (capital de Vaupés en ese entonces) como un “centro de recepción y distribución para los caucheros o recolectores de caucho que trabajan el caucho negro en las regiones del Alto Caquetá y Vaupés”. En su reporte escrito en 1914 refería:

El comisario contaba con los servicios de Gregorio Calderón, un tolimente colombiano, cuyo nombre se conoce en toda la República. Fue él quien fundó Calamar, abrió caminos a través de la gran selva del Guaviare al Amazonas, aprendió los dialectos Huitoto y Carijona, convirtió a los indios de estas naciones en colonias, enseñándoles el valor de la cooperación y

181 Diego Villa, “Datos y fechas”, en *Misiones del Vaupés 1914-1964* (Vicariato Apostólico de Mitú, 1965), 11.

182 Baron, “Informe que rinde a los Honorables Miembros”, 294-295.

183 Pedro Baron, “Misión indígena del Vaupés”, *Revista de Misiones*, n.º 61 (1930): 259.

184 Kok, “Quelques notices”, 935.

el trabajo organizado, y fundó una gran empresa de caucho, solo para ver gran parte de su trabajo deshecho como resultado de las llamadas atrocidades del Putumayo.¹⁸⁵

La estrecha relación entre Calderón y el comisario que Rice describe nos muestra que la extracción de caucho y la formación del Estado iban de la mano. Calderón fundó Calamar, que después sería la capital de la comisaría de Vaupés hasta 1936. El comisario dependía del cauchero, al tiempo que la extracción de caucho era permitida y promovida por los mismos funcionarios del Estado. Igualmente, el Estado central otorgaba concesiones a compañías caucheras o a individuos específicos sobre grandes extensiones de territorios baldíos. El monopolio que llegaron a tener los caucheros sobre grandes extensiones de tierra, que se consideraban baldías, fue asimismo una consecuencia del desconocimiento que tenía el mismo Gobierno del “territorio sobre el cual estaba obligado a ejercer soberanía”¹⁸⁶.

Los caucheros también pretendían civilizar a los indígenas, a veces utilizando estrategias similares a las de los misioneros, como aprender sus lenguas y reasentar poblaciones. Rice describía con admiración las prácticas civilizatorias de Calderón, que organizaba a los indígenas en asentamientos permanentes y les “enseñaba” el valor de la “cooperación y el trabajo organizado”, mientras establecía su compañía¹⁸⁷. Sin embargo, Rice parecía ignorar en su descripción la importancia del endeude en la extracción de caucho, así como los efectos negativos que esta práctica tenía entre las comunidades indígenas¹⁸⁸. De esta manera, en Vaupés coexistieron iniciativas religiosas y seculares que pretendían simultáneamente “civilizar” a los indígenas en función de los intereses del Estado y el capital. No obstante, los caucheros y los misioneros compitieron entre sí por la lealtad y la mano de obra indígena. Así mismo, los misioneros podían intervenir en los contratos y acuerdos establecidos entre indígenas y caucheros que se encontraran en su jurisdicción.

185 Hamilton Rice, “Further Explorations in the North-West Amazon Basin,” *The Geographical Journal* 44, n.º 2 (1914): 148.

186 Camilo Domínguez, *Amazonia colombiana economía y poblamiento* (Universidad Externado de Colombia, 2005), 182.

187 Rice, “Further Explorations”, 148.

188 Entre las prácticas implementadas por los caucheros para la extracción de caucho predominaron el endeude, el trabajo forzado y la violencia física. Como lo menciona Michael Taussig, en el “sistema” del endeude “todo depende de la apariencia de comercio en la que el deudor no es ni esclavo ni asalariado sino un comerciante sujeto a la férrea obligación de devolver los anticipos. Cómo esta ficción de comercio podía ejercer un poder semejante es una de las rarezas de la economía política”. Véase Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* (Norma, 2002), 95.

Es importante recordar que la extracción de caucho en Vaupés preexistió a la presencia de los misioneros montfortianos en la región. Desde mediados del siglo XIX, la Amazonia se convirtió en el principal proveedor de caucho silvestre como respuesta a una demanda mundial creciente sobre este recurso. Esto comenzó a cambiar en las primeras décadas del siglo XX, después de que Henry Wickham se “robó”, en 1876, más de 70 000 semillas de caucho de la Amazonia brasileña que fueron llevadas a Inglaterra. Solo 2800 de esas semillas germinaron en Kew Gardens y fueron posteriormente trasplantadas al sudeste asiático donde se establecieron extensas plantaciones de caucho. Desde 1913, el caucho obtenido de las semillas sacadas de Brasil comenzó a inundar el mercado mundial, desplazando al caucho silvestre producido en la Amazonia. Para 1928 la Amazonia producía menos del 3 % de caucho que se consumía globalmente, pero hubo un segundo *boom* en la década de 1940 tras la invasión japonesa a las plantaciones del sudeste asiático, que obligó a los Estados Unidos a utilizar el caucho silvestre de la Amazonia. Como parte de ese segundo *boom*, viajó al Vaupés el científico norteamericano Richard E. Schultes, vinculado al Departamento de Agricultura.

En un reporte escrito el 10 de julio de 1921 y dirigido a la Junta de Misiones, Pedro Baron decía que “la crisis de la goma, que se está haciendo sentir en toda la región, hace recaer sobre la Misión un gentío enorme pidiendo sal y ropa, ya que no pueden ganar por otra parte”¹⁸⁹. Según Baron, negarles sal y ropa a los indígenas se convertía en un “problema bien delicado”, pues “rehusarles es devolverlos a una vida más salvaje que antes y enemigos nuestros”¹⁹⁰. En octubre de ese mismo año, reportaba que “casi diariamente nos vienen indios pidiendo trabajo, y naturalmente no podemos satisfacerlos a todos; sin embargo, siempre aceptamos los vecinos y rehusamos a los que viven algo retirados”¹⁹¹. Sin embargo, informaba que al “no comprender esa diferencia” (entre los que viven cerca y los que viven retirados), se disgustaron algunos indígenas y “vinieron de noche a prender candela a nuestra capilla, que se quemó completamente”¹⁹².

Los conflictos entre los misioneros montfortianos y los caucheros brasileños comenzaron poco tiempo después de establecida la misión en 1914. En 1916 Baron informaba lo siguiente al Gobierno central:

189 Baron, “Informe de la Misión del Vaupés,” 22.

190 Baron, 22.

191 Baron, 34.

192 Baron, 34.

La región del bajo Vaupés cuenta de 7.000 a 8.000 indios cuyo trabajo es facilitar al blanco el mañoco y ayudarlo a sacar la seringa. Grande es el tráfico que los brasileiros hacen con ese producto y sus productores, llevándose anualmente para Brasil de 50 a 100 indios, gente que nunca vuelve. En esta misma región hay también cuatro empresas colombianas. Desde dos años para acá, viendo los brasileiros que la misión [les] hace contrapeso, van reclamando contra los límites actuales y dicen que les pertenece hasta Yurupari, es decir, quince días más arriba, en fin toda la región habitada por los indios.¹⁹³

En varias ocasiones los misioneros describieron cómo niños y mujeres indígenas eran llevados a Brasil por los caucheros. Por ejemplo, en 1921 Baron reportaba que “se sabe que el Brasil codicia y reclama buena parte del Vaupés; continuamente los brasileiros cometen abusos en la banda colombiana, llevándose gente a trabajar con ellos, que nunca vuelve, y robando niños”¹⁹⁴. Como es claro en los reportes del padre Baron, los brasileños disputaban la ubicación exacta de la frontera porque esto tenía implicaciones directas, en cuanto determinaba cuáles indígenas podían ser reclutados por los caucheros brasileños y cuáles no. En 1918 Damoiseaux señalaba que si el patrón que reclutaba a los indígenas era brasileño, era más probable que ya “no vuelve el jefe ni la familia tampoco, pues las deudas jamás canceladas en esta vida les impiden el regresar a su patria”¹⁹⁵. Antonio Nieto, comisario de Vaupés en 1919, se quejaba al Gobierno central en un informe sugiriendo que “De Brasil obligan a los indios a llamarse Brasileños, a trabajar en las caucheras como esclavos sin remuneración alguna y se los llevan en la época de extracción de caucho los naturales de aquella República, quitando así a los caucheros colombianos a estos seres que les ayudan y los cuales sí les pagan”¹⁹⁶.

El comisario defendía el trabajo de los caucheros colombianos *vis-à-vis* el trabajo de los caucheros brasileños. Los conflictos en la frontera involucraron distintos actores y cambiaron con el tiempo. Existieron conflictos entre misioneros católicos y caucheros de diferentes nacionalidades. Estos conflictos llevaron al Gobierno colombiano en 1936 a trasladar la capital de la comisaría de Vaupés de Calamar a Mitú, sobre el río Vaupés, más

193 “Datos sobre la región del Vaupés suministrados por R. P. de la Misión Indígena”, 1916, AGN, sección República, Ministerio de Gobierno, tomo 768, f. 67.

194 Baron, “Informe de la Misión del Vaupés,” 23.

195 Damoiseaux, “Desiderata de los misioneros”, 612.

196 Domínguez, *Amazonia colombiana*, 180.

cerca de la frontera con Brasil. El primer comisario fue Miguel Cuervo Aráoz, quien visitó Montfort-Papurí ese mismo año y construyó el aeropuerto de Mitú con la ayuda de los misioneros y mano de obra indígena.

De hecho, en 1931 una comisión de frontera integrada por miembros de Colombia y Brasil visitó el río Papurí por tres meses, enterada de la “problemática social ya informada al gobierno nacional por los misioneros”¹⁹⁷. La idea de esta comisión era realizar trabajos exploratorios con el fin de alcanzar un acuerdo. Los misioneros montfortianos colaboraron con los representantes del Gobierno colombiano liderados por el Dr. Burno. La misión puso a disposición de la comisión los edificios, el personal y los recursos necesarios. Sin embargo, como lo expresa el padre Bernardo J. Calle, “tristemente, al final de los trabajos, quedó en la población una impresión amarga del trato de Colombia a sus fronteras”¹⁹⁸. Calle se refiere específicamente al siguiente incidente:

El 20 de julio [de 1931], fiesta nacional de la independencia, el Padre Superior de la Misión invitó al Dr. Burno a dirigir la palabra a los alumnos de las escuelas. Todos pensaban recibir un estímulo a su sentido de pertenencia y solidaridad patria. El representante nacional sorprendentemente rehusó el honor de expresar su identificación ciudadana y de exaltar la autenticidad de los nacionales que, con orgullo, defendían los valores y símbolos de su patria.¹⁹⁹

Incluso, según el padre Calle, el Dr. Burno se negó a “reconocer la generosidad de los holandeses y franceses que, lejos de su propio país estaban luchando por promover la cultura, el patriotismo y las fronteras del pueblo al cual servían con lealtad y devoción de misioneros”²⁰⁰. El Dr. Burno llegó a decir que “Colombia no estaba interesada para nada de los indios del Papurí. ‘Mejor harían en pasarse al Brasil’”²⁰¹. En pocas palabras, el enviado del Gobierno colombiano a la comisión fronteriza no reconoció el trabajo que venían haciendo los misioneros montfortianos por defender la frontera en el río Papurí.

197 Calle, *Caminos de esperanza*, 31.

198 Calle, 31.

199 Calle, 31.

200 Calle, 31.

201 Calle, 31.

Una segunda comisión de límites visitó la región en 1933 y, a diferencia de la primera comisión, “los tres colombianos del equipo eran modelos de patriotismo y dejaron en los misioneros un profundo recuerdo de su vida ejemplar”²⁰². La comisión se reunió el 12 de enero de 1933 y procedió a ubicar dos hitos en la confluencia de los ríos Papurí y Vaupés: “uno en territorio brasileño en la margen derecha del río Papurí en el sitio de Jauraté, y el otro en territorio colombiano, en la margen izquierda del mismo río en el sitio de Yavaraté, en frente del primero”²⁰³. Sin embargo, como lo señala el informe de esta comisión mixta, las dos comisiones no pudieron “llegar a un acuerdo en cuanto a la demarcación del río Papurí o Capurí”, prefirieron “someter el caso a la solución de sus respectivos Gobiernos y continuar la demarcación de los trechos no controvertidos”²⁰⁴. Manuel Baron, tucano de la comunidad de Acaricuara, recuerda que “Los Monfortianos lograron que la frontera no quedara en la desembocadura de caño Paca sino más abajo, en Melo Franco. Allí llegaron brasileños y colombianos”²⁰⁵. Incluso, el abuelo de Manuel “ayudó cuando colocaban los hitos internacionales”, y demoraron dos años haciéndolo.

En 1933, Aurelio Acuña, el administrador a cargo de la aduana de Yavaraté, envió un oficio al ministro de Gobierno en el que relataba que desde 1928 el Gobierno de Brasil había fundado “varios puestos de protección a los indígenas, situados en lugares fronterizos, especialmente donde hay mayoría de tribus”²⁰⁶. De hecho, Acuña se quejaba de que “los citados funcionarios [de Brasil] han ejercido presión sobre los indios que habitan en territorio colombiano para que estos se trasladen a fundar poblaciones en los citados puestos de protección”²⁰⁷. En el oficio Acuña también describe cómo la misión salesiana, desde el lado brasileño de la frontera, venía haciendo un trabajo similar al que realizaban los montfortianos en Colombia:

202 Calle, 32.

203 Ministerio de Relaciones Exteriores, *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República de los Estados Unidos del Brasil* (Imprenta Nacional de Colombia, 1982), 51.

204 Ministerio de Relaciones Exteriores, 50.

205 Juan Manuel Cruz Cifuentes, *La historia del Vaupés contada por nuestros mayores. Biografías e historias* (Instituto Misionero de Antropología, 2016), 57.

206 Aurelio Acuña, “Carta dirigida al ministro de gobierno”, AGN, Ministerio de Gobierno, Sección Intendencias y Comisarias, caja 2, carpeta 3, 23 de diciembre 1939, f. 80.

207 Acuña, f. 80.

La Misión Salesiana, cuyo personal está compuesto por pp. Italianos y brasileros, tienen establecidas varias casas misionarias en el Rionegro y Vaupés, desde Manaos hasta este lugar, y que cuenta con lanchas para movilizar con mayor rapidez los materiales y mercancías para el servicio de catequización de los indígenas.²⁰⁸

A pesar de la visita que sostuvieron en 1918 los misioneros salesianos a Montfort y el encuentro que tuvieron con Huberto Damoiseaux, estos misioneros pasaron a formar parte de los actores que disputarían la autoridad que el Gobierno les había otorgado a los montfortianos en Vaupés. Según el padre Limpens, la misión salesiana en Brasil recibía más de 30 000 pesos anuales, “fuera de todo lo que le facilita para los Indios en remedios, víveres y herramientas”²⁰⁹. La misión salesiana, desde la ribera opuesta, también contribuyó a “la propaganda enorme que siempre ha hecho el Brasil para ganarse a los indios. Sobre todo en estos últimos años, en tiempo de la Comisión de límites”²¹⁰.

De manera similar, en 1930 Pierre Baron escribió una carta sobre la “misión indígena” de Vaupés publicada en la *Revista de Misiones*, en la que sostenía:

Los brasileños hacen una presión enorme para atraer a nuestros indios a la otra banda del río en donde y por todas partes tienen autoridades que atienden al indio en todas las quejas contra los blancos. Colombia, penoso es decirlo, no tiene ni una, y Dios sabe de cuántos medios se valen los civilizados para oprimir al pobre indio! Este, por no tener ante quién apelar aquí, pasa al Brasil cuando puede, o se hace justicia a sí mismo matando a los blancos, como aconteció últimamente con uno, que por cierto bien lo merecía, más la venganza fue tal, que despedazaron literalmente al infeliz.²¹¹

A pesar de que el padre Baron se lamentaba de la fuga de indígenas hacia Brasil, porque contaban con más protección de las autoridades brasileñas, en otra carta, del 7 de septiembre de 1929, reconocía que “en toda la parte que evangelizamos, pasaron todos a Colombia; pero, cuántos trabajos y sinsabores

208 Acuña, f. 80.

209 Limpens, “La misión montfortiana en el Vaupés”, f. 10.

210 Limpens, f. 10.

211 Baron, “Misión indígena del Vaupés”, 260.

nos ha costado lo poco realizado!”²¹². En esta misma carta, sugería que “nosotros estamos tan lejos de todo centro, que ya nos hemos vuelto casi del todo indios, y trabajamos sin bulla en la conversión de nuestros hermanos”²¹³. El 28 de febrero de 1934, Baron le escribió una carta al ministro de Gobierno, en la que describía la situación de la frontera después del desacuerdo de la comisión fronteriza de 1932, y planteaba lo siguiente:

Mientras los Colombianos sostenían los derechos de la Nación para conservar los actuales límites, los Brasileños pretendían fijar los puntos fronterizos a 6 días más arriba en el río Papurí [...] Así las cosas, y mientras ambos gobiernos lleguen a un acuerdo, el Brasil ocupa el territorio contestado; he empleado todos los medios, es decir las promesas, las amenazas y aún la fuerza, para que se trasladen los indios colombianos al territorio brasileiro.²¹⁴

Es decir, en apariencia, los misioneros montfortianos no habían sido del todo exitosos en su labor de ejercer soberanía a nombre del Gobierno colombiano y de atraer indígenas al lado colombiano de la frontera sobre el río Papurí. Así lo reconocía el comisario de Vaupés en 1933 cuando afirmaba que “el Decreto Ejecutivo 618 de 1918, encarga a las misiones católicas la labor catequizadora y proteccionista de los indígenas, pero los resultados de tales misiones han sido completamente negativos”²¹⁵. Otros funcionarios del Estado, como Aurelio Acuña, insistían en la “urgente necesidad de reglamentar el trabajo indígena para que estos no sean explotados por nacionales ni extranjeros”²¹⁶. Según Acuña, para regular el trabajo indígena era necesario el “apoyo más eficaz a la misión Montfort-Papurí, para que esta pueda extender su radio de acción a todas las numerosas tribus que moran en el territorio del Vaupés”²¹⁷. Pocos años después, los misioneros montfortianos tuvieron que irse de la región cuando se creó una nueva prefectura apostólica.

En 1949, el Vaticano decidió deshacer el Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín, para dar vida al Vicariato Apostólico de Mitú y facilitar

212 Pedro Baron, “Carta de un misionero del Vaupés”, *Revista de Misiones*, n.º 57 (1930): 59.

213 Baron, 59.

214 Baron, “Carta dirigida al señor Ministro de Gobierno”, f. 80.

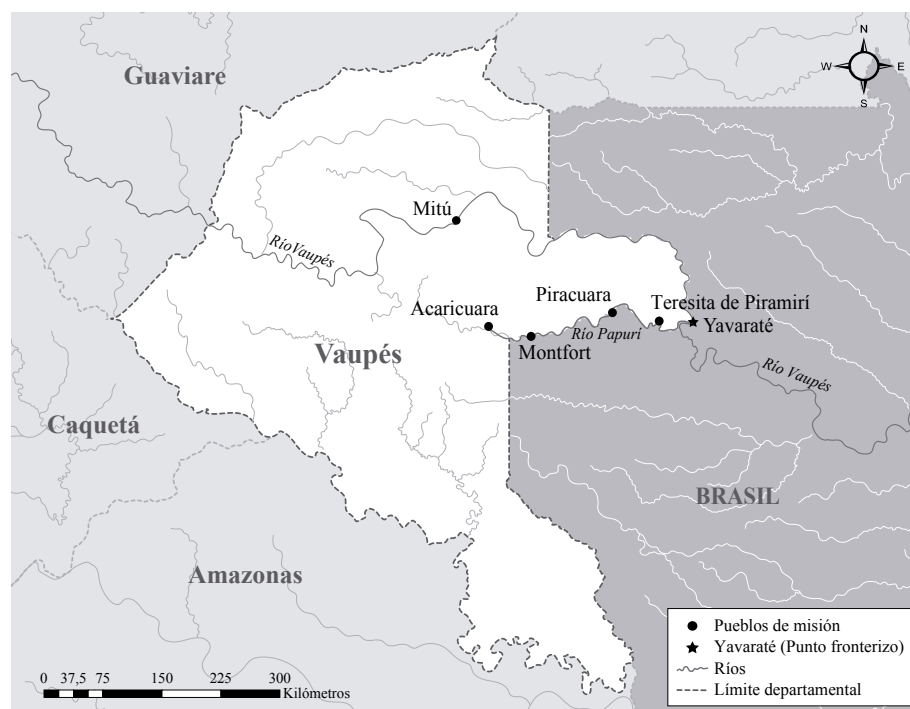
215 Acuña, “Carta dirigida al ministro de gobierno”, f. 80.

216 Acuña, f. 80.

217 Acuña, f. 80.

la administración y la evangelización del territorio bajo la jurisdicción del nuevo vicariato. Los misioneros montfortianos fueron reemplazados por los misioneros javerianos de Yarumal, que habían sido entrenados en el Seminario de Misiones de Yarumal (Antioquia), creado en 1927. Después de todas las reducciones que trataron de establecer los misioneros montfortianos, en 1949 solo quedaban cuatro: Acaricuara, Montfort, Teresita y Piracuara. Las últimas tres de estas reducciones se ubican sobre el río Papurí y todavía marcan la frontera con Brasil (figura 9). Por otra parte, como se mencionó, la industria del caucho tuvo un segundo *boom* durante la Segunda Guerra Mundial, como resultado de la invasión japonesa a las plantaciones del su-
 sudeste asiático, lo que produjo una escasez global de caucho. Las fricciones entre misioneros colombianos y caucheros continuaron hasta finales de la década de 1960 cuando los misioneros denunciaron públicamente la venta y compra de las deudas que tenían los trabajadores indígenas con sus patrones, con la complicidad de funcionarios del Estado.

Figura 9. Pueblos de misión establecidos por los misioneros montfortianos en la frontera con Brasil hacia 1949



Fuente: elaborado por Cristina Céspedes.

Al tiempo que se creó el Vicariato Apostólico de Mitú, misioneros evangélicos comenzaron a desarrollar su trabajo en lo que hoy corresponde al departamento de Guainía. Misioneros e indígenas evangélicos comenzaron a desafiar la autoridad que el Estado les había otorgado a los misioneros católicos en Vaupés, así como los criterios morales de los colonos y los funcionarios del Estado. Nuevos ideales de civilización, cristianismo y modernidad fueron introducidos a la región por los misioneros evangélicos.

CONCLUSIONES

Este capítulo analizó el rol que desempeñaron los misioneros montfortianos en la construcción de la frontera en Vaupés, donde el conocimiento de la región era escaso y estaba en disputa con Brasil el trazo de la frontera por el río Papurí. En 1916 los misioneros montfortianos fueron designados por el Gobierno nacional como protectores de indígenas, como una forma de controlar las relaciones entre estas comunidades y los caucheros. Los misioneros también se encargaron de difundir las leyes y los símbolos nacionales entre los indígenas. La idea era que estos los conocieran, respetaran y amaran. Sin embargo, los misioneros montfortianos tuvieron que competir con caucheros y misioneros de otras órdenes religiosas por la mano de obra y la lealtad de las comunidades. En Vaupés fueron agentes simultáneos del Estado y la Iglesia, en la medida en que los procesos de evangelización también hicieron parte del proceso de construcción de la nación. Los internados de niños indígenas, manejados inicialmente por los misioneros, también sirvieron al propósito de convertir a los indígenas en miembros de la nación.

Específicamente, los misioneros montfortianos en Vaupés vincularon el control de los grupos indígenas que vivían en la frontera con el despliegue de la soberanía estatal en la frontera en disputa con Brasil. Este capítulo muestra cómo estos misioneros trataron de consolidar su “tutelaje” sobre las poblaciones indígenas “todavía no civilizadas” utilizando, de nuevo, la práctica colonial de las reducciones —pueblos de misión—, pero en un contexto poscolonial. El establecimiento de reducciones en toda la frontera fue la forma más fácil —según los propios misioneros montfortianos— de “civilizar” y “nacionalizar” a los grupos indígenas. Del mismo modo, las prácticas espaciales de soberanía asociadas con la reubicación y la concentración de poblaciones indígenas se complementaron con el *performance* público y cotidiano del poder soberano.

Así mismo, los misioneros montfortianos adaptaron sus estrategias de evangelización a las realidades y prácticas locales para poder articular mejor la autoridad que el Estado les había otorgado. Tuvieron que establecer varias reducciones, cada una con su propio jefe indígena, porque no existían formas de organización política centralizada entre los tucanos. Los misioneros fracasaron en su intento por construir un isomorfismo en cual cada misión correspondiera con una “tribu” específica. Sus traducciones e interpretaciones sobre las costumbres y las prácticas indígenas incidieron en cómo ellos concibieron la indigenidad. Sus representaciones sobre los sujetos indígenas oscilaban entre la del joven indígena civilizado, “hiperreal”, que aparecía en las fotografías de los misioneros publicadas en el *Eco de Oriente*, y, por otro lado, la del indígena “primitivo”, “pagano”, “borracho” e “irracional”. Los grupos indígenas eran descritos como “hordas primitivas” que no tenían historia, escritura o documentos. En la actualidad, la mayoría de los ancianos indígenas que atendieron los internados administrados por los misioneros católicos enfatizan que la evangelización implicó para ellos el seguimiento de estrictas prácticas corporales y disciplinarias.

**LA CONVERSIÓN EN DISPUTA:
CRISTIANISMO EVANGÉLICO Y EL ESTADO**

2

EN AMÉRICA LATINA, EL TÉRMINO EVANGÉLICO HA SIDO UTILIZADO históricamente para referirse a cualquier tipo de cristiano que no sea católico. En este sentido, alude a una amplia gama de diferentes denominaciones que incluyen a los protestantes tradicionales —luteranos, bautistas, anglicanos, metodistas y presbiterianos, entre otros—, así como variantes más contemporáneas que se han agrupado bajo el término pentecostalismo²¹⁸. En Colombia, durante la Guerra Fría, el protestantismo fue juzgado con frecuencia por su supuesta relación cercana con el comunismo, al punto de que el presidente militar Gustavo Rojas Pinilla declaró en 1956 que “los protestantes están unidos con los comunistas para destruir la unidad nacional de Colombia”²¹⁹. Fue solo hasta 1960 que el protestantismo se convirtió en un desafío pastoral para la Iglesia católica en diferentes países de América Latina, como resultado de la rápida expansión del pentecostalismo en zonas rurales y entre las clases trabajadoras de las ciudades y los centros industriales²²⁰.

Por otra parte, en América Latina el protestantismo fue percibido como un riesgo para el vínculo que “antaño ataba la autoridad teológico-política” del Estado católico a un “cuerpo social determinado por un cierto territorio geográfico y una soberanía nacional”²²¹. De manera similar a lo que sucedió en el siglo xvii en Francia, la estrecha relación entre catolicismo y absolutismo hizo que la obediencia al rey fuera sinónimo de la obediencia a Dios.

218 Inmediatamente después de las guerras de independencia, a comienzos del siglo xix, los misioneros protestantes iniciales comenzaron a viajar a diferentes países de América Latina y establecieron las primeras sociedades bíblicas en la región. Uno de los pioneros en trasladarse a Suramérica fue el pastor bautista escocés James Thompson, miembro de la British and Foreign Bible Society, quien llegó a Buenos Aires en agosto de 1819 y después viajó por Chile, Perú, Ecuador y Colombia. En Bogotá, en 1825, fundó la primera sociedad bíblica y, dos años después, se fue a México. Varios autores han mostrado la existencia de afinidades históricas y electivas entre los gobiernos liberales y el protestantismo en América Latina durante el siglo xix. A pesar de los intentos de los gobiernos liberales por implementar reformas de tipo secular, la hegemonía política y cultural de la Iglesia católica se mantuvo durante el siglo xx en la mayoría de los países de América Latina. En el caso colombiano, en respuesta a la violencia política desatada desde 1948, se estableció, en junio de 1950, la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec). Durante su cuarta asamblea general, la Cedec denunció la persecución que habían enfrentado los protestantes desde 1948: “42 iglesias destruidas por incendios o por dinamita; 110 escuelas evangélicas cerradas, 54 de ellas por orden del Gobierno; 51 evangélicos asesinados en razón a su credo, 28 de ellos muertos a manos de la Policía Nacional y oficiales del Gobierno”. Véase William Mauricio Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. (Lecturas ces, 2013), 70.

219 Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge University Press, 2001), 229.

220 Anthony Gill, *Rendering unto Cesar: The Catholic Church and the State in Latin America* (University of Chicago Press, 1998), 79.

221 Hent de Vries, “Before Around, and Beyond the Theologico-Political”, introducción a *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, ed. por Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan (Fordham University Press, 2006), 2.

Los protestantes eran objeto de sospechas, en la medida en que se les consideraba disidentes u opositores políticos. De hecho, en Francia, los protestantes fueron “reintegrados” a la sociedad nacional a través de la conversión al catolicismo. En este sentido, como lo plantea Peter van der Veer, las disputas en torno a la autenticidad o significado de la conversión deben entenderse en el marco de las tensiones y los conflictos históricos entre católicos y protestantes²²². En Europa, los católicos veían a Lutero como el Anticristo, mientras Lutero consideraba que el Anticristo era el papa a cargo del Vaticano²²³.

Antes del *boom* pentecostal de las décadas de 1950 y 1960 en América Latina, las organizaciones misioneras sin denominación, como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), establecido en 1932, y la Misión Nuevas Tribus (MNT), creada en 1942, ya habían enviado misioneros a diferentes partes de América del Sur. Estas organizaciones misioneras se especializaron en lo que llamaban “tribus no alcanzadas”. Este término se refiere a grupos indígenas cuyas lenguas no tenían escritura y no tenían conocimiento alguno del Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, algunos antropólogos comenzaron a representar el trabajo de los misioneros protestantes norteamericanos (adscritos a estas organizaciones sin denominación) como una forma de imperialismo cultural, y llegaron a pensar que formaban parte de un “complot imperialista más amplio”²²⁴. Por otro lado, miembros del ILV concebían su modelo de misión como anticolonial, en cuanto “proporcionaron a los pueblos locales herramientas espirituales de emancipación y crítica”²²⁵. Søren Hvalkof y Peter Aaby señalan que, como respuesta al antiamericanismo, los misioneros del ILV desempeñaron una doble identidad, haciendo de misioneros en casa y de lingüistas en el extranjero. En este sentido, la importancia de la evangelización en lenguas indígenas debe entenderse como parte de la “economía lingüística de poder y prestigio del Estado-nación” y la “sacralización” de grupos etnolingüísticos específicos a través de las traducciones del Nuevo Testamento²²⁶.

222 Peter van der Veer, introducción a *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, ed. por P. van der Veer (Routledge, 1996).

223 Reinhart Koselleck, *Futures Past, on the Semantics of Historical Time* (Columbia University Press, 1985), 12.

224 Søren Hvalkof y Peter Aaby, “Introducing God in the Devil’s Paradise”, en *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, ed. por Søren Hvalkof y Peter Aaby (IWGIA; Survival International, 1981), 14.

225 Courtney Handman, *Critical Christianity. Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea* (University of California Press, 2015), 61.

226 Handman, 61.

La tercera parte del capítulo analiza las fricciones entre los indígenas evangélicos y los funcionarios estatales que fueron enviados para establecer el gobierno regional de la provincia de Guainía. A pesar de las críticas morales que los indígenas evangélicos hacían al comportamiento de los funcionarios estatales, los primeros empezaron a incorporar el lenguaje del Estado —asociado a derechos y demandas específicas—, junto con formas particulares de interacción con las autoridades estatales a través de cartas escritas y peticiones formales, entre otras prácticas. La última sección del capítulo explora la manera en que misioneros evangélicos como Sofía Muller demonizaron tanto a los colonos como a los maestros que trabajaban en internados establecidos por el Gobierno regional. Los conflictos entre los profesores que trabajaban para el Estado y los misioneros evangélicos adquirieron importancia cuando Muller fue acusada oficialmente e investigada por obstruir la educación pública. Además, durante la década de 1970, el trabajo de Muller fue objeto de ataques por parte de militares y fue tratado no solo como un problema religioso, sino como una cuestión política, un problema de soberanía y fronteras y un riesgo para la consolidación de la autoridad del Estado en la región. De esta manera, la conversión evangélica indígena se transformó en un campo de disputas y fricciones políticas entre diferentes actores sociales, que incluyó a misioneros católicos y evangélicos, indígenas evangélicos, colonos y otros agentes del Estado regional —como maestros y funcionarios estatales—. Estos conflictos estaban motivados por el anticatolicismo de los misioneros vinculados a MNT, así como por críticas morales a las prácticas y los hábitos de los colonos y de los funcionarios estatales que trabajaban en el Gobierno regional. Las disputas entre los indígenas evangélicos, los misioneros católicos y los funcionarios estatales revelan cómo entraron en relación diferentes nociones de civilización y colonización, así como distintas representaciones de la indigenidad. Así mismo, también giraron en torno a la forma más adecuada de incorporar a las comunidades indígenas al Estado-nación.

MISIÓN NUEVAS TRIBUS, SOFÍA MULLER Y LAS PRIMERAS IGLESIAS INDÍGENAS

Al igual que otras instituciones como el ILV, la MNT fue un producto del evangelicalismo estadounidense y su “proyecto de llevar la Buena Nueva a los últimos pueblos no alcanzados en los confines de la tierra”²²⁷. Paul Fleming

227 Peter Gow, “Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World”, en *The Anthropology of Christianity*, ed. por Fenella Canell (Duke University Press. 2006), 216.

y Bob Williams crearon la MNT en 1942 en Los Ángeles, tras ser “desarraigados por la guerra de su trabajo con tribus que vivían en zonas remotas del sudeste asiático”²²⁸. La MNT se concibió como un proyecto de alcance global, que renovaba el interés por “construir mundo” del cristianismo, así como el énfasis del cristianismo norteamericano en la evangelización y las misiones.

Todos los misioneros afiliados a la MNT pensaban que la Biblia debía traducirse a todas las lenguas existentes como condición necesaria para provocar la segunda venida de Cristo²²⁹. Las traducciones del Nuevo Testamento a lenguas indígenas fueron cruciales para que los misioneros de la MNT desarrollaran su proyecto con un fuerte trasfondo milenarista. En 1960, el presidente de la misión calculó que existían en las “áreas selváticas del mundo” más de dos mil “tribus no alcanzadas”. Era necesario salvar hasta la última alma; probablemente, “algún miembro de una tribu en algún lugar de la selva”, para completar la Iglesia (el cuerpo de Cristo), y entonces “el Señor volverá por los suyos con un grito”²³⁰. Una vez en el Cielo, “todas las lenguas, tribus, naciones y pueblos estarán representados alrededor del Trono, cantando ese nuevo cántico a nuestro maravilloso Salvador y Señor”²³¹. El proyecto de “alcanzar a los no alcanzados” se convirtió en el *leitmotiv* de la MNT y formaba parte de prácticas más amplias de cartografiar el mundo en términos de territorios alcanzados y no alcanzados. Llegar a las llamadas “tribus no alcanzadas” implicaba aprender sus lenguas, traducir la Biblia, formar a misioneros y pastores indígenas, así como fundar iglesias tribales o indígenas.

Mientras que los misioneros católicos se preocupaban por la performatividad de la fe y la repetición de actos, los misioneros evangélicos estaban más interesados en propiciar conversiones “auténticas”, un “cambio de corazón”, transformaciones interiores asociadas a la idea de “volver a nacer” y comenzar una nueva vida en Cristo. Courtney Handman señala que para el ILV y otros movimientos evangélicos estadounidenses que se centraban en el sur global, las conversiones tenían que “crearse al margen de las fuerzas coercitivas del

228 Joel Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism* (Oxford University Press, 1997), 180.

229 Aparecida Vilaça plantea que no bastaba con llegar a las “tribus no alcanzadas” con la palabra de Dios como condición para la segunda venida de Cristo, sino que también era necesario provocar su conversión al cristianismo. Véase Aparecida Vilaça, “Individuos celestes. Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia”, *Religao e Sociedade* 27, n.º 1 (2007): 16.

230 Kenneth Johnston, *The Story of New Tribes Mission* (New Tribes Mission, 1985), 283.

231 Johnston, 283.

Estado”, porque las conversiones impuestas tendían a “mantener a la gente sin ser cristiana, la convertían en sincretista o la hacían susceptible a otras fuerzas malignas de orden global (como el comunismo y el nacionalismo violento, en particular)”²³². En *Jungle Methods (Métodos de la selva)*, Sofía Muller apuntaba que “Dios ha hecho de una misma sangre a todas las naciones, con la misma capacidad de aceptar o rechazar”, y veía su trabajo como una oportunidad para hacer accesible la palabra a “quienes aún no han tenido oportunidad de aceptar o rechazar”²³³. Esta noción de la conversión como el resultado de una decisión personal fue actualizada posteriormente por los misioneros evangélicos, en términos de una dicotomía entre la religión como algo personal y la cultura como algo colectivo, asociado a rasgos externos. Este tema se abordará con detalle en el próximo capítulo.

En su relato de cómo llegó a ser misionera, Muller habla de un acontecimiento transformador. En 1941, en una calle de Nueva York, Jack Wyrzten, líder del grupo original de Palabra de Vida, la invitó a aceptar a Cristo como Salvador²³⁴. Muller tenía entonces 31 años y esta invitación despertó en ella, como relata en *His Voice Shakes the Wilderness*²³⁵, el “deseo de ser activa para Dios como Jack y su joven grupo”. Renunció a “toda ambición de ser una artista de renombre”, y mientras seguía un curso en el Instituto Bíblico Nacional pidió a Dios, en oración, que le mostrara “lo que Él quería que hiciera con mi vida”. Dios respondió “con la carga de ir a una tribu que nunca había oído el Evangelio”. Esta respuesta resultó ser su “llamada”, y se unió a la MNT en 1944. Durante la orientación a la misión, ella “le preguntó a Dios a qué país debía entrar para trabajar con esa tribu no alcanzada”. Después de un corto periodo de oración “simplemente supo que era Colombia”.

Sofía Muller hizo un primer viaje a Puerto Leguízamo, en la región del Putumayo, con una misionera médica que se llamaba Catherine Morgan. El viaje fracasó porque no había “tribus” en la zona que estuvieran fuera del alcance de la misión operada por los amigos de Catherine. Tras otro viaje

232 Handman, *Critical Christianity*, 64.

233 Sofía Muller, *Jungle Methods* (Brown Gold Publications, 1960), 2. Esta y las siguientes citas extraídas de las obras de Sofía Muller son traducciones del autor.

234 El grupo Palabra de Vida (Word of Life) fue creado en 1940 por Wyrzten y es un ministerio comprometido con alcanzar a la juventud con el Evangelio. En 1988 escribió la introducción del libro de Muller *His Voice Shakes the Wilderness (Su voz sacude el desierto)*, donde recuerda cuando la misionera acudió por primera vez, un sábado por la noche, a las reuniones al aire libre que el grupo celebraba en Woodhaven, Nueva York. Véase Sofía Muller, *His Voice Shakes the Wilderness* (New Tribes Mission, 1988), IX.

235 Muller, 5-6.

fallido a Leticia, en el río Amazonas, Muller siguió el consejo de Pat Symes, que vivía en Bogotá, y la ayudó a conseguir un visado permanente. Estudió español en Bogotá durante seis meses y luego viajó a Mitú, en el río Vaupés. Muller describe cómo se dispuso a “buscar una tribu cuya lengua nunca se haya reducido a la escritura —una tribu sin un solo rayo de luz espiritual”²³⁶. Como resultado de su trabajo, publicó tres libros en los que toda la escritura y las ilustraciones fueron realizadas por ella misma.

Después de unas semanas en Mitú, Muller decidió viajar a la comunidad curripaco de Cejal, en el río Guainía (figura 10). Como parte de su trabajo, se apoyó en “miembros clave de la tribu” que “vivían cerca de la civilización”²³⁷. Esta práctica le permitiría acceder a las lenguas indígenas a través del conocimiento que los “informantes” tenían de la lengua franca (español en este caso). Este fue el caso de Chicho, uno de sus primeros informantes curripacos. Las prácticas de evangelización se basaban en gran medida en la alfabetización, enseñando a la gente a leer y escribir en su propia lengua para que la “palabra de Dios fuera accesible a los nativos”²³⁸. Uno de los primeros rumores sobre el trabajo de Muller fue que “enseñó a leer en poco tiempo, en todos los pueblos del río Guainía”²³⁹. El énfasis en la alfabetización también era común en otras misiones protestantes, donde se “creía que, enseñando a leer a los nativos, [se les] pondría en el camino de la superación y la salvación, la revelación y el refinamiento, la civilización y, finalmente, la conversión”²⁴⁰.

Muller desplegó en su trabajo técnicas que ya existían, como el método Laubach, que le permitía enseñar a leer a los indígenas sin usar libros, utilizando una tabla con sílabas en lenguas indígenas específicas (comenzó con el curripaco)²⁴¹. Pero esas técnicas se combinaron con prácticas que incluían la formación de pastores indígenas que luego se harían cargo de sus propias iglesias, así como de misioneros indígenas que predicarían a otros grupos indígenas.

236 Muller, *Jungle Methods*, 3.

237 Muller, 13.

238 Muller, 13.

239 Muller, 13.

240 Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (The University of Chicago Press, 1991), 63-64.

241 El método Laubach fue creado en la década de 1930 por Frank C. Laubach mientras trabajaba en Filipinas. Se originó como una forma de enseñar a los adultos a leer y escribir en su propio idioma y enfatiza en el aprendizaje a través de la asociación, en lugar de la memorización. Las letras y los sonidos se introducen asociando imágenes con palabras clave.

Figura 10. Mapa de la comisaría de Guainía, establecida en 1965



Fuente: elaborado por Cristina Céspedes.

Encontrar audiencias dispuestas a escuchar la Palabra puede requerir la ayuda de antiguos alumnos que “te ayudarán a enseñar a los nuevos en la siguiente aldea, y lo más importante de todo, encontrarás oídos ávidos y corazones abiertos para la entrada de la Palabra de Vida, si vas con una escolta tribal”²⁴². En *Jungle Methods*, Muller se pregunta qué ayuda humana tuvo para la “evangelización de esas otras tribus”, y se responde diciendo: “Los propios indios —es decir, los curipacos— se convirtieron en los misioneros de los puinavis, y los puinavis de los piapocos, y ahora mismo los curipacos están haciendo viajes a los cubeos y a los guayaveros, mientras que los puinavis y los piapocos están haciendo viajes a los guajivos, cuivas y salivas”²⁴³. Muller pensó inicialmente en el establecimiento de iglesias indígenas locales como un “movimiento popular” indígena que trascendiera las “fronteras tribales”.

242 Muller, *Jungle Methods*, 30.

243 Muller, 3-4.

Un movimiento de conversión “pantribal”, en el que “curripacos, puinaves y piapocos adoptarían una postura común contra el pecado y el diablo”²⁴⁴.

Hasta hace poco, las interpretaciones predominantes de la obra y el éxito de Sofía Muller establecían una conexión directa entre su trabajo y los movimientos mesiánicos indígenas de finales del siglo XIX en el Alto Río Negro. Por ejemplo, Robin Wright plantea que el mensaje de Muller estaba redactado “en términos casi idénticos a los de los primeros mesías”, lo que provocó “un movimiento con connotaciones fuertemente mesiánicas y milenaristas”²⁴⁵. Sin embargo, Muller no siempre fue recibida por las comunidades indígenas como una mesías o como alguien importante. En su primer libro, narra cómo al acercarse a un pueblo llamado Matijáipan, “los indios corrieron a sus casas”²⁴⁶. Cuando llegó a la primera casa donde se congregaban todos los hombres, “Les dije que había venido a enseñarles sobre Dios y a leer. Fueron cinco minutos bastante tensos. Me miraron y se rieron”²⁴⁷. Los propios escritos de Muller demuestran que la conversión masiva al cristianismo evangélico solo fue posible gracias a los traductores indígenas y a las campañas de alfabetización. Para esto fue necesario formar a pastores y misioneros indígenas que enseñaran a sus semejantes a leer en su propia lengua y a comprender algunas partes del Nuevo Testamento.

En 1960, el presidente de la MNT, Keneth J. Johnston, elogió la obra de Muller como “una de las iniciativas más auténticamente indígenas que han llegado a mis manos”²⁴⁸. Aunque Johnston sugirió que hay “muchos matices” en la palabra “Indígena”, esta palabra en la propia obra de Muller adquirió un valor positivo y llegó a significar “mucho”²⁴⁹. Johnston pensaba que las iglesias que Muller ayudó a fundar seguían “principios indígenas” porque se construyeron “sin fondos de los Estados Unidos” y funcionaron sin ningún apoyo del extranjero. Las iglesias locales eran construidas por los mismos “indígenas cristianos” y cada iglesia tenía “pastores de su propio pueblo”²⁵⁰.

244 Muller, 21.

245 Citado en Stephen Hugh-Jones, “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors”, en *Shamanism, History and the State*, ed. por Nicholas Thomas y Caroline Humprey (The University of Michigan Press, 1996), 58.

246 Sofía Muller, *Beyond Civilization* (New Tribes Mission, 1952), 16.

247 Muller, 16.

248 Muller, *Jungle Methods*, 1.

249 Muller, 1.

250 Muller, 1.

En una línea similar, el superior de los Misioneros Javerianos de Yarumal que estaba a cargo del Vicariato del Vaupés desde 1949, señalaba en 1961:

Es inexplicable el hechizo casi mágico que esta mujer ejerce en el alma indígena. Al conjuro de su voz se desplazan las tribus sobre los ríos en humildes curiaras (canoas pequeñas) desde increíbles lejanías para las conferencias evangélicas. Reúnanse todos, —hasta 600— en amplias malocas que sirven de templo. Arriba, bajo emblemas como la llama el libro, pintados sobre ennegrecidos paredones, destacase la mesa del pastor atiborrada de cuadernos que contienen trozos de la Biblia, en lengua indígena; en la parte posterior, como en graderías de teatro, se sientan los ancianos en vigas atravesadas a lo largo del humilde recinto. Pasan el tiempo —hasta ocho días— entre fatigosa salmodia y la explicación bíblica. Se llaman “hermanos” y comen el “Ágape” en común, como los primitivos cristianos.²⁵¹

En este sentido, la evangelización y la conversión al cristianismo implicaban la creación de un nuevo tipo de comunidad indígena. Los indígenas evangélicos no serían ni como sus antepasados “paganos” y católicos, ni como los colonos que se asentaron en la región y que tenían, según los misioneros evangélicos, normas morales laxas.

Durante mi trabajo de campo en el río Guainía en 2009 pude ver cómo las prácticas y los eventos comunales forman parte de la vida cotidiana, sobre todo en las comunidades indígenas rurales y no tanto en las que se asentaban cerca de los centros urbanos. En la mayoría de estas comunidades, los adultos y los ancianos se reúnen dos veces al día en el salón comunal, ubicado junto al templo. El primer encuentro sucede a primera hora de la mañana, hacia las 6, cuando se reúnen y comparten *mingao* (bebida caliente a base de mañoco —polvo de mandioca amargo—) y el segundo, por la tarde, hacia las 16 horas, cuando hacen lo mismo y comparten yucuta (agua fría con mañoco). Una vez a la semana, generalmente los viernes, tienen la jornada de trabajo comunal, en la que los varones de la comunidad trabajan juntos en tareas específicas. Todos los domingos a mediodía, la comunidad se reúne para compartir un ajicero (una sopa con pimientos y pescado o carne de animales que se cazan en el bosque). Todas las comidas comunales y familiares van precedidas de oraciones y agradecimientos al Señor por proporcionar los alimentos. Los miembros de la iglesia se vigilan mutuamente en su vida cotidiana y en las reuniones colectivas. Las comunidades evangélicas indígenas también se

251 Calle, *Caminos de esperanza*, 82.

construyen a partir de diferentes prácticas de vigilancia y confesiones públicas (llamadas testimonios en español), además de otras prácticas comunitarias.

Sin embargo, la conversión indígena al cristianismo evangélico también tenía sus propios problemas e inconvenientes. Por ejemplo, en *Jungle Methods*, Muller observó que “con la boca decían ‘todos creemos’, pero no había pruebas reales de una nueva vida, salvo un débil parpadeo en algunos”²⁵². La mayoría de los evangélicos indígenas que conocí durante mi trabajo de campo tenían historias que contar sobre conversiones fallidas o personas que se “descarriaron” y volvieron a una vida “mundana”. Así mismo, las generaciones más jóvenes de evangélicos indígenas tienden a ser menos estrictas a la hora de seguir las prohibiciones morales asociadas al cristianismo evangélico, como no fumar tabaco, no beber alcohol o no bailar.

En 1965, un informe de una comisión interministerial que visitó la región de Guainía comparaba los métodos de evangelización de los misioneros católicos y evangélicos. El informe sugería que los evangélicos convivían con los indígenas, aprendían su “dialecto” y sus costumbres, entablaban relaciones íntimas con ellos y se ganaban su confianza (sin importar si eran niños o adultos). En cambio, los misioneros católicos “se dedicaban a la formación de la niñez y él se ve encerrado por sus deberes dentro de la misión sin alternar mayormente con el adulto indígena o [con] los padres de los niños”²⁵³. En 1958, misioneros católicos de Vaupés establecieron, en un lugar conocido como La Ceiba, a orillas del río Inírida, una misión con internado. Esta misión recibió el apoyo de colonos blancos que enviaron a sus hijos al internado, a pesar de que, según los misioneros, no llevaban una vida ejemplar. Mientras los colonos apoyaban la misión, los grupos indígenas bajo la dirección de Sofía Muller, no solo se mostraban indiferentes, sino “reacios y contrarios a los misioneros católicos”²⁵⁴. En 1965, el internado contaba con veinte niños y veinte niñas y estaba dirigido por monjas (Hermanas de la Madre Laura); la mayoría de los niños eran hijos de colonos. En La Ceiba también hizo presencia Muller y su equipo misionero (figura 11).

252 Muller, *Jungle Methods*, 5.

253 Informe de la Comisión Interministerial Comisaría del Guainía, Leguizamó, 22 de marzo de 1965.

254 “Informe sobre una correría misional por los ríos Guaviare, Inírida, Atabapo, Guainía, Isana y Querari”, 16 de junio de 1961, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 190, carpeta 1609, f. 3.

Figura 11. Equipo de misioneros evangélicos en La Ceiba dirigidos por Sofía Muller. Río Inírida, 1965



Fuente: donación del señor Carlos Ríos al Museo Comunitario de Guainía, página de Facebook.

“LOS SACERDOTES SOMOS EL MISMO DEMONIO”

En abril y mayo de 1961, más de quince años después de la llegada de Muller al río Guainía, Manuel Elorza y Luis Noel Rivera, sacerdotes de la prefectura apostólica de Mitú (administrada por los misioneros de Yarumal desde 1949) hicieron una correría misional por los ríos Guaviare, Inírida, Atabapo, Guainía, Isana y Querarí. Los misioneros describen el río Guainía, donde se había establecido Sofía Muller, como el “baluarte del protestantismo” en la región. La población de este río, según el informe, estaba en manos de catequistas indígenas que eran llamados ancianos “por la secta”. Algunos de estos ancianos, según el informe, eran llevados a escuelas o establecimientos de Bogotá donde recibían formación. Los misioneros católicos percibían el cristianismo evangélico como una secta que aislaba a los grupos indígenas del catolicismo, el Estado y la colonización²⁵⁵. Los misioneros se quejaban porque Muller estaba sembrando un “germen de división, y aún oposición

255 “Informe sobre una correría misional”, f. 3.

entre los blancos o colonos y los indígenas de la región”²⁵⁶. Específicamente, Elorza y Rivera informaron que los “predicadores de la secta procuran por todos los medios que el indígena no se meta mucho en trabajos distintos aparte de hacer su conuco y construir, hasta con esmero, sus casas y capilla de caserío. Todo otro trabajo o actividad le impediría al indígena sus prácticas religiosas y contribuiría a disgregar las familias, en concepto de los misioneros protestantes”²⁵⁷.

Ante los ojos de los misioneros católicos, el cristianismo evangélico distanció a las comunidades indígenas de los colonos. En el informe que redactaron Elorza y Rivera se refieren al “problema religioso, debido a la descarada campaña proselitista de los protestantes evangélicos, basada en el descrédito de la religión católica, y en el odio a sus sacerdotes”²⁵⁸. Los misioneros católicos identificaron un “problema religioso” en la labor evangélica de Muller en algunos de los lugares que visitaron. El trabajo de Muller y la conversión de indígenas amazónicos al cristianismo evangélico constituyó un desafío a la autoridad del Estado en la región, representada por los misioneros católicos: “Sofía no les permite tener el menor contacto con nada ni con nadie que tenga el sello o el nombre de católico”²⁵⁹. Este rechazo del catolicismo implicaba también un rechazo de la nación colombiana y de sus instituciones: “No sólo [los indígenas] no saben nada de Colombia, de su historia, de su gobierno, etc... sino que no quieren saberlo: a nosotros llegaron a decirnos que no querían en sus pueblos escuela del Gobierno, ya que ellos sabían mucho”²⁶⁰. Rivera se quejó del tipo de educación que Muller impartía a los indígenas, diciendo que “aunque es cierto que al indígena se le enseña a leer, de ordinario en su lengua nativa, esta enseñanza busca ante todo capacitarlos para el manejo de los libros de canto religiosos y para la lectura los libros de la Biblia”²⁶¹. En la práctica, dijo Rivera, “la enseñanza se reduce a leer y cantar”²⁶².

Los misioneros católicos acusaron al Gobierno de incumplir la Convención de Misiones de 1902, ya que esta prescribía que solo se podrá “catequizar

256 “Informe sobre una correría misional”, f. 19.

257 “Informe sobre una correría misional”, f. 2.

258 “Informe sobre una correría misional”, f. 19.

259 “Informe sobre una correría misional”, f. 10.

260 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

261 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

262 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

la religión católica en los territorios de misiones”²⁶³. Según Elorza, Muller inculcó a las comunidades indígenas el odio hacia los sacerdotes católicos, tergiversando las “Sagradas Escrituras para explicarles que precisamente nuestros antecesores, los Príncipes de los Sacerdotes judíos, dieron muerte a Jesús, que de esos mismos somos nosotros, más aún, que somos el mismo demonio”²⁶⁴. Sin embargo, en el río Querarí, los misioneros informaron que algunos grupos indígenas se declararon católicos, antes de cualquier contacto previo con misioneros católicos, y comenzaron a congregarse en “reducciones para defenderse de la infiltración protestante”²⁶⁵. Los misioneros católicos percibían el trabajo y la presencia de Muller en la región como una amenaza a su proyecto de civilización y nacionalización de los indígenas amazónicos, que era liderado tanto por ellos como por los colonos, aunque por diferentes medios. Los misioneros católicos argumentaban que la “religión evangélica” reforzaba la “pereza innata” de los indígenas, disuadiéndolos de realizar actividades productivas y de comerciar con los colonos²⁶⁶. Si un indígena iba a trabajar para un blanco, era necesario contar con la autorización de Muller. También se opusieron a la forma en que los misioneros evangélicos enseñaban a los indígenas a concebir la mejora material como algo pecaminoso. Elorza y Rivera se quejaron porque, a su parecer, “los indígenas son muy perezosos; y a su ‘pereza innata’ se agrega ahora la que les infunde la religión evangélica que están practicando, y según la cual no hay necesidad de afanarse por conseguir muchas cosas; inclusive se les infunde que el que tiene más de tres vestidos vive en pecado, según testimonios de los mismos indígenas”²⁶⁷.

Tanto los colonos como los misioneros católicos desplegaron a menudo interpretaciones de la conversión indígena al cristianismo evangélico (que los hacía más perezosos de lo que ya eran, por ejemplo) que reafirmaron estereotipos racistas que también circularon entre los colonos de la región.

Los misioneros católicos pensaban que la conversión al cristianismo evangélico hacía improductivos a los indígenas y restringía la acumulación material entre ellos, dado que se le “limita al indígena la facultad de

263 “Informe sobre una correría misional”, f. 7.

264 “Informe sobre una correría misional”, f. 15.

265 “Informe sobre una correría misional”, f. 11.

266 “Informe sobre una correría misional”, f. 2.

267 “Informe sobre una correría misional”, f. 2.

poseer”²⁶⁸. El padre Rivera argumentaba que, por ejemplo, a ninguno de los indígenas evangélicos se le permitía poseer un motor fuera de borda porque, supuestamente, esto no los dejaba cantar. El supuesto subyacente aquí es que las posesiones materiales (como los motores fuera de borda) se convertirían en un obstáculo para las prácticas cristianas (como cantar en el culto), lo que limitaría su agencia y autonomía. La mayoría de las veces, los bienes entregados por adelantado a los trabajadores indígenas tenían que pagarse con tiempo de trabajo para los patrones blancos. De hecho, Rivera afirmó haber visto a Muller regañar a un indígena que había recibido uno de estos motores como pago por su trabajo, y al parecer le ordenó que lo devolviera. Según Elorza y Rivera, “el indígena evangélico tiene que huir de la civilización y del mejoramiento material como cosas de pecado”²⁶⁹. Con tal “orientación”, según los misioneros católicos, “no puede decirse que los indígenas catequizados en el protestantismo se están civilizando”²⁷⁰. A diferencia del catolicismo, el cristianismo evangélico tenía una visión negativa de la materialidad y las posesiones.

Adicionalmente, los misioneros católicos percibían el trabajo de Muller como un obstáculo para la colonización de la región, dado que los indígenas “no pueden, ni quieren trabajar para ningún patrón blanco”²⁷¹. Los misioneros decían que bajo la influencia del protestantismo los indígenas se habían “retraído” del hombre blanco y se habían concentrado en sus “sitios de origen”. Al respecto, Rivera mencionó que en un lugar llamado La Estación, en el río Guaviare, se había establecido un colono que se llamaba Abelardo Rivera. Un día hubo un problema entre Abelardo y un indígena que trabajaba para él:

El incidente llegó a conocimiento de Sofía, como una queja formal; ella se presentó en casa de Rivera y en tono autoritario y señorial le conminó que abandonara el sitio y se retirara de la región porque así lo ordenaba ella, alegando antes esas tierras que el cultivaba y los cacaotales que explotaba eran de los indios.²⁷²

268 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

269 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

270 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

271 “Informe sobre una correría misional”, f. 16.

272 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

El padre Rivera veía en este tipo de situaciones una prueba del “supremo dominio” que Muller ejercía sobre la “tierra y sus hombres indígenas”, hasta el punto de que “lleva a los nativos a desconocer las autoridades de su propio país y prácticamente les quita la noción de Patria y de Nacionalidad”²⁷³.

Los misioneros católicos y evangélicos no solo promovieron entre los grupos indígenas diferentes nociones de civilización, sino que también tenían diferentes puntos de vista sobre las mercancías y la materialidad. Mientras que los misioneros católicos dependían en gran medida de las mercancías y los objetos materiales como parte de su trabajo, los evangélicos y las iglesias indígenas desarrollaron una crítica constante de la materialidad, las mercancías y el dinero, a través de la idea de “lo mundano”, dando lugar a una relación ambigua con la modernidad. Las críticas de los evangélicos a la acumulación material contradecían los valores y las racionalidades que sustentaban los diferentes proyectos de colonización y extractivismo en la región.

Muller fue acusada de enfrentar a los indígenas con los colonos y los sacerdotes católicos: “los indígenas evangélicos se niegan a saludar a un sacerdote, y no pueden de ninguna manera recibirle nada a ningún título”²⁷⁴. Los misioneros se quejaban del “ambiente de indiferencia ante la llegada del sacerdote; esto por parte de los hombres, porque las mujeres y los niños ni siquiera pueden saludar a un padre, y tan pronto como lo ven se esconden o huyen al monte”²⁷⁵. Elorza y Rivera repetían en su informe que “Sofía les infunde el odio a los blancos, a los que señala como aliados del diablo, si no el diablo mismo, y por lo tanto el trabajar con ellos constituye un pecado”²⁷⁶. Irónicamente, la imagen del hombre blanco o del sacerdote católico como el diablo podía jugar en contra de la propia Muller. En *Beyond Civilization* (*Más allá de la civilización*), la autora confiesa tener “miedo de esa gente” y teme que “un día de estos se volteen y piensen que soy un demonio”²⁷⁷.

Muller también utilizó la figura del diablo para describir rituales y prácticas religiosas indígenas en sus relatos escritos. Como ocurrió antes con los misioneros católicos, las tradiciones religiosas indígenas se percibían como equivalentes del “culto al demonio”. Birgit Meyer muestra cómo la “imagen del diablo” fue producto del encuentro entre los grupos indígenas

273 “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

274 “Informe sobre una correría misional”, f. 14.

275 “Informe sobre una correría misional”, f. 14.

276 “Informe sobre una correría misional”, f. 16.

277 Muller, *Beyond Civilization*, 53.

y los misioneros occidentales, y se convirtió en una “forma híbrida que ayudó a constituir la realidad en la que ambas partes llegaron a un punto en común”²⁷⁸. En el caso de la Amazonia, Michael Taussig señala que, con el cristianismo, los “misioneros también introdujeron la magia [...], en referencia al poder que se deriva de un pacto con el diablo”²⁷⁹. Los misioneros creían firmemente en la eficacia de la hechicería, al tiempo que suponían que los indígenas eran especialmente propensos a practicarla por haber sido “seducidos por el diablo”²⁸⁰.

El padre Elorza plantea en el informe que Muller supo “aprovecharse bien de la vida desarreglada que por desgracia llevan muchos de nuestros colonos que se dicen católicos, para mostrar a los indígenas como los católicos son amigos del diablo, llegando hasta decir que los sacerdotes somos el mismo demonio”²⁸¹. Todas estas tensiones con los indígenas evangélicos hicieron que el viaje de los misioneros Elorza y Rivera fuera más duro de lo que habían imaginado. Al llegar al río Isana, los misioneros decidieron despojarse de sus sotanas y viajar “en adelante como civiles”, tratando de reducir las tensiones con las comunidades locales. La comunidad indígena evangélica de Caño Colorado, en la parte alta del río Guainía, se negó a alojar a los misioneros, pero estos pudieron dormir allí después de que “nos impusimos hablándoles fuerte e invocando nuestra nacionalidad de colombianos”²⁸².

El problema religioso al que se referían los misioneros católicos cuando abordaban la obra de Muller no se limitaba a diferencias doctrinarias o teológicas entre el catolicismo y el cristianismo evangélico. Más bien, tenía que ver con las implicaciones políticas para el Estado y los misioneros católicos de la conversión masiva de comunidades indígenas al cristianismo evangélico. En el informe, el padre Rivera sostiene:

El hecho que salta a la vista en toda la zona de nuestro recorrido, es que Sofía Muller, misionera protestante estadounidense, que trabaja hace años en la región en sus actividades proselitistas, domina prácticamente las

278 Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana* (Edinburgh University Press, 1999), xxiii.

279 Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (University of Chicago Press, 1986), 142-143.

280 Taussig, *Shamanism*, 143.

281 “Informe sobre una correría misional”, f. 8.

282 “Informe sobre una correría misional”, f. 4.

zonas norte y nor-oriental del Vaupés; ella ejerce una verdadera autoridad sobre los indígenas, que le tributan verdadero homenaje de sumisión y respeto y de hecho no reconocen otra autoridad distinta de ella, no solo en cuestiones religiosas, sino aún en el terreno civil, económico, social y familiar. No exagerado decir que le presentan obediencia ciega y que ejecutan sin réplica lo que ella manda.²⁸³

¿En qué sentido el aparente dominio de Muller en el norte y nororiente de Vaupés representaba una amenaza para el Estado? ¿Por qué la “verdadera sumisión y respeto” de los indígenas a ella supuso un problema para el Estado? ¿De qué manera la religión o la conversión religiosa se convierte en una cuestión política o en un problema para el Estado? Mientras que el catolicismo constituyó la religión cívica y pública *por excelencia* en Colombia hasta finales del siglo xx, el cristianismo evangélico pareció interrumpir el vínculo que ataba la autoridad teológico-política del Estado a un cuerpo social. En este sentido, cuestionar el catolicismo como religión cívica implicaba cuestionar los fundamentos del Estado-nación, así como la lealtad que los ciudadanos expresaban a través de su pertenencia a la Iglesia católica. La adopción del cristianismo evangélico implicaba, en cierta medida, pertenecer a otro tipo de comunidad política y moral *frente* al Estado-nación católico. De hecho, Elorza señaló:

este problema de carácter religioso ha creado otro de soberanía y fronteras, porque los indígenas dejan entender que estarían dispuestos en la actualidad a abandonar el territorio colombiano y pasarse a tierras de Venezuela o el Brasil en caso de verse al cuidado de los misioneros católicos para su evangelización y civilización.²⁸⁴

En el lado colombiano de la frontera, según Elorza y Rivera, no había escuelas públicas ni capillas católicas, sino que cada caserío tenía su templo evangélico con su propia escuela catequística. Lo que más sorprendió a los misioneros católicos fue cómo los indígenas imbuidos de protestantismo “no pueden darnos ni vendernos nada, y nada pueden recibirnos, ni siquiera los dulces que tanto agradan a chicos y grandes en otros sitios”²⁸⁵. En este

283 “Informe sobre actividades de Sofia Muller, Prefectura Apostólica de Mitu, Mitú, junio de 1961, AGN, Fondo Comisarias, f. 15.

284 “Informe sobre una correría misional”, f. 8.

285 “Informe sobre una correría misional”, f. 8.

sentido, los indígenas evangélicos interrumpieron las prácticas de regalo, trueque e intercambio con los misioneros católicos, las cuales fueron cruciales para que estos últimos desarrollaran su trabajo entre las comunidades indígenas de Vaupés. La negativa de los indígenas evangélicos a intercambiar con estos religiosos, a vender o recibir objetos de su procedencia, debe entenderse como una forma de rechazar la posibilidad de establecer cualquier tipo de relación o vínculo social con ellos. Este rechazo a las transacciones con los misioneros católicos debe llevarnos a pensar en las implicaciones de las transacciones fallidas o intercambio fallido. Por lo general, los antropólogos han hecho hincapié en los “alcances del intercambio más que en las consecuencias de su fracaso”²⁸⁶.

La principal razón para rechazar cualquier intercambio material con los misioneros católicos era que se les asociaba con el diablo. Además, objetos de diferentes tipos han operado históricamente como piezas en la construcción de la sociabilidad amazónica hasta el punto de que “se creía que los artefactos eran personas o partes de personas que luego se transformaban en otros seres”²⁸⁷. Además, para varios grupos indígenas de la Amazonia, “las historias de las relaciones con otras personas se experimentan en formas materiales” y “los regalos recibidos de extraños han sido fuentes tanto de agencia como de ansiedad”²⁸⁸.

En Vaupés y en la comisaría de Guainía, creada en 1963, también hubo fricciones entre los evangélicos y otros agentes del Estado colombiano, no solo los misioneros católicos, a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Como mostraré en la siguiente sección, cuando los funcionarios estatales llegaron en 1965 al río Inírida para establecer la capital de la nueva comisaría, la mayoría de las comunidades indígenas ya eran evangélicas. La nueva entidad territorial se creó como una forma de ampliar la soberanía del Estado colombiano en una región que estaba en disputa con Venezuela desde la década de 1920.

286 Stuart Kirsch, *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea* (Stanford University Press, 2006), 79.

287 Fernando Santos-Granero, “Amerindian Constructional Views of the World”, introducción a *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, ed. por Fernando Santos-Granero (The University of Arizona Press, 2013), 6.

288 Beth A. Conklin, “For Love or Money? Indigenous Materialism and Humanitarian Agendas”, en *Editing Eden. A Reconsideration of Identity, Politics and Place in Amazonia*, ed. por Frank Hutchins y Patrick C. Wilson (University of Nebraska Press, 2010), 139.

INDÍGENAS EVANGÉLICOS Y EL ESTADO EN GUAINÍA

A diferencia de otros pueblos y comisarías de la Amazonia colombiana, Guainía y su capital, Puerto Inírida, se establecieron en la década de 1960 como parte de un proyecto estatal de colonización y expansión de la soberanía en la región. Desde la década de 1920, los visitantes de la región de lo que hoy es Guainía se quejaban de que ninguna autoridad estatal, ni civil ni militar, tuviera ningún tipo de presencia en la región. Entre 1922 y 1923, el escritor José Eustasio Rivera, autor de *La vorágine* (1924), viajó a la región como parte de una comisión de fronteras y relató cómo las autoridades venezolanas enviaban comisiones a la zona para “recoger” a los “indios de la zona colombiana e incorporarlos a Venezuela mediante engaños y amenazas”²⁸⁹. Rivera se quejó de que desde “tiempos inmemorables no se ejerce sobre ambos márgenes de estos ríos otra autoridad que la de Venezuela”²⁹⁰. Una de las primeras peticiones para crear la comisaría de Guainía la hizo un colono llamado Marco Acuña en 1925. En una carta dirigida al Gobierno central ese año, Acuña argumentó que era necesario crear la comisaría de Guainía para “defender las vidas, familias e intereses de los numerosos indígenas, que son constantemente asaltados, violados y reclutados a la fuerza por elementos venezolanos que los llevan como esclavos a trabajar en el territorio venezolano de San Fernando de Atabapo”²⁹¹.

En el informe redactado en 1961, el padre Manuel María Elorza dedicó un apartado a la “falta de autoridades y la ineficacia de las existentes”²⁹². Se quejaba del “abandono” de la frontera, así como de la falta de autoridades oficiales y guarniciones militares. Mientras que los puestos fronterizos de Brasil o Venezuela estaban bien organizados, con barcos, comunicaciones por radio y buenos sueldos para sus empleados, los pueblos fronterizos de Colombia solo contaban con un “pobre corregidor desamparado, mal pagado, y desprovisto hasta de sello y de papel para sus comunicaciones y providencias”²⁹³. Además, señalaba que los agentes del Estado carecían de medios físicos para “imponer su autoridad entre gentes (me refiero especialmente a los civilizados) que viven armadas y llevan a la mano el revólver

289 José Eustasio Rivera, “Informe de la Comisión de Límites con Venezuela”, en José Eustasio Rivera. *Intelectual. Textos y documentos 1912-1918*, de Hilda Soledad Pachón-Farías (Universidad Surcolombiana, 1991), 44.

290 Rivera, “Informe”, 45.

291 Camilo Domínguez, *Amazonia colombiana*, 173. Con énfasis en el original.

292 “Informe sobre una correría misional”, f. 6.

293 “Informe sobre una correría misional”, f. 6.

dondequiera que van”²⁹⁴. Los colonos —sobre todo los que vivían en la región del bajo Guaviare— hacían “justicia por sí mismos”, mientras que las autoridades estatales no contaban con la ayuda de un “solo agente de policía”. Las oficinas de Gobierno funcionaban en un “rancho” donde los funcionarios vivían con su “mujer —a veces una india— e hijos”²⁹⁵.

La aparente falta de presencia estatal en la frontera propició abusos y hostilidades hacia los colombianos que se desplazaban a través de ella por parte de la Guardia Nacional Venezolana —estacionada en la localidad de San Fernando de Atabapo—. Los misioneros católicos relataron que los colombianos de esta región se veían obligados a viajar a Venezuela para todo, en particular para los servicios postales y telegráficos, y tenían que aceptar el bolívar como moneda. El padre Elorza también se quejaba de la ausencia de transporte disponible para los funcionarios del Estado, en una región en la que “cada colono o comerciante que recorre la región debe organizarse y equiparse por su cuenta”²⁹⁶. Esto implicó que “solamente los funcionarios públicos están en la imposibilidad de moverse, no obstante tener que controlar regiones fronterizas con Venezuela y Brasil donde el contrabando no deja de ejercer sus actividades”²⁹⁷.

La creación de la comisaría de Guainía en 1963 se llevó a cabo en el contexto de disputas entre misioneros católicos y evangélicos descritas anteriormente, pero también respondió a la precaria condición de las oficinas e instituciones estatales en la región. Por ejemplo, con el establecimiento de la nueva comisaría, la Policía Nacional encontró una forma de afirmar la “soberanía nacional” en regiones lejanas del país. La edición número 100 de la revista de la Policía Nacional de ese mismo año mencionaba el principio jurídico del *uti possidetis de facto* como el fundamento de la creación de nuevas comisarías y unidades político-administrativas. Instituciones estatales en Colombia como la Policía Nacional establecieron una estrecha relación entre la posesión de hecho del territorio y el ejercicio de la soberanía en la región.

Mientras que el principio del *uti possidetis iure* se basaba en jurisdicciones y posesiones territoriales determinadas por leyes y tratados, el *uti possidetis de facto* lo hacía en el control real y la ocupación del territorio. Durante el siglo XIX, el principio del *uti possidetis iure* implicó que las repúblicas

294 “Informe sobre una correría misional”, f. 6.

295 “Informe sobre una correría misional”, f. 6.

296 “Informe sobre una correría misional”, f. 6.

297 “Informe sobre una correría misional”, f. 6

recién creadas preservarían los límites coloniales en el momento de la independencia. Todavía en el siglo xx, las élites a cargo del Estado tuvieron una fe ciega en dicho principio. Sin embargo, en la medida que en regiones como la Amazonia los límites entre las antiguas colonias no estaban claros, esto facilitó la “apropiación *de facto* de territorios en disputa”²⁹⁸.

Una de las primeras estrategias del Gobierno nacional para poner en práctica el principio del *uti possidetis de facto* en la región fue establecer la capital de la comisaría de Guainía, desde la cual podría ser gobernada, poblada y administrada. A diferencia de otros procesos de colonización en la Amazonia, asociados a la extracción de recursos como el caucho, la creación de esta nueva comisaría fue parte de un proyecto de colonización estatal dirigido que incluyó la visita a la región en 1965 de una comisión técnica integrada por naturalistas, ingenieros militares y geógrafos de la Universidad Nacional, así como representantes de los ministerios de Gobierno, Guerra, Agricultura y Obras Públicas. Esta comisión decidió que la capital de la comisaría se ubicaría en el río Inírida, en un pequeño pueblo indígena llamado Las Brujas. Una de las principales razones para elegir este lugar fue la sabana natural situada cerca de Las Brujas, que abarataría y facilitaría la construcción de un aeropuerto.

El primer gobierno comisarial se instaló el domingo 7 de febrero de 1965 en el sitio conocido como La Ceiba, río arriba del caserío de Las Brujas, donde la prefectura apostólica de Mitú había establecido en 1958 una misión y a donde había llegado seis días antes, el 1.º de febrero, desde Villavicencio, por tierra y agua, el equipo de “fundadores” de la comisaría, encabezado por el primer comisario, Hernán Ríos²⁹⁹ (figura 12). El 3 de marzo de 1965 este emitió el Decreto 006, por el cual se disponía que la comisaría recién creada adoptaba como propio el Código de Policía de Cundinamarca vigente³⁰⁰. La comisaría carecía en su momento de “un estatuto legal para aplicar en los asuntos de carácter policivo” que se presentaran dentro de su jurisdicción, y era necesario contar con un código para tales efectos. Los funcionarios y miembros del Gobierno comisarial llegaron en el mes de marzo a Puerto Inírida. El comisariato funcionó inicialmente en la casa del indígena Ramón Castillo. Varias “propiedades” de los indígenas fueron “destruidas para la

298 Uribe, *Frontier Road*, 33. Énfasis en el original.

299 Tiberio de Jesús Acevedo, *Historia de Inírida* (Alcaldía Mayor de Inírida, 2002).

300 “Decreto número 006 de 1964”.

organización del pueblo”³⁰¹. Uno de los decretos que regulaban las normas para el desarrollo urbano de Puerto Inírida en 1966 establecía que “la adjudicación de lotes en el sector urbano indígena, se hará sin concesiones para los nativos, y la Comisaría prestará amplio apoyo o colaboración para que sus viviendas se construyan con higiene y estética, facilitando, a título gratuito, los materiales que le sea posible para modernizar sus habitaciones”³⁰².

Desde que se creó la comisaría, los indígenas estuvieron en una posición subordinada con respecto a los colonos: fueron obreros de la comisaría y desempeñaron otras actividades, como la extracción de balatá (látex) y fibra de chiqui-chiqui. Las autoridades comisariales también sirvieron de “intermediarios” entre colonos e indígenas. Para 1968, en Puerto Inírida vivían más de 350 personas y el total de la población de la comisaría no superaba las 3500.

Figura 12. Funcionarios del Gobierno nacional encargados de establecer la comisaría de Guainía en 1965



Fuente: donación del señor Carlos Ríos al Museo Comunitario de Guainía, página de Facebook.

301 “Acta de recomendaciones para el gobierno comisarial”, Puerto Inírida, 20 de agosto de 1965, AGG, Inírida, s. f.

302 “Decreto por el cual se ordena levantar el plan de Puerto Inírida, se establecen normas sobre desarrollo urbano y se dictan otras disposiciones”, Puerto Inírida, 11 de marzo de 1966.

Un historiador local, Tiberio Acevedo, afirma que Hernán Ríos González, el jefe del nuevo Gobierno regional, “reconoció” la potestad de las autoridades indígenas existentes: el capitán Delfín Acosta en Las Brujas y el capitán Agapito Sandoval en Caranacoa³⁰³. El primer comisario habría llegado a un acuerdo con las autoridades indígenas para tener acceso a sus tierras, donde se iba a establecer la capital de la nueva comisaría. Según Acevedo, el “acuerdo” con las autoridades indígenas incluía el reconocimiento oficial de Agapito y Delfín: “Para congraciar a los capitanes, estos fueron llevados por el comisario a Bogotá e invitados al Congreso Nacional donde fueron condecorados”³⁰⁴. Agapito le contó a Acevedo en una conversación personal cómo el comisario le dijo: “Agapito, nombro a usted *capitán* de los puinaves y a Delfín Acosta [*capitán*] de los curripacos, para que no haya problemas”. En este sentido, el nombramiento oficial de autoridades indígenas fue de la mano con procesos de despojo y expropiación de tierras indígenas. La mayoría de las autoridades indígenas nombradas por el Estado, como los capitanes, se convertirían en intermediarios entre el Estado y las comunidades indígenas, hasta el día de hoy.

El 5 de mayo de 1965, algunos líderes indígenas y evangélicos —incluido Delfín Acosta—, que vivían en el caserío de Las Brujas escribieron y firmaron una carta, en nombre de los “indígenas de la tribu puinave”³⁰⁵, dirigida a Gregorio Hernández de Alba, quien estaba a cargo de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno en Bogotá. En la comunicación, los indígenas evangélicos le manifestaron a Hernández de Alba que estaban muy preocupados por los “hechos sucedidos con la instalación del gobierno comisarial”³⁰⁶. Los firmantes consideraban que esos “hechos” estaban “fuera de sus costumbres”. Específicamente, los indígenas evangélicos expresaron:

Cuando llegó el señor Comisario y su gente creímos que se había comenzado la época de nuestro ingreso a la civilización con lo que ella puede ofrecer de bueno a gentes, como nosotros, abandonadas. Pero no, en Caranacoa, comenzaron a hacer fiestas con gran cantidad de aguardiente que habían traído, obligando, casi, a muchos de nosotros a tomarlo, cosa

303 Acevedo, *Historia de Inírida*, 96.

304 Acevedo, 96.

305 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, Brujas (Guainía), 5 de mayo de 1965, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 203, carpeta 1819, f. 1.

306 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

que no hacíamos por enseñanza de los Pastores, que nos han dicho que este vicio es malo. Y además, no por atención nos han ofrecido trago, sino para jumarnos y poder molestar a nuestras mujeres e hijas.³⁰⁷

Esta carta muestra cómo percibieron los indígenas evangélicos la llegada del Gobierno comisarial a Guainía. La descripción de cómo las prácticas de los funcionarios del Estado, enviados para crear la nueva comisaría, eran vistas por estos indígenas como moralmente reprochables, hace explícitas las diferentes nociones de civilización y moralidad que estaban en juego en esta región. Claramente, los indígenas evangélicos no encontraban nada bueno o civilizado en el consumo de alcohol. Los colonos de la Amazonia y otras periferias de América Latina han utilizado históricamente el alcohol en sus transacciones e interacciones con las sociedades indígenas³⁰⁸. Así mismo, los funcionarios enviados a instalar y administrar el Gobierno comisarial fueron posteriormente acusados por la policía de ultraje a la autoridad, constituyéndose con ello en una fuente de desorden social.

Los miembros del Gobierno regional reprodujeron prácticas —como emborrachar a los indígenas y abusar de las mujeres— que antes utilizaban los patrones del caucho y otros colonos. Además, los firmantes de la carta se quejaron de haber sido desalojados de sus propias viviendas, porque estas habían sido cedidas a empleados de la comisaría. Ramón Castilla, que también firmó la carta, denunció que su casa era usada como oficina del Gobierno regional y que el comisario no le había pagado los 1200 pesos que le ofreció por la casa: “también nos han sacado de las casas para alojar a los de la Comisaria, en vez de construir. Ramón Castilla [...] a pedido del Comisario entregó su casa para oficinas de la Comisaria, prometiéndolo pagar \$1.200 los que no ha recibido”³⁰⁹. Por esta razón, Castilla se tuvo que ir a vivir con su familia a un “rancho sobre una laja”³¹⁰. La carta también denunciaba situaciones como el *endeude* que se venían presentando desde antes de la instalación del Gobierno comisarial:

307 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

308 Desde la época colonial, la embriaguez y el consumo de alcohol eran considerados por la élite criolla rasgos esenciales de la “cultura indígena”. Véase Rebecca Earle, “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”, *Revista de Estudios Sociales* 29 (2008).

309 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

310 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

Seguimos “avanzados” por los que nos explotan. Es decir, nos adelantan poco dinero y tenemos que trabajar todos durante mucho tiempo y jamás saldamos la cuenta. El gobierno no toma medidas. Nos obligan a entrar a la montaña los chicleros sin que nadie nos proteja. Pedimos a Ud. nos mande un visitador para que converse con nosotros y conozca esta situación.³¹¹

A pesar de las demandas de los habitantes indígenas de Las Brujas, la llegada del Estado no implicó el fin del peonaje por deudas y otras formas de trabajo forzado o coaccionado. Como ocurrió antes en Vaupés, en Guainía las autoridades estatales —ya fueran misioneros o funcionarios del Estado— servirían de nuevo como intermediarios entre indígenas y colonos o caucheros. Por ejemplo, el 16 de abril de 1968, el corregidor expidió y firmó una certificación de una “deuda-traspaso” de nueve indígenas del Sr. Romero a la Compañía Angarita Castilla y Bernal³¹². Angarita es recordado por haber maltratado a indígenas puinaves cuando extraía balatá en el río Inírida desde la década de 1940. En este contexto, la petición dirigida a Hernández de Alba para que el Estado verificara la situación de *endeude* permanente de los indígenas puede entenderse como la exigencia de un Estado que pudiera proteger sus derechos como colombianos e indígenas.

La descripción que hacen los firmantes de la carta de su situación a Hernández de Alba, en términos de abandono por parte del Estado colombiano, revela cómo estas personas habían empezado a incorporar el lenguaje del Estado, que incluía la idea de tener derechos y poder exigir cosas concretas del Gobierno, como, por ejemplo, protección, atención, etc. En la carta manifiestan que necesitan “drogas para los enfermos, pues en San Fernando, Venezuela, ya poco nos atienden, que somos colombianos [y que] es el gobierno de nosotros el que debe darnos”³¹³. La atención estatal era solicitada por la población indígena que vivía donde se estableció la capital de la nueva comisaría. Las formas en que se articularon estas peticiones implicaron la apropiación indígena de nuevos lenguajes del Estado —asociados a derechos y demandas específicas—, en conjunto con formas concretas de interacción y comunicación con las autoridades estatales, por medio de cartas escritas y requerimientos formales, entre otras. Los firmantes terminaron la carta diciendo a Hernández de Alba: “*Somos tus amigos*”. Durante las décadas

311 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

312 “Constancia de traslado de cuentas”, Puerto Inírida, 16 de abril de 1968, AGG, Inírida, s. f.

313 “Carta dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1

de 1960 y 1970, era común encontrar cartas de líderes indígenas dirigidas a funcionarios estatales regionales o al presidente de la República con demandas específicas. Algunas de estas cartas incluían la reclamación de mejores condiciones sanitarias o de acceso a tierras a través de reservas.

INTERNADOS, MISIONEROS EVANGÉLICOS Y EL ESTADO

Las relaciones entre los misioneros evangélicos y el Estado colombiano fueron conflictivas y polémicas hasta la Constitución Política de 1991, cuando el Estado reconoció la libertad de cultos. Como mencioné al principio del capítulo, el presidente militar Gustavo Rojas Pinilla declaró en 1956 que “los protestantes están unidos a los comunistas para destruir la unidad nacional colombiana”³¹⁴. No obstante, la MNT obtuvo su personería jurídica en Colombia el 23 de mayo de 1967; seis años antes, el ILV había llegado a un acuerdo con el antropólogo Gregorio Hernández de Alba (quien estaba organizando el primer Departamento de Asuntos Indígenas de Colombia) para “iniciar un programa de integración indigenista controlado por el gobierno y entrenar lingüistas nacionales”³¹⁵. Ante el Gobierno central, los misioneros evangélicos presentaron su trabajo como una empresa civilizadora que ayudaba a transformar a los sujetos indígenas en ciudadanos. El 22 de junio de 1970, el secretario y representante legal de la MNT envió un informe al jefe de asuntos indígenas del Gobierno nacional. El informe expresaba cómo los misioneros de la MNT habían ayudado en la “transición de las costumbres indígenas; en la responsabilidad de estos ante los demás hombres y en especial ante Dios y la patria colombiana”³¹⁶. En una línea similar, la sección del informe dedicada a la “cultura” comenzaba afirmando que los misioneros “fijamos la gente nómada y semi-nómada en sitios favorables o en fincas para elevar su nivel de vida. Se les enseña a respetar las leyes y demás deberes cívicos para con la sociedad, la Patria y la familia”³¹⁷.

El 6 de septiembre de 1966, el comisario recibió una carta del secretario de Gobierno con un nuevo decreto adjunto, emitido pocos días antes.

314 Freston, *Evangelicals and Politics in Asia*, 229.

315 David Stoll, “Higher Power: Wycliffe’s Colombian Advance”, en *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, ed. por Søren Hvalkof y Peter Aaby (IWGIA; Survival International, 1981), 65.

316 Informe dirigido al jefe de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, 22 de junio de 1970, AGN, Sección República, caja 216, carpeta 2012, ff. 25-26.

317 Informe dirigido al jefe de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, ff. 25-26.

El decreto fue expedido para promover lo que el Gobierno central llamó “integración popular” y comenzaba reconociendo la existencia de “un amplio sector de colombianos de la ciudad y el campo, enfrentados a difíciles condiciones, presa de las enfermedades, el desempleo, la ignorancia, la inercia cívica, carentes de vivienda, recreaciones y oportunidades de progreso humano”³¹⁸. Según el decreto, a tales “compatriotas” les resultaba imposible participar en la “vida económica, cultural, espiritual y cívica del país”, como consecuencia de haber sido marginados de la vida nacional, lo que había ocasionado su aislamiento. La integración popular se entendió, entonces, como la forma de superar la marginalidad de esa enorme masa de colombianos que vivían en las zonas más pobres de las ciudades y las regiones periféricas del país. Fue diseñada para promover el “desarrollo integral” y la “incorporación real” a la vida nacional de los sectores marginales de la sociedad.

Una de las principales estrategias utilizadas por los gobiernos regional y central para lograr su incorporación real a la vida nacional fue establecer internados en las comunidades indígenas dispersas por los ríos de la región. En septiembre de 1968, el comisario escribió un informe al Gobierno central con un “inventario de los servicios y necesidades de la Comisaría Especial del Guainía”. El informe se refería a la educación en los siguientes términos:

Educación. Me parece que este problema, con el de salubridad, es el más importante de tratar con el inventario de realizaciones y necesidades que se solicitan. Este primero [educación], además de la indispensable labor de alfabetización, está fuertemente ligado con la explotación racional de los recursos naturales para la defensa de la fauna y la flora, pues, en estas regiones no se hace buen uso de la caza ni de la pesca y, como en todo el territorio nacional, en la tala de bosques es más lo que se destruye que lo que se aprovecha.³¹⁹

La educación de las comunidades indígenas estaba directamente asociada a la “explotación racional” de los recursos naturales. El comisario dio información detallada en el inventario sobre las escuelas que existían en la región con los costos de construcción de cada una de ellas y lo que quedaba

318 Decreto 2263 de 1966, “Por el cual se organiza y estimula la Integración Popular, con la participación del pueblo, el Gobierno y las entidades privadas”.

319 Informe sobre inventario de servicios y necesidades en la Comisaría Especial del Guainía, con destino al gobierno central, Puerto Inírida, 26 de septiembre de 1968, AGG.

por construir. Por ejemplo, sobre la escuela de Guadalupe —que está lejos de Inírida y cerca de la frontera con Brasil, en el Alto Río Negro—, el informe dice:

Funciona en local cedido por un colono, con veinticinco alumnos de ambos sexos, atendida por un profesor. En cuanto al local, tiene materiales aprontados y su construcción será contratada en próxima visita que se proyecta a la región por el comisario y un ingeniero secretario de obras públicas.³²⁰

La mayoría de las primeras escuelas eran precarias y utilizaban edificios cedidos por colonos o que pertenecían a una inspección de policía, como ocurrió con la escuela de El Coco. La idea era que la mayoría de las escuelas construidas se convirtieran en el futuro en internados, teniendo en cuenta que la “población está muy dispersa en este extenso territorio y no será posible tener una escuela en cada pequeño núcleo [de población]”³²¹.

En este proceso simultáneo de construcción nacional y escolar, los maestros, algunos de los cuales eran antiguos colonos, se convirtieron en una especie de misioneros laicos del Estado. En una carta escrita al comisario en febrero de 1966, el director de una de las primeras escuelas que existieron en Inírida expresaba su interés en la creación de un centro de alfabetización para adultos que abriera por las noches. El director de la escuela decía en su carta que el apoyo que recibieran del Gobierno regional sería “motivo de orgullo para cada uno de los colombianos que participamos en la ardua labor de implantar soberanía y traer a estas apartadas regiones patrias un grito de cultura que hará eco por toda la eternidad”³²².

Evidentemente, la colonización y la formación del Estado se llevaron a cabo mediante la apertura de internados; este proceso fue cuestionado por los misioneros evangélicos poniendo en duda las normas morales y la idoneidad de los profesores que trabajaban en los internados o estableciendo sus propias escuelas. Los conflictos entre los maestros y Sofía Muller fueron frecuentes. Tal fue el caso de Luis Cobos, que llegó a la región con su padre cuando era joven, a principios de los años setenta, para colonizar. Después de que el comisario de turno lo convenciera para trabajar con el Gobierno regional, Luis empezó a fundar internados. En la década de los setenta fundó

320 Informe sobre inventario de servicios y necesidades en la Comisaría Especial del Guainía.

321 Informe sobre inventario de servicios y necesidades en la Comisaría Especial del Guainía.

322 Carta dirigida al señor Reynaldo Cabrera, comisario encargado del Guainía, Puerto Inírida, 21 de febrero de 1966, AGG, f. 1.

cinco de estos en distintas comunidades indígenas del río Guaviare. Luis me explicó cómo, cuando fundó su primera escuela entre los piapocos en una comunidad llamada Guaco, tuvo que buscar la aceptación de los miembros de la comunidad, incluido el capitán. Este aceptó su presencia y le dijo a Luis que podía empezar a dar clases en la iglesia, mientras construían la escuela. Fue hacia 1973 cuando Luis tuvo su primer encuentro con Sofía Muller en Guaco. Luis recordó su encuentro con Muller en el lugar donde se hospedaba:

“Usted ser un diablo, diablo, usted”. Pero brava, se puso colorada la vieja, póngale cuidado. —¿Y por qué soy un diablo, Sofía?—, yo le contesté también duro, si ella me habla suave, yo le hablo suave. “No, ese ser un diablo, es un diablo, es un diablo ese radio, un diablo eso”, cuando ve esas mujeres [afiches] “puros diablos”. —Y más diablo es usted, Sofía—. Cuando yo le contesté así, que más diablo era usted, zapateó esa vieja, —vea, lo mismo, usted tiene pantalón, entonces ¿dónde está la desnudez? Usted más diablo—. Como si le hubiera echado un madrazo. De atravesado le hablé, yo todo berraco, yo [soy] un colombiano, estoy haciendo patria por acá, para la escuela, [para] enseñarle a la gente y toda esa güevonada. Estaba yo haciéndome un tinto, ahí en el suelo, ¡y que venga una señora extranjera a insultarlo a uno!³²³

La idea de que los misioneros de la MNT eran simples inculcadores de virtudes cívicas y nacionales entre las comunidades indígenas se vio cuestionada por los conflictos surgidos en el terreno entre las autoridades estatales y Sofía Muller. El 30 de octubre de 1973, Cleomedes Caballero Bueno, comisario de la recién creada comisaría de Guainía, inició una investigación formal contra ella por perjudicar el éxito de la educación pública. La misionera fue acusada de obstaculizar la educación pública en Barrancominas, localidad situada en el bajo río Guaviare. En su último libro, *His Voice Shakes the Wilderness* (1988), Muller sostiene que los maestros elegidos por el Gobierno para “impartir la enseñanza no contribuyeron a las nuevas normas morales de los indígenas. La mayoría eran hombres jóvenes, ateos, recién salidos de la universidad y llenos de Karl Marx”³²⁴. Como parte de la investigación, se interrogó a varios profesores de escuelas públicas que educaban a indígenas. Uno de ellos, cuyo nombre era Jorge Eliécer Gutiérrez, declaró lo siguiente en el interrogatorio:

323 Luis Cobos, comunicación personal, comunidad Guaco, 7 de abril de 2009.

324 Muller, *His Voice Shakes the Wilderness*, 178.

En presencia mía les manifestó a los indígenas, que porque yo tenía el pelo largo y estaba barbado era un individuo de tendencias comunistas, socialistas y que era el puro diablo en cada culto que hacían presentaba una película y siempre decía que los Socialistas y los Comunistas eran malos, con lo cual los indígenas psicológicamente quedaron influenciados y se notó en ellos el cambio o reacción, y así fue como dieron muestras de agresión contra mí hablando en lengua de ellos me hacían ademanes de menosprecio.³²⁵

Muller demonizó a los predicadores y a los maestros que trabajaban para el Estado, como ya había ocurrido antes con los misioneros católicos y los colonos. Orlando Espitia, otro de los maestros interrogados, que en ese momento tenía veinticinco años, dijo que los indígenas ya no iban a la escuela porque Muller les había dicho que los profesores blancos eran malos, que eran el diablo y que no hacían sino beber aguardiente. En su declaración, Orlando expresó: “hago hincapié sobre la deportación de esta señorita ya que si no es así seguirá destruyendo la socioeconomía de estos sufridos indígenas”³²⁶. Los indígenas también fueron interrogados como parte de la investigación. Uno de ellos, Juan Gaitán, declaró que conocía a Muller desde hacía veintinueve años: “siempre anda por aquí enseñando a nosotros, palabras de nuestro Señor y es muy amiga de nosotros y ella es la pastora de nosotros del Evangelio”³²⁷. Juan también afirmó en su declaración que ella les había dicho que debían trabajar, y que si un “blanco nos llama a trabajar debemos trabajar para sí evitar no tener discrepancias de ninguna clase”³²⁸.

Sobre la acusación del Gobierno regional, Juan dijo que Muller de “profesores blancos no habló nada de él”, enfatizando que “nosotros necesitamos un pastor evangélico, porque profesor blanco no enseña hartó [...] y nosotros queremos que hijos aprendan hartó”³²⁹. En este sentido, las diferencias entre los testimonios de los indígenas evangélicos y los maestros que trabajaban para el Estado revelan distintas percepciones y significados sobre el trabajo de Muller entre las comunidades indígenas de Guainía.

325 “Corregiduría Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003”, 30 de octubre de 1973, AGG, s. f.

326 “Corregiduría Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003”, s. f.

327 “Corregiduría Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003”, s. f.

328 “Corregiduría Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003”, s. f.

329 “Corregiduría Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003”, s. f.

SEGUIMIENTO MILITAR A LOS MISIONEROS EVANGÉLICOS

Mientras que los funcionarios estatales regionales consideraban a Muller una amenaza a su autoridad sobre las poblaciones indígenas, que ponía en peligro la “civilización” y la integración de estos grupos al cuerpo político; en 1976, el Ministerio de Defensa abrió una investigación formal contra el ILV, que realizaba trabajo misionero entre las poblaciones indígenas de los llanos orientales del país. Con la coordinación del general José Matallana, director del organismo nacional de inteligencia en ese entonces, el Ministerio de Defensa realizó una investigación para “verificar las actividades del ‘Instituto Lingüístico de Verano’, conocer la situación de la región, verificar los hechos que dieron origen a rumores sobre actividad extranjera que lesionan la Soberanía Nacional en el Oriente del país”³³⁰.

Además de las actividades del ILV, la comisión del Ministerio de Defensa también revisó la labor de otras instituciones extranjeras como la MNT. La comisión del general Matallana señaló que estas instituciones habían realizado “acción de adoctrinamiento y de autoridad de gran parte de los indígenas colombianos, por instituciones religiosas extranjeras, que prácticamente han asumido su control y orientación en esa región y en el resto del país”³³¹. El informe que elaboró la comisión dedicó una gran parte a la mencionada MNT. De la labor de la misionera se decía que “la señorita Sofía Muller, quien durante tres décadas ha venido evangelizando al indígena en estos vastos territorios y ganado en alto grado su control, autoridad y confianza”³³². Según el documento, Muller representaba al “sector más fanático e intransigente de la iglesia Evangélica”³³³. Entre las principales características del trabajo de Muller, el informe menciona las siguientes: Muller a) “permanece tácticamente todo el tiempo entre las tribus”; b) convence a los indígenas de que “cualquier contacto o transacción que tengan con el ‘blanco’ determina la perdición de sus almas pues el demonio penetra en sus espíritus y se tornan en seres malignos, condenados al castigo divino”; c) quiere que el “indígena se mantenga en el estado primitivo de aislamiento del resto de sus compatriotas con el argumento de que la vida indígena, eminentemente comunitaria, es

330 José Joaquín Matallana Bermúdez, “Ministerio de Defensa Nacional. Comisión especial de reconocimiento y verificación”, *Boletín de Antropología*, 4, n.º 15 (1976): 17.

331 Matallana Bermúdez, 83.

332 Matallana Bermúdez, 51.

333 Matallana Bermúdez, 51.

lo que Dios quiere, y cualquier asunto que rompa este principio representa la perdición y merece condena”³³⁴.

De forma similar a los misioneros católicos, los militares percibían la presencia y la labor de Muller como una amenaza para la soberanía nacional y la autoridad del Estado en la región. El general Matallana sugirió que la misionera mantenía a los indígenas aislados de sus conciudadanos, los condenaba al atraso social y económico y los hacía “reacios al progreso”, ya que no podían trabajar ni comerciar con los hombres blancos. El informe para el Ministerio de Defensa concluía su reflexión sobre Muller afirmando lo siguiente:

En síntesis, la labor de la señorita Sophie MULLER ha sido absolutamente negativa y de graves consecuencias para el desarrollo económico, social y cultural de las numerosas comunidades indígenas que ella ha controlado por 30 años sin intervención del Estado colombiano. En consecuencia, por impostergables imperativos de defensa de la cultura indígena, de la soberanía nacional y la integración de los pueblos indígenas al resto de la nación colombiana, se concluye que es necesario poner término a las actividades de la Misionera señorita SOFIA MULLER.³³⁵

En su informe, Matallana asocia la defensa de la cultura indígena con la defensa de la soberanía nacional, considera que estas dos prácticas se complementan entre sí. De manera similar a los misioneros católicos, los maestros y los militares tenían una percepción negativa del trabajo de Muller y su influencia en las comunidades indígenas. Estas críticas al trabajo evangelizador de la norteamericana muestran que los misioneros evangélicos eran vistos como un obstáculo para la formación del Estado y la autoridad en la región; su trabajo impedía la incorporación efectiva de las poblaciones indígenas al Estado-nación.

Sin embargo, las interpretaciones de los funcionarios estatales, tanto locales como nacionales, sobre el trabajo de Muller contradecían los relatos indígenas sobre su propio proceso de conversión al cristianismo. Como voy a mostrar en el próximo capítulo, las comunidades indígenas de Guainía asocian la conversión al cristianismo con la llegada de la civilización y con la modernidad, entendida en sus propios términos. Es común escuchar entre los indígenas evangélicos mayores que, desde que se hicieron cristianos,

334 Matallana Bermúdez, 51.

335 Matallana Bermúdez, 74.

los colonos ya no pueden tratarlos como si fueran salvajes. Por el contrario, perciben la adopción del cristianismo como un proceso que los igualó con los colonos, que marcó una ruptura con el pasado en todos los ámbitos de la vida.

CONCLUSIONES

Este capítulo abordó cómo la conversión de los grupos indígenas de Guainía al cristianismo evangélico se convirtió en un problema político para el Estado en la región. En Colombia, durante la Guerra Fría, el protestantismo se consideraba a menudo cercano al comunismo y una amenaza para la “unidad nacional colombiana”. Mediante el establecimiento de iglesias indígenas y la formación de pastores indígenas, los misioneros de la MNT crearon nuevas formas de comunidad e indigenidad. Algunas de estas chocaban con los proyectos de colonización dirigidos por el Estado y defendidos por los colonos, en su mayoría católicos y con normas morales diferentes. A pesar de que los indígenas evangélicos elaboraron críticas morales al comportamiento de los funcionarios estatales, también empezaron a incorporar lenguajes del Estado —asociados a derechos y demandas específicas—, enviando cartas y peticiones formales a las autoridades estatales. Estas cartas incluían quejas al Gobierno central sobre funcionarios estatales regionales y otros requerimientos. La apropiación de estos lenguajes del Estado es crucial para entender cómo las comunidades indígenas se convierten en sujetos del Estado y se vinculan con prácticas de gobierno específicas.

La segunda parte del capítulo evidenció cómo los misioneros católicos de Mitú (Vaupés) siguieron de cerca y vigilaron el trabajo de misioneros evangélicos como Sofía Muller. El cristianismo evangélico representaba un desafío para la Iglesia católica, cuya autoridad sobre los grupos indígenas de esta región provenía del Estado. Las autoridades estatales también consideraban el trabajo de esta misionera norteamericana una amenaza política, hasta el punto de que la agencia nacional de inteligencia (conocida como el Departamento Administrativo de Seguridad [DAS]) llevó a cabo una investigación para rastrear en terreno sus actividades. El informe realizado por los funcionarios del DAS sugería que Muller era un problema para la incorporación de las comunidades indígenas al cuerpo político de la nación, pues las aislaba de los colonos y del resto de la sociedad. De hecho, la misionera también fue seguida y perseguida por la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En el último capítulo de *His Voice Shakes the Wilderness*, la autora recuerda que una vez un líder de las

FARC “entró en una comunidad al final de una conferencia de la iglesia. Iba acompañado de una docena de hombres fuertemente armados y preguntaba por mí. Los indígenas sabían lo que iba hacer si me encontraba: secuestrarme o matarme”³³⁶. Tras este episodio, la misionera tuvo que pasar el resto de su vida viviendo en la misma región, pero al otro lado de la frontera, en Venezuela. Los oficiales de inteligencia militar y las autoridades católicas de Colombia querían que el Gobierno nacional la expulsara del país, por considerarla un obstáculo para la soberanía y la integración de los indígenas a la nación en la Amazonia.

336 Muller, *His Voice Shakes the Wilderness*, 189.

**ENTRE LA RUPTURA Y LA CONTINUIDAD:
LAS POLÍTICAS DE CONVERSIÓN**

3

AUNQUE LA CONVERSIÓN EVANGÉLICA INDÍGENA SE TRANSFORMÓ EN UNA cuestión política para el Estado, los significados locales de este proceso también variaron entre los misioneros evangélicos y los indígenas evangélicos. Este capítulo explora la política de la conversión en Guainía, comparando las narrativas misioneras de la conversión con los relatos indígenas sobre ella. Asimismo, describe cómo, desde la década de 1940, la conversión al cristianismo articuló nuevos significados y nociones de indigenidad en esta región. Mientras que las explicaciones tanto académicas como cristianas tienden a ver la conversión evangélica —no solo entre los grupos indígenas— como ruptura, este capítulo muestra que ni los misioneros ni las poblaciones indígenas de Guainía conciben la conversión únicamente de tal manera. Aunque reconocen el proceso de transformación que implica, ambos enfatizan la continuidad cultural, pero apelando a razones diferentes. Los pastores y los misioneros indígenas también combinan narrativas de ruptura y narrativas de continuidad, mientras articulan un nuevo tipo de indigenidad cristiana y una política específica de conversión que establece fuertes afinidades entre el cristianismo y los valores indígenas.

La mayoría de las explicaciones de la conversión masiva al cristianismo la han visto como un fenómeno mesiánico, sugiriendo que Sofía Muller, la primera misionera que llegó a la región, fue considerada una mesías por los indígenas, reproduciendo movimientos mesiánicos que tuvieron lugar en la región durante mediados del siglo XIX³³⁷. Mientras algunas de las aproximaciones predominantes a la conversión evangélica en Guainía han enfatizado en cómo el mensaje de Muller fue elaborado “casi en los mismos términos que el de los mesías” del siglo XIX, dando lugar a un “movimiento con un fuerte trasfondo mesiánico y milenarismo”³³⁸, la imagen de la misionera como mesías invisibiliza y oculta la agencia de los indígenas y la centralidad de figuras como los pastores y los traductores indígenas que mediaron las apropiaciones locales del cristianismo. Otras interpretaciones de la conversión indígena al cristianismo en Guainía plantean que el proceso de conversión consistió en

337 Los estudios antropológicos sobre la conversión masiva de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana al cristianismo evangélico como fenómeno mesiánico incluyen los de Jonathan Hill y Robin Wright, “History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon”, *Ethnohistory* 33, n.º 1 (1986); Hugh-Jones, “Shamans”, 31-54; y Robin Wright, “Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon”, en *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, ed. por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero (University of Illinois Press, 2002).

338 Hugh-Jones, “Shamans”, 58.

“convertirse en blanco, medio civilizado”³³⁹. Este capítulo busca problematizar explicaciones sobre la conversión indígena como un simple proceso de asimilación —o blanqueamiento—, al poner en evidencia cómo las prácticas de conversión articularon nuevas formas de ser y volverse indígena en Guainía.

Este capítulo analiza las narrativas de conversión elaboradas por diferentes generaciones de misioneros e indígenas evangélicos. Específicamente, se plantea que las narrativas indígenas de conversión se deben entender en relación con las narrativas misioneras de conversión, lo que evidencia su naturaleza dialógica³⁴⁰. Las primeras narrativas misioneras de conversión conciben la conversión como un simple reemplazo de costumbres “paganas” por prácticas cristianas. El análisis de las narrativas misioneras e indígenas de conversión muestra una clara diferencia entre las narrativas misioneras contemporáneas de la evangelización, la cuales tienden a concebir la conversión como una transformación individual (no colectiva) y a separar la religión de la cultura, y las narrativas indígenas, que la tratan como una transformación cultural y colectiva.

Las narraciones contemporáneas de los misioneros evangélicos enfatizan que la conversión es el producto de una decisión personal que no implica cambios en términos sociales o culturales. En el caso de la Amazonia, Aparecida Vilaça muestra cómo los misioneros introdujeron “técnicas del yo” entre los waris, cuyo objetivo fue la “constitución de un yo interior como el lugar de una relación íntima con Dios”³⁴¹. Los misioneros evangélicos sugieren que la conversión al cristianismo no implica un cambio profundo en la cultura indígena, dado que se concibe como un cambio en las creencias personales, un cambio interior que no supone una transformación social o cultural. Usualmente, consideran la religión como una creencia íntima y personal, mientras que la cultura es vista como una simple colección de rasgos y actividades que pueden incluir la cacería y la pesca. Según ellos, los indígenas son capaces de mantener su cultura e identidad, a pesar de los cambios que han tenido lugar en términos de sus creencias y filiaciones religiosas. Incluso, algunos misioneros han llegado a argumentar que el cristianismo ha fortalecido la cultura indígena, a partir de la traducción de la Biblia, al hacer que la gente lea y utilice más su propia lengua.

339 Robin Wright, *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion: For Those Unborn* (University of Texas Press, 1998), 97.

340 Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (University of Texas Press, 1981).

341 Aparecida Vilaça, “Culture and Self: The Different ‘Gifts’ Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals”, *Current Anthropology* 55, n.º 10 (2014).

Como lo plantea Webb Keane, los misioneros evangélicos suelen intentar definir “qué es cultural y qué es religioso”, cómo se pueden distinguir el uno del otro y cómo se mantiene esta distinción sin afectarse mutuamente³⁴². Así, sugieren que ellos no cambian la “cultura indígena”, porque asumen una separación entre la religión y la cultura o una purificación de cada una de estas categorías. De acuerdo con Bruno Latour, las prácticas de purificación se refieren a las prácticas modernas que crean zonas ontológicas distintas que se supone funcionan de manera autónoma y no tienen ninguna relación entre ellas³⁴³. Sin embargo, estas narrativas de los misioneros, que perciben la conversión como una transformación personal, pero no cultural, se contradicen con los reportes enviados al Gobierno nacional, en los cuales los misioneros explícitamente han reconocido que están cambiando los patrones de vida de estas sociedades como una forma de civilizarlas³⁴⁴.

Por otra parte, los indígenas evangélicos tienden a asociar la evangelización con un proceso de aprendizaje, un proceso civilizatorio que afecta distintos ámbitos de su vida. La conversión, según ellos, conlleva cambios en los patrones de asentamiento, la moralidad, la organización social y política, así como transformaciones en las nociones de persona y comunidad. Incluso, algunos la consideran como un factor social total que involucra cambios en todos los ámbitos de la vida personal y social. De hecho, la “discontinuidad y la ruptura” tienden a ser los “aspectos que más enfatizan los indígenas, quienes insisten en la originalidad del cristianismo”³⁴⁵. Peter Gow ha explorado cómo en la Amazonia peruana, para los indígenas que viven en el bajo Urubamba, ser “civilizado” no es visto como opuesto a una “cultura tradicional” que se ha perdido, más bien se opone a la “ignorancia” de sus ancestros³⁴⁶. En el caso de Guainía, los líderes indígenas contemporáneos no ven el cristianismo y la indigenidad como opuestos. Todo lo contrario, la adopción del cristianismo es vista como parte de su adaptación al mundo moderno y como una forma de “nivelarse” con los colonos, quienes anteriormente los trataban como salvajes.

342 Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (University of California Press, 2007), 104.

343 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Harvard University Press, 1993).

344 Informe dirigido al jefe de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, ff. 25-26.

345 Aparecida Vilaça, “Conversão, predação e perspectiva”, *Mana* 14, n.º 1 (2008): 176.

346 Peter Gow, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia* (Oxford University Press, 1991), 1-2.

Este capítulo cuestiona el argumento de Joel Robbins según el cual la conversión implica una ruptura radical con el pasado³⁴⁷. A partir de mi trabajo de campo en Guainía, pude constatar que tanto los misioneros como los pueblos indígenas no conciben la conversión solamente como ruptura. Si bien ambos reconocen el proceso de transformación que esta implica, también enfatizan la continuidad cultural, pero por razones distintas. En este sentido, Birgit Meyer sugiere que las nociones de ruptura y continuidad se definen mutuamente. La “ruptura” con el pasado supone la elaboración y rememoración previa del pasado, desde el discurso cristiano, como “pagano”. El pentecostalismo, según Meyer, “busca la ruptura de una ‘tradición’ o un ‘pasado’ que él mismo ha construido previamente”³⁴⁸. Es decir, me interesa mostrar cómo la dicotomía entre ruptura y continuidad no es suficiente para explicar la emergencia y la articulación de lo que aquí llamo indigenidad cristiana. Específicamente, este capítulo analiza cómo los líderes y los misioneros indígenas movilizan y combinan narrativas de cambio cultural y de continuidad cultural en formas estratégicas. Estas prácticas, a su vez, configuran una política de la conversión que supone relaciones complejas entre el cristianismo y la indigenidad³⁴⁹. Las políticas de la conversión se entienden acá como las prácticas y las narrativas mediante las cuales las comunidades indígenas en Guainía elaboran su propio sentido de lo que significa convertirse en cristiano y las formas en que la conversión al cristianismo configuran nuevos significados de la indigenidad en esta región. En este sentido, adoptar el cristianismo es visto por los líderes indígenas como una forma de lidiar con los cambios asociados a la colonización y la modernidad.

347 Joel Robbins, “Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity”, *Current Anthropology* 48, n.º 1 (2007): 5.

348 Birgit Meyer, “‘Make a Complete Break with the Past’ Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse”, *Journal of Religion in Africa* 28, n.º 3 (1998): 318.

349 El historiador Keith P. Luria utiliza la noción de *políticas de la conversión* para dar cuenta de cómo los protestantes, durante el siglo XVII en Francia, se reintegraron a la sociedad nacional, mayoritariamente católica, a través de la conversión al catolicismo. Durante la misma época, los misioneros capuchinos buscaban legitimar la autoridad del rey a partir de argumentos de corte teológico-político, al señalar que la obediencia al rey estaba basada en la obediencia a Dios. Véase Keith P. Luria, “The Politics of Protestant Conversion to Catholicism in Seventeenth-Century France”, en *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, ed. por Peter van der Veer (Routledge, 1996).

NARRATIVAS TEMPRANAS DE LA EVANGELIZACIÓN

Paul Fleming y Bob Williams crearon la MNT en 1942, después de ser “expulsados por la Guerra de su trabajo con tribus que vivían en las partes más remotas del Sudeste asiático”³⁵⁰. El trabajo misionero de Fleming en la península malaya lo llevó a reconocer su error al pensar, como le sucedía a otras personas que vivían en la ciudad, que “todo el mundo ya había sido alcanzado [por la palabra de Dios]”³⁵¹. Así como había sucedido con otras instituciones tales como el ILV, la MNT es un producto del evangelicalismo norteamericano y su proyecto de “llevarle la buena nueva a los pueblos inalcanzados en las partes más remotas del planeta”³⁵². Ambas instituciones pensaban que la Biblia tenía que ser traducida a todas las lenguas existentes como una condición necesaria para la “segunda venida de Cristo”³⁵³. El hecho de que la MNT fuese pensada como un proyecto a escala planetaria deja entrever la dimensión global —y de construcción-de-mundo— del cristianismo, así como el énfasis del cristianismo norteamericano en las misiones y la evangelización. El proyecto de “alcanzar a los inalcanzados” se convirtió en el *leitmotiv* del MNT en todo el mundo³⁵⁴.

La mayoría de los misioneros de la MNT que visitaron Guainía, en la Amazonia colombiana, después de la primera visita de Sofía Muller en la década de 1940, compartían la idea de encontrar pueblos indígenas supuestamente no contactados ni por la palabra de Dios ni por la civilización. Alcanzar las “tribus inalcanzadas” implicaba aprender sus lenguas, predicar la palabra de Dios y establecer iglesias indígenas. En su primer libro, *Beyond Civilization (Más allá de la civilización)* publicado en 1952, Muller presenta su trabajo como una “batalla espiritual”, una lucha continua entre “los poderes de la luz y la oscuridad”, aunque “Dios es más poderoso que el diablo”³⁵⁵. El tropo de la “posesión” simboliza su visión de la evangelización: “Esta gente parece ‘casas vacías, barridas y adornadas’, esperando a ser ocupadas.

350 Carpenter, *Revive Us Again*, 180.

351 Paul Fleming, *Early History of the New Tribes Mission and Life and Work of Paul Fleming* (Brown Gold Publications, 1970), 51.

352 Gow, “Forgetting Conversion”, 216.

353 Aparecida Vilaça plantea que no era suficiente con simplemente alcanzar a todas las “tribus inalcanzadas” con la palabra de Dios como una condición para la segunda venida de Cristo, también era necesario propiciar la conversión de todas ellas al cristianismo.

354 Johnston, *The Story*, 35.

355 Muller, *Beyond Civilization*, 94.

Rezo al señor que me sea permitido tomar posesión de cada una, así el Diablo no regresa al poder”³⁵⁶. En *Jungle Methods* (*Métodos de la selva*), publicado en 1960, describe la tarea principal de un misionero cuando él o ella llega a un pueblo: “debe darse cuenta que está ahí para ‘tomar posesión’ [del pueblo] para el señor”. Debe decirse a sí mismo “sí, debo tomar posesión para Cristo”³⁵⁷. La idea de combinar la posesión de las almas con la posesión del espacio nos lleva a considerar las formas en que la espiritualidad y la materialidad estaban interrelacionadas en su proyecto de evangelización. Difundir la palabra de Dios usualmente se ha relacionado para la MNT con el establecimiento de iglesias indígenas.

Muller se refiere a los chamanes como “brujos” y a sus prácticas como “profesiones de la fe”. El término brujos, para referirse, por ejemplo, a los curanderos, todavía es utilizado en la actualidad. Muller consideraba que los brujos eran sus rivales principales y admitió la autoridad y el poder de reconocidos chamanes sobre los indígenas. De hecho, una vez estos chamanes se convertían en evangélicos, Muller utilizaba el reconocimiento que ellos tenían a su favor. En su primer libro dibuja al “brujo de Canyo Iwiali y una piedra alargada que parece haber sido heredada por generaciones, es la que le da autoridad para practicar brujería”³⁵⁸. Como lo ha planteado Jonathan Z. Smith, en los encuentros coloniales, la religión, más que una categoría teológica, funciona como una categoría antropológica. Esto significó que las diferencias culturales entre europeos y no europeos se encuadraban en términos religiosos, a partir de distinciones como “nuestra religión” / “su religión”, y esta última usualmente se nombra a partir de categorías como paganismo o idolatría³⁵⁹.

Si bien Muller despreciaba la brujería y las prácticas diabólicas de los indígenas, hay varias referencias en sus libros a la idea de “volverse nativo” (*going native*) y convertirse, hasta cierto punto, en uno de ellos. Les recomendaba a otros misioneros no llevar mucha comida a la “tribu”, a excepción de leche en polvo, porque “esto los haría codiciosos y les quitaría su atención de la palabra”³⁶⁰. Pensaba que era mejor comer “comida nativa”, vivir de ellos, consumir su comida, en vez de llevarles comida como lo hacían

356 Muller, 53.

357 Muller, *Jungle Methods*, 16.

358 Muller, *Beyond Civilization*, 123.

359 Smith, *Relating Religion*, 180.

360 Muller, *Jungle Methods*, 14.

otros misioneros”³⁶¹. En *Jungle Methods* recuerda cómo trató de remar por sí misma en la canoa, pero se dio cuenta de que no tenía ni el tiempo ni la fuerza para hacerlo y era más fácil delegar este trabajo a los indígenas, con todas las ventajas que eso tenía: “andando pacíficamente con los indígenas, de lugar en lugar, no solo eres recibido como uno de ellos, sino que también ahorras fuerza para el trabajo real”³⁶².

Allí mismo enfatiza que la evangelización debería comenzar por “despertar su interés en la palabra”³⁶³. Este proceso implicaba aprender el “lenguaje de la tribu” y enseñar a los miembros del grupo a leer y escribir su propio lenguaje usando tablas de sílabas, siguiendo el método Laubach. Así mismo, encontrar audiencias dispuestas a escuchar la palabra podía necesitar la ayuda de los primeros pupilos que “ayudaran a enseñar a los nuevos en el siguiente pueblo y, lo más importante de todo, encontrarás oídos y corazones abiertos para la entrada de la palabra de vida si viajas con una escolta indígena”³⁶⁴. Muller no solo entrenó a pastores indígenas y líderes, también se apoyó en la autoridad de reconocidos chamanes. En la traducción del Nuevo Testamento del curripaco al puinave, un chamán llamado Julio le ayudó: “él era uno de los brujos que tenía control sobre el pueblo, hace solo seis meses. Este hombre, que realizó una ruptura con su brujería, resultó siendo mi más eficiente y perseverante ayudante”³⁶⁵.

Muller también utilizó recursos orales y visuales en su trabajo evangelizador. El adoctrinamiento oral se realizó de acuerdo con el principio de que la “fé entra por el oído” y la “oración cambia las cosas”³⁶⁶. Dado que las primeras palabras producirían una gran impresión y se estamparían en las mentes de los indígenas, la evangelización comenzaba con un conjunto de “frases sencillas sobre Dios, Satán, el pecado y la salvación”³⁶⁷. El énfasis que Muller ponía en el lenguaje y la palabra coincide con la forma como los evangélicos conciben la retórica como el principal medio de conversión. Como lo sugiere Susan Harding, entre los “protestantes ortodoxos, especialmente entre los

361 Muller, 14.

362 Muller, 14.

363 Muller, *Beyond Civilization*, 22.

364 Muller, *Jungle Methods*, 30.

365 Muller, *His Voice Shakes the Wilderness*, 102.

366 Muller, *Beyond Civilization*, 97.

367 Muller, *Jungle Methods*, 23.

fundamentalistas, es la palabra, el evangelio de Jesucristo escrito, hablando, escuchado y leído que convierte al no creyente”³⁶⁸.

De hecho, una de las preguntas que se hace Muller en *Jungle Methods* es la siguiente: “¿qué trajo este cambio masivo de corazones que servían al demonio y ahora sirven al señor?”. Ella misma responde diciendo que el cambio se realizó a partir de “la traducción de la palabra en su lengua propia, enseñándoles a leerla, incorporando una pregunta al final de cada versículo, esto con el fin de hacerlos pensar en lo que leen”³⁶⁹. Si el misionero no era capaz de comunicar el significado principal de cada versículo, se corría el riesgo de un desliz inesperado que se prestara para incorporar alguna “vieja idea pagana”³⁷⁰. Algo similar sucedía con los rituales. Muller narra cómo “estos servicios, especialmente aquellos como el bautismo y la Santa Cena pueden convertirse en ceremonias de brujería si no tienen claro el orden del servicio, con todos los versículos y las canciones escritas en relación directa con cada servicio”³⁷¹. Su trabajo estaba fuertemente enfocado en la alfabetización y los libros: “tú mandas mil misioneros cada vez que envías mil libros a lo largo de la tribu”³⁷². El énfasis en la alfabetización también fue compartido por otras misiones protestantes donde se “creía que, al enseñarle a los indígenas a leer, serían encarrilados en el camino del automejoramiento, la salvación, la revelación y el refinamiento, la civilización y, finalmente, la conversión”³⁷³.

Muller también sugería que las conferencias bíblicas semianuales debían realizarse en diferentes momentos del año para que el misionero tuviera la oportunidad de “aconsejar, exhortar y liderar” a los indígenas en el “conocimiento y amor de Dios”³⁷⁴. El liderazgo de los misioneros se ejercía a través de técnicas disciplinarias específicas que implicaron nombrar policías en las reuniones evangélicas, conocidas como conferencias. Los grupos de estudios de la Biblia y las conferencias debían servir para que las iglesias indígenas se autogobernaran y se autopropagaran por toda la “tribu”. Sin embargo, a pesar de todos los intentos de Muller por convertir y disciplinar a diferentes

368 Susan Harding, “Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion”, *American Ethnologist* 14, n.º 1 (1987): 168.

369 Muller, *Jungle Methods*, 4.

370 Muller, 7.

371 Muller, 9.

372 Muller, 7.

373 Comaroff y Comaroff, *Of Revelation*, 63-64.

374 Muller, *Jungle Methods*, 23.

grupos indígenas, ella misma reconoció que podía fracasar. En *Jungle Methods* y en *His Voice Shakes the Wilderness* menciona que “tomar, fumar, bailar y la brujería se mantenían como cuando yo no estaba presente. Parecería que la lectura se volvió en un fin en sí mismo y era solamente un ritual para la mayoría de ellos”³⁷⁵. En *Jungle Methods* recuerda que ella tenía que hacer que los indígenas pensarán en lo que estaban leyendo, porque se dio cuenta de que “de boca para afuera decían ‘todos creemos’, pero no había evidencia real de esa nueva vida a excepción de un débil parpadeo en algunos”³⁷⁶. El tropo de la *inconstancia del alma salvaje* ha sido reiterativo en las representaciones que los misioneros construyen sobre los pueblos indígenas que buscan convertirse al cristianismo. Eduardo Viveiros de Castro muestra cómo dicho tropo se originó en el proselitismo misionero entre los tupinambas en Brasil durante el siglo xvi³⁷⁷. Carlos Fausto, siguiendo a Viveiros de Castro, sugiere que esta modalidad de “creencia sin fe” debe ser entendida como parte de un deseo oscuro de ser como el Otro, pero en términos propios³⁷⁸.

En conclusión, para estos primeros misioneros evangélicos, la evangelización consistía en reemplazar costumbres paganas e idólatras con prácticas cristianas. Así sucedió con las costumbres utilizadas para nombrar y presentar a los bebés recién nacidos. Muller creó un servicio dedicado a reemplazar la ceremonia de brujería que incluía “cantar y mecer al bebé en una canasta toda la noche”³⁷⁹. Creía que “el servicio había reemplazado la ceremonia de brujería y les enseñaba a los indígenas como debían criar a sus hijos”³⁸⁰. De esta manera, los primeros misioneros evangélicos percibían la conversión como un cambio de creencias y un reemplazo de prácticas, un “cambio masivo de corazón de servir al diablo a servir al señor”, pero, sobre todo, un reemplazo de la brujería con el cristianismo. Los misioneros claramente planteaban que un cambio en las creencias implicaba, al mismo tiempo, un cambio en las prácticas que daban forma y eran parte de esas

375 Muller, 60.

376 Muller, 5.

377 Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia* (Cosac & Naify, 2002), 190.

378 Carlos Fausto, “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos xvi-xx)”, *Mana* 11, n.º 2 (2005): 403.

379 Muller, *Jungle Methods*, 11.

380 Muller, 11.

creencias³⁸¹. Tales prácticas incluían rituales tradicionales y otras como la mencionada de dar nombre a los niños recién nacidos.

NARRATIVAS MISIONERAS CONTEMPORÁNEAS DE CONVERSIÓN

Las narrativas recientes de los misioneros sobre la evangelización tienden a estar influidas por nociones y visiones de la antropología contemporánea sobre los pueblos indígenas. Richard Johnson es un misionero de la MNT que llegó a la región en 1971 y vivió allí hasta 1995, cuando fue expulsado por las FARC. Cuando realicé mi trabajo de campo en Guainía en 2009, Richard frecuentemente visitaba Puerto Inírida para trabajar, con la ayuda de evangélicos puinaves, en el perfeccionamiento de la traducción al puinave del Nuevo Testamento. También hacía investigaciones lingüísticas sobre dicha lengua y ayudaba a estandarizar su alfabeto. Estas iniciativas se llevaron a cabo en el marco de proyectos más amplios de revitalización cultural que incluían también la recuperación de mitos y prácticas tradicionales.

Richard llegó a la comunidad de Remanso, sobre el río Inírida, donde fue recibido de manera cálida porque había sido recomendado por Sofía Muller. Me contó que cuando comenzó su trabajo como misionero tenía cuatro objetivos principales: a) aprender su lengua; b) aprender en qué creían los puinaves³⁸²; c) entender su cultura; y d) encontrar qué tanto y qué tan bien entendían los puinaves de Remanso la Biblia. Él y su esposa comenzaron su trabajo tratando de acercarse lo más posible a los puinaves y conocerlos a partir de su convivencia con ellos. Este no fue un proceso fácil. Al principio, me comentó, las cosas no marchaban bien, porque los consideraban extranjeros

381 Jean y John Comaroff demuestran cómo las transformaciones espirituales y materiales van de la mano en los proyectos protestantes de evangelización: “el estudio de la transformación religiosa [...] proviene en última instancia de las oposiciones (entre materia y mente, lo concreto y lo conceptual, y así) en las raíces ontológicas de nuestro pensamiento social, oposiciones que persisten a pesar de nuestro consenso creciente en que los procesos primarios involucrados en la producción del mundo del día a día son inseparablemente materiales y significantes. El impacto de los evangelistas protestantes como precursores del capitalismo industrial recae en el hecho de que su misión civilizadora fue simultáneamente simbólica y práctica, teológica y temporal”. Véase Comaroff y Comaroff, *Of Revelation*, 8.

382 Talal Asad plantea que la comprensión moderna de la noción de creencia se origina en Europa en el siglo XVII cuando la religión —y luego la religión natural— se definieron como “un conjunto de proposiciones a las que los creyentes dieron su consentimiento y que por esto mismo podían ser juzgadas y comparadas entre diferentes religiones y con la ciencia natural”. Según Asad, nuestra noción moderna de creencia está relegada a lo privado, en la medida que la concibe como un “estado de la mente en vez de una actividad constitutiva en el mundo”. En este sentido, es imposible separar la creencia de las condiciones mundanas y las prácticas materiales que la producen. Véase Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (John Hopkins University Press, 1993), 41-47.

y eran tratados con desconfianza. Richard y su esposa decidieron preguntarle al capitán de la comunidad si podían adoptarlos para ser tratados como sus parientes³⁸³. Una mujer puinave estuvo dispuesta a adoptar a Richard y tratarlo casi como a un hijo, más como un sobrino, mientras Laura, su esposa, estaba viviendo con la misma familia. Laura tuvo problemas para establecer relaciones personales con las mujeres puinaves. Después de un periodo de frustración, Richard y Laura le preguntaron a su consultor cómo proceder y este les sugirió que Laura encontrara su propia familia. Richard demostraba un conocimiento profundo sobre cómo funcionaba el sistema de parentesco puinave, mientras trataba de explicarme que tenía que encontrar una familia para Laura que tuviera la relación apropiada, en términos de parentesco, con su propia familia³⁸⁴. Los puinaves utilizan el sistema de parentesco iroqués, que establece diferencias entre primos paralelos y primos cruzados. Los mismos términos se utilizan para hermanos y primos paralelos, mientras que se emplean distintos términos para los primos cruzados. Las reglas de matrimonio promueven el matrimonio entre primos cruzados y lo prohíben entre primos paralelos, ya sean matrilineales o patrilineales³⁸⁵. Es decir, Richard y su esposa tenían que situarse en el sistema de parentesco —y en la comunidad de Remanso— como primos cruzados, haciendo posible su matrimonio. Al comienzo, Richard y su esposa estaban solamente observando, tratando de ser objetivos y entender qué era importante para los puinaves. Richard quería aprender la lengua, conocerlos de cerca y entender en qué creían. Su propósito era entender la cultura puinave, sus categorías y significados, de manera que pudiera establecer conversaciones significativas con ellos³⁸⁶. Conocerlos implicaba participar de actividades cotidianas. Por ejemplo, me contó cómo iba con otros hombres puinaves a cortar fibra de chiqui-chiqui y la juntaba en conos para el intercambio. La fibra se vendía o se intercambiaba por mercancías con los patrones, colonos que tenían el control del trabajo de los indígenas en la región. Richard usaba esas actividades para aprender frases claves y palabras comunes, así como para acercarse a los puinaves.

383 Los *capitanes* son los líderes en cada comunidad, junto con los pastores. Hasta hace unas décadas era nombrados a dedo por los políticos locales, pero desde los noventa son elegidos democráticamente por cada comunidad por un periodo de un año.

384 Richard Johnson, comunicación personal, 27 de febrero de 2009.

385 Gloria Triana, *Los puinaves del Inirida. Formas de subsistencia y mecanismos de adaptación* (Universidad Nacional de Colombia, 1985), 35.

386 Richard Johnson, comunicación personal, 27 de febrero de 2009.

Una vez Richard y Laura dominaron la lengua puinave, empezaron a hablar sobre sus propias experiencias como evangélicos; “la gente quería escuchar sobre mi relación con Dios,” me dijo. El misionero enfatizó que su propósito no era obligar a nadie a volverse cristiano. No consideraba la evangelización como una imposición externa: “no estamos interesados en que la gente haga cosas religiosas, no estamos interesados en que la gente haga rituales religiosos, no estamos imponiendo ideas o creencias religiosas”. Al contrario, me explicó, la evangelización se trata de provocar transformaciones interiores, se trata de convencer a las personas en su corazón sobre la existencia y el trabajo de Dios, tal y como se revela en la Biblia³⁸⁷.

La visión de Richard de la conversión indígena está completamente basada en la idea de un sujeto libre y autónomo que toma decisiones racionales basado en la verdad de los hechos o de la revelación. Él entendía la conversión como una decisión individual: “ellos, como individuos, tienen que escoger”, y sugería que los misioneros no querían “cambiar la cultura puinave y verlos transformarse como sociedad”, dado que la conversión se considera un cambio interior, un cambio que tiene lugar en el corazón. Sin embargo, la conversión también se expresa en transformaciones externas que son el resultado de un proceso de autoevaluación y autorreflexión. Aceptar a Dios implica decidir y realizar un proceso de autoevaluación. Una vez se vuelve uno cristiano, es necesario evaluar las prácticas y las creencias pasadas, y desechar aquellas que están “equivocadas” o se contradicen con las nuevas creencias. Richard argumenta que “no perdemos nuestra cultura cuando nos volvemos cristianos”, en cambio, rechazamos cosas de nuestra cultura que contradicen nuestras nuevas creencias. Puesto en términos cristianos, esto significa que los indígenas evangélicos deben dejar atrás prácticas y creencias asociadas con la “brujería”. Sin embargo, la posibilidad de dejar atrás estas prácticas es cuestionable, pues, como el mismo Richard lo reconocía, algunos puinaves todavía “conocen los mitos, pero ya no creen en ellos”³⁸⁸.

En otras palabras, Richard no considera que la conversión implique una ruptura radical con el pasado, en la medida que plantea que las similitudes entre puinaves evangélicos y no evangélicos se mantienen, a pesar de la evangelización: “los puinaves evangélicos conservan más de su lengua e identidad”, y están “orgullosos de ser puinaves”. Parece evidente que Richard está operando desde una noción de cultura como un conjunto de rasgos que

387 Richard Johnson, comunicación personal, 27 de febrero de 2009.

388 Richard Johnson, comunicación personal, 27 de febrero de 2009.

se pueden dividir entre buenos y malos, donde los “rasgos malos” se pueden reemplazar por “rasgos evangélicos” sin mayores consecuencias³⁸⁹. Richard también opera de acuerdo con nociones de la cultura como el lenguaje, y de ahí su interés y esfuerzo por entender las principales categorías puinaves y sus significados, utilizando su propia lengua.

Richard asume que la cultura y la religión corresponden a esferas separadas, donde la cultura se asocia con rasgos como el lenguaje, y la religión con el mundo interior de las creencias. Los misioneros evangélicos tratan de purificar y separar la cultura de la creencia como si no se afectaran mutuamente. Sin embargo, es posible decir cuando alguien es o no un auténtico cristiano. Richard me dijo que “es muy fácil imitar a un cristiano real, pero puedes diferenciar evangélicos falsos de evangélicos auténticos”³⁹⁰. Aunque se supone que los misioneros no deben juzgar la relación entre una persona y Dios, Richard piensa que es posible saber cuándo alguien tiene una relación parecida a la que él tiene con Dios. De hecho, cuando evangélicos puinaves se han quedado en su casa en Bogotá, él dice que puede diferenciar cuando alguien está tratando de impresionarlo y cuando comparte con él respuestas y evaluaciones similares del mundo y las cosas. La autenticidad de la conversión y la creencia depende de una relación específica con las cosas y el mundo que se hace explícita a través de la práctica social³⁹¹.

Estas ideas sobre la conversión y la cultura también son compartidas por el misionero colombiano Juan Muñoz, quien vivió por veinticinco años en la región, desde comienzos de la década de 1960. Muñoz se estableció en la comunidad de Tonina, en el río Guainía, donde creó un colegio en el que enseñaba a los indígenas matemáticas, historia y geografía. Esto fue antes

389 Según Adam Kuper, la idea de cultura como un conjunto aleatorio de rasgos se remonta a 1871, cuando Tylor definió cultura o civilización como ese “todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”. Kuper demuestra que la noción de cultura como un conjunto de rasgos se origina en la definición de Tylor en la medida que la cultura constituye un todo, pero se trata de un todo entendido como una “lista de rasgos”. La definición de cultura como un conjunto accidental de rasgos se contradice con la idea de la cultura como un todo integrado de partes interconectadas entre sí que fue desarrollada posteriormente. Por ejemplo, Kroeber y Kluckhohn planteaban que “la cultura consistía en patrones de comportamiento [...] que se transmitían a través de símbolos”. Véase Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account* (Harvard University Press, 1999), 56-72.

390 Richard Johnson, comunicación personal, 27 de febrero de 2009.

391 Michel de Certeau plantea que la creencia debe entenderse “no como el objeto del creer (un dogma, un programa, etc.) sino como la inversión del sujeto en una proposición, el acto de decirla y de considerarla verdad, en otras palabras, una ‘modalidad’ de la aserción y no tanto su contenido”. Véase Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (University of California Press, 1988), 178.

de que el Estado construyera internados en la región. Muñoz sostiene que la conversión al cristianismo no borra o erradica lo que él entiende como cultura indígena, asociada con el lenguaje y elementos como las creencias y las leyendas: “usted los vio, ellos todavía son curripacos, todavía hablan su lengua, tienen sus creencias y leyendas”, me dijo en su oficina en Bogotá³⁹². Incluso, me sugirió, está probado históricamente que cuando la Biblia se traduce a un lenguaje específico, este lenguaje permanece más, en la medida que es cada vez más utilizado para leer y hablar sobre la Biblia (traducida). El misionero era enfático cuando argumentaba que los mitos tradicionales pasaban a hacer parte del “folclor” indígena: “ellos conocen sus mitos pero ya no creen más en ellos, aunque algunos de ellos sí”, decía³⁹³.

Con referencia al *camajai*, un veneno ampliamente utilizado y asociado con la “brujería”, Muñoz sostenía que era imposible erradicar la creencia de que el *camajai* causaba enfermedad. Esas creencias, en sus propias palabras, “se pegan a las mentes de las personas”. La conversión en este sentido nunca es absoluta, siempre es incompleta y parcial. De hecho, reconocía que la brujería era real y tenía efectos concretos: “con la brujería los brujos pueden matar una persona, nosotros creemos que no es verdad, pero lo es”. ¿Qué significa sugerir que los curripacos conocen los mitos, pero ya no creen en ellos, aunque algunos de ellos sí?, ¿cómo pueden los misioneros plantear que ellos no están tratando de cambiar la cultura indígena, mientras equiparan los mitos con el folclor y con leyendas? Muñoz deja sin explicar el hecho de que algunos curripacos todavía creen en los mitos, así como los efectos reales que esos mitos tienen en la vida cotidiana de los indígenas evangélicos de Guainía.

Los misioneros evangélicos veían su trabajo como un complemento de las políticas que el Gobierno nacional había diseñado para los grupos indígenas desde la década de 1960 en adelante. Como se mencionó en el capítulo anterior, el 22 de junio de 1970, el secretario y representante legal de la MNT envió un informe al jefe de asuntos indígenas del Gobierno nacional en el que enfatizaba que ellos habían ayudado a elevar el nivel de vida de las comunidades indígenas. Específicamente, planteaba que los misioneros habían logrado que los indígenas vivieran en lugares fijos, dejando atrás su vida nómada y seminómada, al tiempo que se les enseñaban virtudes y deberes cívicos. A pesar de que Colombia ha sido históricamente una nación

392 Juan Muñoz, comunicación personal, 3 de marzo de 2009.

393 Juan Muñoz, comunicación personal, 3 de marzo de 2009.

católica y el Gobierno le ha otorgado bastante poder a la Iglesia, la MNT obtuvo su personalidad jurídica el 23 de mayo de 1967. Seis años antes, el ILV había llegado a un acuerdo con el antropólogo Gregorio Hernández de Alba —quien había organizado y dirigido el primer Departamento de Asuntos Indígenas— para comenzar un “gobierno y programa de integración con orientación indigenista y entrenar lingüistas nacionales”³⁹⁴. Mientras la MNT tenía el apoyo del Gobierno nacional, sus misioneros afiliados tenían fricciones con los colonos que habían llegado a Guainía. Es común escuchar a colonos viejos quejándose de cómo Muller ponía a los indígenas en contra de ellos, demonizándolos porque fumaban y tomaban. De hecho, como lo sugiero más adelante, los indígenas evangélicos asocian la conversión con un proceso civilizatorio que reconfiguró las relaciones con los colonos y con otros indígenas.

NARRATIVAS INDÍGENAS DE CONVERSIÓN

Para la mayoría de los ancianos, pastores y exmisioneros indígenas, volverse cristiano estaba asociado con aprender a leer y escribir su propia lengua³⁹⁵. Aprender a leer el Nuevo Testamento en puinave o curripaco era una de las principales puertas de entrada al cristianismo. La idea de tener su lengua escrita era desconocida para la mayoría de los indígenas cuando Muller llegó a la región en 1944. Evangélicos, tanto jóvenes como viejos, tienden a pensar la conversión como el resultado de un quiebre que separa el pasado “pagano” del presente cristiano.

Entre los viejos, la conversión al cristianismo se asocia con volverse civilizados, poniéndolos en un nivel de igualdad con los colonos, que suelen representar a los indígenas como salvajes o animales. Para la mayoría de los evangélicos viejos, el pasado era mundano, lleno de ignorancia, violencia y caos. “Mi padre, que ya falleció, era una persona mundana”, me decía Feliciano Cayupare, un hermano de uno de los primeros misioneros puinaves³⁹⁶. La evangelización produjo una ruptura con el pasado, fue un proceso de aprendizaje que cambió creencias, costumbres y prácticas. Jesús, un pastor

394 Stoll, “Higher Power”, 63-76.

395 Es importante aclarar que la mayoría de los ancianos que aún viven eran muy jóvenes cuando Muller llegó a la región en la década de 1940. En ese momento tenían entre siete y quince años. Irónicamente, esto significa que muchos de ellos, como me lo dijeron, no entendían qué era lo que estaba sucediendo cuando la misionera se estableció en la región después de 1943.

396 Feliciano Cayupare, comunicación personal, 20 de abril de 2009.

curripaco de una comunidad en el alto río Guainía, me decía que “antes de que viniera la señorita Sofía, la gente vivía con su propia cultura”³⁹⁷. Cuando le pregunté cómo era su cultura en ese entonces, me respondió que tenían sus rituales y danzas propias en las que tomaban chicha. La cultura acá parece ser entendida como costumbres y creencias. Jesús y su hijo, un profesor en el internado de la comunidad que estaba traduciendo partes de nuestra conversación, me explicó cómo ellos —es decir, sus ancestros— tenían sus propios dioses que consideraban sagrados y respetables. Los misioneros les decían a estos dioses el Diablo, según Jesús ³⁹⁸. En este sentido, la llegada de Muller está asociada con dejar atrás esas costumbres y aprender a vivir de una forma civilizada: “después [de] que ella [Muller] les enseñó, tienen la civilización con este libro [la Biblia]. La gente sabe qué es la civilización y saben cómo vivir acá en este mundo”³⁹⁹. Cuando le pregunté a Jesús sobre el significado de la civilización me dijo que estaba relacionado con “aprender a vivir, tener una casa como esta, limpiar tu patio”⁴⁰⁰. En un sentido amplio, civilizarse y volverse cristiano implicó transformaciones materiales y corporales como construir casas para una sola familia, con cuartos separados para las mujeres y los niños, tener buenos modales y ser educado, recibir de la manera correcta a cualquier visitante (así sea un “blanco”), vivir en comunidad en torno a un templo y un salón para reuniones comunales. Todos estos signos externos operan como índices de transformaciones morales e interiores.

En la actualidad, la conversión religiosa entre comunidades indígenas está asociada con convertirse en una mejor persona, y esta transformación se hace explícita y evidente a través de signos corporales que incluyen el vestido, el manejo del cuerpo, la educación y la hospitalidad. Un pastor mestizo que trabajó por muchos años con puinaves evangélicos me decía que era posible saber si alguien era o no evangélico por la forma como manejaba su cuerpo. Así, la conversión difícilmente puede ser concebida como una transformación solamente espiritual, o un simple cambio de creencias, como a veces lo sugieren los misioneros evangélicos.

Los indígenas evangélicos asocian la evangelización con la disciplina y la obediencia a la autoridad. Jesús recuerda vívidamente cómo eran los viajes para evangelizar con Sofía Muller:

397 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

398 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

399 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

400 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

Cuando uno viajaba con ella uno tenía que saber cómo era trabajar con ella [...] Yo soy pastor, pero yo no manejo la gente como ella lo hacía, como está en la Biblia [...] ella era una señorita y no usaba pantalonetas. Usaba pantalones, siguiendo la Biblia [...] si usted iba a bañarse tiene que hacerlo lejos de ella. Lejos de las mujeres, como dice la Biblia.⁴⁰¹

La disciplina se extendía a otros dominios como el nombramiento de pastores y la prohibición de la “brujería”. En las conferencias también se nombraban policías para vigilar a los asistentes. Por ejemplo, Jesús me explicó que se había vuelto pastor, no porque quiso, sino porque Muller le dijo que lo hiciera. Según él, dos años después de haber llegado al río Guainía, la misionera comenzó a nombrar un pastor y un anciano para cada comunidad indígena. Estos pastores y ancianos la ayudaban a organizar las conferencias. Jesús fue uno de los pastores que ella nombró, y asumió su cargo. Para Jesús era claro que él estaba obligado a convertirse en pastor, y tenía solo diecisiete años cuando Muller lo nombró como tal en Cejal: “Obligado, porque ella era inteligente, ella se dio cuenta que yo sabía algo de la Biblia”⁴⁰². Jesús resumía su historia de volverse pastor diciendo que era Dios quien lo había escogido. Sin embargo, no fue hasta 1977, cuando tenía aproximadamente cuarenta años (veintitrés años después de su “primera conversión”), que dejó ciertas prácticas consideradas poco cristianas: “Ya no tomo, no bailo y no voy a fiestas patronales, nada”, dijo Jesús sobre su segunda y “real” conversión⁴⁰³. Es importante mencionar que Jesús se considera a sí mismo un botánico, conoce una gran cantidad y variedad de plantas, así como los remedios que se pueden hacer con estas, incluidos aquellos para hacerle contra a la brujería.

Por otra parte, casi todos los adultos mayores indígenas con los que conversé en campo enfatizaron que Muller había prohibido los rituales tradicionales y las prácticas asociadas con los payes (chamanes), como tomar chicha, fumar tabaco o usar alucinógenos como el yopo. La gente se refiere a estas prácticas como costumbres que tenían antes de la evangelización. Rubén Darío Carianil y su padre, Rosario, me relataron cómo Muller los convenció de dejar atrás prácticas asociadas con rituales tradicionales. Fue un proceso lento que duró entre tres y cinco años. Al comienzo, la misionera no prohibía nada, ella los veía hacer sus rituales. Cuando se dio cuenta de

401 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

402 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

403 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

que la gente la escuchaba, comenzó a “reprogramar” los rituales solo para los domingos y solo durante el día. Una vez que el líder de la comunidad y los ancianos habían “aceptado” la palabra de Dios, Muller les dijo que las fiestas en las que participaban constituían un problema porque se mataban en medio de las borracheras. Los ancianos comenzaron a reconocer que ella tenía razón, y poco a poco fue capaz de convencerlos⁴⁰⁴. Finalmente, la misionera nombró a sus propios líderes que predicarían para ella en el resto de las comunidades curripaco. A partir de ahí, según cuentan Rubén y Rosario, Muller comenzó a organizar los cultos los domingos en Cejal, buscando reemplazar los rituales tradicionales con las ceremonias cristianas. Al comienzo, los viejos fumaban dentro del templo o antes de entrar. Ella los regañaba, pero lo seguían haciendo.

En cierta medida, volverse cristiano y civilizado está asociado, para los adultos mayores indígenas, con la domesticación o la pacificación del blanco. Diferentes trabajos sobre las memorias indígenas en la Amazonia han puesto en evidencia las distintas *cosmologías de contacto* elaboradas por los pueblos indígenas, usando tanto registros míticos como históricos⁴⁰⁵. Pacificar o domesticar al blanco se refiere no solo a cómo los indígenas se han apropiado de mercancías y prácticas asociadas con lo foráneo, sino también a cómo han sido capaces de neutralizar y disuadir la violencia asociada con la colonización⁴⁰⁶. Domesticar al blanco se refiere a cómo los indígenas fueron capaces de vaciar al hombre blanco de su “agresividad, maldad, letalidad y, en pocas palabras, domesticarlo”⁴⁰⁷. A través de este proceso, los pueblos indígenas establecieron nuevas relaciones con los blancos, y se reprodujeron como sociedades, esta vez no en contra de los blancos, sino a través de ellos, “reclutándolos para su propia continuidad y transformación”⁴⁰⁸.

404 Rubén Darío Carianil y Rosario Carianil, comunicación personal, 28 de agosto de 2009.

405 En cuanto a las discusiones sobre las relaciones entre mito e historia en las sociedades amazónicas, así como las formas en que las sociedades indígenas “hacen historia” y representan el pasado, véase Jonathan Hill ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (University of Illinois Press, 1988); Terence Turner, “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”, en Jonathan Hill, *Rethinking History and Myth*; Carlos Fausto y Michael Heckenberger, “Indigenous History and the History of the ‘Indians’”, introducción a *Time and Memory in Indigenous Amazonia*, ed. por Carlos Fausto y Michael Heckenberger (University Press of Florida, 2007).

406 Bruce Albert, introducción a *Pacificando o branco. Cosmologías do contacto no Norte-Amazonico*, ed. por Bruce Albert y Alcida Ramos (Editora Unesp, 2000).

407 Manuela Carneiro da Cunha, presentación, en Bruce Albert y Alcida Ramos, en *Pacificando o branco*, 2.

408 Carneiro da Cunha, presentación, 2.

La apropiación indígena del cristianismo en la Amazonia colombiana fue crucial para este proceso de “domesticación del blanco”, en la medida en que configuró nuevas relaciones entre los colonos y las comunidades indígenas.

La evangelización en Guainía suele relacionarse con el fin de la violencia física ejercida por los comerciantes blancos —primero de caucho y luego de fibra— sobre las mujeres y los hombres indígenas. En este sentido, Jesús me explicó cómo “desde la llegada de Sofía, la gente vive una vida organizada, saben de qué se trata la vida y ya no salen corriendo cuando llega un hombre blanco”⁴⁰⁹. Recuerda cómo los blancos solían llamarlos “salvajes”: ellos “no respetaban a las personas porque decían que los Indios eran como animales [...] hacían lo que querían”⁴¹⁰. De esta manera, solo cuando los indígenas se volvieron evangélicos y civilizados pudieron ganarse el respeto de los blancos. Esto fue parte del proyecto evangelista de Muller. Un adulto mayor puinave me repitió lo que ella le había dicho una vez:

La vida va a cambiar, estén listos. Van a venir muchas personas acá a vivir con ustedes, organicéense, reciban a la gente que llegue, pero pidan respeto. La gente va venir y va querer abusar de ustedes y explotarlos, no es necesario pelear con ellos, pero pidan respeto. No los maten.

Sin embargo, la mayoría de los colonos no han dejado de ver a los indígenas como “salvajes” después de su conversión al cristianismo. De hecho, algunos todavía piensan que Muller engañó a los indígenas y que el cristianismo los hace más perezosos. Incluso, sus narrativas sobre la conversión indígena tienden a reinscribir estereotipos raciales que conciben a los indígenas como inferiores, fácilmente engañables y menos civilizados. No obstante, la interpretación de Jesús sobre los efectos del cristianismo en las relaciones entre colonos e indígenas nos lleva a preguntarnos por las relaciones entre el cristianismo y las jerarquías raciales, así como por las ambiguas relaciones entre el cristianismo y la colonización en una región como Guainía.

409 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

410 Jesús Ventura, comunicación personal, 14 de julio de 2009.

INDIGENIDAD CRISTIANA

Salomón Lara es un misionero puinave que trabajó con Muller y estudió en Argentina. Como parte de su trabajo en el Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígena (Conplei), creado en Brasil en 1991, ha viajado a Estados Unidos y a otros países de Suramérica⁴¹¹. Los misioneros indígenas desarrollaron una “sensibilidad” que los hace preguntarse por las implicaciones que tiene la “cultura indígena” para cualquier proyecto de evangelización. De hecho, Salomón critica a los misioneros blancos porque ellos llegaron a las comunidades indígenas a decirles: “¡Ah, eso es pecado. Eso está mal!”, sin darse cuenta de que los indígenas no saben qué es el pecado, “no saben lo que la palabra pecado significa”⁴¹². Según Salomón, los misioneros blancos no entienden que los indígenas tienen su propia cultura, cosmología, valores, creencias e historia. De esta manera, considera que cualquier esfuerzo de evangelización para ser eficaz tiene que primero entender la visión indígena de las cosas y lo que sienten los indígenas. De no ser así, la conversión sería espuria, se mantendría a nivel superficial, en la medida en que aparentes cambios externos no implican cambios interiores. Hablando de sus experiencias como indígena en sus diferentes viajes, Salomón me contaba:

Yo digo y enseño que debemos guardar la identidad, sea quien sea, vaya a donde vaya y así aprenda otros idiomas, así aprenda otra cultura, usted sigue siendo el mismo. Y yo creo que es por eso que estoy aquí, he tenido oportunidades de trabajar en otra ciudad o en otro país, pero yo no descanso hasta que la conciencia del indígena tenga eso, guarde sentir como él es, que el puinave sea el puinave, que el curripaco sea curripaco y su forma de vivir, su forma de comer, de la pesca, que tenga su formación sí, que aprenda como es el mundo, que aprenda a manejar internet. Mira yo nunca aprendí a tener una computación, hermano, lo manejo.

Salomón elogia a los misioneros blancos actuales porque “ellos nunca dicen que llegan a cambiar la cultura, ellos simplemente predicán la pura religión y ya”⁴¹³. Esta idea de la evangelización como algo que ayuda a

411 El Conplei tiene su sede principal en Brasil y algunos de sus objetivos más importantes, como están anunciados en su página web, son: promover la unión y confraternidad entre pastores y otros líderes evangélicos indígenas, representar y apoyar a las iglesias evangélicas indígenas en asuntos relacionados con la sociedad civil y los poderes públicos constituidos, así como defender y luchar por los derechos indígenas (www.conplei.org.br).

412 Salomón Lara, comunicación personal, 3 de marzo de 2009.

413 Salomón Lara, comunicación personal, 3 de marzo de 2009.

preservar la cultura indígena resuena con los argumentos de Johnson en el mismo sentido, pero contradice las narrativas indígenas de la evangelización y la conversión como cambio cultural —no solo individual—. ¿Cómo logra Salomón combinar un lenguaje que enfatiza el cambio y la transformación con otro que acentúa la continuidad cultural? ¿Cómo puede uno reconciliar la defensa activa de la cultura indígena y la tradición con hacer parte de un proceso de cambio radical que está ligado al proceso de volverse cristiano? Los misioneros creen que es posible separar o purificar las cosas malas de las cosas buenas en cualquier cultura. Los indígenas evangélicos renunciaron a las prácticas “malas” de su propia cultura, las cuales incluyen, según Salomón, abusos físicos y culturales, sin dejar a un lado su identidad étnica.

Por otra parte, el Plan de Vida de los pueblos curripaco y yeral fue publicado en 2002. Los planes de vida han sido ampliamente utilizados en Colombia por agencias gubernamentales y no gubernamentales como una herramienta de desarrollo para los grupos indígenas. El *Plan de vida curripaco y yeral* dice que los indígenas “queremos y debemos renunciar” a las formas como sus antepasados resolvían los problemas, en la medida en que “las disputas mal llevadas sin términos de arreglo conducían casi siempre a la muerte” y “los celos, las envidias o las humillaciones se cobraban con venenos durante las fiestas, en medio de las borracheras”⁴¹⁴. Los líderes indígenas que escribieron el plan conciben el proceso masivo de conversión al cristianismo como parte de las transformaciones que han sido “necesarias para permanecer, para adaptarnos, para mejorar”, para impedir que “nuestro pueblo se extinga o desaparezca”⁴¹⁵. El cristianismo aparece acá como mediador de las relaciones entre las comunidades indígenas y la cultura occidental: “hemos escogido el camino de la religiosidad para acercarnos a la comprensión de la cultura occidental, porque nos proporciona elementos para contrarrestar lo más dañino de esta y defendernos de las presiones externas”⁴¹⁶. Esto confirma cómo, a través de la apropiación del cristianismo, las comunidades indígenas de Guainía reconfiguraron su relación con los colonos, “reclutando” el cristianismo en función de su propia continuidad⁴¹⁷. En este sentido, la “práctica religiosa ha contribuido a contener en algo el proceso de deterioro social

414 ONIC, *Plan de vida curripaco y yeral* (Ediciones Turdakke, 2002), 34.

415 ONIC, 36.

416 ONIC, 37.

417 Carneiro da Cunha, presentación, 7.

impuesto por la colonización”⁴¹⁸. Esta particular apropiación del cristianismo es parte también de las políticas indígenas de la conversión que ponen en duda cualquier oposición *a priori* entre el cristianismo y la indigenidad.

El plan de vida describe la estrategia de permanencia de los pueblos indígenas en sus territorios como un proceso de hibridación que combina “el conocimiento ancestral que se transmite de padres a hijos y la inteligencia para adaptarse a los cambios culturales, sociales, económicos y políticos desde una filosofía de salvación y solidaridad”⁴¹⁹. Así, la hibridación articula un régimen de indigenidad emergente que se puede llamar indigenidad cristiana. Este nuevo tipo de indigenidad reivindica la identidad indígena, a pesar de los cambios que ha implicado la apropiación del cristianismo:

Una de nuestras fortalezas como Curripacos y Yeral, a pesar de querer cambiar comportamientos de nuestra historia ancestral, como ingerir bebidas embriagantes, es nuestra sensibilidad y nuestro sentimiento indígena, que nadie nos puede quitar. La sensibilidad la tenemos cuando caminamos por la selva.⁴²⁰

De esta manera, algunos indígenas de la Amazonia colombiana no encuentran ninguna contradicción entre reivindicar una identidad indígena y seguir las prácticas cristianas en su día a día. Incluso, el cristianismo se convierte en el medio a través del cual las “creencias y costumbres tradicionales” se mantienen y reviven:

Los pastores y misioneros en las comunidades [...] dan muestra del desarrollo espiritual que combinó el evangelio de Cristo con nuestras creencias y costumbres, haciendo revivir nuestra tradición en el culto, en las santas cenas y conferencias, en las oraciones matutinas y vespertinas, en las auroras de los ancianos.⁴²¹

En este sentido, practicar el cristianismo se convierte en una forma de revivir la tradición y volverse indígena en Guainía. Este plan de vida establece una continuidad entre el cristianismo y la indigenidad, pero también

418 ONIC, *Plan de vida curripaco y yeral*, 36.

419 ONIC, 37.

420 ONIC, 37.

421 ONIC, 29.

reconoce cambios políticos, económicos y sociales —la mayoría de ellos asociados a la colonización— a los cuales se han “adaptado”, en gran parte, mediante la apropiación del cristianismo.

CONCLUSIONES

Este capítulo comparó narrativas misioneras de conversión que conciben este fenómeno como una transformación individual y no cultural, con las narrativas indígenas de conversión que la perciben como una transformación colectiva. Como pude demostrar, estas narrativas deben entenderse de manera relacional y no como mutuamente incompatibles. Cada una revela aspectos distintos de la conversión indígena al cristianismo. Los pastores y los misioneros indígenas se han apropiado de las narrativas de conversión de los misioneros no indígenas, desarrollando su propio sentido y política de la conversión, donde se juega lo que significa ser actualmente un indígena evangélico en Guainía.

Para los puinaves y los curripacos la conversión al cristianismo significó una ruptura con el pasado, pero no constituyó necesariamente una ruptura radical, como algunos indígenas evangélicos lo sugieren. Los indígenas evangélicos reivindican su identidad étnica, la mayoría hablan su lengua y varias comunidades indígenas mantienen prácticas tradicionales de subsistencia, tales como la horticultura, la pesca y la cacería. Es necesario explorar a qué se refieren los indígenas evangélicos cuando hablan de haber dejado atrás su pasado mundano o pagano. ¿Su idea de romper con el pasado puede constituir una forma de resignificar representaciones de ellos como “salvajes” y de afirmar su estatus como “sujetos civilizados”?

Gallois y Grupioni plantean que la apropiación del cristianismo evangélico —impulsado por la MNT— por parte de sociedades indígenas en la Amazonia debe ser entendida no solo como un fenómeno religioso, sino también como una forma de posicionarse en términos políticos y culturales más amplios⁴²². La idea de igualdad entre todos los “hijos de Dios” permitió a los pueblos indígenas, mediante su conversión al cristianismo, posicionarse frente a los colonos y la sociedad dominante. La acogida del cristianismo entre curripacos y puinaves cambió las formas en que ellos se relacionan con su propio pasado y su cultura. Las narrativas indígenas de

422 Dominique Tilkin Gallois y Luís Donisete Benzi Grupioni, “O índio na Missão Novas Tribos”, en *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, ed. por Robin Wright (Unicamp, 1999).

conversión reinterpretaron el pasado precristiano como “pagano” y violento, pero al mismo tiempo el discurso político de los líderes indígenas establece continuidades entre la indigenidad y el cristianismo. En este sentido, tanto los misioneros como los indígenas evangélicos reconocen las transformaciones involucradas en la conversión al cristianismo, pero ambos enfatizan la continuidad cultural por razones diferentes. Los misioneros apelan a la separación entre la religión y la cultura para decir que la conversión es solamente una transformación individual, mientras que los indígenas evangélicos conciben la conversión como una forma de movilizar sus valores y prácticas hacia el futuro.

**CRISTIANISMO, MATERIALIDAD
Y LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD**

4

ESTE CAPÍTULO ANALIZA CÓMO LAS DISTINTAS VISIONES DE LA MATERIALIDAD revelan diferentes comprensiones y relaciones con la modernidad, estrechamente asociadas con ideas sobre la civilización —para los misioneros católicos— o lo mundano —para los evangélicos indígenas—. Específicamente, describo cómo los indígenas evangélicos de la Amazonia colombiana desarrollaron ideas concretas sobre la materialidad y cómo estas moldearon su percepción y el uso de determinados objetos y mercancías. Era común que los misioneros evangélicos asociaran el uso de ciertos objetos o instrumentos entre las comunidades indígenas con el culto al demonio, mientras que la posesión de mercancías se relacionaba con lo mundano. La crítica evangélica a la materialidad se desarrolló en dos frentes: la destrucción de objetos que eran utilizados en prácticas chamánicas o rituales tradicionales y la restricción de las posesiones materiales o de la acumulación de mercancías.

Mientras que los misioneros católicos de Vaupés utilizaron en su trabajo mercancías y bienes materiales, los misioneros evangélicos afiliados a la MNT intentaron destruir los que tuvieran valor sagrado para las comunidades indígenas. La práctica de destruir objetos considerados como falsos ídolos ha sido común en proyectos de reforma protestante, así como en otras empresas misioneras similares⁴²³. Muller retoma la interpretación colonial y católica de la “religión indígena” como “adoración del demonio”, con el argumento de que los indígenas que conoció no podían rezar porque estaban “poseídos por el Diablo”. Pensaba que el “culto al Diablo” podía interrumpirse o atacarse “suprimiendo o transformando las manifestaciones materiales del mundo de los espíritus”⁴²⁴.

La segunda parte del capítulo analiza cómo, a partir de 1940, los misioneros evangélicos afiliados a la MNT intentaron restringir las prácticas de acumulación de bienes materiales y mercancías entre los indígenas evangélicos, con el argumento de que las cosas o posesiones los podían “atar” y limitarían su agencia.

Las iglesias evangélicas indígenas surgieron del trabajo evangelizador de la MNT en la década de 1950 y muchas de ellas seguían activas durante mi trabajo de campo. Los indígenas evangélicos, a su vez, hicieron parte de Iglesias Bíblicas Unidas, una “asociación” regional de iglesias indígenas que se creó en la década de 1980. En Guainía, los indígenas evangélicos curripacos

423 Véase a este respecto: Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (University of California Press, 2007), y Sabine MacCormack, *Religion in the Andes* (Princeton University Press, 1997).

424 Keane, *Christian Moderns*, 135.

y puinaves desarrollaron una crítica continua de la materialidad por medio de la idea de “lo mundano”, lo que produjo una apropiación selectiva de la modernidad. Lo mundano se relaciona tanto con cosas materiales (dinero, radios, etc.) como con acciones, pensamientos o deseos específicos.

Este capítulo muestra cómo los indígenas evangélicos no estaban tan preocupados por la posesión de bienes materiales como tal, sino más bien por los valores y las actitudes que ciertos objetos o tecnologías podían ayudar a movilizar. Así mismo, desarrolla discusiones dentro de la antropología del cristianismo sobre cómo este ocurre en términos materiales y cómo la materialidad puede mediar diferentes apprehensiones morales de la modernidad⁴²⁵. En el contexto de la Amazonia, las teorías indígenas sobre la materialidad y los objetos desafían las comprensiones simplistas o modernas sobre las relaciones y las fronteras entre sujetos y objetos⁴²⁶. Además, la modernidad en la Amazonia no estuvo necesariamente asociada al “ascenso de la razón”, sino más bien a diferentes proyectos de colonización, como las economías extractivas, la minería de oro, la construcción del Estado, el conflicto armado y el trabajo de los misioneros, entre otros.

La última sección muestra cómo algunos de los objetos y mercancías introducidos inicialmente tanto por los misioneros católicos como por los colonos (como espejos, machetes, timones y botes), fueron representados con posterioridad en imágenes que los misioneros evangélicos utilizaron para enseñar la Biblia. Lo mundano en estas imágenes se relaciona con objetos materiales (dinero, radios, etc.), así como con acciones, pensamientos o deseos específicos. Aunque algunos antropólogos señalan que el consumismo parece ser un rasgo característico de los indígenas de las tierras bajas de Suramérica⁴²⁷, el estatus y el papel que podrían desempeñar los distintos objetos o mercancías entre las sociedades indígenas amazónicas siguen siendo ambiguos⁴²⁸. La creciente demanda de mercancías occidentales entre los pueblos indígenas

425 Mina Opas y Anna Haapelainen, “Christianity and the Limits of Materiality”, introducción a *Christianity and the Limits of Materiality*, ed. por Mina Opas y Anna Haapelainen (Bloomsbury Academic, 2017); Birgit Meyer y Dick Houtman, “Material Religion. How Things Matter”, introducción a *Things. Religion and the Question of Materiality*, ed. por Dick Houtman y Birgit Meyer (Fordham University Press, 2012); Keane, *Christian Moderns*; Harry Walker, “Demonic Trade: Debt, Materiality, and Agency in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, n.º 1 (2012).

426 Santos-Granero, “Amerindian”.

427 Hugh-Jones, “Yesterday’s Luxuries”.

428 Walker, “Demonic Trade”; Santos-Granero, “Amerindian”.

amazónicos debe situarse “dentro de una economía del deseo más amplia con raíces en experiencias históricas de colonización”⁴²⁹.

BRUJERÍA, EL DIABLO Y LA DESTRUCCIÓN DE OBJETOS SAGRADOS

Como se describió en el segundo capítulo, el Diablo ocupaba un lugar importante en la narrativa de Sofía Muller sobre los rituales y las prácticas religiosas indígenas. Haciéndose eco de misioneros católicos anteriores, la misionera describía con frecuencia los rituales y las prácticas religiosas locales en términos de “adoración al demonio” o brujería. Todavía hoy los evangélicos indígenas consideran a Satán o al Diablo como “el jefe de los brujos”. Por ejemplo, en *Beyond Civilization*, Muller describe de la siguiente manera un ritual tradicional curripaco conocido como *pudáli*:

Parecía como un llamado general a todos los demonios de la creación. Moviéndose en una procesión lenta, como de funeral, soplaban un tubo largo, balanceándose de un lado a otro, al tiempo de las vacías notas que salían y hacían eco a través de la selva. Uno podría fácilmente asociar estas raras tensiones con brujería o adoración de demonios, especialmente en una noche de luna llena en el corazón de la selva [...]. Esta danza parecía extraña y demoníaca.⁴³⁰

Según el antropólogo Jonathan Hill, el *pudáli* era una ceremonia ritual asociada con “actividades de subsistencia y los ciclos anuales de cosechas y de pesca”⁴³¹. Este ritual incluía intercambio de mujeres y comida, así como bailes donde se empleaban flautas y trompetas⁴³². Las prácticas rituales y religiosas indígenas que implicaban el uso de distintos objetos e instrumentos

429 Walker, “Wild Things”, 51.

430 Muller, *Beyond Civilization*, 30.

431 Según Hill, los rituales *pudáli* se realizaban “en dos ciclos entre grupos de diferentes fratrias que estaban actualmente o potencialmente relacionados como parientes o afines”; véase Jonathan Hill, *Wakuénai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela* (tesis de doctorado sin publicar, Indiana University, 1983), 319-320. Traducción del autor.

432 Sobre el origen y el significado de estas flautas y trompetas, el antropólogo Stephen Hugh-Jones plantea que, en diferentes grupos indígenas de la Amazonia noroccidental, se habla de “un héroe cultural llamado Yuruparí o de otros personajes identificables con él. Un tema común en la mayoría de estas historias es el del héroe que ha sido quemado vivo en un fuego, generalmente como castigo por un acto de canibalismo. De las cenizas de este fuego se origina la palma paxiuba que luego es cortada en partes para fabricar los instrumentos”. Véase Stephen Hugh-Jones, *La palma y la pleyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental* (Universidad Central, 2011), 32.

eran leídas por los misioneros evangélicos como ritos paganos y formas de adorar al demonio. Muller pensaba que al destruir los objetos y los instrumentos asociados con estas prácticas, iba a destruir también las creencias y las ontologías que las soportaban y les daban vida.

Muller se refería a los chamanes como brujos y a sus prácticas como “profesiones de la fe”; consideraba a los chamanes como sus principales enemigos⁴³³. En *Jungle Methods* describe cómo los “brujos soplaban” a sus “pacientes” y les extirpaban los espíritus malos con una “matraca de calabaza tallada”⁴³⁴. En dicha obra presenta una canción que lleva como título *Simón el brujo*. Muller relata, de manera hipotética, que existía Simón, un habitante de Samaria, que le sacaba los “diablos” a la gente y los “soplaba”⁴³⁵. En la canción se cuenta que un día Pedro (el apóstol) fue a la casa de Simón y le predicó: “tú, hijo del diablo, deja tu brujería, entrega tu corazón a Jesús nuestro Señor. En tiempos pasados este diablo les mintió a nuestros abuelos y les hizo creer que Dios quería que ellos practicasen brujería”⁴³⁶. La canción de Simón el brujo termina diciendo que “Simón pensó en Cristo, lo quería ver. Él quería ir al cielo, por esto dijo, ‘voy a tirar mi calabaza demoniaca, y todas mis piedras, todo con lo que cometía pecado, se lo devolveré al diablo. Nunca más voy a llamar al diablo. Nunca más voy a hacer brujería, nunca más voy a hacer *whiskey*, por ahora Cristo es mi gobernante (*ruler*)”⁴³⁷. Esta última parte de la canción es narrada en primera persona, como si Simón hubiese interiorizado la idea de deshacerse de sus instrumentos rituales para poder convertirse al cristianismo. En este contexto, objetos que los indígenas utilizaban en rituales tradicionales o en prácticas chamánicas, tales como las flautas o las maracas, así como los petroglifos que se pueden ver en el río Guainía o en el río Inírida, eran considerados por los misioneros evangélicos como signos de brujería o agentes del demonio.

En la narrativa de Muller, la diferencia entre misioneros e indígenas se plantea en términos de cristianismo *versus* brujería. Además, no solo utiliza al Diablo para explicar las prácticas religiosas indígenas, sino que también se refiere a la presencia del Diablo en sus escritos, y a demonios y espíritus malignos mientras viajaba por la región. El Diablo parecía tener una presencia

433 Muller tradujo en sus textos la palabra curripaco *malirri* (chamán) como brujo (*witch doctor*).

434 Muller, *Jungle Methods*, 20.

435 Samaria es una región montañosa de la antigua Canaán.

436 Muller, *Jungle Methods*, 20.

437 Muller, *Jungle Methods*, 20.

real en su trabajo diario como misionera. En *Beyond Civilization (Más allá de la civilización)* relata que “los misioneros de aquí creen en la posesión demoníaca más que los de Estados Unidos”⁴³⁸. En concreto, describe cómo:

Uno es más sensible aquí a las fuerzas invisibles. Los amigos y la familia forman una cortina de humo protectora que nos insensibiliza, supongo. De todos modos, anoche parecía que estábamos rodeados de demonios. Ni siquiera los indios de Tunuí podían rezar. Parecían tener la lengua atada. Recé en voz alta para que el Señor los liberara de las garras del Diablo y pudieran rezar, y entonces algunos de ellos se acercaron al Señor, al parecer.⁴³⁹

La idea de que algunos de los indígenas no podían rezar porque estaban poseídos por el demonio ha sido ampliamente utilizada por los misioneros en las representaciones de las religiones y los rituales indígenas en diferentes contextos coloniales. Por ejemplo, *Las relaciones jesuitas* de Nueva Francia en el siglo XVII describían a los iroqueses como poseídos por el demonio. Desde entonces, ha sido habitual que los misioneros describan el llamado “animismo” o “culto a los espíritus” en términos de “posesión demoníaca”⁴⁴⁰. Hasta la década de 1940, los antropólogos pensaban que la posesión demoníaca constituía un “tipo especializado de intrusión de espíritus” que ocurría “sin invocación”⁴⁴¹. Paul C. Johnson señala cómo “la acción de los poseídos llegó a considerarse lo contrario de la acción *individual* —responsable, racional y transparente— en la teoría política moderna que se convirtió en el modelo de casi todos los estados políticos”⁴⁴². En este sentido, la “figura del ‘poseído’ ayudó a definir el tipo adecuado de individuo en relación con el cual se imaginaba el Estado”⁴⁴³. Como se mostró en el capítulo anterior, Muller también utilizó el tropo de la *posesión* para referirse al trabajo del misionero, en términos de la posesión de espacios, personas y pueblos. De esta manera, el problema de “controlar las vidas interiores” de otros pueblos

438 Muller, *Beyond Civilization*, 51.

439 Muller, 51.

440 John L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes* (Fleming H. Revell Company, 1895).

441 Kenneth M. Stewart, “Spirit Possession in Native America”, *Southwestern Journal of Anthropology* 2, n.º 3 (1946): 324.

442 Paul C. Johnson, “Spirits and Things in the Making of the Afro-Atlantic World”, en *Spirited Things: The Work of “Possession” in the Afro-Atlantic World*, ed. por Paul C. Johnson (University of Chicago Press, 2014), 1.

443 Johnson, 1.

estuvo relacionado con procesos que involucraron la posesión de los espíritus y las almas, pero también la “propiedad del territorio y de los cuerpos”⁴⁴⁴.

Una de las principales estrategias que Muller y otros misioneros evangélicos utilizaron para eliminar lo que consideraban brujería o culto al demonio fue impulsar a sus seguidores a destruir instrumentos sagrados (como flautas) asociados a diferentes rituales o prácticas tradicionales. La destrucción de objetos materiales con valor sagrado ha sido común en diferentes proyectos de reforma política y religiosa. De hecho, la canción de Muller sobre Simón el brujo utiliza la voz de Simón para describir este proceso: “Tiraré mi calabaza del demonio y todas mis piedras. Todo con lo que pequé, se lo devolveré al diablo”⁴⁴⁵.

Sin embargo, la persecución de la “idolatría” en manos de misioneros o autoridades religiosas no es nueva en América Latina. Desde el siglo xvii, utilizando la burocracia existente asociada a la Inquisición española, la Iglesia y la Corona intentaron extirpar entre las comunidades indígenas bajo su dominio lo que consideraban prácticas idolátricas. De hecho, durante el periodo colonial, la burocracia de la Inquisición incluía la figura de los *visitadores de idolatrías*, que solían ser misioneros o miembros de órdenes religiosas como los jesuitas. Estos visitadores de idolatrías parecían estar convencidos de que “todo lo que se pudiera hacer por la conversión de los indígenas sería en vano si no se extirpaba el mal de raíz”, y ello implicaba el “castigo severo de los idólatras adultos”⁴⁴⁶.

Bereato López, un curripaco cuyo padre es pastor y creció en el Alto Guainía, me explicó cómo Muller había instruido a todos los pastores para que destruyeran y arrojaran al río los instrumentos y objetos sagrados utilizados en los rituales tradicionales. La idea detrás de estas acciones era destruir el soporte material de la “hechicería” o la “brujería”. Muller pensaba que para transformar las creencias que sustentaban esas prácticas era necesario intervenir los objetos e instrumentos allí utilizados⁴⁴⁷. Algunos de los instrumentos arrojados al

444 Paul C. Johnson, “An Atlantic Genealogy of ‘Spirit Possession’”, *Comparative Studies in Society and History* 53, n.º 2 (2011): 396.

445 Muller, *Jungle Methods*, 20.

446 Pablo Joseph de Arriaga, *The Extirpation of Idolatry in Perú* (University Press of Kentucky, 1968), xviii.

447 Los misioneros también promovieron la destrucción de plantas mágicas o venenos; en concreto, intentaron restringir el uso de un veneno llamado *camajai*, que se elabora con la corteza de un árbol. Durante mi trabajo de campo en 2009, escuché historias de personas que enfermaron gravemente; algunas de ellas murieron tras ser envenenadas con este. Bereato López me explicó que Muller intentó prohibirlo. Así, ordenó a los pastores que tiraran el “veneno” al río y estos le respondieron: “podemos tirar el *camajai*, pero podemos conseguir más allí, en los cerros”. Bereato

río eran flautas asociadas a distintos tipos de rituales. Por ejemplo, el yurupari es un rito de iniciación muy conocido en el noroeste de la Amazonia que implica el uso de flautas y trompetas hechas con partes del tronco de la palma *paxiuba*. Se trata de un culto secreto de hombres que se centra en el uso de instrumentos sagrados que las mujeres y los niños tienen prohibido ver. Yurupari es un héroe cultural que también está presente en los mitos de diferentes grupos indígenas de Vaupés. Según Stephen Hugh Jones, “Un tema común en la mayoría de estas historias es el del héroe que ha sido quemado vivo en un fuego, generalmente como castigo por un acto de canibalismo. De las cenizas de este fuego se origina la palma paxiuba (*Iriarteia exorrhiza*) que luego es cortada en partes para fabricar los instrumentos de Yurupari”⁴⁴⁸.

Los instrumentos utilizados en estos rituales “representan a los muertos vivientes, los primeros antepasados de la humanidad”. En este sentido, los objetos sagrados o rituales de la Amazonia cuestionan la concepción moderna de las cosas como seres inanimados.

Etnografías clásicas y recientes muestran que es común en las ontologías amazónicas que “las cosas —o al menos algunas cosas— se consideren subjetividades poseedoras de una vida social”⁴⁴⁹. Las distinciones indígenas entre humanos y no humanos en el contexto amazónico no se pueden reducir a las distinciones occidentales entre naturaleza y cultura. Los misioneros evangélicos pensaban que destruyendo o arrojando al río los instrumentos sagrados se erradicarían las prácticas y las creencias que acompañaban a esos objetos. Birgit Meyer muestra cómo el “rechazo protestante de los objetos sagrados como ‘ídolos’ o ‘fetiches’ va acompañado de una fuerte inversión emocional en esos mismos objetos”⁴⁵⁰. Los misioneros protestantes, a pesar de su iconoclasia, tuvieron que lidiar con objetos y diferentes nociones de materialidad para difundir la “verdadera fe”⁴⁵¹.

Salomón, el misionero puinave que criticó a los misioneros blancos en el tercer capítulo por ignorar la cultura y los sentimientos indígenas, me contó una historia sobre las flautas sagradas utilizadas en el yurupari. Como parte de su trabajo como misionero indígena, Salomón hizo una visita a la

utilizó esta historia para señalar que el *camajai* siempre iba a estar disponible, porque los cerros —donde se puede encontrar la planta de la que está hecho— siempre estarían allí.

448 Hugh-Jones, *La palma y las Pléyades*, 51.

449 Santos-Granero, “Amerindian”, 2.

450 Meyer y Houtman, “Material Religion”, 7.

451 Meyer y Houtman, 7.

comunidad puinave de Chorro Bocón, en el río Inírída. En la visita escuchó que unos indígenas estaban pescando y se encontraron una flauta escondida en unas ramas cerca al río. La flauta era utilizada en los rituales del yurupari. Salomón me contó que nadie quería tocar la flauta porque tenían la creencia de que si alguien la tocaba, especialmente si era mujer, podía fallecer. “Hay una trampa”, según me explicó, “no es la flauta, ese pedazo de madera, el que mata a la gente”, son las personas que se espían entre ellas y matan con veneno a aquellos que tocan o ven la flauta⁴⁵². Cuando Salomón llegó a donde tenían la flauta escondida, les pidió verla, pero no lo dejaron. Les insistió: “déjeme entrar, no me importa si me muero”. Entró a la cocina donde estaba guardada, agarró la flauta, la llevó afuera y se la mostró a todos y les dijo: “miren, miren esto, nadie se va morir acá”⁴⁵³. Esta historia de Salomón muestra cómo los misioneros evangélicos se involucraron en un trabajo de “purificación” que consistió, según Webb Keane, en “corregir” imputaciones supuestamente equivocadas de agencia —asociadas con la idolatría— que los indígenas podían atribuirle a ciertas cosas u objetos, como las flautas del yurupari⁴⁵⁴. Los misioneros evangélicos se preocuparon por “establecer el lugar adecuado de la agencia en el mundo”, condenando sus imputaciones erróneas. Los misioneros evangélicos indígenas como Salomón rechazan la creencia de que ciertos tipos de objetos (como las flautas) puedan poseer esa capacidad en sí mismos y considera esa creencia como mera idolatría. Él intentó explicarle a la gente de Chorro Bocón que la flauta no tenía agencia en sí misma, y que verla de otro modo era una imputación errónea. En su lugar, atribuía ese poder a los hombres encargados de vigilar las flautas. Sin embargo, es difícil saber si él y otros misioneros evangélicos tuvieron éxito en su esfuerzo por realizar esa purificación y establecer una división ontológica entre humanos y no humanos, cultura y naturaleza.

CRISTIANISMO EVANGÉLICO Y LO MUNDANO

A pesar de las críticas que los evangélicos hicieron a la posesión de cosas materiales, los misioneros también utilizaron objetos como biblias, catecismos y cancioneros —traducidos a lenguas indígenas—, franelógrafos, imágenes y radios para su trabajo. Desde la década de 1940, los indígenas evangélicos

452 Salomón Lara, comunicación personal, 11 de abril de 2009.

453 Salomón Lara, comunicación personal, 11 de abril de 2009.

454 Webb, *Christian Moderns*, 54.

de la Amazonia colombiana desarrollaron una comprensión específica de la modernidad a partir de ideas sobre “lo mundano”⁴⁵⁵. La idea de lo mundano implicaba una crítica de las posesiones materiales o mercancías como posibles fuentes de desviación moral. No obstante, la creciente demanda de bienes comerciales occidentales entre los pueblos indígenas amazónicos forma parte de “una economía del deseo más amplia con raíces en experiencias históricas de colonización”⁴⁵⁶. Además, el intercambio económico y la circulación de bienes comerciales en la Amazonia están entrelazados con los “ciclos de auge y caída que marcan la recolección de productos naturales” en esta región⁴⁵⁷. En la Amazonia, como señala Harry Walker, el consumo y la mercantilización están “estrechamente ligados a la naturaleza de la modernidad como experiencia vivida”⁴⁵⁸.

A pesar de que los evangélicos indígenas y los misioneros rechazaban algunas prácticas o valores asociados a la modernidad por considerarlos mundanos, el cristianismo evangélico no debería entenderse como intrínsecamente antimoderno, dado que recurría en gran medida a tecnologías y objetos modernos como parte de sus prácticas cotidianas. De hecho, algunos de estos objetos —como los machetes o los motores fuera de borda— aparecían en imágenes que utilizaban los misioneros y los miembros de las iglesias indígenas para articular interpretaciones específicas de la Biblia y del cristianismo. Como mostraré en esta sección, a través de la idea de lo *mundano*, los evangélicos indígenas desarrollaron una comprensión moral de la modernidad y condenaron prácticas específicas como la posesión de cosas materiales o “vicios” como fumar, beber o bailar.

La mayoría de los indígenas evangélicos que encontré durante el trabajo de campo eran miembros de iglesias afiliadas a Iglesias Bíblicas Unidas.

455 Autores como Bruce M. Knauft plantean que “la modernidad suele caracterizarse en términos de conciencia de la discontinuidad del tiempo: una ruptura con la tradición y un mayor sentido del paso del tiempo marcado por el progreso y el mejoramiento con respecto al pasado”. Véase Bruce M. Knauft, ed., *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies* (Indiana University Press, 2002), 7. Esta definición de modernidad también plantea la cuestión de qué rasgos culturales encajan en uno u otro modo de ser moderno, y cuáles quedan relegados como retrógrados o tradicionales. En una línea similar, Webb Keane sugiere que “la modernidad es, o debería ser, una historia de liberación humana de un conjunto de falsas creencias y fetichismos que socavan la libertad”. Así mismo, reconoce las limitaciones de reducir la historia a un único relato, lo cual dificulta la formulación de “ideas alternativas sobre la modernidad”. Véase Keane, *Christian Moderns*, 5.

456 Walker, “Wild Things”, 52.

457 Fisher, *Rain Forest Exchanges*, 1.

458 Walker, “Wild Things”, 52.

Como lo mencioné en el capítulo anterior, Feliciano Cayupare me diijo: “Mi padre, que ya falleció, era una persona mundana”. Según explicó, consideraba a su padre así porque era católico, bebía alcohol y participaba en fiestas o rituales tradicionales en los que se tocaban flautas y se consumía chicha. Para la mayoría de los ancianos cristianos, ese pasado era mundano, lleno de ignorancia, violencia y caos. La idea de lo mundano constituye una de las principales categorías mediante las cuales los evangélicos indígenas articulan su experiencia personal y social. Entre los más jóvenes de ellos, en cambio, esta categoría suele asociarse con la posesión de cosas materiales. Un misionero evangélico curripaco me dijo una vez que “En Maroa también he visto algunos hermanos. Yo siempre he dicho mire: ¿por qué hermanos están amarrados con las cosas materiales? ¿Por qué? Porque, dicen, hay algunos hermanos y hermanas que me han contado: yo no puedo ir a la Santa Cena o a la Conferencia porque allá vamos a durar dos días o tres días, nadie cuida mi casa, porque tengo nevera, porque tengo televisor, porque tengo lavadora. Entonces las cosas lo amarran, las cosas de este mundo lo amarran”⁴⁵⁹.

La idea de estar “amarrado a cosas materiales” como una nevera, un televisor o una lavadora muestra que las propiedades o mercancías también pueden poseer a las personas y poner en peligro la idea del sujeto o individuo autónomo. No obstante, el sujeto moderno también se ha definido por la propiedad o por sus posesiones, hasta el punto de que la libertad individual también puede convertirse en una “función de la posesión”⁴⁶⁰. El proyecto de liberarse de las “cosas del mundo” que pueden limitar la propia agencia, forma parte de una narrativa moral de la modernidad. En esta narrativa “el progreso no es sólo una cuestión de mejoramiento en la tecnología, el bienestar económico o la salud”, sino que se trata, sobre todo, “de la emancipación humana y el autocontrol”⁴⁶¹. Específicamente, la narrativa moral de la modernidad vincula “el progreso moral a las prácticas de desapego y revalorización de la materialidad”⁴⁶². Además, la ontología protestante, según Keane, define el valor y la especificidad de lo humano en términos de su superioridad sobre el mundo material⁴⁶³.

459 Entrevista con misionero curripaco realizada el 20 de abril de 2009.

460 Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford University Press, 1962), 3.

461 Keane, *Christian Moderns*, 3.

462 Keane, 6.

463 Keane, 71.

Los indígenas evangélicos perciben las posesiones materiales como un obstáculo para la práctica y las creencias cristianas. Además, las representaciones indígenas de lo mundano no se reducen a cosas u objetos materiales. Jaime Bautista, un diácono de una de las iglesias indígenas cercanas a la capital de la comisaría de Guainía, me contó una vez que antes de ser cristiano solía emborracharse con su primo: “nosotros nos emborrachábamos con él, por ahí en las discotecas, fumábamos, de todo, era nuestra charla, era aquí en el mundo. Las mujeres, la plata, la borrachera, trago, todo eso, sí, y nosotros no nos congregábamos, ni entrábamos al culto, sí, entonces pues yo un día entré en el culto, ahí es donde el pastor me predicó”⁴⁶⁴. En este sentido, lo mundano, según los indígenas evangélicos, no se refiere solo a cosas materiales o posesiones, sino que también incluye lugares, vicios, deseos, formas de hablar, hechos y pensamientos específicos. La comprensión indígena de lo mundano se refiere tanto a las cosas materiales como a “cosas inmateriales”, como los pensamientos, los deseos y los vicios. Como señalan Opas y Haapalainen, los límites entre lo material y lo inmaterial no son fijos y estables⁴⁶⁵. Mathew Engelke señala que “el rechazo de lo material es un proceso selectivo” y “lo que sostiene los proyectos inmateriales en la práctica religiosa es siempre la definición de lo que cuenta como materialmente peligroso”⁴⁶⁶. En este sentido, siguiendo a Engelke, la noción de lo mundano desarrollada por los indígenas evangélicos es también un asunto inmaterial, ya que define un conjunto de objetos, cosas o mercancías que podrían considerarse potencialmente peligrosos en términos morales.

Para la mayoría de los indígenas evangélicos, vivir una vida separada de lo mundano significa llevar una vida con una perspectiva diferente y un posicionamiento moral específico⁴⁶⁷. Como describí en el tercer capítulo, para los indígenas evangélicos convertirse en civilizados y cristianos supuso una transformación material y corporal relacionada con la forma de construir las casas, de atender a las visitas y con la adopción de modos de vida orientados hacia la comunidad y la Iglesia.

La relación que los indígenas evangélicos establecen con lo mundano puede adoptar diferentes formas. Lo mundano no se puede dejar totalmente

464 Jaime Bautista, comunicación personal, 6 de mayo de 2009.

465 Opas y Haapalainen, “Christianity”, 2.

466 Mathew Engelke, “Dangerous Things: One African Genealogy”, en *Things. Religion and the Question of Materiality*, ed. por Dick Houtman y Birgit Meyer (Fordham University Press, 2012), 40.

467 Carpenter, *Revive Us Again*, 63.

atrás una vez que uno se hace cristiano, porque puede seguir acechando a los cristianos y forma parte del mundo en el que se vive.

La descripción de Weber del protestantismo como “ascetismo de este mundo” ha sido criticada porque privilegia “una visión particular del protestantismo como religión racional y desencantada que trasciende el cuerpo, los sentidos y las formas religiosas externas”⁴⁶⁸. Esta comprensión “desmaterializada” del protestantismo deja de lado el “valor atribuido a los cuerpos, las cosas, los textos y los gestos, para hacer tangible lo divino en lo inmanente”⁴⁶⁹. Por lo tanto, la lucha que los indígenas evangélicos establecen contra lo mundano tiene que llevarse a cabo en *este mundo* y tiene que hacerse tangible y visible. La supuesta renuncia a los valores, las ideas o las prácticas mundanas debe tener lugar aquí, en este mundo y en la vida cotidiana. Daniel Miller muestra cómo incluso las críticas más radicales a la materialidad, así como el objetivo de trascender nuestro apego a la vida material, tienen que expresarse de forma material⁴⁷⁰.

Según un folleto titulado *La vida cristiana*, utilizado por pastores y misioneros evangélicos indígenas que forman parte de Iglesias Bíblicas Unidas, la conversión implica no solo convertirse en una persona “nueva”, sino también en un tipo diferente de persona. En octubre de 2009, un joven pastor de la comunidad puinave de Chorro Bocón me mostró un folleto elaborado por misioneros evangélicos en 1972, con base en la primera traducción protestante de la Biblia, realizada en 1569 por el teólogo y reformador español Casiodoro de Reina⁴⁷¹. El folleto explica que, para que se produzca la conversión, el *hombre espiritual*, guiado por la voluntad de Dios, debe dejar atrás al *hombre natural*, que vive para las “cosas de este mundo”. En otras palabras, “nacer de nuevo” forma parte del tránsito del *hombre carnal o natural* al *hombre espiritual*⁴⁷². El hombre carnal ha oído o sabe del Espíritu Santo, pero no lo obedece ni obedece la voluntad de Dios, la carne lo controla⁴⁷³. El hombre

468 Birgit Meyer, “Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms”, *South Atlantic Quarterly* 109, n.º 4 (2010): 743.

469 Meyer, 473.

470 Daniel Miller, “Materiality: An Introduction”, en *Materiality*, ed. por Daniel Miller (Duke University Press, 2012), 1.

471 Casiodoro de Reina fue un monje y reformador español nacido en 1520, que fue perseguido por la Inquisición debido, en parte, a su traducción encubierta al español del Nuevo Testamento conocida como “Biblia del Oso”. Esta fue la primera traducción de las Escrituras al español.

472 *La vida cristiana*, 18 (folleto informativo).

473 *La vida cristiana*, 20 (folleto informativo).

natural no ha recibido el Espíritu Santo y, por consiguiente, no puede saber ni entender nada acerca de la voluntad de Dios. A diferencia del hombre natural, el hombre espiritual es controlado por el Espíritu Santo, le obedece y sigue la voluntad de Dios. Cuando el Espíritu Santo empieza a controlar al *creyente*, desde entonces es *espiritual*⁴⁷⁴. Durante mi trabajo de campo en Guainía, estas eran ideas comunes que circulaban en folletos y materiales impresos utilizados por pastores y misioneros evangélicos indígenas.

Sin embargo, esta visión ideal de la conversión y del creyente no se correspondía necesariamente con las experiencias reales de los conversos. Era común, por ejemplo, escuchar historias sobre evangélicos indígenas que se habían descarriado y vuelto a una “vida mundana”. Los indígenas evangélicos se refieren a este tipo de retroceso como *descarriarse* y esto demuestra que también hay conversiones fallidas. Los conversos pueden fácilmente ir y venir entre una vida cristiana y una mundana.

Durante mi trabajo de campo en el Alto Río Negro conocí a Alonso, un curripaco de Venezuela que desde el año 2000 era el pastor de la ciudad fronteriza venezolana de San Carlos. Fue bautizado a principios de los años ochenta en la misma ciudad, pero abandonó su comunidad y se dedicó a viajar. En julio de 2009 me contó que, cuando se descarrió, viajó mucho y visitó diferentes ciudades de la Amazonia y los Llanos Orientales. Mencionó que cuando era una persona “mundana”, “viajaba por allá, para conocer la vida, para predicar mejor”⁴⁷⁵. Hasta cierto punto, este pastor estaba sugiriendo que no es posible predicar eficazmente a menos que se conozcan las “cosas del mundo” o se haya llevado antes una vida mundana. Cuanto más conozcas las “cosas del mundo”, mejor podrás predicar. Conocer lo mundano y lo que conlleva es esencial para mantener el rumbo y llevar una vida cristiana virtuosa. Es habitual que los evangélicos indígenas vayan y vengan entre una vida mundana y la práctica cristiana. La connotación positiva que tiene un pasado mundano para vivir una vida cristiana virtuosa en el presente produce una extraña complementariedad entre la mundanidad y el cristianismo evangélico en este contexto. Como señala Minna Opas, las adhesiones confesionales cristianas en la Amazonia “se entienden mejor como formas inestables de pertenencia que requieren una reproducción constante”⁴⁷⁶. En la

474 *La vida cristiana*, 26 (folleto informativo).

475 Alonso, comunicación personal, 10 de julio de 2009.

476 Minna Opas, “Keeping Boundaries in Motion: Christian Denominationalism and Sociality in Amazonia”, *Anthropological Quarterly* 92, n.º 4 (2019): 1074.

Amazonia, las discrepancias o tensiones sociales dentro de las comunidades y familias indígenas se expresan mediante disputas religiosas relativas; por ejemplo, a las afiliaciones confesionales. La siguiente sección del capítulo aborda cómo lo mundano y la modernidad se representan en imágenes que circulaban entre los pastores y los misioneros indígenas.

IMÁGENES, OBJETOS Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

A pesar del énfasis puesto en la alfabetización y en las traducciones de la Biblia a lenguas indígenas, los misioneros de la MNT también recurrieron en gran medida a las imágenes —que también incluían textos en español y citas de la Biblia—. David Morgan explica cómo desde finales del siglo XVIII en Inglaterra y Estados Unidos las “imágenes impresas de carácter altamente abstracto y alegórico atrajeron durante mucho tiempo a los puritanos más acérrimos”⁴⁷⁷. Las imágenes producidas en masa y pintadas a mano, según Morgan, se convirtieron en una “nueva tecnología moral” que “complementó el aparato protestante de conversión”⁴⁷⁸. Además, describe cómo los protestantes del siglo XIX y principios del XX encontraban, cada vez más, que el acto de mirar imágenes producidas en serie era “un acto imbuido del poder de creer o de hacer creer”⁴⁷⁹.

Algunos indígenas cristianos conservan en sus casas imágenes realizadas y difundidas por misioneros evangélicos como parte de su trabajo. Algunas de estas también están colgadas en las paredes de las iglesias donde celebran sus cultos. En 2009 pude ver las versiones originales de algunas de ellas expuestas en las oficinas del Instituto Bíblico de Caño Ucata, al otro lado de la frontera, en Venezuela, donde tuve la oportunidad de conocer a misioneros indígenas que se formaron y trabajaron allí. Estas representaciones establecían asociaciones simbólicas entre la Biblia y distintos tipos de objetos que resultaban familiares a los indígenas. La Biblia se comparaba con espejos, espadas (machetes), alimentos, leche, semillas, frenos y timones, entre otros objetos. Este tipo de comparaciones difundían entre las comunidades indígenas ideas sobre lo que significaba hacerse cristiano. Por ejemplo, las

477 David Morgan, *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production* (Oxford University Press, 1999), 5.

478 Morgan, 5.

479 Morgan, 6.

comparaciones entre la Biblia y un espejo articulaban concepciones específicas de la conversión (figura 13).

Figura 13. “La Biblia es leche y comida, la Biblia es espejo”



Fuente: Fotografía del autor.

Esta imagen está dividida en dos partes: en la parte superior, titulada “La Biblia es leche y comida”, a la izquierda aparece una niña sana bebiendo leche de un biberón y, a la derecha, un niño desnutrido. La parte inferior de la lámina, que tiene el título “es espejo”, vemos a un mismo hombre dándose la espalda y viendo su reflejo “como en un espejo”, pero en una de las páginas de la Biblia.

Mario, uno de los pastores indígenas que conocí durante mi trabajo de campo, me explicó con sus propias palabras en qué consistía la idea de la Biblia como espejo: “¡Si uno no se mira la cara en un espejo, uno no sabe qué está pasando con la cara de uno! Lo mismo sucede con la Biblia. La Biblia muestra que somos pecadores ante Dios. Después uno coge el espejo y se mira, mire lo que tengo en mi cara, qué vergüenza. Es la vergüenza la que se muestra en el espejo. De la misma manera la Biblia muestra

nuestros pecados ante Dios”⁴⁸⁰. La Biblia, según Mario, nos muestra “quiénes somos realmente” ante Dios y nos avergüenza de nuestra “suciedad” y pecados. Es aquí donde entra en juego el extrañamiento, ya que no somos realmente quienes creíamos ser. Mario pensaba que le iba bien y que era un buen hombre antes de convertirse al cristianismo, pero más tarde se dio cuenta de que no había nada bueno en su vida anterior. “Sin objetos como un espejo o una Biblia, nos sería imposible saber quiénes somos realmente y reconocernos pecadores ante Dios. Más que reflejarnos tal y como somos, la Biblia nos devuelve una imagen negativa de nosotros mismos, nos muestra todo el mal que tenemos” me dijo Mario. La Biblia como espejo se convierte en un objeto que puede mediar en la sinceridad de la conversión, pero también muestra que la sinceridad se puede considerar algo tangible. La importancia de lo que se puede observar en las acciones y el comportamiento de los demás es crucial aquí. De forma similar a otras iglesias cristianas indígenas, “son las acciones vistas, no el discurso oído, lo que da cuenta de manera transparente sobre [el comportamiento de] sus semejantes”⁴⁸¹.

De vuelta a la imagen, se puede ver a una persona mirándose a la cara en la Biblia. Hay manchas sucias alrededor de su cara, signos de pecados específicos asociados con lo mundano: mentira y embriaguez en su frente, robo y odio en cada mejilla, despilfarro entre la nariz y la boca, engaño en su barbilla, y grosería y fornicación en su garganta. La Biblia funciona entonces como un espejo, pero un tipo particular de espejo que permite formas específicas de extrañamiento, impulsando a la gente a ver cosas que antes no estaban allí. En la esquina superior izquierda hay una inscripción que reza: “por la Biblia, el joven ve sus pecados y dice: soy sucio, quiero que Cristo me limpie”. En este sentido, solo a través de la Biblia puede el joven ver sus pecados y reconocerse como pecador ante Dios. No obstante, la imagen también se refiere a los que no “obedecen” a la Biblia, a los que no siguen los modos de reconocimiento o extrañamiento sugeridos en la metáfora de la Biblia como espejo: “Así dice la Biblia: ‘El que oye la palabra y no la obedece, es como un hombre que se mira la cara sucia en un espejo y va olvidándose como era’”. Hay una referencia explícita en la imagen a los que “dan testimonio de seguir a Cristo y regresan al mundo”.

480 Mario, comunicación personal, 22 de febrero de 2009.

481 Joel Robbins, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (University of California Press, 2004), 142.

Otros objetos, como barcos, motores, frenos, timones y espadas (machetes), aparecen con frecuencia en las imágenes que circulan entre los indígenas evangélicos. En otra imagen del Instituto Bíblico, que también vi en la pared de una iglesia, la Biblia se compara con un freno y un timón (figura 14). La lámina se basa en el libro de Santiago y se titula *La Biblia es freno y timón*. En la parte superior izquierda se lee: “con freno podemos manejar todo el cuerpo”, y entre paréntesis aparece: “así también por la biblia podemos refrenar los malos deseos y andar con nuestro Dios”. En la parte superior derecha dice: “y con timón los guía por donde quiere en el camino de la vida”. Más abajo: “sin timón el motorista no puede evitar las rocas en el río... Así nosotros, sin la Biblia no estamos alerta a las tentaciones que pueden destruir nuestra vida”. La imagen utiliza metáforas locales para transmitir un mensaje que tiene sentido para quienes la leen o la ven. En la Amazonia, las embarcaciones son el medio de transporte más común, los timones se utilizan para guiarlas y los ríos forman parte de la vida cotidiana de las comunidades indígenas.

En la representación inferior de la figura 14 hay una comparación explícita entre una lancha y la vida, el timón y la Biblia. Del mismo modo, cada una de las rocas del río tiene una inscripción particular: drogas, alcohol, impureza, chistes y malos compañeros. Todas estas inscripciones están asociadas a cosas mundanas. Debajo del jinete y el caballo hay un breve párrafo que dice:

Las riendas son amarradas a cada lado de una barra de hierro en la boca del caballo, con este freno su dueño puede guiarla en el camino que debe andar. Así, el Espíritu Santo está guiándonos por la biblia, en el camino peligroso de este mundo, hasta que lleguemos a nuestro hogar en los cielos.

La comparación de la Biblia con un freno y un timón pone de relieve la autodisciplina y el control de los propios deseos. La obediencia a Dios empieza por la autodisciplina, que solo es posible mediante la acción de la Palabra. Esto me decía Mario, el pastor puinave:

Es la Palabra lo que lo disciplina a usted. Yo aquí estoy disciplinado, pero no es porque usted me disciplinó, no es porque el pastor me disciplinó, solamente es porque soy disciplinado del Señor, con la ayuda de lo que me dijo, todo lo que él nos da.⁴⁸²

482 Mario, comunicación personal, 22 de febrero de 2009.

Figura 14. “La Biblia es freno y timón, es espada del espíritu”



Fuente: fotografía del autor.

A pesar de que Mario considera que son la Palabra y el Señor los que disciplinan, también existen prácticas por las que se disciplina a los miembros de las iglesias indígenas. Durante mi trabajo de campo en Guainía, tuve la oportunidad de participar en reuniones de iglesias indígenas llamadas conferencias, en las que se nombraban policías indígenas para vigilar a sus semejantes durante la conferencia, siguiendo las instrucciones del catecismo⁴⁸³.

483 En *Jungle Methods*, Muller se refiere al trabajo de los policías en las conferencias diciendo que “miran en cada casa antes de cada reunión para ver que nadie se esconda de la Palabra de Dios. También vigilan las entradas del edificio de la Conferencia para comprobar que quien sale de la reunión, regresa rápidamente. Si alguien se niega a asistir a las

Las conferencias eran organizadas cada dos o tres meses, mediante un sistema de rotación, por diferentes comunidades indígenas evangélicas y podían durar entre cuatro y cinco días, en los que se realizaban cultos, se compartían alimentos y bebidas no alcohólicas, así como se escuchaba música cristianade diferentes géneros. De hecho, durante una de estas reuniones en 2009, un compañero indígena evangélico me sorprendió fumando un cigarrillo y fui acusado en público al día siguiente, durante el servicio, por el pastor que me había llevado allí. Al principio de estas conferencias, a cada uno de los policías designados se les entregaba una larga lanza hecha de madera para que la gente pudiera identificarlos. Estos policías indígenas tenían que vigilar a todos los asistentes a la conferencia, asegurándose de que todo el mundo, incluidos los no cristianos (como yo), cumpliera con las normas durante estos eventos.

Los policías recién nombrados dijeron a los asistentes que, aunque ellos se encargaban de vigilarlos, los asistentes también debían vigilar a los policías, porque ellos también podían cometer errores. La idea de los indígenas evangélicos como “soldados de Dios” aparece en el mismo cartel en el que se compara la Biblia con un freno y un timón. En esta imagen, la Biblia es la “espada del espíritu”, y se ve a una persona que lleva una armadura con un “casco de salvación”, una “coraza de justicia”, un “cinturón de verdad” y empuña una espada que es la Biblia: “La palabra de Dios es más viva y más aguda que cualquier espada”. Durante mi trabajo de campo, a menudo oía comparaciones entre la Biblia y los machetes; algunos de los pastores decían que la Biblia es como un machete, porque si no sabes usarlo, en algún momento te puedes cortar la mano.

Estas imágenes, distribuidas por los misioneros evangélicos, también condensan las concepciones locales de la mundanidad y la modernidad. En una de estas (figura 15) se muestra a un indígena sentado que sonríe porque tiene delante una gran cantidad de monedas y dos fajos de billetes. En su camiseta pone “amarrado por negocios, placeres y amor al dinero”, y encima de los dos fajos de billetes dice “más y más”. En el fondo de la imagen hay plantas con espinas y una cruz con la inscripción “toma tu cruz y sígueme”, pero a la izquierda de la cruz hay otro cartel que dice “no hay tiempo para servir”.

reuniones, los líderes deben decirle que abandone la Conferencia, también a cualquiera que quiera cometer pecado. Los policías vigilarán que nadie camine por ahí después de la reunión vespertina. Vigilarán a los niños para que no jueguen mal (inmoralmente). No deben dejar que los incrédulos traigan bebida o cigarrillos a la Conferencia. Todos ustedes deben respetar a estos hombres y venir cuando los llamen, ya que ellos estarán ayudando a nuestro Señor a mantener a Satanás fuera de esta Conferencia”. Véase Muller, *Jungle Methods*, 49.

Figura 15. "Amarrado por negocios, placeres y amor al dinero"



Fuente: fotografía del autor.

La imagen viene con una larga explicación debajo que dice así:

Cristo habló de los atados con espinas: “son los que oyen la palabra, pero el afán de este mundo, lleno de riquezas y placeres ahogan la palabra y no lleva fruto”.

[...] Esta comparación habla de las cosas que tapan la voz de Dios y quitan el deseo de vivir para él. Lo que no deja pensar en Dios, hoy en día es la música del diablo, la que invita a los demonios, a entrar en los hogares por la televisión, radio y *cassettes* echando fuera al Espíritu Santo. También el mundo nos llama a todos lados, para gozarnos en cosas que no valen y perder tiempo en lugar de leer y enseñar la biblia a los que no saben que son perdidos y que en Cristo hay perdón y salvación.

Según esta explicación de la imagen, el dinero es una de las “cosas que tapan la voz de Dios y quitan el deseo de vivir para él”. La televisión y la radio también figuran entre las cosas que ahuyentan al Espíritu Santo de los hogares⁴⁸⁴. Sin embargo, por la explicación de la imagen parece claro

484 Cuando los misioneros se establecieron en Guainía, en los años cuarenta, no había televisores, grabadoras ni reproductores; solo algunos radios, si es que había alguno. Durante mi trabajo de campo, me contaron que algunos

que no es la tecnología en sí misma la que pone en peligro los valores, las virtudes o las prácticas cristianas, sino los deseos y los valores que la tecnología contribuye a difundir o provocar (la “música del diablo” que expulsa al Espíritu Santo). Las referencias a las “cosas del mundo” o “el afán de este mundo, el engaño de la riqueza y los placeres que ahogan la palabra”, no deben ser ignoradas, dado que lo mundano constituye una de las principales categorías a través de las cuales los indígenas evangélicos articulan su experiencia personal y social.

La idea de que las “cosas de este mundo” atan a los cristianos nos devuelve a la cuestión de cómo ciertos objetos o posesiones podrían limitar la agencia de los individuos. Por lo tanto, los indígenas evangélicos podrían intentar rechazar determinadas formas de materialidad, pero al mismo tiempo podrían “hacer uso de estas formas para otros fines”⁴⁸⁵. Esto explica por qué el problema que los misioneros encuentran con las radios, los casetes y los televisores no está en su posesión, sino en cómo podrían usarse o en lo que podrían ocasionar en quienes los usan. Además, el problema es cómo estos objetos pueden convertirse en vehículos de deseos, pensamientos y valores inapropiados; lo que los misioneros llaman la “música del diablo”.

En este capítulo he mostrado cómo los evangélicos indígenas desarrollan una relación compleja y ambigua con la modernidad. Las ideas y las prácticas locales asociadas a esta podrían incluir las prácticas de los misioneros, la minería informal y las actividades ilegales, la colonización y los procesos de formación del Estado, entre otros. Sin embargo, los indígenas evangélicos contemporáneos son modernos en cuanto al uso selectivo de tecnologías, dispositivos y mercancías actuales. Desarrollan una relación contenciosa con ciertos valores y actitudes de la modernidad que podrían difundirse o acelerarse a través de objetos o tecnologías específicos. Esta relación contenciosa conduce a una especie de *modernidad moral* evangélica, que enmarca y media las experiencias y las transacciones locales con lo moderno. Esta relación selectiva y particular que los evangélicos indígenas desarrollan con la modernidad se condensa en la idea de lo mundano.

misioneros regalaron a los indígenas evangélicos radios que solo podían sintonizar una emisora cristiana, conocida como Radio Trans Mundial. Esto significa que las imágenes que utilizaban los misioneros se fabricaron, probablemente, después de finales de los años cincuenta, cuando la televisión llegó por primera vez a Colombia, durante el gobierno militar de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), o incluso más tarde.

485 Ingie Hovland, “Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity”, *Journal of the American Academy of Religion* 86, n.º 2 (2018): 14.

CONCLUSIONES

En este capítulo analicé cómo las diferentes nociones de materialidad entre misioneros e indígenas evangélicos enmarcan experiencias específicas de cristianismo y modernidad en la Amazonia colombiana. Específicamente, el análisis se centró en cómo el cristianismo ocurre *materialmente*, considerando la naturaleza contingente y relacional de los objetos o mercancías que pueden ser percibidos como moralmente peligrosos o no. La primera parte del capítulo mostró cómo la destrucción del soporte material de las prácticas religiosas indígenas era una forma de transformar las creencias que sustentaban dichas prácticas. Además, las nociones indígenas de materialidad ponen en tela de juicio las divisiones tajantes entre sujetos y objetos. En este contexto, las materialidades cristianas tienen que interactuar con ontologías indígenas en las cuales las fronteras entre personas y cosas, sujetos y objetos, no son totalmente claras, y los objetos están “dotados de subjetividad”⁴⁸⁶. Además, las diferentes relaciones que los misioneros y los indígenas evangélicos establecen con la materialidad revelan diferentes concepciones de la cultura, la modernidad y la civilización indígena.

Al mismo tiempo, los misioneros evangélicos intentaron “reformular” la cultura indígena mediante la destrucción de objetos sagrados y trataron de limitar y controlar (al menos retóricamente) la acumulación, la posesión y el uso de distintos tipos de mercancías, argumentando que interferirían con la práctica cristiana. En este capítulo se describió cómo los indígenas evangélicos enmarcan su experiencia de la modernidad a través de la noción de lo mundano, que incluye no solo las posesiones materiales, sino también visitar determinados lugares, adquirir vicios específicos, formas de hablar, así como determinados deseos o pensamientos. Por medio de la idea de lo mundano, los evangélicos y las iglesias indígenas desarrollaron una crítica continua de la materialidad, lo que produjo una apropiación selectiva de esta.

486 Santos-Granero, “Amerindian”, 11.

**INDIGENIDAD, DESARROLLO
Y EXTRACTIVISMO**

5

ESTE CAPÍTULO DESCRIBE CÓMO DESDE LA DÉCADA DE 1960 EL GOBIERNO nacional comenzó a implementar programas de desarrollo destinados a “integrar” a los grupos indígenas de la región amazónica al cuerpo político de la nación. En la primera parte analizo cómo la implementación de los programas de desarrollo implicó la creación de una burocracia indigenista que se preocupó por adaptar dichos programas a las realidades culturales específicas de los grupos indígenas de esta región. Las formas en que el Estado gobernaba a los grupos indígenas cambiaron con el tiempo, así como los actores o las instituciones que se encargaban de gobernar a las poblaciones indígenas. Durante la década de 1960, los misioneros católicos que, desde el siglo XIX, se encargaban de la tutela y la educación de los grupos indígenas y pretendían “civilizar”, fueron sustituidos por una burocracia indigenista. Esta burocracia intentó “desarrollar” e “integrar” a los grupos indígenas a la nación. Sin embargo, en este caso, el desarrollo no implicó necesariamente su *asimilación cultural*. Los burócratas estatales, incluido el antropólogo Gregorio Hernández de Alba, intentaron ajustar o “adecuar” las políticas de desarrollo a las prácticas y a las realidades culturales indígenas⁴⁸⁷. Este proceso de ajuste de los programas de desarrollo a dichas realidades es lo que aquí llamo *indigenismo desarrollista*⁴⁸⁸.

Mientras el indigenismo desarrollista se enfocó más en programas de educación y formación de líderes indígenas que luego servirían como intermediarios entre las comunidades indígenas y el Estado, desde la década de 1980 el Gobierno nacional comenzó a desarrollar y promover la prospección y extracción de oro en la región. En tanto que las iniciativas oficiales de extracción de oro fracasaban, a partir de los años setenta ya se practicaba

487 Sobre la política indígena en Perú, Shane Greene sostiene que la “adecuación” (*customization* en inglés) se refiere tanto a “actos específicos como a un proceso estructural de creatividad limitada”. Así, la define siguiendo tres líneas diferentes: en primer lugar, tiene que ver con “la naturaleza interdependiente de los valores sociales y las acciones sociales, que a su vez dependen de la dialéctica de la repetición estructural y la transformación práctica que indexa la relación dinámica entre las cosas que hacemos sin pensar y las que hacemos con un propósito”. En segundo lugar, se refiere también a una “etapa de acostumbramiento a algo que al principio parece extraño pero que con el tiempo se vuelve un poco más familiar”, lo que implica un “proceso de domesticación en el que los actores sociales se ven a la vez forzados y deseosos de establecer una relación adecuada con un objeto extraño que ha aparecido o se les ha impuesto”. En tercer lugar, cualquier proyecto de personalización está “constreñido por la política de adecuación en la que está inmerso”. En este sentido, el alcance y la creatividad de los actos específicos de adecuación dependen “en gran medida de las estructuras de poder que inevitablemente los constriñen”. Véase Shane Greene, *Customizing Indigeneity. Paths to a Visionary Politics in Peru* (Stanford University Press, 2009), 17-18.

488 Este concepto fue elaborado en conjunto con Carlos del Cairo. Véase Esteban Rozo y Carlos del Cairo, “Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)”, *Historia Crítica* 65 (2017).

la minería informal en Guainía con la participación de mineros indígenas. La segunda parte de este capítulo explora cómo se configuró la gobernanza local de la minería de oro en Guainía, a través de acuerdos de facto entre las comunidades indígenas y los mineros. De manera específica, se analiza cómo los arreglos y los acuerdos entre mineros e indígenas que hicieron posible la minería informal en Guainía no se opusieron necesariamente al dominio estatal o a las políticas estatales que regulan esta actividad. Los mineros indígenas y no indígenas querían ser reconocidos como *mineros tradicionales* ante el Estado y legalizar sus actividades. Los esfuerzos por legalizar la minería informal incluyeron la solicitud realizada en 1992, por parte de algunas comunidades puinaves, de una zona minera indígena en el río Inírida. Esta solicitud fue aprobada en diciembre del mismo año por el Ministerio de Minas y Energía. Sin embargo, desde el 2012 la minería informal fue criminalizada por el Estado, lo que produjo diferentes tipos de conflictos entre mineros y autoridades estatales. Al mismo tiempo, la persecución estatal propició alianzas políticas entre indígenas mineros y colonos. Las políticas estatales y los conflictos socioambientales derivados de la minería también reconfiguraron las relaciones y las subjetividades tanto de los mineros como de los indígenas que trabajan en la extracción de oro.

INDIGENISMO DESARROLLISTA

El 26 de junio de 1959, el director del recién creado Instituto Indigenista Nacional de Colombia, Gregorio Hernández de Alba, dirigió una carta a los “indios” de Vaupés⁴⁸⁹ con un saludo y poniéndose a su servicio⁴⁹⁰. Quince días después, los misioneros de la prefectura apostólica de Mitú le enviaron de

489 A comienzos del siglo xx se implementaron cambios sustanciales en el ordenamiento político-administrativo de la región amazónica, cuando se formó la comisaría especial de Vaupés, mediante el Decreto 1131 del 15 de diciembre de 1903. La figura de la *comisaría especial* se gestó durante el gobierno conservador de Carlos E. Restrepo (1910-1914) y se pensó especialmente para administrar regiones que podían tener menos importancia que las intendencias, pero que requerían más atención por parte del Estado central. Hasta 1936, la capital de Vaupés fue Calamar (población localizada en el actual departamento de Guaviare), pero ante la necesidad de afianzar la soberanía en la frontera con Brasil, se trasladó hacia el suroeste, en concreto, a Mitú, a orillas del río Vaupés, más cerca del límite internacional. La extensión de estos territorios llevó a modificar la división político-administrativa de la comisaría, buscando ajustar las estrategias de gobierno de poblaciones en zonas con una precaria infraestructura de comunicaciones y distantes geográficamente del interior del país. A este respecto véase Jane Rausch, *Territorial Rule in Colombia and the Transformation of the Llanos Orientales* (University Press of Florida, 2013), 8.

490 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, Bogotá, 26 de junio de 1959, AGN, sección República, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 6, carpeta 1, f. 18.

manera entusiasta la traducción de su carta al tukano, lengua predominante en la región⁴⁹¹. Aunque los documentos disponibles no permiten identificar con claridad de quién fue la iniciativa de traducir la carta, es evidente que hubo un interés en acomodar el mensaje para el público indígena a quien iba dirigido. En la carta, Hernández de Alba hacía énfasis en que los indígenas tenían derechos y deberes, al igual que los otros colombianos que vivían en las ciudades, y reivindicaba su derecho a que les “sean respetadas su lengua, sus costumbres buenas, su unión social, su derecho a la tierra, a la educación, [y] a prosperar en su economía”⁴⁹². Este reconocimiento de derechos específicos a la diferencia cultural constituyó un cambio significativo en relación con el proyecto histórico de asimilación cultural de los indígenas a través de su reducción y civilización. Este último proyecto tuvo su máxima expresión con la Ley 89 de 1890, que estableció unos principios jurídicos para “reducir” a la “vida civilizada” a los “salvajes” que poblaban las tierras bajas del país⁴⁹³.

Hasta mediados del siglo xx la relación entre las comunidades indígenas y el Estado estuvo mediada por el trabajo evangelizador y civilizador de los misioneros católicos. Con las políticas indigenistas que comenzaron con fuerza a finales de los años cincuenta se introdujo una nueva sensibilidad política, centrada en hacer de los indígenas ciudadanos educados y productivos, para garantizar su incorporación a la nación a través del lenguaje de los derechos y los deberes del ciudadano. Sin lugar a dudas, con figuras como la de Hernández de Alba se articularon nuevas sensibilidades en torno a la administración estatal de los asuntos indígenas en Colombia. En este mismo periodo, el Gobierno diseñó leyes orientadas a redefinir los términos de la relación del Estado con los indígenas, planteando alternativas a la asimilación forzada, a partir de nociones como la de integración social. Esta noción había sido definida en las conclusiones del V Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Quito en 1964, como aquella que “puede significar la unidad nacional de todos los habitantes de un país, pero no [de] su identidad y ni siquiera [de] su similitud fundamental”⁴⁹⁴. Por su parte, la

491 “Carta dirigida al Señor Doctor Don Gregorio Hernández de Alba”, Mitú, 10 de junio de 1959, AGN, Sección República, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 6, carpeta 1, f. 20.

492 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, f. 18.

493 Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, 16 de noviembre de 1890.

494 Jimena Perry, *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba* (Universidad de los Andes, 2006), 94.

integración social “requiere el desarrollo progresivo de ajustes mutuos, pero no la homogenización absoluta de toda la población”⁴⁹⁵. Si la asimilación suponía una transformación cultural radical, la integración social implicaba la transformación de aquellos rasgos culturales que se consideran disfuncionales para materializar el proyecto desarrollista.

Entre los dispositivos jurídicos que se utilizaron para “integrar” a los indígenas se destaca la Ley 81 de 1958, que “inaugura una nueva etapa de la acción indigenista. Por primera vez se plantean las relaciones del Estado con los indígenas en términos de desarrollo y no de asimilación forzada ni de reducción”⁴⁹⁶. Así mismo, vale la pena recordar el primer Plan Nacional Indigenista de Colombia de 1966, el cual estableció la importancia de generar “un nuevo tipo de tenencia de la tierra [entre los indígenas] que a la vez proteja y expanda la producción y estimule el ingreso y el consumo”⁴⁹⁷. La noción de *integración social*, subyacente al indigenismo desarrollista, planteaba la posibilidad de conservar ciertos aspectos de las culturas indígenas y, al mismo tiempo, desarrollar otros. Esta tensión supone un interrogante de fondo: ¿cómo se justifica el proyecto de desarrollar y proteger simultáneamente la cultura de los indígenas? En la carta que se mencionó al comienzo de esta sección, se vislumbran elementos para una posible respuesta desde la perspectiva de los funcionarios públicos: la carta de Hernández de Alba insinúa que el Estado debe proteger solo las “costumbres buenas” de los indígenas y facilitar las condiciones para que sus cuerpos “sean más sanos [...], reciban mejor educación, [y] puedan producir más, mejorando su condición de pobreza”⁴⁹⁸.

La justificación del proyecto simultáneo de desarrollar y proteger a los indígenas se fundamentó en la moralización de la cultura indígena. Esto consistió en comprender la cultura como un agregado de rasgos inconexos que se podían separar en buenos/malos o útiles/inútiles, de manera que resultaba posible transformar solo aquellos rasgos culturales que fueran vistos como disfuncionales al deseo desarrollista, sin alterar los demás. Este enfoque de ver la cultura como una lista de rasgos confirma una percepción particular de esta, común en algunas sensibilidades antropológicas que hunden sus

495 Perry, 94.

496 Christian Gros, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social* (Cerec, 1991), 274-275.

497 Hugo Burgos y Gonzalo Pesantez, “Plan nacional indigenista de Colombia: 1966-1969”, *América Indígena* 27, n.º 4 (1967): 779.

498 “A los caciques, jefes e indígenas del Vaupés”, f. 18.

raíces en el evolucionismo decimonónico, en particular a partir de la obra de Edward B. Tylor⁴⁹⁹. Aunque se presente en un lenguaje aparentemente neutro y técnico, la estrategia de la moralización de los rasgos culturales (costumbres buenas/útiles *versus* malas/inútiles) guarda continuidades evidentes con algunas de las que los misioneros solían desplegar en los territorios de misión. En la figura de Hernández de Alba converge la sensibilidad relativista y humanista de la antropología de la época, con su inclinación por realzar ciertos valores católicos y prácticas misioneras en las regiones de frontera. En efecto, Hernández de Alba resalta los valores de igualdad que promueve el cristianismo y la utilidad de este para el “mejoramiento global” de comunidades históricamente sometidas; incluso, concibe a los misioneros como aliados naturales del Estado en la implementación de las políticas indigenistas en territorios de frontera. De hecho, al final de su carta, presenta su trabajo como un complemento al de los misioneros católicos, e invoca el favor de Dios para mejorar su labor indigenista.

En otra carta enviada el mismo 26 de junio de 1959, dirigida al prefecto apostólico de Mitú, Hernández de Alba pone una vez más en evidencia esta nueva sensibilidad indigenista, que implica replantear la función del misionero como el principal agente estatal en territorios de frontera:

El Misionero no solamente como pastor de almas, divulgador de las doctrinas cristianas de caridad, de justicia, de igualdad humana que emanan de las palabras de Cristo, sino también por *constituir una avanzada de la civilización y del sentido de la Patria*, merece el respeto y el agradecimiento de la *ciudadanía* y el apoyo del Estado que debe esperar, a su vez, el decidido apoyo misional en todas las campañas que tiendan al mejoramiento global y a la *incorporación de manera efectiva y útil*, de su población indígena, por tantos siglos marginada, despreciada o desconocida.⁵⁰⁰

En este nuevo contexto, la función civilizadora de los misioneros se revaluó, de manera que no debía limitarse a “salvar almas” sino extenderse a

499 Adam Kuper muestra que la noción de cultura como conjunto de rasgo se remonta a 1871, cuando E. B. Tylor definió cultura o civilización como ese “todo complejo que incluye el conocimiento la creencia, el arte, la moral, la ley la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad”. Solo hasta la década de 1930, con los trabajos de Franz Boas, se comenzaría a ver como una “totalidad espiritual integrada”, animada por el genio de un pueblo. Véase Adam Kuper, *Cultura: la versión de los antropólogos* (Paidós, 2001), 74-79.

500 “Carta dirigida al Reverendísimo Monseñor Heriberto Correa, Prefecto Apostólico de Mitú”, Bogotá, 26 de junio de 1959, AGN, Sección República, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 6, carpeta 1, f. 17. Énfasis agregado.

la difusión de valores ciudadanos y derechos republicanos (justicia, igualdad, etc.) entre la población indígena ubicada en las márgenes de la nación. Así mismo, los misioneros dejarían de ser los únicos representantes de la nación en territorios de frontera, para empezar a trabajar de la mano con la emergente burocracia indigenista y estatal que implicó la creación de comisarías. En lugar de oponerse a la labor de los misioneros, estos nuevos burócratas debían aprender de su experiencia acumulada por décadas de trabajo entre los indígenas. Esto se corrobora con el intercambio epistolar citado entre funcionarios del rango de Hernández de Alba y los misioneros católicos que administraban las poblaciones indígenas de Vaupés⁵⁰¹. El indigenismo desarrollista que surgió a finales de la década de 1950 se apoyó en el trabajo que venían llevando a cabo los misioneros católicos, pero esta nueva relación estuvo mediada por la incorporación del lenguaje de los derechos, los deberes y la ciudadanía, soportados en un marco jurídico que promovía retóricamente la igualdad. El nuevo indigenismo de corte desarrollista implicó la conformación de una burocracia especializada en poblaciones indígenas y el diseño de políticas gubernamentales que intentaban generar adecuaciones a sus especificidades, especialmente en zonas de frontera. En lugar del proceso civilizatorio que requería la transformación cultural de los indígenas, con esta nueva estrategia se articularon prácticas y discursos que buscaban “desarrollar” e integrar a los indígenas al cuerpo político de la nación y “proteger” al mismo tiempo su cultura.

Como mencioné en los dos primeros capítulos del libro, el establecimiento de comisarías en la Amazonia colombiana, que eran nuevas unidades político-administrativas, hizo parte de un intento de expandir la soberanía del Estado en las regiones fronterizas. En 1963 se creó la comisaría especial de Guainía, como parte de los esfuerzos del Estado central por administrar de manera más eficaz el territorio amazónico y como estrategia para afianzar su soberanía en una zona de frontera⁵⁰². Estos nuevos territorios también sirvieron de escenario para implementar novedosas estrategias de relacionamiento con las comunidades. El indigenismo desarrollista llegó a Guainía por medio de decretos, programas y funcionarios que hacían parte de una emergente burocracia indigenista. Sus postulados genéricos, en su fase

501 Como veremos más adelante, el actual territorio de Guainía hizo parte, hasta mediados del siglo xx, de la comisaría de Vaupés.

502 “Decreto 003 de 1965. Por el cual se declara oficialmente establecido dentro de su territorio el primer Gobierno de la Comisaría Especial del Guainía y se dispone conmemorar esta fecha”, Puerto Inírida, 5 de febrero de 1965, AGG, s. f.

inicial, progresivamente empezaron a convertirse en políticas y programas específicos dirigidos a los grupos indígenas. Es el caso del Decreto 1741 del Ministerio de Gobierno, con fecha del 30 de agosto de 1973, por el cual “se dictan normas sobre las corporaciones y fundaciones constituidas para desarrollar actividades relacionadas con las comunidades indígenas”. El propósito de esta norma era definir una nueva política indigenista estatal orientada a “enseñar a las comunidades [indígenas] las técnicas avanzadas de explotación económica, y posibilitar su *integración* al desarrollo nacional en *igualdad* de condiciones, con respeto de su *autonomía* cultural” (énfasis agregado). Este decreto expresa la nueva sensibilidad indigenista, que se propuso desarrollar a los indígenas al tiempo que buscaba respetar su “autonomía cultural”.

El respeto de la autonomía indígena en un contexto de desarrollo implicó una adecuación de doble vía entre el Estado y los indígenas: algunos aspectos de la cultura y la vida social indígena debían ajustarse al deseo desarrollista, al tiempo que para lograr ese propósito las políticas y los programas del Estado debían amoldarse a las especificidades culturales de las poblaciones intervenidas. Un ejemplo de esta doble adecuación se puede ver en uno de los programas que promovía el Decreto 1741 de 1973, que consistía en “enseñarles” a los indígenas “la protección y el correcto aprovechamiento de los recursos naturales”. Llama la atención que la educación ambiental fuera un tema que el Estado se propusiera enseñarles a los indígenas cuando, pocos años después —en los años ochenta—, se consolidó a escala global la imagen de los indígenas como ejemplares y profundos sabedores ambientales, *econativos* y fuentes de inspiración para la sociedad industrializada⁵⁰³. Otro de los programas del decreto impulsaba la “formación de promotores de desarrollo social en materia de salud, extensión agropecuaria, alfabetización, cooperativismo y acción comunal”. La norma en mención sugiere tres lineamientos precisos para ajustar los programas de educación a las especificidades culturales de los indígenas: 1) la “enseñanza bilingüe, dictada en idioma español y en el propio de la comunidad”; 2) el diseño de “programas académicos acordes con la idiosincrasia del indígena, en un todo respetuoso de sus valores culturales” y 3) la planeación de “calendarios lectivos adecuados al sistema de vida de la población indígena”.

503 Sobre el posicionamiento a nivel global de los indígenas como *econativos* véase Beth A. Conklin y Laura Graham, “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, *American Anthropologist* 97, n.º 4 (1995), y Astrid Ulloa, *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilema de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia* (ICANH, 2004).

La implementación en Guainía de algunas políticas indigenistas pone en evidencia las complejidades que supuso materializar el objetivo simultáneo de desarrollar a los indígenas y adecuar los programas estatales a sus especificidades culturales. En particular, los casos de las mejoradoras de hogar, del plan de salud indígena para zonas selváticas y de los auxiliares bilingües, revelan aspectos cruciales de las expresiones locales del indigenismo desarrollista. A continuación, presento las singularidades de estos casos para comprender las complejidades y los dilemas que supuso esta doble adecuación.

Las mejoradoras de hogar hacían parte de una iniciativa de los programas de “mejoramiento indígena” que promovía el mismo Hernández de Alba desde el Ministerio de Gobierno. Estos programas buscaban instruir a las familias indígenas en un variado conjunto de aspectos de su vida cotidiana, que iban desde el cuidado de la salud de sus integrantes hasta la adecuación de sus viviendas, pasando por el cultivo de hábitos de higiene y la manipulación y preparación de alimentos. El 4 de julio de 1966, Amalia Torres presentó al secretario de Gobierno de Guainía su informe de labores correspondiente al mes de junio de ese año. Después de describir la composición familiar y el estado de salud de dos hogares indígenas, concluye con la siguiente reflexión:

He querido llegar hasta el corazón de estos nativos, sobre todo por la vía persuasiva, con el fin de inculcarles la necesidad de que se preocupen por su salud, dándoles las instrucciones del caso sobre aseo personal, en el vestido, en la vivienda, [en la] preparación de alimentos, [en] no tomar el agua sin hervir, porque en ella puede encontrarse el semillero de gérmenes de enfermedades, etc.

Como el señor secretario es ya lo suficiente conocedor de la indosincracia [sic] de los nativos, fácilmente colige que son reacios y dan la sensación de poco interesarles las instrucciones, pero estoy convencida que con insistencia y paciencia lograré mi propósito y el del Gobierno Comisarial, o sea el levantar el nivel moral y material de la población indígena.⁵⁰⁴

Esta argumentación guarda profundas similitudes con la retórica de los misioneros, para quienes los cambios espirituales van de la mano con cambios materiales y corporales, tal y como ha sido demostrado en distintos

504 “Informe de labores de mejoradora de hogar dirigido al secretario de gobierno”, Inirida, 4 de julio de 1966, AGG, s. f.

contextos de evangelización⁵⁰⁵. A su vez, llama la atención en el informe de la mejoradora de hogar su interés por “llegar hasta el corazón de estos nativos” para transformarlos de adentro hacia afuera, “inculcándoles” nuevas maneras de preocuparse y ocuparse de sí mismos. La funcionaria consideraba esta labor particularmente dispendiosa porque la idiosincrasia de los indígenas constituía el mayor obstáculo para su propio mejoramiento material y moral. Sin embargo, ella misma daba a entender que los funcionarios locales podían superar este obstáculo a partir de su propio esfuerzo y constancia. A este respecto, en un informe de noviembre de 1977 dirigido al jefe de asuntos indígenas a nivel nacional, la jefe local de asuntos indígenas de Guainía sostenía:

El indígena del alto Inírida, está verdaderamente abandonado de cualquier ayuda, por la dificultad de transporte a esta zona [...] Nuestro equipo de trabajo [hizo] un gran esfuerzo humano, con el cual ha marchado todo este tiempo y nos llena de satisfacción a las personas que integramos esta comisión decir: *sí se llega al indígena*.⁵⁰⁶

La disposición y la abnegación se convierten entonces en virtudes necesarias de los funcionarios para asegurar que el Estado llegue al indígena. Al mismo tiempo, es necesario “capacitar personal oriundo de la región, indígenas y colonos [...] que estuvieran en condiciones de transmitir mensajes comprensibles a sus comunidades”⁵⁰⁷.

El Plan Nacional de Salud Rural en Guainía de 1977 contenía lineamientos claros para adaptar la atención en salud a las condiciones selváticas y las especificidades culturales de su variada población local, tanto así que se presentaba como una “modalidad para regiones selváticas”. En el plan se representaba a Guainía como “una gran extensión territorial de tipo selvático tropical surcada por ríos y caños de difícil navegación y que constituyen las únicas vías de comunicación interna”⁵⁰⁸. El plan identificaba “tres áreas diferentes en sus características geográficas, étnicas, de asentamientos humanos y de accesibilidad respecto a Puerto Inírida [...]” y, así mismo,

505 Sobre la relación entre transformaciones materiales y espirituales en los procesos de evangelización, véase Comaroff y Comaroff, *Of Revelation*.

506 “Informe sobre la comisión realizada a Morichal Garza Alto Inírida”, Inírida, 15 de noviembre de 1977, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 96, carpeta 4, f. 86. Énfasis agregado.

507 “El Plan Nacional de Salud Rural en el Guainía. Planteamiento de una modalidad para regiones selváticas”, Bogotá, 13 de febrero de 1977, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 96, carpeta 4, f. 93.

508 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 98.

reconocía la existencia de “grupos étnicos distintos con formas culturales y de asentamiento diferentes altamente dispersas a lo largo de ríos y caños, difícilmente accesibles y muy poco atendidas en sus necesidades básicas”⁵⁰⁹.

El esfuerzo de los funcionarios del servicio seccional de salud se orientó a hacer legibles las particularidades geográficas y demográficas de Guainía para diseñar planes de atención descentralizados que se acomodaran al patrón disperso de asentamiento de las comunidades. Así mismo, las particularidades culturales de cada grupo eran tenidas en cuenta por los funcionarios, a tal punto que se llegó a sugerir un modelo de atención en salud especializado que permitiera “darle a cada uno [de los grupos étnicos] un tratamiento particular en cuanto a oferta de servicios”⁵¹⁰. Mientras las mejoradoras de hogar se esforzaban por cambiar los hábitos de higiene de las familias indígenas, el Plan de Salud de Guainía intentaba adaptar la estructura institucional y las prácticas de atención a las condiciones selváticas.

En el intento por adaptar el plan de salud a las condiciones regionales emergió una crítica a la manera como los programas estatales solían aproximarse a las poblaciones locales. Específicamente, el plan criticaba la falta de “infraestructura física”, la insuficiencia del “recurso humano”, la atención ocasional y “sin continuidad de acción programática” que recibían “los habitantes de las áreas más lejanas y de difícil acceso”⁵¹¹. Todo esto se traducía en programas precarios de atención médica primaria. A pesar de las críticas que se formulaban en el Plan de Salud al modelo de atención que se venía implementando hasta ese momento, este no cambió necesariamente el alcance ni la eficacia de la atención en salud. Así queda claro en algunos documentos posteriores, en los cuales las comunidades indígenas locales seguían demandando una mejor atención en salud por parte del Estado. Es el caso de la carta que dirigieron al ministro de Salud los líderes indígenas de la Junta de Acción Comunal de la comunidad curripaco de San José, en el río Guainía, fechada el 8 de junio de 1980:

Nos dirigimos a su Señoría [ministro de salud], con el objeto de solicitarle la intervención en que se nos apoye en cuanto a dotación de drogas al Puesto de Salud, servicios médicos y odontólogo. Dotación al Puesto de Salud, motor fuera de borda, camillas, camas, instrumental de primeros auxilios. Se

509 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 93.

510 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 99.

511 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 98.

encuentra un puesto de salud completamente abandonado caserío donde habitamos más de trecientas personas, todos “INDÍGENAS”, donde estamos guardando nuestra soberanía Colombiana ante las Fronteras de Venezuela, soportando pobreza, miseria y enfermedades de toda clase. Es por ello Señor Ministro que nos dirigimos a Ud., porque los Servicios del Guainía no se han preocupado lo más mínimo por estas regiones tan apartadas y que se encuentran marginadas por nuestro Gobierno Colombiano.⁵¹²

Es importante resaltar que además del abandono y la desidia estatal que se denuncian en la misiva, los líderes indígenas se apropian del lenguaje de la soberanía en un contexto de fronteras internacionales, que sirve para darle más peso a sus reclamos y a las necesidades de atención efectiva por parte del Estado. Las demandas de atención de comunidades indígenas hacia el Estado central en este contexto no eran del todo nuevas. Cuando se creó la comisaría de Guainía en 1963, seis indígenas firmaron “a nombre de los indígenas de la tribu puinave” una carta dirigida a Gregorio Hernández de Alba, director de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. En la comunicación le expresaron que necesitaban “ayuda en herramientas, semillas, escuela para los hijos, drogas para los enfermos, pues en San Fernando, Venezuela, ya poco nos atienden, que como somos colombianos es el gobierno de nosotros el que debe darnos”⁵¹³. Peticiones como esta plantean un debate más profundo sobre los usos locales de la noción de soberanía, es decir, no siempre coincide la noción de soberanía emanada desde el Estado central con la que construyen quienes habitan la frontera. Este asunto será retomado en la última sección de este capítulo.

Otro caso que ilustra la doble adecuación que exigían las políticas indígenas desarrollistas fue la formación de auxiliares bilingües, que después se convertirían en intermediarios entre el Estado local y sus respectivas comunidades. A partir de 1974, la Secretaría de Educación de Guainía decidió capacitar auxiliares bilingües indígenas con el fin de superar “la dificultad de comunicación entre el profesor blanco y la comunidad educativa indígena”⁵¹⁴. Los auxiliares bilingües eran seleccionados entre aquellos indígenas que tenían “un nivel académico mínimo de quinto de primaria” y

512 “Carta dirigida al doctor Jaramillo Salazar, ministro de Salud”, vereda San José, 8 de junio de 1980, AGG, s. f.

513 “Carta dirigida al señor doctor Gregorio Hernández de Alba”, f. 1.

514 “Curso vacacional para capacitación de auxiliares bilingües”, Puerto Inírida, 13 de octubre de 1976, AGG, s. f.

que mostraran “cualidades de liderazgo”⁵¹⁵. Eran equivalentes a los “líderes nativos de cambio”, indígenas preparados y capacitados para trabajar en sus comunidades y posteriormente reemplazar a los expertos internacionales⁵¹⁶. Esta figura la venía promoviendo Gregorio Hernández de Alba desde el Instituto Indigenista. Así, estos auxiliares también fueron entrenados para trabajar como promotores de salud en sus respectivas comunidades: “El servicio de salud del Guainía, mediante seminarios realizados en coordinación con la secretaría de educación los ha *capacitado* para desempeñarse dentro de su comunidad, como promotores de salud”⁵¹⁷. A través de la capacitación que recibían los auxiliares bilingües, se aseguraba su “participación en el desarrollo social y cultural de la región”, mostrando a su vez “deseo de superación” e “interés por servir a su prole”⁵¹⁸. Sin embargo, la iniciativa de utilizar auxiliares bilingües de educación como promotores de salud fracasó por cuestiones administrativas, ya que los auxiliares reclamaban salarios sin tener un vínculo laboral con el Gobierno regional, según se insinúa en el Plan de Salud de 1977. El plan denunciaba que no se había hecho un seguimiento del programa de auxiliares bilingües y que “no se estableció ningún programa de Asesoría, Supervisión, Control, Actualización, ni alguna medida que permitiera evaluar su actividad o el impacto de esta en las Comunidades”⁵¹⁹. Al observar las razones del fracaso, se hace evidente que no obedeció a un asunto meramente administrativo, sino que también involucró aspectos de cómo los auxiliares reclutados comprendieron las lógicas estatales: “al final del año se presentaron estos jóvenes a reclamar estipendios salariales al Servicio de Salud, sin haber adquirido una vinculación laboral formal con el gobierno local”⁵²⁰. La adecuación de doble vía generó nuevas relaciones políticas entre las comunidades indígenas y el Estado en el contexto del desarrollo indigenista, mediadas por la imposición del lenguaje del Estado, lo que implicó la implementación de una pedagogía política orientada a la formación de cierto tipo de líderes indígenas y de sociabilidades políticas compatibles con este nuevo lenguaje.

515 “Curso vacacional para capacitación”, s. f.

516 Perry, *Caminos de la antropología*, 94.

517 “Curso vacacional para capacitación”, s. f. Énfasis agregado.

518 “Curso vacacional para capacitación”, s. f.

519 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 91.

520 “El Plan Nacional de Salud Rural”, f. 91.

ARTICULACIONES LOCALES DEL INDIGENISMO DESARROLLISTA

Aunque las adecuaciones en doble vía del Estado respondían a las necesidades y las expectativas de los funcionarios del Gobierno central y regional, no necesariamente convergían con las demandas y las expectativas de las comunidades indígenas. Esta divergencia se puede ver en la opinión del capitán curripaco Lorenzo Duarte sobre el programa de auxiliares bilingües antes mencionado. El auxiliar bilingüe de la comunidad de Caranacoa, ubicada en el alto río Guainía, describió en su informe de la visita que realizó el supervisor de educación regional el 25 de agosto de 1976 que: “el capitán [de Caranacoa] Lorenzo Durante, presentó la sugerencia que se le nombren profesores blancos a fin de *adiestrar* los niños en el habla del español, como una necesidad para la comunicación con los señores blancos”⁵²¹. Esta inesperada reacción del capitán curripaco ponía en duda la utilidad y la pertinencia de los esfuerzos estatales por ajustarse a las particularidades de las poblaciones locales. Mientras el Gobierno central y el regional trataban de acomodar por medio de auxiliares bilingües indígenas sus políticas y programas a las particularidades que les atribuían a las comunidades, los indígenas beneficiarios de estos programas pedían más enseñanza en español y profesores “blancos”, con el propósito de desenvolverse mejor en un contexto de colonización creciente. Es decir, algunos indígenas buscaban una inserción eficaz en el mundo de “los señores blancos” aprendiendo a manejar la lengua de los colonos. Como lo plantea Nancy Appelbaum, “los pueblos colonizados, al resistirse y adaptarse a la colonización, han contribuido a darle forma al orden social resultante”⁵²². La demanda por profesores blancos, en lugar de auxiliares indígenas bilingües, evidencia la necesidad de algunos indígenas por volverse competentes en ciertas prácticas que les permitieran interpelar la dominación en sus propios términos.

La apropiación estratégica que realizaron algunas comunidades indígenas de los lenguajes estatales se ratifica en el contenido de la carta que algunos indígenas de Laguna Colorada, en el río Guaviare, dirigieron al comisario de Guainía en abril de 1979. En ella le expresaban sus “inquietudes de progreso” y su “deseo de vivir más dignamente como lo merece el hombre de 1979”⁵²³. Con este fin le solicitaron tejas de zinc para “fundar un pueblo con

521 “Acta de visita n.º 1”, Caranacoa (Guainía), 24 de agosto de 1976, AGG, s. f. Énfasis agregado.

522 Nancy Appelbaum, *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846- 1948* (ICANH; CESO; Universidad del Rosario, 2007), 32.

523 “Carta dirigida al señor comisario especial del Guainía”, Laguna Colorada (Guainía), 1.º de abril de 1979, AGG, s. f.

las mismas perspectivas de los que levantan los civilizados”. Un año después, indígenas de la comunidad curripaco de San José dirigieron una petición al corregidor comisarial, a la Junta de Acción Comunal de Puerto Colombia y a los comerciantes de Puerto Colombia y San Felipe, solicitando su apoyo para “realizar un proyecto de trabajo comunal tendiente a efectuar una exploración con el propósito de localizar un terreno favorable para la apertura de un camino o trocha que nos permita comunicar el río Guainía con el río Inírida”⁵²⁴. Esta exploración respondía a una iniciativa “propia, voluntaria y gratuita” de los indígenas de San José. En la misma carta se presentaban como “nativos y conocedores de estas zonas” y justificaban su petición con el argumento de que era “factible encontrar un trayecto relativamente corto y firme (varador) que nos permita movilizarnos a la capital comisarial cuando las circunstancias así lo requieren por cierre de la frontera o inconvenientes para el tránsito por la vía de Maroa-Yavita, muy frecuentes y conocidos por todos nosotros”.

El apoyo solicitado consistía en insumos para llevar a cabo la exploración, mientras los indígenas ofrecían como contraprestación su “iniciativa propia y voluntaria”, así como la colaboración de otros compañeros indígenas: “Conocidas las condiciones del terreno nosotros mismos propiciaremos la colaboración de nuestros compañeros indígenas para hacer una ampliación y adecuación del camino para facilidades del tránsito”.

Las misivas de los indígenas expresando su deseo de abrir trochas, construir carreteras y fundar pueblos, como lo hacen los “civilizados”, cuestionan los supuestos de las políticas estatales que buscaban proteger su cultura. Así mismo, el “deseo civilizador” de los indígenas desestabiliza la representación de que los únicos agentes de la colonización eran los colonos blancos, cuyas prácticas de fundar pueblos, abrir trochas, modificar cauces de ríos y tumbar monte materializan el proyecto civilizatorio en la región. En otras palabras, no podemos asumir que los indígenas siempre han resistido en bloque la colonización por el solo hecho de ser indígenas. En su lugar, sus peticiones resaltan su interés por hacer parte de prácticas que en este contexto se interpretan como la materialización del desarrollo. Como se evidencia en la carta que envió la Junta de Acción Comunal de San José al ministro de Salud el 8 de junio de 1980, citada en la sección anterior, los indígenas también reclamaban al Estado central por el abandono en el que se encontraban,

524 “Petición dirigida al corregidor comisarial, Junta de Acción Comunal y Comerciantes de Pto. Colombia y San Felipe”, San José (Guainía), 19 de julio de 1980, AGG, s. f.

a pesar de ejercer funciones estatales como guardar la soberanía frente a las autoridades venezolanas. En este contexto, la pregunta que surge es: ¿cómo se interpretan diferencialmente las prácticas desarrollistas desde la perspectiva de los indígenas y de los funcionarios públicos a nivel regional y nacional? La misma carta nos ofrece una clave interpretativa a este respecto cuando los firmantes justifican su derecho a pedirle al ministro un puesto de salud, por el hecho de ser “todos indígenas” que ejercen la soberanía colombiana “ante las Fronteras de Venezuela, soportando pobreza, miseria y enfermedades de toda clase”⁵²⁵. De la misma forma, los indígenas firmantes justificaban la dotación de medicamentos, servicios médicos, odontológicos y hasta motobombas, aduciendo su condición de *ciudadanos indígenas* en una zona de frontera. Esto supone un esfuerzo por hacer legibles y legítimas necesidades que venían de antes, pero que son reformuladas en un lenguaje de ciudadanía, derechos, soberanía y desarrollo. ¿A través de cuáles prácticas y estrategias concretas se puede rastrear la apropiación que hicieron ciertos líderes indígenas del lenguaje del Estado en estas zonas de frontera?

La apropiación del lenguaje desarrollista del Estado implicó, entre otras cosas, la consolidación de nuevas formas de organización política entre los indígenas, la formación de líderes indígenas que sirvieran de interlocutores para las instituciones del Estado, así como la implementación de estrategias de desarrollo local sustentadas en el discurso de los derechos y los deberes de las comunidades. En este contexto, la figura de las juntas de acción comunal (JAC) tuvo una particular acogida entre indígenas y colonos como forma de interactuar con el Estado y hacer visibles sus demandas. Las JAC empezaron a formarse a finales de la década de 1960 como parte de las modalidades de “integración popular” promovidas durante el Frente Nacional. Estas juntas hicieron de la *comunidad* el sujeto político por excelencia que reclamaba el Estado regional y central. De hecho, desde entonces, la mayoría de las demandas y las misivas enviadas a las autoridades regionales y centrales las firmaban de manera colectiva, en nombre de la *comunidad*. En el informe que rindió Antonio Varela Torres, coordinador nacional de Acción Comunal sobre su comisión a Guainía, reportaba que para diciembre de 1973 existían veintidós JAC, de las cuales doce estaban activas. Varela Torres apuntaba que

525 “Carta dirigida al doctor Jaramillo Salazar, ministro de Salud”, s. f.

“tienen un concepto bastante elemental de la Acción Comunal, creyendo que solo se puede actuar si hay aportes del Estado”⁵²⁶. Así mismo, señalaba:

La mayor realización es haber logrado conformar siete Juntas de Acción Comunal con los indígenas, no solamente por las barreras culturales a las cuales se agregan campañas evangélicas de muchos años (les dicen que no deben trabajar), sino también por la gran dificultad para hacerse entender.⁵²⁷

Al tiempo que las JAC ganaban protagonismo, desde la década de 1970 profesores blancos de escuelas públicas y líderes indígenas comenzaron a organizar congresos indígenas, con el fin de establecer agendas políticas unificadas entre las distintas comunidades indígenas de la región. En las memorias del Tercer Congreso, que se realizó en septiembre de 1977, en Laguna Colorada sobre el río Guaviare, se menciona la creación de la Escuela de Líderes, cuyo propósito era capacitar “a un grupo de jóvenes que más tarde van a ayudar a la comunidad como profesores, promotores de salud, administradores de cooperativas, orientadores de cultivo y muchas cosas más”⁵²⁸. Allí también se establece una distinción entre dos tipos de líderes indígenas: por un lado, el líder *natural*, definido como “aquél que aunque no sepa leer ni escribir ni sea el capitán es capaz de organizar la comunidad, a quien todos le obedecen, lo respetan y lo acompañan a trabajar”; por otro lado, el líder *capacitado*, “aquél que conoce los problemas de su comunidad, estudia y se prepara [para] trabajar mejor dentro de su comunidad”. Así mismo, se trazan los deberes del líder que buscaban formar: “a) prestar sus servicios dentro de la comunidad y ayudar a los otros: el líder indígena se preocupa más por sus hermanos los indígenas que un blanco y puede prestar sus servicios con más cariño y más dedicación porque conoce mejor el pensamiento de ellos, b) presentar los problemas de la comunidad a quien pueda ayudar a solucionarlos, c) hacer respetar la tierra y los derechos de la comunidad, d) enseñar a la comunidad cuáles son los derechos y cuáles son las obligaciones de ella misma”⁵²⁹.

526 “Informe sobre comisión al Guainía en cumplimiento de plan de coordinación”, Bogotá, 9 de diciembre de 1973, AGN, Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja 48, carpeta 180, f. 32.

527 “Informe sobre comisión al Guainía”, f. 32.

528 “Tercer Congreso de Indígenas. Río Guaviare y Vichada”, Laguna Colorada (Guainía), 12 a 17 de septiembre de 1977, AGG, s. f.

529 “Tercer Congreso de Indígenas”, s. f. Énfasis en el original.

La apelación al cariño y a la dedicación del líder indígena, por encima del líder blanco, evidencia que el sentido de comunidad que se perfila en estos eventos incluye dimensiones morales y políticas como asuntos complementarios y definitorios de las formas de organización emergentes entre los indígenas, que los diferencian radicalmente de los blancos. Algunos autores se han referido a esta articulación entre lo político y lo moral en la Amazonia indígena como la *estética de la convivencia*⁵³⁰. Igualmente, el hecho de establecer la *defensa de la tierra* como uno de los deberes de los líderes indígenas muestra cómo los indígenas apropiaron la noción de *comunidad*, inherente al discurso del desarrollo, que animó la creación de las JAC a finales de los sesenta. Así, tierra y tradición se vuelven constitutivos de la noción de comunidad que se articuló en la interacción entre Estado e indígenas en Guainía, proceso que comienza a crear diferencias morales y políticas entre indígenas y colonos. De hecho, en las citadas memorias del Congreso se describe cómo se les debía enseñar a los futuros líderes indígenas que el “pensamiento del blanco es distinto del pensamiento del indígena”, porque “para el indígena la tierra es sagrada porque allí nacieron los abuelos; la tierra les dará comida; [mientras que] para el blanco es una cosa para conseguir dinero”⁵³¹.

Al mismo tiempo que se marcan fronteras culturales y morales entre colonos e indígenas, se generan estrategias para intermediar y administrar estas diferencias. Esta función de intermediación se puede ilustrar mediante la figura del *auxiliar bilingüe* que promovieron algunas instituciones de educación y salud en la región. En el reporte sobre el “curso vacacional para capacitación de auxiliares bilingües”, escrito por el supervisor de Educación de Guainía, en octubre de 1976, se definió que este debía ser “una persona pensante quien identifica los problemas y necesidades de su tribu y [les] busca soluciones”⁵³². En ese sentido, este tipo de iniciativas estatales y civiles reconfiguraron las formas de liderazgo indígena, buscando convertir a los líderes en intérpretes de las necesidades de las comunidades e intermediarios entre las comunidades y las instituciones estatales. El Congreso de Indígenas y la Escuela de Líderes se convirtieron en espacios de pedagogía política que difundieron el nuevo lenguaje del Estado desarrollista y permitieron enmarcar las demandas de las comunidades indígenas en este nuevo

530 Joanna Overing y Alan Passes, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (Routledge, 2000), xi.

531 “Tercer Congreso de Indígenas”, s. f.

532 “Curso vacacional para capacitación”, s. f.

lenguaje, adaptado a las diferencias que el discurso desarrollista promovió entre colonos e indígenas.

Las memorias del Congreso de Laguna Colorada de 1977, antes citadas, presentan una definición de lo que es un congreso y para qué sirve: “el congreso es para hacer un solo pensamiento, reunirse los capitanes y conversar juntos para organizar mejor”⁵³³. Es importante recordar que al congreso asistieron tanto mestizos como indígenas de diferentes comunidades y grupos étnicos que incluían piapocos, guahibos, piaroas, curripacos, puinaves y cubeos, entre otros. Las palabras de apertura de Carlos Gómez (profesor mestizo y director de la escuela de líderes) se refieren específicamente al propósito del congreso: “Los indígenas de Colombia se están acabando por tener muchos enemigos. De los 25 millones de habitantes que tiene Colombia, medio millón corresponde a la población indígena. La lucha es desigual, pero con ORGANIZACIÓN se puede vencer para defender la originalidad del colombiano. Este medio millón está regado por toda Colombia; con el Congreso buscamos la unidad de las zonas del Guainía y del Vichada para unir las a las otras del país” (énfasis en el original).

De esta manera, los discursos indigenistas fueron producidos y promovidos activamente por los propios profesores mestizos. El énfasis de estos discursos en la unidad y en las formas *panétnicas* de organización no debe ser ignorado, ya que constituyó una nueva forma de concebir y articular la identidad indígena. Dos líderes indígenas que hablaron después de Carlos enfatizaron que “todos unidos: guahibos, piapocos, cubeos, curripacos, piaroas, tucanos y puinaves; es la única esperanza de salir adelante”. Ambos líderes destacaron que: “la solución de los problemas está en nuestras manos, no tenemos que esperar que vengan a decirnos la solución, somos nosotros mismos los que tenemos que luchar”.

En las memorias también está registrada la siguiente pregunta: ¿para qué sirve el congreso? Uno de los líderes respondía: “sirve para pedir reserva, por eso venimos de lejos”, mientras que otro añadió: “conozco poco, pero vengo a escuchar cómo hablan aquí para llevar pensamientos a mis hermanos, estoy listo para defender con todos la tierra y con los colonos resolver los problemas”.

Además, incluyen la transcripción de cinco cartas escritas por personas que asistieron al evento, que expresan peticiones y preocupaciones específicas que los líderes llevaron al evento, asumiendo que hacer públicas estas

533 “Tercer Congreso de Indígenas”, s. f.

preocupaciones podría ayudar a resolverlas. Por ejemplo, la primera carta se refiere a los conflictos suscitados en el río Uva entre algunos indígenas y un colono llamado Luis Batía, que no los dejaba pasar por su patio ni talar palos de mure (una palma nativa), algo que los indígenas habían hecho durante años, así como tener sus cultivos donde vivía el mencionado colono. El autor de la carta pedía a nombre de “todas las comunidades indígenas que nos saquen ese hombre de ahí rápido, que nosotros no respondemos [por] la vida de él si él sigue jodiendo ahí”. Otra carta, enviada al congreso por indígenas que venían de la vereda Campo Hermoso en Vichada, sostenía: “yo tengo que luchar toda la vida para que nos entreguen un mapa [de la] reserva y estamos reclamando nuestros derechos”. Otra, de la misma vereda en Vichada, decía: “sobre los límites [de] lo que nos pertenece”, y añadía que “estoy aclarando de mi derecho porque es mis abuelos vivieron en esa parte entonces somos nativos del Vichada”, y, además, aclaraba que “no estamos viviendo en terreno ajeno, eso era de nosotros [en] cambio los colonos están viviendo [en] terreno ajeno porque ellos no son nacidos por ahí más”. Una quinta carta, firmada por el capitán de una comunidad llamada Murciélagó, presentaba las “necesidades más apremiantes de la comunidad”, esperando que pudieran resolverse pronto. Estas “necesidades apremiantes” incluían herramientas de trabajo tales como: tres sierras, cinco serruchos de mano, martillos, cepillos, tres arrobas de puntillas surtidas, dos carretillas, palas, azadones, una docena de peinillas, hachas, una docena de brocas, trescientas láminas de zinc con puntillas, un motor de 25 caballos, una planta eléctrica, alambre de púa, malla de alambre, tres mazos, radioteléfono y semillas.

Como se desprende de la diversidad de reivindicaciones desplegadas en estas cartas, no hubo un tema o una agenda común a todos los participantes en el congreso. Sin embargo, estas misivas y su retórica revelan nuevas formas de comunicarse con el Estado y constituyen lo que algunos autores denominan *lenguajes del Estado*⁵³⁴. Por ejemplo, el lenguaje de los derechos articuló un vocabulario en términos del cual las comunidades indígenas podían enmarcar sus reivindicaciones y demandas; la mayoría de estas se enmarcaron en una voz colectiva, por medio del lenguaje de la *comunidad*, y se firmaron de manera colectiva. Algunas de las demandas también se basaban en bienes materiales, como muestra la carta con la larga lista de herramientas de trabajo.

534 Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial* (Duke University Press, 2001).

DESARROLLO Y MINERÍA⁵³⁵

El indigenismo desarrollista se instaló en Guainía en la década de 1970, centrándose en programas de educación y formación de líderes indígenas que luego se convertirían en intermediarios entre las comunidades y el Estado. La extracción de oro en Guainía se remonta a finales de la década de 1980, con la implementación del Proyecto Minero del Guainía en la serranía del Naquén. Sin embargo, ya desde 1978, a través del Proyecto Radargamétrico del Amazonas, el Estado colombiano había reconocido la posibilidad de que en la comisaría de Guainía existieran afloramientos rocosos con potencial aurífero. El Proyecto Minero del Guainía fue impulsado en 1987 por el Ministerio de Minas y Energía con el patrocinio y la coordinación de Ecopetrol. El presidente del proyecto, el ingeniero Jorge Bendeck Olivella, planteaba, en un artículo publicado en julio de 1988, que con este proyecto “el Estado procura compatibilizar los objetivos económicos globales de generación de divisas y recursos fiscales con el propósito de integración nacional de las zonas de frontera, a través de un modelo de desarrollo económico y social que garantice una oferta sostenible de sus recursos naturales renovables”⁵³⁶.

En el Proyecto Minero del Guainía se contrataron instituciones como Ingeominas, Ecominas, el IGAC y el Cider (Universidad de los Andes) para darle respaldo técnico y experto a esta iniciativa. Con el propósito de facilitar el acceso a la serranía del Naquén durante la fase exploratoria, que por agua y tierra podía demorar entre ocho y veintiún días, dependiendo de la época del año, se hizo uso intensivo de helicópteros, lo que llevó a la construcción de más de cien helipuertos en toda la serranía⁵³⁷. Del mismo modo, se construyeron dos campamentos de base y se “ubicaron varios campamentos volantes distribuidos en los frentes de trabajo en la Serranía”⁵³⁸. Todas estas actividades implicaron fuertes intervenciones y transformaciones del entorno para adecuarlo a las labores de exploración lideradas en su momento por Ecopetrol.

De forma paralela a las iniciativas estatales para la extracción de oro en la región, algunas familias curripaco ya extraían, en la década de 1970,

535 En esta sección se siguen los planteamientos del artículo de Esteban Rozo, “Mineros e indígenas: gobernanza local, extracción de oro y disputas ambientales en Guainía”, *Revista Colombiana de Antropología* 58, n.º 3 (2022).

536 Jorge Bendeck Olivella, “El proyecto minero del Guainía y el desarrollo socio económico del área fronteriza”. *Revista del Centro de Estudios Colombianos* 47 (1988): 53.

537 Bendeck Olivella, 60.

538 Bendeck Olivella, 61.

de “manera muy rudimentaria”, en temporadas de tres meses al año⁵³⁹. Para esa misma década “se encontraban cerca de 500 mineros aborígenes en la mina conocida como El Tigre [en la serranía del Naquén]”⁵⁴⁰. A mediados de la década de los setenta, atraídos por “la campaña estatal que instaba a buscar un futuro en la explotación aurífera”, comenzaron a llegar colonos a Puerto Maimache, en la misma serranía⁵⁴¹. Si bien la extracción de oro en Maimache fue promovida inicialmente por el Estado, en los años noventa la guerrilla de las FARC era la que ejercía el poder de facto en el territorio. *Los muchachos*, como los llamaban los colonos, controlaban la llegada y la salida en las zonas mineras y ejercían “cohesión social con reglas impuestas por ellos”⁵⁴². Alfredo Molano en *Aguas arriba, entre la coca y el oro* relata que “el oro de Maimache rivalizaba por aquel entonces con la coca del Guaviare”⁵⁴³.

Lo que se observa es que desde la década de 1980 coexistieron en Guainía la minería promovida por el Estado y la minería informal practicada por colonos e indígenas. Una vez se acabó el Proyecto Minero del Guainía en los años noventa, comenzaron a predominar en la región las iniciativas mineras de carácter informal. Algunas de ellas lograron formalizarse por un tiempo a través de figuras como la zona minera indígena (ZMI; figura 16)⁵⁴⁴. Desde comienzos de los noventa, colonos y mineros brasileños (también conocidos como *garimpeiros*) comenzaron a extraer oro en la cuenca media y alta del río Inírida. A diferencia de la minería en la serranía del Naquén,

539 ONIC, “Cronología de la minería en el Guainía”, *Hojas de Selva*, octubre-noviembre (1990): 13.

540 La publicación de la revista *Hojas de Selva* fue asumida en su momento por el Fondo Amazónico, un programa financiado por la Unión Europea, descrito como un “programa de desarrollo sustentable en la región, que permite la conservación del bosque, un mejoramiento del nivel de vida de las comunidades allí asentadas, así como la protección de sus tradiciones e identidad cultural”. Véase <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-449070>

541 Mónica Valdés, “En el Guainía. Minas de oro y hambre”, *Hojas de selva*, octubre-noviembre (1995): 12.

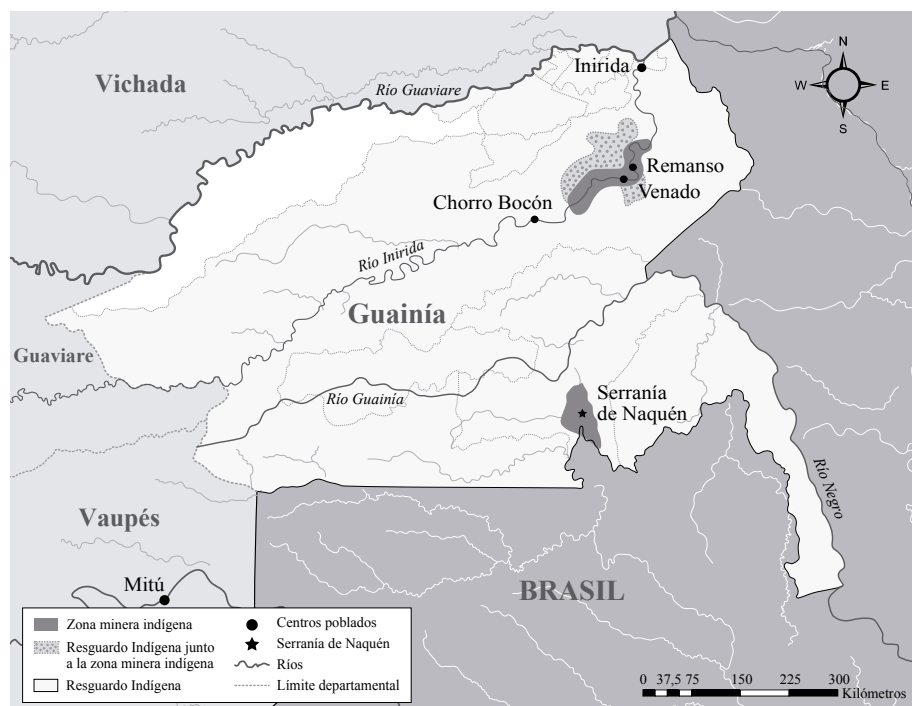
542 Valdés, “En el Guainía”, 12

543 Alfredo Molano, *Aguas arriba, entre la coca y el oro* (El Ancora Editores, 1990), 75.

544 Las zonas mineras indígenas fueron definidas en el artículo 122 del Código de Minas del año 2001 como “un área delimitada por la Autoridad Minera dentro de un territorio indígena, en donde se establece el potencial minero a través de una visita técnica y social”. La ZMI debe ser solicitada formalmente por la “Autoridad Comunitaria de la Comunidad Indígena” al Ministerio de Minas y Energía y la explotación minera en dicha zona la pueden realizar comunidades indígenas mediante un contrato de concesión. Véase *Cartilla didáctica para la asimilación del capítulo xiv del Código de Minas - “grupos étnicos” comunidades indígenas* (Ministerio de Minas y Energía, 2003), 17-18. Sin embargo, no es suficiente con un contrato de concesión para que sea viable la explotación de un yacimiento en una ZMI, también es necesaria una licencia ambiental y el previo pago del canon superfiario. Véase Diana Alexandra Mendoza, *Estudio de caso: minería en territorios indígenas del Guainía en la Orinoquia y la Amazonia* (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012), 44.

que era de socavón y estaba apoyada por entidades del Estado, en el río Inírida comenzó a extraerse oro de aluvión con balsas y minidragas de manera informal. Con las minidragas se remueve el lecho del río, se utilizan tapetes traídos del Brasil para retener la arena que se extrae y, después, en la orilla usualmente, se le agrega mercurio a esta arena y se produce la amalgama. Por último, se separa el mercurio del oro con una retorta⁵⁴⁵.

Figura 16. Mapa de la zona minera indígena



Fuente: elaborado por Cristina Céspedes

545 Las retortas, que permiten la reutilización de una parte del mercurio, fueron introducidas por la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico (CDA) durante los años 2004 a 2006, con el fin de “apoyar la minería limpia mejorando la tecnología en la fase de beneficio del oro. Anteriormente, los vapores de mercurio producidos en la quema pasaban directamente al aire y los residuos quedaban en suelos y aguas cercanas al sitio de quemado (ibídem). Pero, aunque esta solución ha mitigado los impactos de contaminación por mercurio, aún siguen depositándose los residuos que quedan en el material lavado, cuya disposición final es mínimo 20 metros adentro de la ribera del río, en hoyos especiales abiertos para este fin”. Véase Mendoza, *Estudio de caso*, 88.

Al tiempo que colonos colombianos y brasileños promovieron la extracción de oro con balsas y minidragas, indígenas puinaves de las comunidades de Santa Rosalía, Remanso, Venado, Cerro Nariz, Piedra Alta, Zamuro y Chorro Bocón solicitaron en 1990 al Ministerio de Minas y Energía la creación y delimitación de una ZMI en la cuenca media del río Inírida. Dicha solicitud fue aprobada mediante la Resolución 32634 del 17 de diciembre de 1992 de dicho ministerio, en la cual se resuelve delimitar como ZMI un área de 47 769 hectáreas y 3811 metros cuadrados en la cuenca media del río Inírida. La notificación de la ZMI se hizo efectiva en abril de 1993. El área reconocida como tal por el Ministerio de Minas hace parte de la jurisdicción del resguardo puinave de Remanso-Chorro Bocón. Guainía no fue la única región del país donde se declaró una de estas zonas. Como bien lo señala Catalina Caro, en el país llegaron a existir diecisiete declaraciones, siendo el Cauca el departamento con más de ellas⁵⁴⁶. Inicialmente, se pensaron como una figura de ordenamiento minero en territorios indígenas que permitiera la “protección territorial” e impidieran la entrada de grandes multinacionales extractivas⁵⁴⁷.

La resolución que decretó la creación de la ZMI dice claramente que algunos indígenas han realizado y desean seguir desarrollando actividades mineras en la región: “Las comunidades indígenas desean efectuar la explotación del yacimiento aluvial utilizando para ello mini dragas ya que a través de la práctica del barequeo, como actualmente lo hacen, no les resulta económicamente rentable”⁵⁴⁸. No obstante, al mismo tiempo que se estableció dicha zona, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) interpuso una acción de tutela que “fue resuelta favorablemente a los indígenas y el alcalde expidió las resoluciones cancelando los permisos de explotación en el área”⁵⁴⁹. Igualmente, en 1993 el Ministerio de Minas y Energía suspendió

546 Catalina Caro Galvis, “Minería en el norte del Cauca indígena. Prácticas territoriales y transformaciones socioespaciales en los resguardos indígenas nasa del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, Colombia”, en *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, ed. por Barbara Göbel y Astrid Ulloa (Ibero-Amerikanisches Institut; Universidad Nacional de Colombia, 2014), 259.

547 Caro Galvis, 262.

548 Resolución 326334 del 17 de diciembre de 1992, por la cual se señala y delimita la ZMI. La figura jurídica de la ZMI se terminó de reglamentar en el año 2001 con el artículo 122 de la Ley 865 que establece: “Toda propuesta de particulares para explorar y explotar minerales dentro de las zonas mineras indígenas será resuelta con la participación de los representantes de las respectivas comunidades indígenas y sin perjuicio del derecho de prelación que se consagra en el artículo 124 de este Código”.

549 ONIC, “Cronología”, 13.

la “explotación ilegal de oro en los ríos Inírida, Guainía y sus afluentes”⁵⁵⁰. Es decir, la constitución de la ZMI no favoreció el ordenamiento de la actividad minera en Guainía, sino que puso en evidencia los conflictos existentes por la apropiación del oro en la región⁵⁵¹. Por su lugar en el ordenamiento territorial minero-estatal, estas zonas se han convertido en un desafío para los gobiernos indígenas, ya que, en algunos casos, han facilitado el avance de la mediana y la gran minería⁵⁵². Frente a las medidas estatales que buscaban interrumpir la minería, la Asociación de Pequeños Mineros del Guainía manifestó, en junio de 1993, que “no acatarían tales resoluciones por considerar que se estaba violando su derecho al trabajo”⁵⁵³. En 1997, los mineros que operaban en la ZMI crearon la Cooperativa de Mineros de Colombia (Coolmicop), que llegó a contar con más de trescientos afiliados. En uno de sus folletos, Coolmicop se define como “una cooperativa de carácter solidario, creada [...] por un grupo de mineros tradicionales y comunidades indígenas que viven del oro [...] que busca obtener los respectivos títulos mineros y licencias ambientales que permitan el ejercicio de manera continua para la comunidad minera que tradicionalmente siempre ha vivido de esto”⁵⁵⁴.

En este sentido, la formalización de las actividades hizo parte de sus principales objetivos políticos desde sus inicios, lo que muestra cómo los mineros buscaban que estas fueran reconocidas y reguladas por el Estado a través de títulos mineros y licencias ambientales. Igualmente, las autoridades locales y regionales se mostraron favorables a la reglamentación de la minería en el río Inírida⁵⁵⁵. Indígenas y balseros iniciaron en 2005 procesos de titulación financiando su propio estudio ambiental, mientras la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico (CDA) incluyó en su Plan de Acción 2007-2011 “medidas para la implementación de tecnologías mineras limpias”⁵⁵⁶.

550 Mendoza, *Estudio de caso*, 83.

551 Carlos Ariel Salazar et al., *Guainía. En sus asentamientos humanos* (Instituto Sinchi, 2012), 82.

552 Caro Galvis, “Minería en el norte del Cauca indígena”, 259.

553 ONIC, “Cronología”, 13.

554 Coolmicop, *folleto informativo* (Coolmicop, 2013).

555 Fernando J. López-Vega, “Desafíos de la movilización minera interétnica en el río Inírida, Guainía, al posconflicto en Colombia”, en *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*, ed. por Astrid Ulloa y Sergio Coronado (Universidad Nacional de Colombia, 2016), 275.

556 López-Vega, 275.

La extracción de oro se consolidó durante la década de 1990 en el río Inírida y recientemente en el río Atabapo, a tal punto que gran parte de los indígenas que viven dentro de la ZMI llegaron a depender, de manera directa o indirecta, de la extracción de oro para su sustento diario. En diciembre de 2013, el capitán de la comunidad puinave de Cerro Nariz, también conocida como Cejalito, Gustavo Rodríguez, me comentaba que las cinco comunidades que pertenecen al resguardo Remanso-Chorro Bocón (que reúne a unas 1400 personas) llevaban más de veinte años trabajando en la minería, que la “mayoría viven de pura minería” y la “mina a nosotros nos sirve mucho”⁵⁵⁷. Sin embargo, hay líderes indígenas como Ignacio Sánchez que plantean que las comunidades y las organizaciones indígenas no tienen una posición clara frente a la minería. Algo similar expuso Mario Domínguez, de la comunidad puinave de Piedra Alta, quien contribuyó a gestionar la ZMI, al referirse a tres comunidades indígenas del río Inírida que “a veces se dicen defensores de la minería y a veces no”⁵⁵⁸. Para Ignacio, el problema no es quién ejerce la minería, si colonos o indígenas, sino la tecnología que se utiliza (dragas y mercurio), así como los daños ambientales que esta puede causar.

Las comunidades indígenas en esta región han estado históricamente divididas en torno a la práctica de la extracción de oro. Algunos líderes indígenas y miembros de comunidades apoyan y se benefician de esta práctica, mientras otros se oponen a ella. El geógrafo Anthony Bebbington plantea que en América Latina “algunas poblaciones indígenas están participando de la extracción no solo por la razón pragmática de obtener beneficios, sino también para ver qué tanto la economía extractiva puede ser utilizada como un medio de consolidar territorios”⁵⁵⁹. Es problemático asumir que los indígenas por el solo hecho de identificarse como tales se oponen y se resisten a prácticas como la minería o incluso al capitalismo mismo⁵⁶⁰. Igualmente, algunos líderes y comunidades indígenas han cambiado de posición en el tiempo con respecto a la extracción de oro en sus territorios.

557 Gustavo Rodríguez, comunicación personal, Cerro Nariz, diciembre de 2013.

558 Mario Domínguez, comunicación personal, Puerto Inírida, diciembre de 2013.

559 Anthony Bebbington, “Underground Political Ecologies: The Second Annual Lecture of the Cultural and Political Ecology Specialty Group of the Association of American Geographers”, *Geoforum* 43, n.º 6 (2012): 8.

560 Para profundizar en estos temas, véase Ulloa, *La construcción del nativo ecológico*; Stuart Kirsch, “Indigenous Movements and the Risks of Counter globalization: Tracking the Campaign against Papua New Guinea’s Ok Tedi Mine”, *American Ethnologist* 34, n.º 2 (2007).

Así, la minería informal no siempre ha sido perseguida, criminalizada y catalogada como ilegal por el Estado en Guainía. Desde finales de la década de 1980 las iniciativas estatales y las prácticas informales en torno a la extracción de oro coexistieron y se configuraron mutuamente en dicho territorio. Se trata finalmente de categorías y prácticas (formal/informal, legal/ilegal) que se definen de manera relacional⁵⁶¹. Es decir, no se pueden entender por separado de las iniciativas oficiales o estatales en torno a la minería y las prácticas “informales”, que también han impulsado la extracción de oro en la región, apelando incluso a eslóganes oficiales como “minería para todos”, utilizado durante el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018).

GOBERNANZA LOCAL DE LA MINERÍA: RELACIONES Y ACUERDOS ENTRE MINEROS E INDÍGENAS

Si bien la minería de oro en pequeña escala ha sido descrita como una práctica “fuera de control”, asociada incluso con la criminalidad⁵⁶², desde hace varios años en Guainía han existido normas consuetudinarias que regulan la extracción de oro en contextos informales. Desde el año 2010, por ejemplo, entró en vigor el nuevo Código de Minas (Ley 1382), que restringió la minería en zonas de reserva forestal. En Guainía, a pesar de la ausencia de títulos mineros y licencias ambientales, las comunidades indígenas han desarrollado acuerdos y reglas *de facto* con los mineros para que las balsas puedan operar en sus territorios y en sus respectivos resguardos. Como lo han señalado Ángela Castillo y Sebastián Rubiano, la extracción informal de oro en regiones como la Amazonia ha estado mediada por “arreglos y disputas locales en torno a múltiples modos de apropiación material y simbólica de los recursos mineros, a distintas formas de autoridad política y a diferentes formas de relacionamiento con el Estado”⁵⁶³. En este sentido, la informalidad no se puede entender como un estatus (legal o social), sino como un *modus operandi*, que no se opone necesariamente a la legislación

561 Para un análisis más profundo sobre informalidad, véase Sarah Muir, “Recursive In/formality. Time and Ideology in a Distributed Monetary System,” *ANUAC* 6, n.º 2 (2017); Keith Hart, “The Informal Economy,” *The Cambridge Journal of Anthropology* 10, n.º 2 (1985).

562 Marjo De Theije, “Engaging Legal Systems in Small-Scale Gold Mining Conflicts in Three South American Countries”, en *Conflicts over Natural Resources in the Global South. Conceptual Approaches*, ed. por Maarten Bavinck, Lorenzo Pellegrini y Erik Mostert (CRC Press, 2014), 131.

563 Ángela Castillo Ardila y Sebastián Rubiano Galvis, *Territorios, autonomías locales y conflictos en Amazonia y Pacífico (1975-2015)* (Ediciones Uniandes, 2019), xvi.

oficial o la burocracia estatal⁵⁶⁴. De hecho, como bien lo señala High para el caso de Mongolia, categorizar algunas prácticas como ilegales debe entenderse como una construcción que se elabora desde marcos legales y estatales específicos⁵⁶⁵.

En diciembre de 2013 hice mi primera visita a un campamento minero, donde vivían un brasileño, casado con una indígena de la región, y un colono de la costa Caribe. Yo me encontraba con el presidente de la cooperativa de mineros y dos investigadores que hacían parte del proyecto Gomiam⁵⁶⁶. El presidente de Coolmicop, Sergio Rodríguez, nos aclaró que la Resolución 32634 de 1992, que delimita la ZMI, estipula que “se pueden hacer acuerdos con terceros en la parte de obras”. Enfatizó que la ley específica que estos acuerdos se pueden hacer “siempre y cuando, quienes operen y quienes trabajan sean indígenas”⁵⁶⁷. Los permisos que les daban las autoridades indígenas a los mineros para trabajar en sus territorios estaban condicionados al pago de contraprestaciones económicas a las comunidades indígenas y al empleo de indígenas en la operación minera⁵⁶⁸. Estos acuerdos *de facto* entre mineros y autoridades indígenas determinan los porcentajes de pago que reciben los operarios y las comunidades según las cantidades de oro que sean extraídas del río⁵⁶⁹. Cada balsa requiere diez personas para funcionar, que se distribuyen en dos turnos de cuatro personas que operan bajo la coordinación de un buzo o un administrador. Estos pagos y acuerdos con las comunidades les permiten a los mineros presentarse como una fuente de progreso para la región. Uno de los mineros se preciaba de la cantidad de oro que podía recibir una cocinera al mes (30 gramos), más de lo que puede llegar a ganarse un médico en el mismo periodo.

564 Daniella Gandolfo, “Formless: A Day at Lima’s Office of Formalization”, *Cultural Anthropology* 28, n.º 2 (2013): 280.

565 Mette M. High, “The Cultural Logics of Illegality: Living outside the Law in the Mongolian Gold Mines”, en *Change in Democratic Mongolia. Social Relations, Health, Mobile Pastoralism, and Mining*, ed. por Julian Dierkes (Brill, 2012), 251.

566 Gomiam (Small Scale Gold Mining in the Amazon) fue un proyecto que desarrolló el Centro Latinoamericano de Investigación y Documentación, con sede en Ámsterdam, en la Amazonia desde el año 2011. El proyecto produjo un estudio comparado en cinco países (Bolivia, Brasil, Colombia, Perú y Surinam) sobre los contextos sociales, políticos, económicos y culturales en los cuales se desarrolla la extracción de oro a pequeña escala en la región.

567 Comunicación personal, 14 de diciembre de 2013.

568 Luis Álvaro Pardo Becerra y Aída Sofía Rivera Sotelo, “¿Qué minería aurífera, por quiénes y con fines de qué desarrollo? Una mirada a la minería aurífera en la ZMI Remanso Chorrobocón”, *Opera* 14 (2014): 112.

569 Cuando sacan más de 10 gramos de oro, el 40% va para los trabajadores, 10% para la comunidad y el 50% restante para el dueño de la balsa. A las cocineras siempre se les paga un gramo por día, sin importar la cantidad que se saque. Así mismo, cuando se hacen estos acuerdos entre mineros y comunidades indígenas, estas últimas “eligen 12 de sus integrantes y los distribuyen en tres turnos de trabajo con cada balsa”. Véase Mendoza, *Estudio de caso*, 83.

El minero brasileño que estaba en el campamento llevaba en una agenda las transacciones realizadas con los indígenas, donde tenía varias páginas firmadas por capitanes indígenas después de recibir distintas cantidades de oro. Según el presidente de la cooperativa, los documentos y las actas también sirven como una prueba de que existe la minería tradicional en Guainía. De esta manera, la minería informal no necesariamente desafía a la burocracia o la racionalidad estatal⁵⁷⁰, al contrario, genera sus propias prácticas burocráticas y documentos que imitan las prácticas y los documentos oficiales⁵⁷¹. Es importante anotar que estas formas de gobernanza local contaron inicialmente con el apoyo de autoridades regionales como la CDA, que asesoraba a los mineros para la utilización de tecnologías limpias. La CDA repartió retortas entre los mineros que todavía se utilizan para separar el oro del mercurio y poder reutilizarlo. Las retortas también fueron introducidas en toda la región amazónica⁵⁷².

Si bien la mayor parte de las veces el trabajo de los indígenas en la minería se limita a la labor de operarios de las balsas, algunos han llegado a tener las suyas propias. Así sucedió con las comunidades de Chorro Bocón, Zamuro y Remanso. A diferencia de las construidas y administradas por mineros “blancos”, estas no les dan a la comunidad un porcentaje semanal, ni quincenal, sino que extraen oro en función de eventos específicos. Estos eventos pueden estar relacionados con prácticas cristianas como la Santa Cena o las Conferencias⁵⁷³. Los valores y las prácticas cristianas también desempeñaron un rol importante en los acuerdos y en la manera como se utilizan los ingresos y las rentas que provienen de la minería. Por ejemplo, estos acuerdos incluyeron la prohibición de la venta de licor, cigarrillos o la prostitución en los campamentos mineros.

Las reconfiguraciones de las relaciones entre mineros e indígenas por medio de estos pactos y acuerdos se pudieron ver con más claridad durante las

570 Hart, “The Informal Economy”; Gandolfo, “Formless”.

571 Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary* (University of California Press, 2007).

572 Leontien Cremers y Marjo de Theije, “Small-scale Gold Mining in the Amazon”, en *Small-scale Gold Mining in the Amazon. The Cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname*, ed. por Leontien Cremers et al. (Cedla, 2013), 10.

573 La Santa Cena la celebran los indígenas cristianos el primer fin de semana de cada mes y solo pueden asistir aquellos que han sido bautizados. En ella se reparte comida y se recuerda siempre la última cena de Cristo con los doce apóstoles. La Conferencia se celebra una vez al mes o una vez cada dos meses, dependiendo del sector del río donde uno viva. En ella se reúnen varias iglesias indígenas de un sector en una comunidad por tres o cuatro días, sostienen varios cultos, realizan distintas actividades y comparten desayuno, almuerzo y comida. Entre las comunidades se turnan el orden en el que sirven de anfitriones a las conferencias.

marchas del 13 de octubre de 2013, cuando salieron a manifestarse en Inírida después de la Operación Oxígeno, realizada cuatro días antes con la participación de la Policía de Guainía y la Infantería de Marina. En el operativo se inhabilitaron cinco balsas que operaban sobre el río Inírida, dentro de la ZMI, y se detuvo a once indígenas que después fueron puestos en libertad porque su captura se declaró ilegal. En tales manifestaciones había mineros e indígenas marchando juntos y sosteniendo carteles que decían: “Los pequeños mineros tradicionales somos de la región, blancos e indígenas, aquí y aquí nos quedamos” (figura 17). En estas marchas, tanto colonos como indígenas se posicionan como mineros tradicionales frente al Estado, reivindicando sus intereses y experiencias en común⁵⁷⁴. Como lo ha señalado López-Vega, este “pulso inter-étnico minero intensificó la disputa por la redefinición de los sujetos y las prácticas legales/ilegales en el Guainía”⁵⁷⁵.

Figura 17. Marcha en Inírida realizada el 13 octubre de 2013 como respuesta a los operativos de la Fiscalía delegada para asuntos ambientales y la Policía Nacional



Fuente: fotografía del autor.

La apelación a la minería tradicional, que incluía a colonos e indígenas, es un recurso fundamental empleado por los pequeños mineros en sus luchas y esfuerzos por legalizar y formalizar su actividad. La Ley 1382 de

574 El día de la marcha también colgaron carteles en el pueblo que decían: “El barrio [indígena] La Esperanza apoya la minería del río Inírida-Guainía con el fin de crear la fuente de ingreso económico a nuestras familias guainianas, indígenas y colonos, ‘que viva la minería’”. Otro de los carteles sostenido por indígenas frente al edificio de la Gobernación de Guainía decía “Las comunidades indígenas exigimos se nos garantice el mínimo vital y el derecho a una vida digna por medio de la minería”.

575 López-Vega, “Desafíos”, 282.

2010 define la minería tradicional como aquella que “Realizan personas o grupos de personas o comunidades que exploten minas de propiedad estatal sin título inscrito en el Registro Minero Nacional y que acrediten que los trabajos mineros se vienen adelantando en forma continua durante cinco (5) años, a través de documentación comercial y técnica”.

De esta manera, la misma figura jurídica (ausencia de títulos y licencias) que era utilizada por el Estado para catalogar a los mineros como ilegales, fue apropiada por estos para probar su tradicionalidad. Así, para ser reconocido como minero tradicional, es necesario producir “documentación técnica y comercial”. De ahí el registro que llevaban los mineros de todos los pagos que les hacían a los indígenas; es decir, los mineros informales desplegaron interpretaciones particulares de la legislación existente para poder demostrar su tradicionalidad. Como la ha señalado Veena Das, la autoridad del Estado es traída a la vida cotidiana mediante su *mimesis*, su imitación o su rumor⁵⁷⁶. De acuerdo con el presidente de la cooperativa de mineros, es “más fácil de probar el tema de la tradicionalidad” en una región como Guainía, con un alto porcentaje de población indígena.

Por otro lado, el uso por parte de los mineros de la noción de *autonomía indígena*, que proviene de la Constitución Política de 1991, se convirtió en una manera de defender la minería dentro de los resguardos. Por ejemplo, el 23 de junio de 2014, un indígena de Cacahual se pronunció en Facebook en contra de un operativo de la Fiscalía diciendo que: “el Fiscal Jairo Porras y la policía de Guainía terroristas destructores desconocedores de la[s] leyes indígena[s] les mienten a la población y realizan capturas ilegales a personas que nada tienen que ver con las balsas [...] acusándolos de destrucción al medio ambiente”. Estos usos de nociones como *autonomía* o *ley indígena* muestran cómo son apropiadas y movilizadas categorías producidas por el Estado para legitimar los acuerdos y los arreglos que hacen posible la minería informal. Al mismo tiempo, se articularon nuevos discursos sobre el significado del oro para las comunidades indígenas. Así sucedió el 1.º de diciembre de 2015, durante el consultorio jurídico que realizó en Inírida la Agencia Nacional de Minería (ANM), donde un indígena puinave, Efraín Bautista, les dijo a los funcionarios y a la audiencia lo siguiente:

Yo soy indígena de la etnia puinave, hemos sido desde los años milenarios mineros por naturaleza. Así como los que mambean allí en Cauca,

576 Das, *Life and Words*, 162.

así somos los indígenas de acá. Nosotros nacimos junto al oro [...] esa es la fuente principal de nuestra vida. [...] Vivimos de eso, no hay ningún indígena que no sea minero, eso sí le aseguro a ustedes. 100 %, aquí somos hijos de oro y vivimos con eso [...] pero cuando vienen los helicópteros encima de nuestras comunidades, saquean eso ¿cierto? Se llevan toda la gente, sus cosas con lo que tienen que vivir [trabajar], entonces ahí ¿qué se está destruyendo? El alma, el corazón de los pueblos indígenas, eso nos duele mucho a nosotros.

Esta intervención, que fue aplaudida por todos los asistentes al consultorio, evidencia que la noción de minería tradicional se alimenta de la idea de ancestralidad que se les atribuye a los indígenas en Guainía. Es decir, la extracción de oro no solo transformó las nociones locales de indigenidad mediante la figura del indígena minero ancestral, sino que también acercó al colono a ciertas ideas de ancestralidad, a partir de la figura del minero tradicional. El mismo presidente de Coolmicoop reivindicaba su condición de mestizo, en la medida en que su mamá era indígena. Estos nuevos discursos de indigenidad desafían, entre otras cuestiones, las representaciones hegemónicas de los indígenas como econativos, defensores del medio ambiente o anticapitalistas⁵⁷⁷.

CONFLICTOS Y DISPUTAS AMBIENTALES ENTRE MINEROS TRADICIONALES Y EL ESTADO

A partir del año 2012, el Gobierno nacional, en cabeza de Juan Manuel Santos, adhirió a la Decisión 774 de 2012 de la Comunidad Andina de Naciones, que impulsó a los países miembros a “decomisar e incautar, inmovilizar, destruir, demoler, inutilizar y neutralizar todos los bienes, maquinaria e insumos utilizados en la minería ilegal” (Decreto 2235 de octubre de 2012). Este acuerdo les otorgó a las Fuerzas Armadas la función de proteger y defender el medio ambiente, al tiempo que definió “el ejercicio de la exploración y explotación sin título minero y sin licencia ambiental” como una grave amenaza para el medio ambiente y la seguridad nacional. Esta nueva función de las Fuerzas Armadas hizo que se militarizaran las estrategias de conservación del medio ambiente⁵⁷⁸. Aquellos mineros que siguieron extrayendo oro por medios

577 Ulloa, *La construcción del nativo ecológico*; Kirsch, “Indigenous Movements”; Conklin y Graham, “The Shifting Middle Ground”.

578 Nancy Peluso y Michael Watts, eds., *Violent Environments* (Cornell University Press, 2001).

artesanales y mecanizados, sin títulos ni licencias ambientales, quedaron “ubicados por el Estado en el rango de la minería ilegal”⁵⁷⁹.

Además de la Operación Oxígeno, realizada en octubre de 2013, el 23 de junio de 2014 se llevó a cabo otro operativo en el río Atabapo por orden de la Fiscalía 17 especializada en medio ambiente de Villavicencio. En este operativo, el Ejército y la Policía Nacional dinamitaron once balsas y retuvieron a diez personas (figura 21). Cuatro de los detenidos eran indígenas puinaves y seis, colonos. De los seis colonos, cuatro no eran de Guainía. El fiscal les imputó dos cargos: explotación de yacimiento sin título minero inscrito en el registro nacional y daño ambiental en ecosistemas estratégicos. Los indígenas detenidos se acogieron al principio de oportunidad para que su caso se trasladara a la jurisdicción especial indígena, como efectivamente sucedió. Esto llevó a que el juicio se dividiera entre indígenas y no indígenas. Los colonos permanecieron en casa por cárcel hasta abril de 2015. Si bien los delitos imputados a los mineros fueron de carácter ambiental, la participación de las Fuerzas Armadas en estos operativos evidenció cómo el Ministerio de Defensa también criminaliza la minería informal asociándola con la financiación de bandas criminales o grupos armados al margen de la ley⁵⁸⁰.

Algunos mineros detenidos contaron que les han destruido varias veces sus balsas, pero que vuelven a armar otras para recuperar lo perdido en los operativos. La paradoja de estas formas de enfrentar la minería informal es que tampoco consiguen acabarla; además, también contaminan los ríos y las fuentes de agua, ya que las embarcaciones se dinamitan con los tambores de ACPM y sus motores. Esto hace que los mineros vean al Estado como una de las principales fuentes de conflicto social y ambiental. Cuando le comenté al presidente de la cooperativa que yo estaba trabajando sobre los conflictos sociales y ambientales que se generaban en torno a la minería, su respuesta inmediata fue: “El Estado es el que causa conflicto aquí”⁵⁸¹.

579 Pardo Becerra y Rivera Sotelo, “¿Qué minería aurífera?”, 101.

580 En su edición del 26 de agosto de 2015 el periódico *El Tiempo* reportaba que: “en dos operativos contra la minería ilegal [en Guainía], el Ejército capturó a cinco presuntos guerrilleros de las Farc a quienes les incautó una millonaria suma de dinero (tanto en pesos como en bolívars), abundante material de guerra e insumos químicos con el que afectaban el medio ambiente de la zona en la que fueron detenidos”. El artículo también menciona que, supuestamente, los guerrilleros capturados “intimidaban a la población para que emplearan métodos irregulares en la extracción como el uso de mercurio con el que se afecta la flora y fauna de esta región”. Véase <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/operativo-contra-mineria-ilegal-en-guainia/16292398>

581 Sergio Rodríguez, comunicación personal, 14 de diciembre de 2013.

Frente a este operativo también tuvieron lugar más marchas y manifestaciones donde participaron no solo indígenas y balseros, sino también comerciantes e incluso funcionarios públicos como concejales, diputados, el alcalde de Inírida y el gobernador de Guainía.

Estos operativos eran vistos por los mineros como “acciones sospechosas” que afectaban no solo sus vidas e integridad, sino también “el respeto a nuestras normas jurisdiccionales”⁵⁸². De esta manera, las marchas en contra de los operativos se convirtieron en una forma de defender los arreglos y las normas consuetudinarias que regulan la extracción de oro en la región, poniendo distintas formas de gobernanza en disputa⁵⁸³. Sin embargo, los arreglos de facto entre indígenas y mineros se hacen “ilegibles” para el Estado⁵⁸⁴. Otra de las pancartas utilizadas en las marchas decía: “sí a la minería tradicional indígena, no a las multinacionales”⁵⁸⁵.

La persecución que hacen algunas instituciones del Estado a la minería informal en Guainía choca de frente con los programas de formalización que viene promoviendo la ANM en la región y con los intentos que hacen los mineros por vincularse a estos programas. Mientras para el Ministerio de Minas la minería ilegal está asociada con la ausencia de títulos mineros y licencias ambientales, para el Ministerio de Defensa “la minería ilegal es aquella que adelantan criminales para financiar sus actividades delictivas”⁵⁸⁶. De esta manera, dentro del mismo Estado existen nociones contradictorias sobre la definición de la *minería ilegal*. La continua judicialización de mineros pone en riesgo los posibles programas de formalización que desarrolle la ANM, dado que constituye un impedimento para participar en ellos. Esto los hace todavía más confusos e inviables. Según el presidente de la cooperativa, “cuando se den las juntas mineras, no va a haber a quien legalizar”⁵⁸⁷. Es decir, la continua judicialización de los mineros pone en riesgo los programas de formalización.

Así como los mineros llegaron a contar con el apoyo de gobernantes locales, la CDA comenzó a respaldar los operativos que realizaba la Fiscalía

582 López-Vega, “Desafíos”, 283.

583 Germán A. Palacio Castañeda, presentación de *Ecología política de la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*, ed. por Germán Palacio (ILSA; Ecofondo; Universidad Nacional de Colombia, 2009).

584 Cremers y de Theije, “Small-scale Gold Mining”, 11.

585 López-Vega, “Desafíos”, 283.

586 Álvaro Pardo, “Minería ilegal es mucho más que mineros con dragas y retroexcavadoras. ¿Y el Estado?”, *Semana Sostenible* (2013): 20.

587 Sergio Rodríguez, comunicación personal, 14 de diciembre de 2013.

delegada para el medio ambiente y las Fuerzas Armadas (figura 18). La CDA aclaró en 2013 en un comunicado que apoyaba la “cruzada nacional para controlar la minería ilegal” y que la Policía del departamento de Guainía actuaba “bajo su función” al destruir la maquinaria utilizada por los mineros⁵⁸⁸. El cambio de posición y lenguaje de la CDA con respecto a la minería informal, así como las diferencias entre autoridades locales y nacionales, generaba un efecto de ilegibilidad donde cada vez era más difícil para los mineros entender y justificar la violencia estatal de la cual eran objeto⁵⁸⁹.

Figura 18. Balsa dinamitada en el operativo del 23 de junio de 2014



Fuente: fotografía del autor.

588 Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico, comunicado de prensa a la opinión pública, 21 de octubre de 2013.

589 Das, *Life and Words*.

Frente a las acusaciones de contaminación ambiental por parte de las autoridades estatales, los mineros comenzaron a articular un discurso ambientalista. Un minero brasileño me decía que ellos se preocupan por no contaminar el río. Sustentaba la afirmación en hechos como que él estaba pendiente de que los motores no botaran ACPM o que enterraban la basura de los campamentos a varios metros de la orilla para que no contaminara. Además, argumentaba que un 95 % del mercurio era reutilizado, y la arena contaminada con este metal (cuando se realiza la amalgama) también la enterraban a varios metros de la orilla del río para evitar contaminarlo. En julio de 2014, otro minero indígena me decía que no había contaminación con mercurio porque “nadie ha nacido deforme, [todos] nacen normales”. En Inírida también comenzaron a circular rumores sobre la posible contaminación del río con mercurio. Una bióloga que trabajaba en el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) me comentaba que ella prefería comer pescado de escama y no pescado de cuero, porque este último retenía más mercurio que el primero.

En este sentido, los conflictos entre mineros y el Estado se convirtieron en disputas sobre los posibles daños ambientales y ecológicos de unos y otros, incluyendo la producción de pruebas y evidencias de estos daños. Según el presidente de la cooperativa, en el operativo de 2013 no encontraron mercurio dentro de las balsas. Argumentó que “no se puede demostrar nada, [porque] volaron todo”⁵⁹⁰. Igualmente, según él, para condenar a los mineros por los cargos imputados, la Fiscalía tendría que demostrar con un peritaje científico, que podría durar varios meses, que las balsas estaban contaminando el río. Como bien lo señalan Robertson y Farrelly, la contaminación por mercurio no es un asunto solamente “técnico”, sino que tiene que ver con los entrelazamientos que emergen entre los mineros y ciertos materiales, de manera que el mercurio es coconstitutivo de ciertas formas de minería⁵⁹¹. Al mismo tiempo, las múltiples versiones que hay sobre la contaminación de mercurio generan lo que el sociólogo Javier Auyero llama “incertidumbre tóxica”⁵⁹². Uno no sabe si el pescado que se come en Inírida está o no contaminado. Precisamente, la incertidumbre tóxica es producto

590 Sergio Rodríguez, comunicación personal, 14 de diciembre de 2013.

591 Thomas Robertson y Trisia Farrelly, “An Ethnography of Entanglements: Mercury’s Presence and Absence in Artisanal and Small-scale Gold Mining in Antioquia, Colombia”, *Sítes* 15, n.º 1 (2018): 61.

592 Javier Auyero y Débora Alejandra Swistun, *Flammable. Environmental Suffering in an Argentine Shantytown* (Oxford University Press, 2009), 10.

de un trabajo de confusión que crea, a su vez, concepciones —compartidas y equivocadas en algunos casos— sobre el riesgo y la contaminación ambiental. Es decir, el trabajo de confusión lleva a que el riesgo ambiental se minimice y pase a ser parte de la vida cotidiana de las personas afectadas por la contaminación⁵⁹³. De ahí que los mineros en Guainía no perciban los mismos riesgos en el uso del mercurio que pueden percibir otros actores externos que no están expuestos a este.

Cuando el presidente Santos visitó Inírida en julio de 2014 para firmar el decreto que declara la estrella fluvial del Inírida como sitio Ramsar⁵⁹⁴, el presidente de la cooperativa le entregó un documento donde planteaba lo siguiente:

A partir del año 2004 hemos participado en los diferentes programas de formalización ofrecidos por el gobierno, manifestando el interés de formalizar nuestras actividades. Actualmente, tenemos vigentes solicitudes que no han sido resueltas, como son: solicitudes de contrato de concesión, de minería tradicional y de áreas de reserva especial minera.

Así, la defensa de la minería tradicional e informal se vuelve una manera de acercarse al Estado y de legitimar las formas locales de regular “la distribución y el acceso” al recurso minero⁵⁹⁵. En un plantón realizado a mediados de mayo de 2015, frente al Tribunal Administrativo de Cundinamarca, hicieron presencia mineros de Guainía en apoyo a la Asociación de Mineros del Bajo Cauca. En la protesta, los mineros de Guainía portaban pancartas grandes que decían: “Los mineros tradicionales no somos enemigos del medio ambiente”. El discurso ambientalista de estos mineros puede

593 Auyero y Swistun, 10.

594 El tratado Ramsar se adoptó en 1971 en la ciudad iraní de Ramsar, entró en vigor en 1975 y es uno de los tratados “más antiguos de los modernos acuerdos intergubernamentales sobre el medio ambiente”. La misión de la convención es el “uso racional de los humedales” mediante acciones locales, nacionales e internacionales como “contribución al logro de un desarrollo sostenible en todo el mundo”. Véase <https://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-convencion-de-ramsar-y-su-mision>

595 El presidente de la cooperativa también hizo parte de la mesa nacional de concertación minera y viajó a Bogotá para sostener reuniones en el Ministerio del Medio Ambiente, en el Ministerio de Minas, en la ANM y en el Departamento Nacional de Planeación, entre otras instituciones. Los esfuerzos por legalizarse también incluyeron la obtención, por parte de la cooperativa, del Registro Único de Comercializadores de Minerales (Rucom), que le permite a esta la comercialización y distribución de minerales.

articular políticamente “subjectividades ambientales”⁵⁹⁶. Otra de las pancartas decía: “Los pueblos mineros exigimos respeto por nuestra tradición y cultura”. El uso de la noción de *pueblo minero* como un grupo con tradición y cultura propias evidencia cómo las estrategias políticas de los mineros fueron “etnizadas”⁵⁹⁷, lo que da lugar, a su vez, a nuevas articulaciones de *indigenidad*⁵⁹⁸. Los mineros tradicionales combinan en sus discursos la defensa de la minería con el ambientalismo y el uso de categorías étnicas⁵⁹⁹. Mientras la *tradicionalidad* para el Estado está asociada con practicar la minería por fuera de los marcos legales (sin títulos y licencias), para los pequeños mineros esta noción se alimenta de la idea de *ancestralidad*, que se les atribuye a los pueblos indígenas de Guainía y hace legítima su actividad frente al Estado.

CONCLUSIONES

En la primera parte de este capítulo se analizó cómo a partir de la década de 1960, las políticas estatales dirigidas a las comunidades indígenas de la Amazonia se preocuparon por las diferencias culturales y se adaptaron a las realidades locales, mientras que las comunidades indígenas comenzaron a exigir el acceso a planes de desarrollo, servicios de salud y clases de español. La noción de *indigenismo desarrollista* supuso una nueva relación entre el Estado y las comunidades indígenas, en la que el primero adaptó sus políticas a las costumbres indígenas y las segundas exigieron acceso al desarrollo y a mejoras materiales. Las apropiaciones indígenas del desarrollo incluyeron la incorporación de *lenguajes del Estado*, mediante los cuales las demandas de mejoras materiales, sanitarias o educativas se realizaban incorporando nociones específicas de derechos, cultura y comunidad. Las comunidades indígenas no fueron objetos pasivos de las políticas de desarrollo, sino que buscaron interactuar con los funcionarios estatales a nivel local y nacional, a

596 Arun Agrawal, “Environmentality. Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon, India,” *Current Anthropology* 46, n.º 2 (2005).

597 Eduardo Restrepo, “Políticas de la alteridad: Etnización de ‘comunidad negra’ en el Pacífico sur colombiano,” *The Journal of Latin American Anthropology* 7, n.º 2 (2002).

598 James Clifford, *Returns. Becoming indigenous in the Twenty-First Century* (Harvard University Press, 2013); Marisol De la Cadena y Orin Starn, introducción a *Indigenous Experience Today*, ed. por Marisol de la Cadena y Orin Starn (Berg, 2007).

599 Jesse Jonkman, “A Different Kind of Formal: Bottom-up State-Making in Small-scale Gold Mining Regions in Chocó, Colombia,” *The Extractive Industries and Society* 6 (2019); Daniel Tubb, *Shifting Livelihoods Gold Mining and Subsistence in the Chocó, Colombia* (University of Washington Press, 2020).

través de correspondencia escrita, para articular sus demandas de desarrollo en sus propios términos.

La segunda parte del capítulo describe cómo, a partir de la década de 1980, el Estado promovió la prospección y extracción de oro en la región. Sin embargo, tras el fracaso de estas iniciativas oficiales, los mineros indígenas y los no indígenas (en su mayoría colonos de otras partes del país y brasileños) desarrollaron sus propias normas y acuerdos para regular el acceso y la distribución del oro. Aunque en un principio las autoridades estatales locales apoyaron la minería informal con asistencia técnica, a partir del año 2012 el Estado empezó a criminalizar y a emprender operaciones militares contra los pequeños mineros de Guainía como forma de hacer frente a la minería ilegal. En respuesta a las acusaciones de contaminación ambiental, los mineros articularon un discurso ambientalista y replantearon sus prácticas en términos de *tradicionalidad*. Este capítulo muestra cómo la apropiación estratégica de categorías legales como *minería tradicional* también produjo nuevas articulaciones de indigenidad, así como nuevos usos de las ideas de ancestralidad y *autonomía indígena*. En este sentido, la indigenidad no se utilizó para defender los “territorios ancestrales” o el medio ambiente, sino que, por el contrario, se movilizó para legitimar la minería de oro a pequeña escala dentro de los territorios indígenas.

Conclusiones

ESTE LIBRO ANALIZÓ LAS RELACIONES ENTRE LA FORMACIÓN DEL ESTADO, el cristianismo y la indigenidad en dos departamentos de la Amazonia colombiana. A lo largo del siglo xx, los misioneros católicos y evangélicos se esforzaron por moldear las sociedades e identidades indígenas en la región amazónica como parte de, o en oposición a, procesos más amplios de colonización y formación del Estado. Las sociedades indígenas de la región, como actores históricos, desarrollaron relaciones complejas y ambiguas con el cristianismo, la colonización y el Estado. La apropiación del cristianismo evangélico también se utilizó para desafiar y criticar las políticas de desarrollo implementadas en la Amazonia colombiana. Esta etnografía histórica compara diferentes modos de colonización y evangelización en la región amazónica y cómo se relacionaron con ideas específicas de indigenidad y civilización. No todos los proyectos de civilización fueron iguales en la Amazonia, ni la evangelización estuvo siempre subordinada al Estado o a la extracción de recursos. Este libro ha rastreado cómo diferentes proyectos de civilización y modernidad han producido ideas diversas sobre los indígenas amazónicos y la manera en que deberían ser gobernados o dirigidos moralmente. La expansión de la soberanía estatal, el cristianismo y la demanda de materias primas (como el caucho y el oro) moldearon de distintas maneras la vida de los grupos indígenas de la Amazonia colombiana.

La primera parte de la obra abordó cómo los misioneros montfortianos desarrollaron formas de patriotismo católico que intentaban transformar a los tucanos en colombianos a través de la devoción católica. La repetición diaria de rutinas asociadas con la oración en Montfort-Papurí (Vaupés) se combinó con la representación pública de la soberanía, mediante rituales que incluían la plantación de enormes cruces en cada pueblo de misión que establecían y el reasentamiento de poblaciones indígenas por medio del establecimiento de reducciones. Estas prácticas fueron importantes para el despliegue de la soberanía y la autoridad del Estado en la región. Los misioneros montfortianos fueron cruciales para la implementación de la soberanía estatal en Vaupés, a partir del control de las comunidades indígenas que vivían en la frontera con Brasil. Así mismo, defendieron activamente los intereses nacionales en la región y disputaron con otros actores la ubicación exacta de la frontera.

Los mismos misioneros también produjeron diferentes representaciones de los grupos indígenas tucanos que encontraron, así como ideas específicas sobre cómo gobernarlos —mediante el establecimiento de reducciones o internados, por ejemplo—. Los tucanos eran representados como “tribus” sin historia, sin documentos, sin escritura ni tradiciones. La representación

de la soberanía estatal en Vaupés incluyó vestir a los capitanes indígenas con uniformes de policía, mostrar fotos de niños indígenas en internados con las manos cruzadas y vestidos todos iguales, izar banderas y cantar el himno nacional. De este modo, los misioneros montfortianos establecieron una estrecha relación entre la nacionalización y la civilización de las comunidades indígenas de Vaupés. Sin embargo, tuvieron que competir con otros actores, como los patrones de la industria del caucho o los misioneros salesianos ubicados en Brasil, por la mano de obra y la lealtad de los indígenas. Los misioneros católicos, como protectores de indígenas, también podían interferir en los contratos y acuerdos establecidos entre los indígenas bajo su jurisdicción y los patrones caucheros.

El tutelaje que los misioneros católicos ejercían sobre las comunidades y territorios indígenas desde finales del siglo XIX, habilitado por el Estado, fue puesto en entredicho por los misioneros evangélicos que viajaron a la región de Vaupés en la década de 1940. Este libro muestra cómo, a diferencia de los misioneros católicos, que desarrollaron relaciones orgánicas con el Estado, los evangélicos fueron vistos como una amenaza para el poder estatal en la Amazonia colombiana, mientras que simultáneamente fomentaban nuevas formas e ideas de liderazgo y comunidad indígena. El hecho de que la conversión indígena al cristianismo evangélico se transformara en una cuestión política para el Estado, demuestra que las interpretaciones de la conversión centradas en cuestiones de creencia y racionalidad dejan de lado el contexto político, que es igualmente importante para entender estos procesos⁶⁰⁰. Los misioneros católicos, las autoridades nacionales e incluso los grupos armados ilegales como las FARC siguieron de cerca la labor de Sofía Muller y los misioneros de la MNT. Todos estos actores estaban preocupados por los efectos del trabajo de la misionera norteamericana en las comunidades indígenas. Los misioneros católicos percibían la obra de Muller como un obstáculo para la colonización de la región, que limitaba el intercambio material entre indígenas y colonos. Las FARC, por su parte, percibían su anticomunismo como una amenaza para su propio “trabajo” en la región entre las comunidades indígenas. Como respuesta a la persecución de este grupo guerrillero, Muller tuvo que pasar los últimos años de su vida en Venezuela.

Evidentemente, los misioneros de la MNT en la Amazonia colombiana construyeron nuevas formas de comunidad y de indigenidad, y algunas de

600 Van der Veer, introducción, 10.

estas formas chocaron con los proyectos de colonización dirigidos por el Estado. Así mismo, llegaron a sugerir que los indígenas evangélicos no debían parecerse ni a sus antepasados “paganos” ni a los colonos que se asentaron en la región. El cristianismo evangélico configuró nuevas ideas sobre la indigenidad. Las fricciones entre las ideas evangélicas de comunidad y los proyectos de colonización dirigidos por el Estado se hicieron explícitas cuando las autoridades estatales intentaron establecer la capital de la comisaría de Guainía en 1965. Los indígenas evangélicos que vivían allí se quejaron en una carta, escrita el 5 de mayo de ese mismo año al Gobierno central, de la laxitud moral de quienes supuestamente habían sido enviados para “civilizarlos” y establecer allí el Gobierno regional. Los indígenas evangélicos rechazaron que los primeros empleados de la comisaría les obligaran a beber y a participar en fiestas, prácticas que iban en contravía de las enseñanzas de sus propios pastores indígenas. Sin embargo, en esta misma carta no solo le exigían al Gobierno protección contra los chicleros, sino también educación, medicinas y herramientas, argumentando que era “nuestro gobierno” (no el gobierno venezolano) el responsable de atenderlos. Los indígenas evangélicos se apropiaron de nuevos lenguajes del Estado —asociados a derechos y demandas puntuales— junto con formas específicas de interacción y comunicación con las autoridades estatales, por medio de cartas escritas y peticiones formales, entre otras.

En este trabajo también se exploraron las interpretaciones y las narraciones indígenas de la conversión evangélica en relación con las narraciones misioneras del mismo proceso. Ni los misioneros ni las poblaciones indígenas ven la conversión solo como ruptura, ambos enfatizan la continuidad, de una forma u otra. La conversión al cristianismo evangélico es, en parte, un proceso de mediación cultural y política que, en este caso, al ser movilizad por evangelistas indígenas, creó un nuevo tipo de indigenidad. En este contexto, la indigenidad cristiana incorpora tanto narrativas de ruptura con un “pasado mundano” como narrativas de continuidad cultural que subrayan los valores y las prácticas indígenas. Parafraseando a Manuela Carneiro, es posible decir que las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana “adaptaron” el cristianismo para “su propia continuidad y transformación”⁶⁰¹.

La indigenidad cristiana desafía las concepciones hegemónicas de los indígenas amazónicos y nos lleva a reconocer otras formas de agencia indígena histórica que no se basan en la resistencia explícita a toda forma

601 Carneiro da Cunha, presentación, 2.

de evangelización o colonización. En este sentido, la indigenidad cristiana podría entenderse como parte de lo que Bruce Knauff denomina “agencia recesiva”, es decir, “acciones voluntariamente buscadas” que ponen a los actores en una posición de aparente subordinación. Este tipo de “pasividad activa”, según Knauff, aumenta “el compromiso cultural y social con las instituciones y actividades modernas mediante la subordinación”, pero siempre es contextual. En la Amazonia colombiana, la indigenidad se transformó mediante sus relaciones con el cristianismo y la colonización dirigida por el Estado. La indigenidad cristiana no se relaciona solo con transformaciones específicas en la cultura tradicional, sino también con cambios en la relación existente entre las sociedades indígenas y los colonos. A pesar de los cambios que la conversión al cristianismo evangélico trajo en las relaciones simbólicas y sociales entre las sociedades indígenas y los colonos, todavía existen fuertes continuidades en la economía política de la región, ya que las economías extractivas (ahora en forma de cultivos de coca y minería de oro a pequeña escala) siguen dependiendo de la mano de obra indígena. Uno de los últimos gobernadores de Guainía era llamado “el Patrón” por algunos de sus electores indígenas.

Como se expuso en el cuarto capítulo, las diferencias entre el cristianismo católico y el evangélico también pueden encontrarse en sus formas divergentes de tratar y percibir la materialidad. Diferentes visiones de la materialidad revelan distintas comprensiones y relaciones con la modernidad, que están estrechamente asociadas con ideas sobre la civilización (para los misioneros católicos) o lo mundano (para los indígenas evangélicos). Los misioneros católicos de Vaupés recurrieron en gran medida a las mercancías y los objetos materiales como parte de su trabajo, asociando la llegada y la adopción del catolicismo con la adquisición de cierto tipo de objetos. Asimismo, utilizaron regalos y diferentes objetos para atraer a los grupos indígenas a los pueblos de misión y como recompensas por el trabajo agrícola o manual.

Por otro lado, los evangélicos y las iglesias indígenas desarrollaron una crítica permanente de la materialidad, las mercancías y el dinero mediante la idea de lo “mundano”, construyendo así una relación ambigua con la modernidad y condenando prácticas como la acumulación de objetos materiales y “vicios” como fumar, beber o bailar. Los indígenas evangélicos desarrollaron una crítica moral de la modernidad y produjeron una apropiación selectiva de esta. La idea de lo mundano condensa la forma en que los indígenas evangélicos entienden la modernidad y su relación con ella. A pesar de sus críticas a la materialidad y la idolatría, los misioneros y los indígenas evangélicos

también utilizaron objetos como biblias, catecismos y cancioneros (traducidos a lenguas indígenas), franelógrafos, imágenes y radios para su trabajo. Así, este libro critica las concepciones “desmaterializadas” de la conversión al cristianismo, al mostrar cómo la lucha que los indígenas evangélicos llevan a cabo contra lo mundano tenía que hacerse en “este mundo” y de manera que fuera materialmente tangible y visible. Al mismo tiempo, las críticas que los evangélicos realizaron a la acumulación material chocan con los valores y las racionalidades que sustentaban diferentes proyectos de colonización y extractivismo en la región.

Por último, este libro explora cómo las formas en que el Estado gobernaba a los grupos indígenas cambiaron con el tiempo, al igual que los actores y las instituciones encargadas de gobernar a las poblaciones indígenas. Durante la década de 1960, el papel de los misioneros católicos como intermediarios entre el Estado y las comunidades indígenas fue sustituido por una burocracia indigenista, cuyo principal trabajo consistía en adaptar o personalizar las políticas y los programas de desarrollo a las realidades culturales y sociales de las comunidades indígenas de la región amazónica. En este caso, el desarrollo no implicó necesariamente *asimilación cultural*; al contrario, la burocracia indigenista emergente intentaba *desarrollar e integrar* a los grupos indígenas a la nación, aunque sin assimilarlos. Los funcionarios estatales que dirigían las políticas de desarrollo en aquellos años enfatizaron que los indígenas tenían sus propios derechos y deberes. Este temprano reconocimiento de los derechos específicos asociados a la diferencia étnica y cultural (lengua, costumbres, tierra, educación) constituye un cambio significativo con respecto a los anteriores proyectos de asimilación cultural y civilización de los grupos indígenas. El indigenismo desarrollista también precedió a la reforma constitucional que tuvo lugar en el país a principios de los años noventa, donde les fueron reconocidos derechos específicos a los grupos indígenas.

El último capítulo del libro muestra cómo las comunidades indígenas no fueron objetos pasivos de las políticas de desarrollo, sino que buscaron interacciones con funcionarios estatales a nivel local y nacional, a través de correspondencia escrita para vehicular sus demandas de desarrollo en sus propios términos. Algunas comunidades indígenas participaron en actividades de extracción de oro, estableciendo acuerdos y convenios con los colonos que hicieron posible la minería de oro informal. Como se argumenta en el último capítulo de este libro, la extracción de oro no solo transformó las nociones locales de indigenidad, mediante la figura del minero indígena

ancestral, sino que también acercó a los colonos a ciertas ideas de ancestralidad y *pertenencia*, por la vía de la noción del minero tradicional.

Me gustaría terminar este libro con la historia de Filintro Antonio Rojas, uno de los líderes curripacos más influyentes y destacados de Guainía hasta su fallecimiento el 12 de diciembre de 1997. Ese mismo año publicó el libro titulado *Ciencias naturales en la mitología curripaco*, con la ayuda del antropólogo Francisco Ortiz, que trabajaba para la ONG Gaia. En el prólogo de la obra, Ortiz recuerda cómo Filintro realizó las más diversas labores a lo largo de su vida: “cauchero, carpintero, sastre, mecánico, cargador, topógrafo, profesor, estafeta de la guerrilla, colector de estadísticas, estudiante universitario, aprendiz de payé, conferencista, investigador y promotor de la cultura curripaco”⁶⁰². Así mismo, plantea que la trayectoria de este “curripaco colombovenezolano” constituye “un capítulo de la historia reciente de las fronteras entre Colombia y Venezuela, entre el llamado progreso y la tradición y, sobre todo, entre el mundo indígena y el mundo criollo”⁶⁰³. En su autobiografía, Filintro relata que su padre, Natalio Rojas, un exmilitar venezolano y comerciante de fibra y castaña, había abandonado a su joven esposa por la amenaza de un funcionario del Gobierno colombiano, cuando viajaban y pasaban por San Felipe, en el río Guainía. Julia Sabana, la esposa de Natalio, tuvo que regresar a la comunidad de La Isla, en el alto Guainía, y cuando iban de regreso nació Filintro en la población de Maroa, Venezuela, el 2 de enero de 1939. Por el hecho de haber sido “abandonado” por su padre, Filintro cuenta que “Al nacer mi abuela me quiso enterrar, ya que era abandonado, pero el esposo de mi tía Elena, Jesús Pepito, me sacó del hoyo hecho por mi abuelita”⁶⁰⁴.

La historia de Filintro puede considerarse una metáfora de la experiencia histórica contemporánea de varios indígenas en la Amazonia colombiana. La ausencia del cristianismo en su biografía no debe ignorarse ni darse por sentada. Como he tratado de mostrar en este libro, el cristianismo católico y el evangélico fueron solo dos de las fuerzas que mediaron y moldearon la indigenidad en Vaupés y en Guainía. La conversión masiva de curripacos y puinaves al cristianismo evangélico, que comenzó en la década de 1940, debe entenderse en relación con procesos más amplios de colonización y formación del Estado. Las relaciones entre las comunidades indígenas, los

602 Filintro Antonio Rojas, *Ciencias naturales en la mitología curripaco* (Fundación Etnollano, 1997), 7.

603 Rojas, 7.

604 Rojas, 7.

colonos y los funcionarios estatales han sido históricamente desiguales. En este sentido, la investigación, el interés y la defensa de la *cultura curripaco* por parte de Filintro pueden hacer parte de una reacción política a los efectos del cristianismo sobre las sociedades indígenas. Este interés está en sintonía con la Constitución Política de 1991, que implementó reformas multiculturales, otorgando a los grupos étnicos el derecho a defender y mantener su propia cultura. En este contexto, surge una clara tensión entre las nociones multiculturales y evangélicas de indigenidad.

Mientras que las ideas de indigenidad provenientes del multiculturalismo enfatizan la ancestralidad y la continuidad con el pasado como criterios de autenticidad, las ideas evangélicas de indigenidad tienden a enfatizar, la mayoría de las veces, la ruptura con el pasado como condición necesaria para convertirse en un indígena cristiano. No obstante, la indigenidad cristiana estableció complementariedades entre los valores cristianos y los valores indígenas, mientras que los indígenas evangélicos fueron reconocidos como grupos indígenas legítimos por el Estado. Este libro abordó cómo la indigenidad cristiana es solo uno entre varios caminos que los grupos o individuos indígenas han construido históricamente en la Amazonia colombiana. De hecho, mostró cómo la política indígena en la misma región, a lo largo del siglo xx, se forjó en medio de interacciones con diferentes actores que incluyeron misioneros católicos y evangélicos, colonos, funcionarios estatales, militares y guerrilleros, entre otros.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Archivo

AGN (Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia).

Sección Intendencias y Comisarías.

Sección República.

Ministerio de Gobierno.

División de Asuntos Indígenas.

AGG (Archivo de la Gobernación del Guainía, Puerto Inírida, Colombia).

Publicaciones periódicas

Eco de Oriente (1913-1924).

Documentos legales

“Decreto por el cual se ordena levantar el plan de Puerto Inírida, se establecen normas sobre desarrollo urbano y se dictan otras disposiciones”. Puerto Inírida, 11 de marzo de 1966.

“Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los ‘salvajes’ que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, 16 de noviembre de 1890.

“Resolución número 326334 del 17 de diciembre de 1992, por la cual se señala y delimita la ZMI”.

FUENTES SECUNDARIAS

Acevedo, Tiberio de Jesús. *Historia de Inírida*. Alcaldía Mayor de Inírida, 2002.

Agrawal, Arun. “Environmentality: Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon, India”. *Current Anthropology* 46, n.º 2 (2005): 161-190. <https://doi.org/10.1086/427122>

Albert, Bruce. Introducción. En Bruce Albert y Alcida Ramos, *Pacifcando o Branco*, 9-21. Editora Unesp, 2000. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24716>

- Albert, Bruce y Alcida Rita Ramos, eds. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contacto no Norte-Amazônico*. Editora Unesp, 2002. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24716>
- Appelbaum, Nancy. *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas (1846-1948)*. ICANH; CESO; Universidad del Rosario, 2007.
- Appelbaum, Nancy. *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948*. Duke University Press, 2003.
- Ardila, Olga. "Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos tucano del Vaupés". *Forma y Función* 4 (1989): 23-34. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/29513/29742>
- Arriaga, Pablo Joseph de. *The Extirpation of Idolatry in Perú*. University Press of Kentucky, 1968.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press, 1993.
- Auyero, Javier y Débora Alejandra Swistun. *Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*. Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195372946.001.0001>
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press, 1981.
- Baron, Pedro. "Carta de un misionero del Vaupés". *Revista de Misiones* 57 (1930): 59.
- Baron, Pedro. "Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Baron a la honorable Junta de las Misiones". *Eco de Oriente*, 28 de enero de 1917.
- Baron, Pedro. "Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Baron a la honorable Junta de las Misiones". En *Informes sobre las Misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*. Imprenta Nacional, 1917.
- Baron, Pedro. "Informe de la Misión del Vaupés a los honorables miembros de la Junta Arquidiocesana de las Misiones de Colombia: Octubre de 1920 a julio de 1921". En *Las misiones católicas en Colombia: Informes años de 1922 y 1923*. Imprenta Nacional, 1924.
- Baron, Pedro. "Informe que rinde a los honorables miembros de la Junta Arquidiocesana de las Misiones Católicas en Colombia, el Superior de los Misioneros Montfortianos establecidos en el Vaupés". *Revista de Misiones* 7 (1925): 292-295.

- Baron, Pedro. "Misión indígena del Vaupés." *Revista de Misiones* 61 (1930): 259-261.
- Bebbington, Anthony. "Underground Political Ecologies: The Second Annual Lecture of the Cultural and Political Ecology Specialty Group of the Association of American Geographers." *Geoforum* 43, n.º 6 (2012): 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.05.011>
- Beltrán, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Lecturas CES, 2013.
- Bendeck Olivella, Jorge. "El proyecto minero del Guainía y el desarrollo socioeconómico del área fronteriza." *Revista del Centro de Estudios Colombianos* 47 (1988): 52-66.
- Bhabha, Homi. "DissemiNation". En *Nation and Narration*, editado por Homi Bhabha, 291-322. Routledge, 1990.
- Bolton, Herbert. "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies." *The Hispanic American Historical Review* 23, n.º 1 (1917): 42-61. <https://doi.org/10.1086/ahr/23.1.42>
- Bonilla, Víctor D. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Editorial Universidad del Cauca, 1968.
- Brock, Peggy, ed. *Indigenous Peoples and Religious Change*. Brill, 2005. <https://doi.org/10.1163/9789047405559>
- Brock, Peggy, Norman Etherington, Gareth Griffiths y Jacqueline Van Gent, eds. *Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire, 1750-1940*. Brill, 2015. <https://doi.org/10.1163/9789004299344>
- Burgos, Hugo y Gonzalo Pesantez. "Plan nacional indigenista de Colombia: 1966-1969." *América Indígena* 27, n.º 4 (1967): 751-781.
- Calle, Bernardo J. *Caminos de esperanza*. Vicariato Apostólico de Mitú, 2014.
- Carneiro da Cunha, Manuela. Presentación. En Bruce Albert y Alcida Ramos, *Pacificando o Branco*, 7-8.
- Caro Galvis, Catalina. "Minería en el norte del Cauca indígena: prácticas territoriales y transformaciones socioespaciales en los resguardos indígenas nasa del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, Colombia". En *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, editado por Barbara Göbel y Astrid Ulloa, 253-281. Ibero-Amerikanisches Institut; Universidad Nacional de Colombia, 2014.

- Carpenter, Joel. *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*. Oxford University Press, 1997.
- Cartilla didáctica para la asimilación del capítulo XIV del Código de Minas - "grupos étnicos" comunidades indígenas. Ministerio de Minas y Energía, 2003.
- Castillo Ardila, Ángela y Sebastián Rubiano Galvis. *Territorios, autonomías locales y conflictos en Amazonia y Pacífico (1975-2015)*. Ediciones Unian-des, 2019.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000.
- Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press, 2004.
- Chidester, David. *Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. University Press of Virginia, 1996.
- Clifford, James. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press, 2013. <https://doi.org/10.4159/9780674726222>
- Comaroff, Jean y John Comaroff. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press, 1991. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226114477.001.0001>
- Comaroff, John L. "Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions". *Social Identities* 4, n.º 3 (1988): 321-361.
- Conklin, Beth A. "For Love or Money? Indigenous Materialism and Humanitarian Agendas." En *Editing Eden: A Reconsideration of Identity, Politics and Place in Amazonia*, editado por Frank Hutchins y Patrick C. Wilson, 127-150. University of Nebraska Press, 2010. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1dfns8z.10>
- Conklin, Beth A. y Laura Graham. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist* 97, n.º 4 (1995): 695-710. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120>
- Coolmicop (Cooperativa de Mineros de Colombia). *Folleto informativo*. Coolmicop, 2013.
- Cooper, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. University of California Press, 2005. <https://doi.org/10.1525/9780520938618>

- Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico. *Comunicado de prensa a la opinión pública*, 21 de octubre de 2013.
- Correa, François. *Por el camino de la Anaconda remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Universidad Nacional de Colombia; Colciencias, 1993.
- Cremers, Leontien y Marjo de Theije. "Small-Scale Gold Mining in the Amazon". En *Small-Scale Gold Mining in the Amazon: The Cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname*, editado por Leontien Cremers, Judith Kolen y Marjo de Theije, 1-16. Cedla, 2013.
- Cruz Cifuentes, Juan Manuel. *La historia del Vaupés contada por nuestros mayores: Biografías e historias*. Instituto Misionero de Antropología, 2016.
- Damoiseaux, Huberto. "La Compañía de María y la integridad de Colombia". *Eco de Oriente*, 31 de enero de 1918.
- Damoiseaux, Huberto. "Correo de las misiones: Misión Montfort". *Eco de Oriente*, 1.º de junio de 1914.
- Damoiseaux, Huberto. "Desiderata de los misioneros". *Eco de Oriente*, 5 de marzo de 1918.
- Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. University of California Press, 2007. <https://doi.org/10.1525/9780520939530>
- Das, Veena y Deborah Poole. "State and Its Margins: Comparative Ethnographies". En *Anthropology in the Margins of the State*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 3-33. School of American Research, 2004.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, 1988.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". *Tabula Rasa* 10 (2009): 191-223. <https://doi.org/10.25058/20112742.359>
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. Introducción a *Indigenous Experience Today*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 1-32. Berg, 2007.
- De Theije, Marjo. "Engaging Legal Systems in Small-Scale Gold Mining Conflicts in Three South American Countries". En *Conflicts over Natural Resources in the Global South: Conceptual Approaches*, editado por Maarten Bavinck, Lorenzo Pellegrini y Erik Mostert, 129-146. CRC Press, 2014.

- De Vries, Hent. "Before, Around, and Beyond the Theologico-Political". Introducción a *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, editado por Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan, 1-88. Fordham University Press, 2006.
- Dieres Monplaisir, Luis María Mauricio. "¡Oh tricolor colombiano, eres mío!". *Eco de Oriente*, 14 de diciembre de 1916, 141.
- Domínguez, Camilo. *Amazonia colombiana: economía y poblamiento*. Universidad Externado de Colombia, 2005.
- Earle, Rebecca. "Algunos pensamientos sobre 'El indio borracho' en el imaginario criollo". *Revista de Estudios Sociales* 29 (2008): 18-27. <https://doi.org/10.7440/res29.2008.01>
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Duke University Press, 2007.
- Engelke, Matthew. "Dangerous Things: One African Genealogy". En *Things: Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer, 40-61. Fordham University Press, 2012. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823239450.003.0003>
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press, 2002.
- Fábregas Puig, Andrés A. *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. El Colegio de México, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2bwvt3t>
- Fausto, Carlos. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX)". *Mana* 11, n.º 2 (2005): 385-418. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200003>
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger. "Indigenous History and the History of the 'Indians'". Introducción a *Time and Memory in Indigenous Amazonia*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, 1-43. University Press of Florida, 2007.
- Fisher, William H. *Rain Forest Exchanges: Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Smithsonian Institution Press, 2000.
- Fleming, Paul. *Early History of the New Tribes Mission and Life and Work of Paul Fleming*. Brown Gold Publications, 1970.
- Freston, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487705>

- Gandolfo, Daniella. "Formless: A Day at Lima's Office of Formalization". *Cultural Anthropology* 28, n.º 2 (2013): 278-298. <https://doi.org/10.1111/cuan.12004>
- García Jordán, Pilar y Núria Sala i Vila. *La nacionalización de la Amazonía*. Universitat de Barcelona, 1998.
- Garfield, Seth. *In Search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region*. Duke University Press, 2013. <https://doi.org/10.1515/9781478091325>
- Gerharz, Eva, Nasir Uddin y Pradeep Chakkarath. "Exploring Indigeneity: Introductory Remarks on a Contested Concept". En *Indigeneity on the Move: Varying Manifestations of a Contested Concept*, editado por Eva Gerharz, Nasir Uddin y Pradeep Chakkarath, 1-25. Berghahn, 2018.
- Gill, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. University of Chicago Press, 1998. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226294056.001.0001>
- Goldman, Irving. *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. Editado por Peter J. Wilson. Columbia University Press, 2004. <https://doi.org/10.7312/gold13020>
- Goldman, Irving. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press, 1963.
- Gow, Peter. "Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World". En *The Anthropology of Christianity*, editado por Fenella Cannell, 211-239. Duke University Press, 2006.
- Gow, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press, 1991.
- Greene, Shane. *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Stanford University Press, 2009.
- Grisales, Marisol. *Transformar al salvaje. Incorporación y gobierno de los motilonos en Colombia (1863-1983)*. Universidad de los Andes, 2024.
- Gros, Christian. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Cerec, 1991.
- Handman, Courtney. *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. University of California Press, 2015. <https://doi.org/10.1525/california/9780520283756.001.0001>
- Hanks, William. *Converting Words*. University of California Press, 2010.

- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat. Introducción a *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, editado por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, 1-36. Princeton University Press, 2005. <https://doi.org/10.1515/9781400826698.1>
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial*. Duke University Press, 2001.
- Harding, Susan. "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion". *American Ethnologist* 14, n.º 1 (1987): 167-181. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00100>
- Hart, Keith. "The Informal Economy". *The Cambridge Journal of Anthropology* 10, n.º 2 (1985): 54-58.
- Hennessy, Alistair. *The Frontier in Latin American History*. University of New Mexico Press, 1978.
- Herzog, Tamar. *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Harvard University Press, 2015.
- High, Mette M. "The Cultural Logics of Illegality: Living Outside the Law in the Mongolian Gold Mines". En *Change in Democratic Mongolia: Social Relations, Health, Mobile Pastoralism, and Mining*, editado por Julian Dierkes, 249-270. Brill, 2012. https://doi.org/10.1163/9789004231474_013
- Hill, Jonathan. "Wakuénai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela". Tesis doctoral inédita, Indiana University, 1983.
- Hill, Jonathan, ed. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, 1988.
- Hill, Jonathan y Robin Wright. "History, Ritual and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33, n.º 1 (1986): 31-54. <https://doi.org/10.2307/482508>
- Hovland, Ingie. "Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity". *Journal of the American Academy of Religion* 86, n.º 2 (2018): 425-453. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx054>
- Hugh-Jones, Stephen. *La palma y las Pléyades: iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Universidad Central, 2011.

- Hugh-Jones, Stephen. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". En *Shamanism, History and the State*, editado por Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, 32-75. University of Michigan Press, 1996.
- Hugh-Jones, Stephen. "Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia". En *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, editado por Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, 42-74. Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607677.003>
- Hvalkof, Søren y Peter Aaby. *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, editado por Søren Hvalkof y Peter Aaby. IWGIA; Survival International, 1981.
- Hvalkof, Søren y Peter Aaby. "Introducing God in the Devil's Paradise". En Hvalkof y Aaby, *Is God an American?*, 9-44.
- Jackson, Jean. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1983.
- Jackson, Jean. *Managing Multiculturalism: Indigeneity and the Struggle for Rights in Colombia*. Stanford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1515/9781503607705>
- Johnson, Paul C. "An Atlantic Genealogy of 'Spirit Possession'". *Comparative Studies in Society and History* 53, n.º 2 (2011): 393-425. <https://doi.org/10.1017/S0010417511000107>
- Johnson, Paul C. "Spirits and Things in the Making of the Afro-Atlantic World". En *Spirited Things: The Work of 'Possession' in the Afro-Atlantic World*, editado por Paul C. Johnson, 1-22. University of Chicago Press, 2014.
- Johnston, Kenneth. *The Story of New Tribes Mission*. New Tribes Mission, 1985.
- Jonkman, Jesse. "A Different Kind of Formal: Bottom-Up State-Making in Small-Scale Gold Mining Regions in Chocó, Colombia". *The Extractive Industries and Society* 6 (2019): 1184-1194. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2019.10.014>
- Keane, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press, 2007.
- Kirsch, Stuart. "Indigenous Movements and the Risks of Counter-Globalization: Tracking the Campaign against Papua New Guinea's Ok Tedi Mine". *American Ethnologist* 34, n.º 2 (2007): 303-321. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.2.303>

- Kirsch, Stuart. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford University Press, 2006.
- Knauff, Bruce, ed. *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Indiana University Press, 2002.
- Kok, Pierre. "Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri". *Anthropos* 20 (1925): 624-637.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press, 1985.
- Kraus, Michael. "Testigos de la época del caucho: experiencias de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt en el alto río Negro". En *Objetos como testigos del contacto cultural: perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*, editado por Michael Kraus, Ernest Halbmayer e Ingrid Kummels, 97-134. Gebr; Mann Verlag, 2018.
- Krupa, Christopher y David Nugent. "Off-Centered States: Rethinking State Theory Through an Andean Lens". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 319-320. University of Pennsylvania Press, 2015. <https://doi.org/10.9783/9780812291070>
- Kuper, Adam. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Paidós, 2001.
- Kuper, Adam. *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard University Press, 1999.
- Langer, Erick. *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Duke University Press, 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smzqx>
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, 1993.
- LeGrand, Catherine. *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- Linssen, Andreas. "Los orígenes de la Misión del Vaupés". *Revista de Misiones* 559 (mayo-junio 1974): 26-27.
- Lomnitz, Claudio. "Nationalism as Practical System: Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America". En *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota Press, 2001.

- López-Vega, Fernando J. “Desafíos de la movilización minera interétnica en el río Inírida, Guainía, al posconflicto en Colombia”. En *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*, editado por Astrid Ulloa y Sergio Coronado, 267-302. Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Luria, Keith P. “The Politics of Protestant Conversion to Catholicism in Seventeenth-Century France.” En *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, editado por Peter van der Veer, 23-46. Routledge, 1996.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes*. Princeton University Press, 1997.
- Macpherson, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1962.
- Martínez Delgado, Luis. “Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín: Montfort-Papuri”. *Eco de Oriente*, 30 de abril de 1918.
- Matallana Bermúdez, José Joaquín. “Ministerio de Defensa Nacional. Comisión especial de reconocimiento y verificación”. *Boletín de Antropología* 4, n. 15 (1976): 17-95. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.336982>
- McGovern, William Montgomery. *Jungle Paths and Inca Ruins: The Record of an Expedition*. Hutchinson & Co., 1927.
- Mendoza, Diana Alexandra. *Estudio de caso: minería en territorios indígenas del Guainía en la Orinoquia y la Amazonia*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012.
- Meyer, Birgit. “Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms”. *South Atlantic Quarterly* 109, n.º 4 (2010): 741-763. <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-015>
- Meyer, Birgit. “‘Make a Complete Break with the Past’: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse”. *Journal of Religion in Africa* 28, n.º 3 (1998): 316-349. <https://doi.org/10.1163/157006698X00044>
- Meyer, Birgit y Dick Houtman. “Material Religion: How Things Matter”. Introducción a *Things: Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer, 1-2. Fordham University Press, 2012. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823239450.003.0001>
- Meyer, Birgit. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh University Press, 1999.

- Miller, Daniel. "Materiality: An Introduction". En *Materiality*, editado por Daniel Miller, 1-50. Duke University Press, 2012. <https://doi.org/10.1215/9780822386711-001>
- Ministerio de Relaciones Exteriores. *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República de los Estados Unidos del Brasil*. Imprenta Nacional de Colombia, 1982.
- Molano, Alfredo. *Aguas arriba, entre la coca y el oro*. El Áncora Editores, 1990.
- Mongua, Camilo. *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*. Flacso; Universidad del Rosario, 2022. <https://doi.org/10.12804/urossario9789585000216>
- Montero, Paula. "Missionários, Índios e Mediação Cultural". Introducción a *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, editado por Paula Montero, 9-29. Editora Globo, 2006.
- Morgan, David. *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. Oxford University Press, 1999. <https://doi.org/10.1093/os0/9780195130294.001.0001>
- Muir, Sarah. "Recursive In/formality: Time and Ideology in a Distributed Monetary System". *ANUAC* 6, n.º 2 (2017): 77-83. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3073>
- Muller, Sophie. *Beyond Civilization*. Brown Gold Publications, 1952.
- Muller, Sophie. *Jungle Methods*. Brown Gold Publications, 1960.
- Muller, Sophie. *His Voice Shakes the Wilderness*. New Tribes Mission, 1988.
- Nevius, John L. *Demon Possession and Allied Themes*. Fleming H. Revell Company, 1895.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). "Cronología de la minería en el Guainía". *Hojas de Selva*, octubre-noviembre (1990): 13.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). *Plan de Vida Curripaco y Yeral*. Ediciones Turdakke, 2002.
- Opas, Minna. "Keeping Boundaries in Motion: Christian Denominationalism and Sociality in Amazonia". *Anthropological Quarterly* 92, n.º 4 (2019): 1069-1097. <https://doi.org/10.1353/anq.2019.0061>
- Opas, Mina y Anna Haapelainen. "Christianity and the Limits of Materiality". Introducción a *Christianity and the Limits of Materiality*, editado por Mina Opas y Anna Haapelainen, 1-33. Bloomsbury Academic, 2017.

- Overing, Joanna y Alan Passes. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, 2000.
- Pachón-Farías, Hilda Soledad. *José Eustasio Rivera. Intelectual. Textos y documentos 1912-1918*. Universidad Surcolombiana, 1991.
- Palacio Castañeda, Germán A. Presentación de *Ecología política de la Amazonia: Las profusas y difusas redes de la gobernanza*, editado por Germán Palacio, 15-23. ILSA; Ecofondo; Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Pardo Becerra, Luis Álvaro y Aída Sofía Rivera Sotelo. “¿Qué minería aurífera, por quiénes y con fines de qué desarrollo? Una mirada a la minería aurífera en la ZMI Remanso-Chorrobocón”. *Opera* 14 (2014): 95-117.
- Pardo, Álvaro. “Minería ilegal es mucho más que mineros con dragas y retroexcavadoras. ¿Y el Estado?”. *Semana Sostenible* (2013): 20-23. <https://www.semana.com/medio-ambiente/multimedia/la-mineria-ilegal-mucho-mas-mineros-dragas-retroexcavadoras-y-estado-alvaro-pardo/32228/>
- Patiño, Miguel. “45 años con los tucanos y guahibos”. *Revista de Misiones* 559 (1974): 130-136.
- Peluso, Nancy y Michael Watts, eds. *Violent Environments*. Cornell University Press, 2001.
- Pérez, Amada Carolina. “Fotografía y misiones: los informes de misión como performance civilizatorio”. *Maguaré* 30, n.º 1 (2016): 103-139.
- Perry Jimena, *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Universidad de los Andes, 2006.
- Proyecto minero del Guainía: informe anual 1988*. Ecopetrol, 1989.
- Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Duke University Press, 2005. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smxjv>
- Rausch, Jane. *Territorial Rule in Colombia and the Transformation of the Llanos Orientales*. University Press of Florida, 2013.
- Restrepo, Eduardo. “Políticas de la alteridad: etnización de ‘comunidad negra’ en el Pacífico sur colombiano.” *The Journal of Latin American Anthropology* 7, n.º 2 (2002): 34-59. <https://doi.org/10.1525/jlca.2002.7.2.34>
- Rice, Hamilton. “Further Explorations in the North-West Amazon Basin”. *The Geographical Journal* 44, n.º 2 (1914): 137-164. <https://doi.org/10.2307/1779083>

- Robbins, Joel. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology* 48, n.º 1 (2007): 5-38. <https://doi.org/10.1086/508690>
- Robbins, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press, 2004.
- Robertson, Thomas y Trisia Farrelly. "An Ethnography of Entanglements: Mercury's Presence and Absence in Artisanal and Small-Scale Gold Mining in Antioquia, Colombia". *Sites* 15, n.º 1 (2018): 39-69. <https://doi.org/10.11157/sites-id349>
- Rojas, Filinto Antonio. *Ciencias naturales en la mitología curripaco*. Fundación Etnollano, 1997.
- Rozo, Esteban. "Mineros e indígenas: gobernanza local, extracción de oro y disputas ambientales en Guainía". *Revista Colombiana de Antropología* 58, n.º 3 (2002): 34-58. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2323>
- Rozo, Esteban y Carlos del Cairo. "Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)". *Historia Crítica* 65 (2017): 163-182. <https://doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08>
- Rueda Vargas, Bernardo. *Intendencias y comisarías: organización política, organización administrativa, organización fiscal, contratos, contraloría, jurisprudencia administrativa, baldíos, régimen de tierras, colonización, convenio sobre misiones, protección de indígenas*. Imprenta Nacional, 1937.
- Salazar, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez y Martín Franco. *Guainía: En sus asentamientos humanos*. Instituto Sinchi, 2012.
- Santos-Granero, Fernando. "Amerindian Constructional Views of the World". Introducción a *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero, 1-32. University of Arizona Press, 2013. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1prssop.4>
- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge University Press, 1995.
- Segato, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros, 2007.
- Serje de la Ossa, Margarita Rosa. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Uniandes, 2011.
- Smith, Jay Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. University of Chicago Press, 2004.

- Stewart, Kenneth M. "Spirit Possession in Native America". *Southwestern Journal of Anthropology* 2, n.º 3 (1946): 323-339. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.2.3.3628721>
- Stoll, David. "Higher Power: Wycliffe's Colombian Advance". En Hvalkof y Aaby, *Is God an American?*, 63-76.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Editorial Norma, 2002.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, 1986.
- Tilkin Gallois, Dominique y Luís Donisete Benzi Grupioni. "O índio na Missão Novas Tribos". En *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, editado por Robin Wright, 77-129. Unicamp, 1999.
- Triana, Gloria. *Los puinaves del Inírida: formas de subsistencia y mecanismos de adaptación*. Universidad Nacional de Colombia, 1985.
- Tubb, Daniel. *Shifting Livelihoods: Gold Mining and Subsistence in the Chocó, Colombia*. University of Washington Press, 2020. <https://doi.org/10.1515/9780295747545>
- Turner, Terence. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". En Hill, *Rethinking History and Myth*, 235-281.
- Ulloa, Astrid. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. ICANH, 2004.
- Uribe, Simón. *Frontier Road: Power, History, and the Everyday State in the Colombian Amazon*. Wiley-Blackwell, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781119100218>
- Valdés, Mónica. "En el Guainía: Minas de oro y hambre". *Hojas de Selva* (octubre-noviembre, 1995): 12.
- Van der Veer, Peter. Introducción a *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, editado por Peter van der Veer, 2-21. Routledge, 1996.
- Van Emst, Peter. "Indians and Missionaries on the Rio Tiquié Brazil-Colombia". *Internationales Archiv für Ethnographie* 50, n.º 2 (1967): 145-197.
- Vilaça, Aparecida. "Conversão, predação e perspectiva". *Mana* 14, n.º 1 (2008): 173-203. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000100007>

- Vilaça, Aparecida. "Culture and Self: The Different 'Gifts' Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals". *Current Anthropology* 55, n.º 10 (2014): 322-332. <https://doi.org/10.1086/678118>
- Vilaça, Aparecida. "Indivíduos celestes: Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia". *Religão e Sociedade* 27, n.º 1 (2007): 11-23. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000100002>
- Vilaça, Aparecida y Robin M. Wright, eds. *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Ashgate, 2009.
- Villa, Diego. "Datos y fechas". En *Misiones del Vaupés 1914-1964*, 11-13. Vicariato Apostólico de Mitú, 1965.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, 2002.
- Walker, Harry. "Demonic Trade: Debt, Materiality, and Agency in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, n.º 1 (2012): 140-159. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01735.x>
- Walker, Harry. "Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18, n.º 1 (2013): 51-66. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01254.x>
- Whatmore, Sarah. *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*. Sage Publications, 2002. <https://doi.org/10.4135/9781446219713>
- Wilde, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Editorial SB, 2009.
- Wright, Robin. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. University of Texas Press, 1998. <https://doi.org/10.7560/791220>
- Wright, Robin. "Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon". En *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 269-293. University of Illinois Press, 2002.



*Indigenidad en disputa. Cristianismo, colonización
y formación del Estado en Vaupés y Guainía*

se compuso en caracteres Warnock Pro y Formata, y se imprimió en papel bulky de 59 gramos, en la Imprenta Nacional de Colombia, utilizando tintas a base de aceite de soya, las cuales minimizan el impacto negativo en el medio ambiente. Además, se emplearon planchas ECO3 que reducen el consumo de agua y productos químicos durante el proceso.

Bogotá, julio de 2026
www.imprenta.gov.co
PBX: (061) 457 80 00
Carrera 66 n°. 24-09
Bogotá D. C., Colombia



ICANH

A partir de material de archivo y trabajo etnográfico, este libro analiza cómo se entrelazaron la indigenidad, el cristianismo y la formación del Estado en la Amazonia colombiana a lo largo del siglo xx. A finales del siglo xix, el Estado otorgó a los misioneros católicos la tutela sobre los grupos indígenas y sus territorios, pero, en el caso de la Amazonia colombiana, esta tutela fue desafiada por los misioneros evangélicos que llegaron a la región en la década de 1940 con ideas diferentes de civilización y cambio social.

La conversión indígena al cristianismo evangélico provocó fricciones con otros actores, mientras que los grupos indígenas la percibieron como una forma de “nivelarse” frente a los colonos. Este trabajo muestra cómo el cristianismo evangélico configuró nuevos modos de indigenidad que no coincidían del todo con las ideas de civilización y desarrollo que los misioneros católicos y el Estado habían promovido en la región.

Desde la década de 1960, el Estado adaptó sus políticas y programas de desarrollo a las realidades y prácticas indígenas, en tanto que las sociedades indígenas se apropiaron del cristianismo evangélico para adecuarse a los cambios ocasionados por la colonización, la modernidad y la formación del Estado. Este estudio demuestra que no todos los proyectos de civilización fueron similares en la Amazonia y que la evangelización de los grupos indígenas no estuvo siempre subordinada al Estado ni a la extracción de recursos naturales.

ISBN: 978-628-7774-56-8



9 786287 774568