



## Las relaciones entre misioneros en la zona fronteriza del Vaupés colombo-brasileño (1914 – 1982)



Gabriel Cabrera Becerra\*  
Universidad Nacional de Colombia  
Medellín, Colombia

Para citar este artículo: Cabrera Becerra, Gabriel. «Las relaciones entre misioneros en la zona fronteriza del Vaupés colombo-brasileño (1914 – 1982)». *Franciscanum* 175, Vol. 63 (2021): 1-25.

### Resumen

Este texto examina las relaciones entre misioneros católicos y de estos con los protestantes en la zona fronteriza del Vaupés colombo-brasileño. La presencia de católicos comenzó en la zona en 1914 y no es nada despreciable pues cerca de 450 religiosos entre sacerdotes y monjas llegaron a la región. Los protestantes pertenecientes a dos organizaciones de origen norteamericano (Misión Nuevas Tribus e Instituto Lingüístico de Verano) arribaron treinta años después y alcanzaron una cifra de 115 miembros. Sus relaciones como su impacto diferencial sobre las poblaciones misionadas son un tópico poco desarrollado en las historias de misión, que en este texto se ilustra a través de la consulta de fuentes primarias que detallan los vínculos o visiones de miembros de distintos credos sobre sus contrapartes. El estudio muestra como estas visiones cambiaron a lo largo del tiempo.

### Palabras clave

Amazonia, Misiones, Frontera, Vaupés, Católicos.

### The relationships between missionaries in the border area of the Colombo-Brazilian Vaupés (1914 - 1982)

### Summary

This article deals with the relationship between Catholic missionaries and Protestants in the border area of the Brazilian-Colombian Vaupés. Although the presence of Catholics began in the area in 1914, it is not negligible since about 450 religious, including priests and nuns, arrived in the region. The Protestants belonging to two organizations of American origin (New Tribes Mission and Summer Institute of Linguistics) arrived thirty years later and reached a figure of 115 members. Their relationships as well as their differential impact

---

\* Antropólogo, Magíster en Historia y Doctor en Historia. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Departamento de Historia. Profesor Asociado. Grupo de investigación Historia, espacio y cultura. Contacto: gcabrerabe@unal.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9772-7542>.





on the populations they missioned are a topic little developed in the mission stories, which in this text is illustrated through consultation of primary sources that detail the links or views of members of different faiths about their counter-parts. The study shows how these views changed over time.

### Keywords

Amazon, Misiones, Border, Vaupés, Catholic.

### Introducción

La expansión de la doctrina católica en América tiene una enorme profundidad en el tiempo, desde la bula *Inter caetera* de 1493 el papa Alejandro VI señalaba a los Reyes católicos donantes de las nuevas tierras que «prosiguiendo la conquista de las dichas islas y tierras procuren que los pueblos sean persuadidos a recibir la fe católica»<sup>1</sup>. En particular aquello que hoy se denomina sociología de la religión y que no siempre recibió este nombre, pues se le llamó «sociología religiosa, sociología de la religión, sociología de las religiones»<sup>2</sup>, tiene en la propuesta del sacerdote de origen belga François Houtart, un camino para el estudio de lo religioso que considera elementos constitutivos de los sistemas religiosos «las significaciones religiosas, las expresiones religiosas, la ética con referencia religiosa y las organizaciones religiosas»<sup>3</sup>.

Las misiones hacen parte de las organizaciones religiosas y desde tiempos coloniales hasta hoy han jugado un papel protagónico en la difusión de las ideas religiosas. Aunque como bien cabe recordar su ámbito va más allá de lo espiritual pues sus acciones se desenvuelven relacionadas con otros campos como la política, la economía y lo social<sup>4</sup>. Con relación a las misiones es factible distinguir cuatro grandes momentos: Primero, la expansión del cristianismo en Europa en los siglos XI y XIII<sup>5</sup>; segundo, la expansión hacia oriente de las misiones católicas en los siglos XVI y XVII<sup>6</sup>; tercero, la expansión hacia el continente americano en el siglo XVI<sup>7</sup> y cuarto, la segunda expansión hacia América en el último cuarto del siglo XIX como a comienzos del siglo XX, que estuvo acompañada de una intención de romanización del Concilio Vaticano I (1869–1870) que contrastaba entonces con el avance de las ideas liberales, la creciente secularización de la sociedad y un relativo debilitamiento de la Iglesia; circunstancia que paradójicamente propició un resurgimiento religioso (aumento de vocaciones, órdenes, congregaciones, peregrinaciones y misiones) y la marcha

---

<sup>1</sup> Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997). 57.

<sup>2</sup> Danièle Hervie-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 21-24.

<sup>3</sup> François Houtart, *Sociología de la religión* (México: Plaza y Valdés, 2001). 35.

<sup>4</sup> Michel De Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1985).

<sup>5</sup> Herbert Frey, «Cristianismo en Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo», *Revista Mexicana de Sociología* 61 (1999): 19-38.

<sup>6</sup> Celia Tavares Da Silva, «Goa: a cidadela cristã no Oriente», *Historia y Sociedad* 15 (2008): 27-41.

<sup>7</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).





del esfuerzo evangelizador hacia las remotas tierras de América Latina<sup>8</sup>. Participando de este último momento se encontraban las misiones protestantes que para entonces también dirigieron su mirada hacia Latinoamérica<sup>9</sup>.

Los vínculos entre las misiones y el Estado en la Amazonia tienen carácter histórico en Brasil donde tempranamente hacían parte del esquema colonial de administración de las fronteras<sup>10</sup>, esta situación también se presentó para la amazonia peruana y boliviana donde sus proyectos colonizadores hicieron «de las misiones un instrumento de expansión de la frontera interna»<sup>11</sup>. En Colombia la preeminencia de los valores católicos se había afirmado desde la constitución de 1886 y el concordato firmado con la Santa Sede en 1887 y una porción importante de los territorios orientales del país fue entregada tempranamente a las órdenes religiosas con la definición de los llamados territorios de misión en 1903 cuya existencia fue ratificada en los convenios de misión de los años 1928 y 1953<sup>12</sup>. Es decir, el papel o vínculo de la iglesia católica con el Estado es más tardío en Colombia y lo caracteriza el monopolio que las órdenes religiosas recibieron para la evangelización y reducción de los salvajes. Aunque en verdad en algunas regiones como el Putumayo hubo una incipiente presencia en la segunda década del siglo XX y desde mediados de los cuarenta en Putumayo y Caquetá la exclusividad por administrar lo sagrado empezó a ser competida desde por la Alianza Cristiana Misionera y Adventistas del Séptimo Día<sup>13</sup>. Pero mientras en Brasil las misiones católicas jugaron un papel en la protección de la frontera en Colombia no fue así<sup>14</sup>.

Pero ¿qué tan estable o inmodificable fue el papel de las misiones en la zona?, ¿qué relaciones hubo entre los actores católicos de ambos países y de estos con su contraparte protestante?, ¿cómo era la relación entre protestantes? En este texto se pretende dar una primera respuesta a estas preguntas tomando como escenario particular del análisis la región del Río Negro y su afluente el Vaupés a donde llegaron las primera misiones desde el Brasil y que coincidiendo en el siglo XX vieron el accionar católico a ambos lados de la frontera y desde los años cuarenta el protestante. Esta zona es un espacio multicultural que comparten a lado y lado de la frontera colombo-brasileña más de una veintena de pueblos indígenas

---

<sup>8</sup> Agostino Favale, «Le missioni cattoliche nei primordi della congregazione salesiana», en *Missioni Salesiane 1875–1975*, ed. por Pietro Scotti (Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1977), 29-48.

<sup>9</sup> Washington Padilla, *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1989), 310 y 343.

<sup>10</sup> Eduardo Hoornaert et al, «A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial», en *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo* (Petrópolis: Editora Vozes, 1979), 37

<sup>11</sup> Pilar García, Cruz y arado, *Fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820 – 1940* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, 2001), 281 y 286.

<sup>12</sup> Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850–1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Sede Leticia, 2002), 155.

<sup>13</sup> Gabriel Cabrera, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante* (Bogotá: Litocamargo, 2007), 32-33.

<sup>14</sup> Gabriel Cabrera, «La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)», *História Unisinos* 1 (2018): 42.





pertenecientes a tres filiaciones lingüísticas Tukano oriental, Arawak y Makú (hoy nadahup y kakua-nukak)<sup>15</sup>. La ubicación de estos pueblos puede verse en el Mapa 1.

Desde 1695 fueron los Carmelitas calzados (O. Carm), quienes comenzaron la evangelización llegando a establecer inicialmente ocho aldeas en la región del Río Negro<sup>16</sup>, aunque en total establecieron 90 asentamientos en los ríos Amazonas, Negro, Branco, Guajará, Madeira, Solimões, Vaupés y otros de menor importancia. En el Río Negro, hubo 40 aldeas en total y, en el río Vaupés, tres habitadas por indígenas Cubeo, Wanano, Bare y makú. Durante cerca de 80 años, los carmelitas misionaron en la Amazonia y en 1728 el Vicario Ignacio da Conceição recomendaba a los miembros de su orden, que regentaran las misiones «usando siempre el hábito, impartiendo doctrina diaria a los niños y ejercitándolos en la lengua portuguesa, así como recibiendo su confesión anual y prohibiendo el ingreso de mujeres en las casas o el abandono de sus lugares de trabajo, salvo que se fuesen en auxilio de un colega»<sup>17</sup>.

En 1755 y simultáneamente con la creación de la Capitanía del Río Negro, fue promulgado el *Directório dos Índios*. Las quejas sobre abusos de misioneros y directores de indios no tardaron en aparecer y el gobernador de la Capitanía, Joaquim Tinoco Valente, se dirigía a ellos, ordenándoles:

que lo permitido para sus servicios son los siguientes, dos indios para pescadores, dos jóvenes para remadores, un indio y un joven para el servicio de su casa, que todos hacen número de seis personas, que deberán tener cada uno un reverendo vicario e igual cada uno un director, sin que pueda extenderse a más, por cualquier motivo que sea: a los indios les deberán pagar ochocientos reales empleados en los servicios referidos de pescadores o domésticos, a los jóvenes seiscientos sin embargo en caso de que los emplearen en mantener los cultivos u otro cualesquier otro servicio que pasen de los nombrados, pagarán a los indios a mil doscientos reales y a los jóvenes ochocientos reales, por ser de diferente naturaleza como arriba lo digo<sup>18</sup>.

Aunque el *Directório dos índios* fue derogado en 1798, sus propósitos civilizadores se aplicaron hasta la mitad del siglo XIX. En 1800, las misiones de los carmelitas se encontraban en plena decadencia, la prohibición del noviciado -sostenida durante el periodo imperial-, las distancias con la casa matriz y la muerte paulatina de sus miembros y su no reemplazo llevaron a su fin. Luego de los carmelitas los Capuchinos tuvieron una breve presencia en la zona del Vaupés entre 1850 y 1852, a la que siguieron los Franciscanos en 1880 con una

---

<sup>15</sup> Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850–1950*, 25-30. Aloisio Cabalzar, *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié* (noroeste amazónico) (São Paulo: Instituto Socioambiental, Editora Universidade Estadual de São Paulo, Núcleo de Transformações Indígenas, 2009), 67-122.

<sup>16</sup> André Prat, *Notas históricas sobre as Missões Carmelitanas no extremo norte do Brasil* (séculos XVII e XVIII) (Apêndice. Recife: s.e., 1942), 27.

<sup>17</sup> J. O. Smet, *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1941).

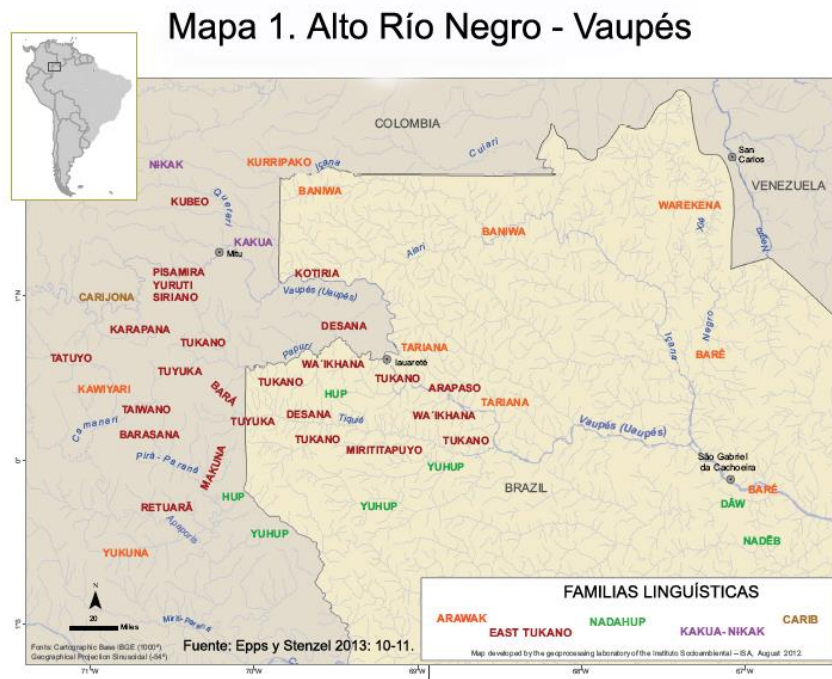
<sup>18</sup> Archivo do Amazonas, Año I, Vol. 1, No. 1, (1906): 15-16.



breve presencia que se extendió hasta 1887, sus trabajos y motivo de su suspensión se detallan en otros textos<sup>19</sup>.

En el siglo XX, la presencia misional en el Vaupés se hizo ininterrumpida desde 1914 en Colombia con la Compañía de María (S.M.M.) y desde 1928 con las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena (M.M.L.). En Brasil también en 1914 con los Salesianos de Don Bosco (S.D.B.) y desde 1923 con las Hijas de María Auxiliadora (H.M.A.); juntos actuaron paralelamente al *Serviço de Proteção aos Índios* organismo gubernamental fundado en 1910 y encargado de desarrollar las políticas dirigidas a esta población en Brasil.

Para tener una idea de las magnitudes de la presencia misionera en la región, entre 1914 y 1989 hubo la presencia de 441 misioneros católicos (186 sacerdotes y 260 religiosas) y entre 1945-2002 de 115 protestantes (52 hombres, 63 mujeres y entre ellos 43 parejas). Naturalmente, la permanencia de estos misioneros varió en el tiempo pues muchos de ellos vivieron largos años en la región. En la Tabla 1 se aprecia su distribución por organización.



Fuente: Epps y Stenzel 2013, p. 10-11.

<sup>19</sup> Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850–1950*, 151-157.



Tabla 1. Número de misioneros católicos y protestantes en el Alto Río Negro-Vaupés, 1914-2002

Tipo de personal	Católicos						Protestantes en Colombia y Brasil	
	Colombia					Brasil	MNT 1944-2002	ILV 1956-2002
	Monfortianos 1914-1949	Javieres de Yarumal 1949-1985	Lauritas 1927-1989	Capuchinas 1951-1973	Teresitas del niño Jesús 1969-1984	Salesianos 1914-1989		
Sacerdotes	14	108				16		
Coadjutores	2	25				9		
Monjas			179	18	5		58	
Hombres							28	24
Mujeres							25	38
Parejas							20	23
<b>Total</b>	<b>16</b>	<b>133</b>	<b>179</b>	<b>18</b>	<b>5</b>	<b>37</b>	<b>53</b>	<b>62</b>

**Fuentes:** Gabriel CABRERA. *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo brasileño 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín, 2015, pp. 259-261, 293-294, 423-425. Gabriel CABRERA. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Sede Leticia, 2002, pp. 165 y 201. Cabrera Becerra, Gabriel CABRERA. “Carisma y presencia femenina en las misiones del Vaupés colombiano 1951-1984: Capuchinas, Teresitas y seglares”. *Lusitania Sacra*. No. 35 (2017): 287-288.

## 1. Encuentros entre católicos

El primer encuentro entre salesianos y montfortianos se produjo en 1919. El prefecto salesiano Lorenzo Giordano (1856-1919) visitó Montfort sobre el río Papurí en Colombia y se entrevistó con Hubert Damoiseaux (1876-1965) y Pierre Kok. Giordano recuerda así el encuentro: «Echámonos los brazos al cuello como dos hermanos que no se hubiesen tornado a ver desde la infancia, ya que tanto el uno como el otro desde mucho tiempo atrás, veníamos suspirando por aquel feliz instante» agregando que «nosotros, como ellos, tratábamos de extender y afianzar el reino de Dios en las almas, a mil leguas del mundo y de la civil sociedad»<sup>20</sup>.

A comienzos de febrero de 1926 se produjo un segundo encuentro, el salesiano Giovanni Marchesi (1889-1980) se dirigió por el río Tiquié hasta llegar a Pari-Cachoeira, desde donde siguió por vía terrestre hacia el norte hasta Montfort, sobre el río Papurí en la margen colombiana. Allí descansó un día, entrevistándose con su homólogo montfortiano, para luego continuar descendiendo por el río hasta Yavareté.

<sup>20</sup> Lorenzo Giordano, «Salesianos y montfortianos. Excursiones apostólicas a lo largo de los afluentes del Río Negro», *Eco de Oriente* 320 (1919): 211.





No se conocen mayores detalles acerca de estos encuentros entre salesianos y monfortianos, y aunque al parecer se apreciaban mutuamente, existía cierta rivalidad entre ellos, como podemos deducir con base en el contenido de una comunicación fechada el 16 de mayo de 1928 en la Aduana de Yavareté sobre el río Papurí según recuerda un funcionario colombiano:

Los empleados superiores, cultos y muy dignos caballeros, han hecho lo que les ha sido posible en beneficio del lugar, mucha limpieza e higiene, pero eso no basta porque la miseria oficial se ve a primera vista y *resalta el contraste doloroso de nuestra penuria y situación actual con la labor holgada y patriótica de las autoridades y Misión Salesiana en las márgenes opuestas*; pero desgraciadamente esto no es todo, tanto la margen derecha del Vaupés como la izquierda del Papurí, van quedando desiertas en la parte colombiana, mientras que esos mismos elementos indígenas, en número considerable, poblan [sic] las márgenes opuestas en la parte brasilera y bajo hábiles y patrióticas direcciones van formando poblaciones que me han sorprendido por la clase y número de sus edificaciones. Y nuestros empleados en esta frontera nada pueden hacer ante esta debacle porque carecen de autorizaciones y de elementos<sup>21</sup>.

En 1938 tuvo lugar el tercer encuentro entre monfortianos y salesianos durante el viaje del Coronel Manoel Alexandrino Ferreira da Cunha, quien era entonces Inspector de Fronteras en Brasil, y de cuya expedición contamos con un registro cinematográfico del que tomo la imagen que incluyo como foto 1<sup>22</sup>. En su asenso por el río Papurí los miembros de la expedición llegaron hasta Montfort, pero el encuentro se produjo en la localidad de Santa Teresita sobre la margen del mismo río. Los religiosos que participaron del evento fueron el salesiano José Domitrovich (1893-1962) y el monfortiano Hubert Clement Limpens (1889-1950). Al momento del encuentro le acompañaban al segundo dos religiosas lauritas como lo muestra la imagen que aquí incluyo como Foto 1 y de las que no sabemos sus nombres.

La cooperación entre salesianos y monfortianos es recordada por el sacerdote salesiano Alcionilio Brüzzi Alves da Silva (1903-1987). Brüzzi arribó a la región en 1947 y señala que las informaciones registradas en su monumental trabajo no son un acto personal, sino que atienden a los datos de los miembros de los salesianos como a los de los «misioneros de Montfort que atendían a los indígenas en la región fronteriza de Colombia» habiendo tenido la «gracia de conversar con los misioneros que desde 1916 viviendo con los hijos de las selvas y para ellos»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Archivo General de la Nación. Ministerio de Relaciones Exteriores, Consulado de Colombia en Manaus, transferencia 8, caja 124, carpeta 251, fl. 71-72.

<sup>22</sup> Thomas Reis y Charlotte Rosenbaum, *Inspectoria & de Fronteiras*. Ministério da Guerra Estado Maior do Exército. Serviço Cinefotografico Filmagem do Major L, 1938.

<sup>23</sup> Alcionilio Brüzzi Alves da Silva, *A civilização indígena do Uaupés. Observações antropológicas etnográficas e sociológicas* (Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1977).





Foto 1. A la izquierda el salesiano José Domitrovich (1893-1962) y a la derecha con sombrero el monfortiano Hubert Limpens (1889-1950) en Santa Teresita (Misión monfortiana sobre el río Papurí en Colombia) en 1938. Les acompañan dos religiosas lauritas de quienes no se tiene identificación. Fuente: Fotograma tomado de Reis y Rosenbaum, 1938. *Inspectoria & de Fronteiras*. Ministério da Guerra Estado Maior do Exército. Serviço Cinefotografico Filmagem do Major L.

Tras el paso de la jurisdicción eclesiástica en Colombia de los monfortianos a los Javieres de Yarumal en 1949, se dieron otros encuentros<sup>24</sup>. El primero de ellos en 1961 con la visita que los javieres adelantaron a Yavareté, en esta ocasión tuvieron la oportunidad de conocer a los padres João Marchesi (1889-1960) y Antonio Giacone (1897-1968)<sup>25</sup>. Conscientes del trabajo de su contraparte salesiana en Brasil, los días 7 y 12 de septiembre de 1965 se celebró una reunión entre javerianos y salesianos. Este encuentro (el quinto en verdad) tuvo entre sus propósitos «ponerse de acuerdo sobre la elaboración de un catecismo en lengua indígena para ser empleado especialmente por los misioneros viajeros en los caños y lugares más apartados de la influencia de los poblados; y conversar acerca de la elaboración de un guion en lengua indígena para una misa comunitaria para el pueblo»<sup>26</sup>. La relación de los participantes del encuentro de 1965 se incluye en la Tabla 2.

Unos años después el salesiano Eduardo Lagorio (1911-1994), que era misionero en Pará-Cachoeira sobre el río Tiquié, envió para el Museo etnográfico de los javieres un evangelio Tucano en el que colaboraron los indígenas: Emilio Costa, Ovidio Gentil y el

<sup>24</sup> La porción fronteriza de Brasil hace parte del Municipio de São Gabriel da Cachoeira en el actual Estado del Amazonas. La Comisaría Especial del Vaupés en Colombia fue creada en el año de 1910 cobijando los actuales departamentos de Guainía, Guaviare, y Vaupés. En 1965 se segregó la Comisaría del Guainía y en 1977 se segregó la Comisaría del Guaviare, Estas dos Comisarías y la del Vaupés finalmente fueron elevadas a la categoría de Departamentos con la Constitución de 1991. En lo eclesiástico la zona brasileña hizo parte del Obispado de Belém do Pará entre 1719 y 1892, jurisdicción que se dividió en 1910 en tres prefecturas Río Negro, Tefé y Alto Solimões, siendo la primera sobre la que hablamos en este texto. En cuanto a Colombia la zona se conoció en 1903 bajo el nombre de Intendencia de los Llanos de San Martín un área mayor que cubría todo el oriente del país y desde 1908 como Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín reduciendo su cobertura a la superficie de la comisaría especial del Vaupés creada en 1910, cobertura sostenida hasta 1989 cuando la entonces Prefectura Apostólica de Mitú creada en 1949 se dividió en dos jurisdicciones eclesiásticas el Vicariato Apostólico de Mitú-Puerto Inírida y el Vicariato Apostólico de San José del Guaviare.

<sup>25</sup> Rodrigo Velásquez, «Desde el Vaupés», *Semisiones* 86 (1961): 37-39.

<sup>26</sup> Boletín informativo 71 (1965): 5.





salesiano Casimiro Beksta (1924-2015) como orientador en la grafía y en la cuestión bíblica<sup>27</sup>. Otro encuentro tuvo lugar el 8 y 9 de octubre 1982. La reunión celebrada en Yavareté abordó la presencia de agentes de pastoral en Colombia-Brasil y contó con la asistencia del jerarca colombiano Monseñor Belarmino Correa Yepes (1930-2020) adicionalmente tuvo por objeto «estudiar la situación socio-religiosa-económica de las fronteras para dar una respuesta más eficiente a las necesidades de los indígenas que habitan la región»<sup>28</sup>. Esta reunión tuvo continuidad cuando en 1985 al momento de realizar la planeación de la pastoral en el río Papurí se contó con la participación de la «la Prefectura y misioneros seleccionados, salesianos del Brasil»<sup>29</sup>.

TABLA 2. PARTICIPANTES DEL PRIMER ENCUENTRO DE RELIGIOSOS DEL VAUPÉS EN 1965

Cargo	Colombia		Brasil	
	Integrantes	Cargo en las misiones	Integrantes	Cargo en las misiones
Presidente	Manuel María Elorza Vanegas	Superior Regional	José Dalla Valle	Director de Yavareté
Regulador	Alfonso Casanovas	Itinerante de Isana	Gonzalo Ochoa	Catequista de Meruri
Secretario	Bernardo Jaime Calle Ospina	Superior de Acaricuara	Carlos Galli	Director de Taracuá
	Francisco Elías Arango Montoya	Secretario de Monseñor Correa	Luciano Chappini	Director de Parí-Cachoeira
	Benjamín Cardona Arango	Itinerante de Villa Fátima	Pedro de Martis	Catequista de Yavareté

Fuente: *Boletín informativo*, 71 (1965): 6.

## 2. La Iglesia católica y los protestantes: admiración, amor, desamor

Las primeras quejas de las jerarquías eclesásticas católicas sobre la presencia protestante en los territorios de misión en Colombia se remontan a mediados de la década del cuarenta, en ese momento se argumentó que la prohibición de la propaganda protestante en estas regiones sería un apoyo decidido del gobierno a las misiones católicas. Sin embargo con la firma del convenio de misiones en 1953 se reconoció que la presencia en estos territorios de los protestantes era una realidad y que su práctica religiosa debía respetarse pero que no podían hacer proselitismo público, emplear medios de propaganda fuera del recinto del culto, y que solo podían ejercer educación entre sus hijos<sup>30</sup>.

Fue la presencia de las Nuevas tribus y su figura más destacada Sophie Müller (1910-1995), la primera mención de protestantes en la región. Müller era descrita por un religioso

<sup>27</sup> Boletín informativo 141 (1972): 10.

<sup>28</sup> Vaupés al día 68 (1982): 17.

<sup>29</sup> Boletín informativo 281 (1985): 13.

<sup>30</sup> Alfonso Uribe, *Las misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público* (Bogotá: Lumen Christi, 1962).





católico como una enigmática y solitaria mujer norteamericana, «madura, célibe, enjuta y enferma de úlcera, pobremente vestida, alimentada con las flacas viandas de los indios»<sup>31</sup>. Sus trabajos ya tenían casi cinco años de labores cuando llegaron los Javieres de Yarumal en 1949. Estos evaluaban en 1964 su accionar así:

El éxito de la obra misionera de esta mujer puede explicarse por los siguientes factores: Se estableció en una zona hasta donde no podía llegar la influencia de los misioneros católicos; logró entrarse hasta el alma del indígena, traduciéndoles apartes de la Biblia y cantos religiosos en su lengua; se armó de un buen equipo de catequistas indígenas que casi constantemente están recorriendo los ríos y permanecen en cada maloca hasta que los moradores aprendan a realizar solos un sencillo culto. Así cada tarde se reúnen a cantar himnos religiosos y a leer algún capítulo del Santo Evangelio o de otro libro del Nuevo Testamento. Para excluir la influencia de los misioneros católicos se dio a la tarea de desacreditarlos y aún se encuentran indígenas que al ver un sacerdote sienten tal temor como si encontraran con el enemigo malo<sup>32</sup>.

Las opiniones de los sacerdotes católicos sobre la misionera protestante no eran uniformes. El padre Gabriel Gil se expresaba positivamente sobre ella: «Estoy resuelto a evangelizar: los métodos los iré analizando. Admiro el de Sofía Müller, creo que sea el único acertado, pero no rechazo otras insinuaciones para complementarlo»<sup>33</sup>. El padre Miguel Morales compartía así su visión: «una de mis mayores impresiones en la vida de Seminario fue la vida de la señorita Sofía Müller, según nos la relataban los misioneros del Vaupés. Incluso pretendí tenerla como estímulo en mi formación de apóstol, fuera de que en los últimos años de Seminario pretendí convertirla a la verdadera fe con mis oraciones y las de los equipos que teníamos en el mismo Seminario»<sup>34</sup>.

Contrastando con estas visiones los padres Manuel Elorza y Noel Rivera anotaban en 1961 sus impresiones tras una correría en la zona de trabajos de la misionera protestante: «Hay mucho protestante, casi la totalidad del Isana y Guainía, no admiten ni siquiera dan dormida a los católicos, hubieron de andar de civiles unos días para lograr que les ayudaran a orientarse y conseguir canoas y marinas. En una ocasión tuvieron que pararse en la raya, pues le negaron la dormida. Esas son las consignas de Sofía Müller, a quien *Dios lleve pronto a su gloria*»<sup>35</sup>.

Según el padre Constantino Gutiérrez, la despedida de Sophie Müller de la región tuvo lugar en la localidad de Tonina (Guainía) en 1992. En ese momento comenzaba el avance de mineros hacia la zona de caño Colorado, y en el marco del evento la misionera protestante le dijo a los indígenas que ella prefería que ellos quedaran en manos de los sacerdotes católicos que de los mineros. Esta circunstancia, abrió la posibilidad de que algunos de ellos visitaran asentamientos a donde jamás podían llegar antes por el control y

---

<sup>31</sup> Jesús Emilio Jaramillo, «La misión en La Ceiba», *Semisiones* 86 (1961): 4.

<sup>32</sup> Misiones del Vaupés 1914-1964, (s.f): 13.

<sup>33</sup> Vaupés al día 5 (1968): 12.

<sup>34</sup> Boletín informativo 82 (1966): 11.

<sup>35</sup> Boletín informativo 35 (1961): 3 cf. Revista de misiones 561 (1974): 223.





dominio protestante, a la vez que dio comienzo a un primer intento de ecumenismo, en donde por ejemplo en San Felipe se construyó una capilla donde el altar era una canoa. Sin embargo, poco tiempo después algunos misioneros católicos con una visión más restringida frustraron el avance de este ejercicio y las cosas volvieron a ser como antes<sup>36</sup>.

Los trabajos de Sophie Müller se prorrogaron por más de cuarenta y cinco años y ella finalmente falleció en 1995<sup>37</sup>. Las conferencias y efectos de los trabajos de Sophie Müller sobre la alianza matrimonial, la generación de rivalidades entre los indígenas, así como de la oposición de los protestantes a los representantes de la Iglesia católica como le sucedió al sacerdote Luis Noel Rivera en la localidad de Conina en Colombia se detallan en otro trabajo<sup>38</sup>. Por supuesto las rivalidades entre indígenas conversos y católicos no se circunscribían al territorio colombiano. En la aldea Baniwa de Santa Ana en el Río Isana tres familias de conversos residían separadas y no participaban de las danzas, y el consumo de *caxiri* y tabaco. Los católicos les llamaban *gente del diablo* y los protestantes replicaban llamándoles *adoradores de ídolos de barro*<sup>39</sup>.

Con respecto a la presencia y relación entre los católicos y las Nuevas Tribus en Brasil, algunas informaciones del año 1962, dan cuenta de la suspensión de los trabajos de esta organización, señalando que una de las principales causas fue la intolerancia religiosa, el texto dice:

A presença de representantes dos dois cultos, em uma mesma região (Vale do Rio Içana), teria de provocar, como realmente desencadeou, atritos que, de início, se desenvolveram no campo subjetivo para, em seguida, se transferirem à esfera da ação mediante prática de provocações e revide, de uma e outra parte<sup>40</sup>. Una comunicación producida quince días más tarde da cuenta de sobre quienes recayó la medida al señalar que el Comando del Grupamento de Elementos de Fronteira determinó la separación en la faja de frontera de los misioneros pertenecientes a la misión de las Nuevas Tribus en el Brasil: Wainie Frank Kliewe, Henry Loewen, Myrtle Violet Rehn, Elizabeth Koop y James Edward Curtiss. O Sr. Presidente da República aprovou sugestão desta Secretaria General no sentido de que os referidos missionários continuassem afastados daquela região, até que o Serviço de Proteção aos Índios resolvesse, em definitivo, a situação daquela entidade religiosa<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Constantino Gutiérrez G. m.x.y., comunicación personal, agosto de 2013.

<sup>37</sup> Francisco Montaña, «Indígenas Piapoco la evangelización de Sofía Müller», *Ethnia* 94 (2005): 26.

<sup>38</sup> Gabriel Cabrera, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, 118-123.

<sup>39</sup> Eduardo Galvão, «Aculturação indígena no Rio Negro», en *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (Rio de Janeiro: Editorial Paz e Terra, 1979), 143.

<sup>40</sup> Arquivo Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio. Rio de Janeiro. Relatório Figueiredo Vol. 1. Ofício Reservado No. 27-E2-62 fechado en Manaus el 25 de junio de 1962 del General de Brigada Augusto Cezar de Castro Moniz Aragão, Comandante do Grupamento de Elementos de Fronteira ao Sr. Cheje do Gabinete Militar da Presidencia da República, fls. 120-121.

<sup>41</sup> Arquivo Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio. Rio de Janeiro. Relatório Figueiredo. Vol 1. Ofício Reservado No. 04-02/1100/62 fechado en Rio de Janeiro el 9 de julio de 1962 del General Amaury Krueel,





La directriz presidencial obedecía a la simpatía que por los misioneros católicos tenía Getúlio Vargas quien no sólo les había conocido en Manaos en 1940, sino que además envió al General Alexandrino da Cunha para inspeccionar las misiones sobre las que el enviado transmitió al presidente sus impresiones, indicando que «los salesianos rezan poco y trabajan mucho»<sup>42</sup>. Al poco tiempo la administración Vargas aprobó un «subsidio anual de treinta y cinco millones de cruzeiros a la prefectura del Río Negro»<sup>43</sup>. Igualmente, en algún momento Vargas atendió y dio instrucciones para que se cubriera la demanda del director de la misión Pedro Massa quien según un intercambio de cartas recibidas en su despacho solicitaba su mediación puesto «que las misiones salesianas del Amazonas piden al Señor presidente de la República concesión de flete gratuito, en navíos de esa empresa, para 50 toneladas de carga destinada a atender las necesidades de aquellas misiones»<sup>44</sup>. Comunicación a la que la respuesta indicaba: «permítanos informarle que tomamos todas las providencias concernientes para aquella solicitud»<sup>45</sup>.

En cuanto a los trabajos del Instituto Lingüístico de Verano, poco tiempo después de firmado el convenio entre el Estado colombiano y ILV en 1962 un sector de las jerarquías eclesiásticas colombianas advirtió sobre la inconveniencia de su presencia en el país. El Nuncio Apostólico José Paupini se dirigió al Ministro de Gobierno señalando que:

los miembros de ese Instituto son en su totalidad protestantes, podrían crearse conflicto con los Exmos. Prelados Misioneros, y parece que ya hay indicios de ello, pues por noticias fidedignas que me han llegado del sur, los señores que trabajan, como miembros de ese Instituto, con las tribus ecuatoriales limítrofes han comenzado ya a invitar a los indígenas de Puerto Asís y otras poblaciones colombianas para que asistan a sus cultos y envíen sus hijos a las escuelas protestantes de Pasto y otros lugares<sup>46</sup>.

En igual sentido el Comité Colombiano de Coordinación Misional recibió la advertencia de un sacerdote que en forma similar se quejaba del convenio y pedía la revisión

---

Secretário General do Conselho de Segurança Nacional ao Director do Serviço de Proteção aos Índios, fls 122-123.

<sup>42</sup> Pedro Massa, *De Tupan a Cristo. Jubileo de ouro. Missões Salesianas do Amazonas 1915–1965* (s.l., s.e., 1965), 167.

<sup>43</sup> Pedro Massa, *De Tupan a Cristo. Jubileo de ouro. Missões Salesianas do Amazonas 1915–1965*, 374.

<sup>44</sup> [www.fgv.br/CPDOC](http://www.fgv.br/CPDOC), Arquivo Getúlio Vargas, GV c 1953.04.30/4, fl 2. Carta de Lourival Fontes Secretário da Presidência da República al Almirante Alberto de Lemos Basto Diretor do Lloyd Brasileiro fechada en Río de Janeiro el 9 de abril de 1953.

<sup>45</sup> [www.fgv.br/CPDOC](http://www.fgv.br/CPDOC), Arquivo Getúlio Vargas, GV c 1953.04.30/4, fl 1. Carta del Almirante Alberto de Lemos Basto Diretor do Lloyd Brasileiro a Lourival Fontes Secretário da Presidência da República al fechada en Río de Janeiro el 30 de abril de 1953.

<sup>46</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregório Hernández de Alba, MSS 2245, 1962, fl 1. Carta del Nuncio Apostólico José Paupini al Ministro de Gobierno Eduardo Uribe Botero fechada en Bogotá el 22 de agosto de 1962.





de este<sup>47</sup>. Prontamente el Comité se dirigió al Ministro de Gobierno transmitiendo sus observaciones al convenio y criticando su trabajo en los territorios de misión y la idea de mejoramiento moral que el mismo proponía, al igual que los beneficios que el convenio otorgaba al Instituto Lingüístico, los riesgos de división o choque que se producirían entre los indígenas por recibir dos tipos de predicaciones religiosas y las experiencias en Perú, Brasil y Ecuador donde el organismo se había dedicado al proselitismo religioso<sup>48</sup>.

El Ministro de Gobierno respondió al Comité señalando que los trabajos del Instituto Lingüístico eran puramente técnicos, que dentro del convenio se reconocía la prerrogativa que tenía la Iglesia católica en los territorios de misión y que investigaría la injerencia sobre los pueblos indígenas en la frontera. Agregaba también que el Instituto había ofrecido anticipadamente tres becas para la formación lingüística de tres misioneros católicos que fueron aprovechadas por el profesor Manuel Lucena «enviado del señor Prefecto Apostólico de Leticia y el reverendo padre Luis Alfonso Forero del Vicariato Apostólico de Itzmina»<sup>49</sup>. El Comité Misional se dirigió repitiendo el argumento de la cooperación técnico científica e indicando que vigilaría el cumplimiento del convenio<sup>50</sup>.

En la Prefectura Apostólica del Vaupés hubo diversos encuentros y valoraciones sobre el trabajo del Instituto Lingüístico a través del tiempo. Tempranamente algunos de los Javieres de Yarumal se cruzaron con miembros del Instituto e intercambiaron opiniones sobre estos:

En una charla que tuve con los lingüistas del instituto de verano me dieron algunas luces sobre el probable alfabeto que se empleará para estas lenguas. Yo tenía muchos deseos de conseguirlo para enseñar a los alumnos del internado y a los misioneros a escribir las lenguas nativas de esta región; pero aún están sin escogerse definitivamente los signos representativos de los sonidos más característicos<sup>51</sup>.

Los misioneros católicos, a pesar de reconocer la interferencia en su área de trabajo, valoraban positivamente los trabajos del Instituto. Como se mencionó antes para Acaricuara, uno de ellos señalaba:

---

<sup>47</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, fl 3-4. Carta del padre Juan A. Ereguren al Comité Colombiano de Coordinación Misional fechada en Bogotá el 11 de septiembre de 1962.

<sup>48</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, fl 5-7. Carta de J. Marcelino Canyes y P. Juan Boetti en representación del Comité Colombiano de Coordinación Misional al Ministro de Gobierno Eduardo Uribe Botero fechada en Bogotá el 12 de septiembre de 1962.

<sup>49</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, fl 8. Carta del Ministro de Gobierno Eduardo Uribe Botero al Nuncio Apostólico José Paupini fechada en Bogotá el 17 de octubre de 1962.

<sup>50</sup> Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, fl 10. Carta del Ministro de Gobierno Eduardo Uribe Botero a Monseñor Marcelino Canyes y el padre Juan Boetti fechada en Bogotá el 17 de octubre de 1962.

<sup>51</sup> Boletín informativo 70 (1965): 3.





el problema protestante está reducido a la mínima importancia. Hay dos señoritas americanas del Instituto Lingüístico de Verano dedicadas al estudio del tucano; y lo hacen con la máxima técnica y con una consagración edificante; se proponen sacar una gramática de tucano-castellano en tres años. El padre Bernardo Calle tuvo el buen tino de ponerse de acuerdo con ellas: le dan duplicado de toda ficha lingüística que hacen y no hacen proselitismo<sup>52</sup>.

A partir de 1966 los misioneros católicos comenzaron a expresar opiniones negativas sobre el Instituto Lingüístico, el padre Abraham Builes los identificaba como uno de los «grandes obstáculos de las misiones»<sup>53</sup>. Algunas de las quejas de los misioneros se circunscribían a la dependencia material que para el avance de sus trabajos tenían de la logística con la que contaba el Instituto lingüístico. El padre Manuel Elorza se refería al tema así:

la avioneta del instituto lingüístico de verano, sale muy cara, debido al cupo tan reducido que nos trae, 300 kilos, y muy medidos. Parece que en extensión el terreno es suficiente, pero es muy malo el piso y creo que si acaso no podrá intentar esto en el verano. El enredo nuevo aquí es que los gringos del instituto lingüístico de verano y otros, siguen ocupando más y más puestos, y seguimos nosotros mendigándoles un favor con la avioneta. La gente que por ahora no tiene más interés que la mercancía, los acepta con todo gusto pues ellos tienen precios más favorables, y se dedican de verdad a aprender el idioma de los indígenas para comunicarse con ellos. Por otro lado están los antropólogos que no dejan de influir, y que por lo que la gente misma dice procuran directamente apartarlos del influjo de los misioneros<sup>54</sup>.

Para aliviar las tensiones y suspicacias los miembros de la Iglesia católica y del Instituto Lingüístico de Verano intercambiaron visitas a las sedes centrales de sus trabajos. La visita de los católicos a la sede del Instituto se recuerda así:

El 23 de febrero, Monseñor Belarmino con el padre Benjamín visitó las instalaciones de Lomalinda siendo muy atendidos por su director Dr. Clarence Church. Su visita según palabras de Monseñor fue en base al diálogo y cooperación y no en base a oposición sistemática. Realmente el trabajo de ellos es un toque de alarma a nuestra labor y un motivo de revisión profunda del método apostólico que hemos usado hasta ahora. La conclusión se impone: tratar de aniquilarlos es de por si palos de ciego. Lo mejor será aprovecharnos de ellos en cuanto sea posible, y, dejados los complejos, tratar de hacer más, mucho más y de hacerlo mejor<sup>55</sup>.

Constancia adicional de la presencia de los javieres en la base del Instituto Lingüístico es la dedicatoria del libro *Who Brought the Word*, que incluyo aquí como foto 2, hecha por el director Clarence Church que fue firmada el 23 de febrero de 1968 y que dice: «Al padre

---

<sup>52</sup> Boletín informativo 70 (1965): 13. Boletín informativo 70, 1965, 13.

<sup>53</sup> Boletín informativo 79, (1966): 13.

<sup>54</sup> Boletín informativo 116 (1970): 18.

<sup>55</sup> Boletín informativo 97 (1968): 6.





Benjamín Cardona en la ocasión de su muy amable visita a Lomalinda. Que Dios le bendiga en sus deseos de ser un lingüista a favor de la gente indígena del Vaupés».

En *Semisiones* –publicación de los de los javieres de Yarumal– se menciona la opinión sobre esta revista hecha por Mr. Short, miembro destacado del Instituto Lingüístico de Verano quien en un viaje a Yarumal, manifestó que: «deberíamos estar orgullosos, porque es de lo mejor en su género y dijo que ojalá hubiera siquiera tres sacerdotes dedicados exclusivamente a ella, para que en lugar de retroceder, la hiciéramos mejor. Dijo que la obra no puede ser conocida en medios cultos y en el extranjero sino por la revista»<sup>56</sup>.

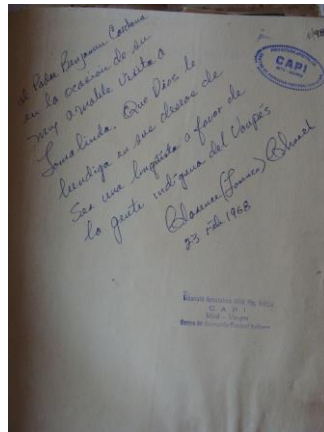


Foto 2. Dedicatoria del libro *Who Brought the Word* por Clarence Church Director del Instituto Lingüístico de Verano al sacerdote Javier Benjamín Cardona en febrero de 1968. Fuente: fotografía del autor

Con el paso del tiempo las críticas de miembros de la Iglesia católica al Instituto lingüístico arreciaron: «amparado por la aprobación oficial y so pretexto de labor científica, se han introducido en la región, no sin ocultar sus fines evangelizadores. Queremos hacer constar que la labor científica por ellos desarrollada, sería en el 90% de los casos más eficaz si estuviera en manos de expertos colombianos»<sup>57</sup>. Hacia 1972 cuando se aproximaba la renovación del convenio con el Instituto, una carta abierta de los religiosos dirigida a los ciudadanos colombianos ampliaba los argumentos:

Denunciamos y rechazamos, como misioneros latinoamericanos, la sistemática penetración norteamericana expresada en formas económicas como la industria del caucho, compañías petroleras, etc., o disfrazadas bajo las apariencias de turismo; o de la ayuda técnica de los misioneros científicos del Instituto lingüístico de verano, con su estado mayor en Lomalinda (Meta) y catorce centros y aeropuertos en el solo Vaupés; o de preservación de los recursos naturales como en la misteriosa serranía de la Macarena. Denunciamos también ante la opinión pública nacional la ayuda desvergonzada y apátrida de nuestro gobierno nacional a los imperialistas norteamericanos, brindándoles un apoyo, privilegios y ayuda económica que se niegan a los colombianos que aquí preservan la soberanía nacional e incorporan estas preciosas reservas naturales y humanas

<sup>56</sup> Boletín informativo 73 (1966): 5.

<sup>57</sup> Vaupés al día, no. extraordinario (1970): 4.





a la economía y nacionalidad colombiana; pero lo que menos podemos atender y aceptar es que sea nuestro mismo gobierno quien brinda todas las facilidades a una potencia extranjera para que tome en sus manos el control mental del indígena, investigando su lengua y su mundo cultural para así mejor dominarlo<sup>58</sup>.

Las críticas de los religiosos católicos del Vaupés al Instituto lingüístico incluían no sólo el carácter oculto del proselitismo religioso, sino los compromisos incumplidos del convenio pues: a) No prepara lingüistas colombianos. b) No ha hecho cursos de capacitación. c) Las cartillas preparadas, o no existen, o no tiene funcionalidad práctica. Creemos que con criterios americanos es difícil alfabetizar a los indígenas colombianos. d) Solo traducen textos encaminados a la evangelización – traducen la Biblia. Y si para adultos instruidos es difícil la comprensión de la Biblia, cuanto más para los indígenas. e) Sobre las avionetas: en lugar de prestar mejor servicio, las dedican, con frecuencia al comercio con los caucheros. En 1971 transportaron decenas de toneladas de caucho y pendare, desde Apaporis a Miraflores<sup>59</sup>. Aunque las críticas parecen tener un tinte global, sólo en una carta del Prefecto apostólico dirigida al Director del Instituto Lingüístico de Verano encontramos un caso concreto:

no comprendo cómo fomentan y toleran la división de las comunidades indígenas, cómo es que ante la voluntad unánime del pueblo de Teresita el amigo Santiago y su Señora regresa a esa población, cómo es que sin contar con el pueblo se apoderan de la mejor casa de los indígenas por la ridícula suma de \$1.000.00 y pagada en un radio y unas chucherías más... Cómo es que esos mismos señores en ese espíritu de caridad de que ustedes hablan sacan dos indígenas de Teresita a revisión médica y luego al uno le quieren hacer pagar \$900.00 aunque tenga, que trabajarle al amigo lingüista todo el año, y al otro al no tener dinero quieren despojarlo de sus gallinas (la misión tuvo que prestarle el dinero para que pudiera conservar sus animales). No comprendo cómo los indios de Anchieta (macuses) tienen que fugarse con el fin de que no se los lleven a Lomalinda ¿Por qué se vuelan si todo lo que ustedes hacen, lo hacen con consentimiento pleno de los indígenas?<sup>60</sup>.

El movimiento indígena y su organización el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) hizo eco de todos estos cuestionamientos. Fundado en 1973 bajo un papel decisivo de los Javieres de Yarumal al mando de la Prefectura Apostólica del Vaupés; dentro de la población indígena existía indiferencia u hostilidad pues no sentían representados sus intereses frente a los conflictos entre blancos e indígenas. Además de ser objeto de paternalismo o manipulación divisionista para favorecer la lucha anticatólica en la región<sup>61</sup>.

Hasta 1983 el Consejo Regional Indígena del Vaupés había realizado siete congresos. Bajo la consideración de su discutida representatividad pues la mayoría pertenecía a los

---

<sup>58</sup> Boletín informativo 125 (1971): 16.

<sup>59</sup> Vaupés al día 6 (1972): 9.

<sup>60</sup> Belarmino Correa, *Un pastor en la selva* (Bogotá: Impresos Editorial Bepier, 1982), 33.

<sup>61</sup> Jean. E. Jackson, «Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos», en *Globalización y cambio en la amazonia indígena*, ed. Fernando Santos-Granero (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1996), 445-449.







pueblos más numerosas Cubeo, Tukano y Desano e incluso muchos de ellos perdieron sus cultivos y se convirtieron en líderes de profesión, es decir individuos que viven de su participación en el movimiento<sup>62</sup>. Una carta de las directivas del CRIVA a Forrest Zander Director del Instituto Lingüístico de Verano fechada en Acaricuara el 22 de junio de 1974 señalaba:

a través de sus trabajos están causando muchos problemas a las comunidades nuestras; fuera de estudiar nuestra lengua, cosa que ya es un crimen, creemos que tienen otros fines no muy buenos para la raza indígena y que hoy nosotros ignoramos; al ver que tienen otros fines como extranjeros, nosotros como colombianos y aún más por ser propios nativos del Vaupés, no admitimos más sus trabajos en nuestra región por las siguientes causas: a. División de nuestras comunidades. b. Paternalismo. c. Dificultad de continuar la educación del personal. d. Desconocimiento de los verdaderos fines. e. Es imposible que un extranjero sea el motivo para que los profesores indígenas dejen de luchar por su trabajo, por ejemplo en el caño Ti. Si por este medio no logramos solucionar vamos a arreglar a nuestro modo. Damos a conocer a Ud. Lo dicho problema que además de ser regional es nacional<sup>63</sup>.

El Consejo Regional Indígena también se dirigió un año después una carta al Presidente del Estado Alfonso López Michelsen fechada el 12 de octubre de 1975 indicando que: «e) Hasta el momento las comunidades no han recibido ningún beneficio del Instituto Lingüístico de Verano. Solamente ellos se han beneficiado en sus conocimientos, sin aportar nada positivo para desarrollo de las comunidades nativas. f) Por lo tanto, le solicitamos sean retirados estos señores de nuestra región y reemplazados por personal de técnicos colombianos»<sup>64</sup>.

### 3. Las relaciones entre protestantes

Aunque parece tratarse de actuaciones institucionales particulares de origen estadounidense, bien vale la pena preguntarse qué tipo de relación han sostenido el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus. Ninguno de los documentos consultados de ambas instituciones revela vínculos; empero, en el archivo de la Oficina de lenguas indígenas del Instituto Caro y Cuervo en Bogotá, reposa una transcripción de fragmentos de correspondencia de miembros de las dos organizaciones. Los apartes corresponden a cartas escritas por los esposos James W. Klumpp y Deloris Klump, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano entre los Piapoco, dirigidas a miembros de Nuevas Tribus. Una comunicación fechada el 3 de junio de 1981 menciona el convenio al que llegaron para dividirse el trabajo relacionado con este pueblo y que en carta del 28 de julio del mismo año indica «la traducción idiomática (responsabilidad nuestra) más la educación sistemática de la doctrina cristiana (responsabilidad de Uds.) son las herramientas que el Espíritu Santo

---

<sup>62</sup> Juan Carlos Peña, *Mitú. Ciudad amazónica; territorialidad indígena* (Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2011), 115 y 129.

<sup>63</sup> Vaupés al día 44 (1977): 17.

<sup>64</sup> Vaupés al día 44 (1977): 51.





utilizará»<sup>65</sup>. Pero la relación no se limitaba al trabajo formal lingüístico sino también a la estrategia para introducir los valores religiosos en la que el miedo ocupa un lugar de importancia frente a las prácticas propias; la misma carta del 28 de julio anota: «los advertimos que temíamos que los demonios (los llamados wawasimi en esa ocasión) fueran a penetrar en los niños pequeños a quienes se les estaba enseñando a bailar en esa forma. No fue muy antropológico, pero lo único en que pensamos eran las almas de esos niños y de nuestros propios hijos quienes en ese tiempo todavía no habían recibido a Cristo. Este fue el fin de los bailes en Caño Cedro, antes de que empezaran»<sup>66</sup>.

Como se sintetiza en la Tabla 3 estas organizaciones tienen similitudes aunque difieren en la forma como nombran su objetivo, en esencia son misiones de fe o de corte fundamentalista que persiguen la conversión religiosa y la formación de pastores propios entre los indígenas. Ambas entidades trabajan produciendo materiales escritos o traducciones o distribuyendo otro tipo de literatura religiosa, que como en el caso de los Cagua no siempre llegan a todos los miembros del grupo ya que su empleo se circunscribe a individuos envueltos en las traducciones bíblicas<sup>67</sup>. En particular, en una carta del 23 de marzo de 1982 los miembros del Instituto Lingüístico de Verano escribían así a los de Nuevas Tribus: «En Caño Cedro vendemos la Vida de Cristo por 15 pesos. De esta suma remitimos 10 pesos a la N.Y.I. Bible Society [Sociedad Bíblica Internacional de Nueva York]. Si el avión de Uds. viene a recoger el encargo aquí (LML) [Lomalinda] les cobraremos 10 pesos de manera que les quedarán a Uds. 5 pesos por volumen para contribuir en los costos de flete. Si tienen alguna pregunta háganoslo saber. Ah, sí, la otra posibilidad sería que nosotros lleváramos el encargo hasta Minas. En ese caso les cobraremos 15 pesos por volumen»<sup>68</sup>.

TABLA 3. COMPARATIVO DE LAS MISIONES DE ORIGEN ESTADOUNIDENSE EN EL ALTO RÍO NEGRO – VAUPÉS		
Tópico	Nuevas Tribus	Instituto Lingüístico de Verano
Fundador	Paul William Fleming (1910-1950)	William Cameron Townsend (1896-1982)
Lugar y año de fundación	Michawana (Michigan) - 1942	Sulphur Springs (Arkansas) – 1934
Sede principal actual	Sanford – Florida	Dallas – Texas
Ámbito	Grupos aislados	Lenguas amenazadas
Formación de personal	Inicialmente ILV, actualmente propia	Instituto Lingüístico de Verano (1938)
Traducción bíblica	Inicialmente asesoría del ILV, actualmente propia	Wycliffe Bible translations (1934)
Logística	Servicol de Colombia	Jungle Aviation and Radios Service –Jaars (1947)

<sup>65</sup> Instituto Caro y Cuervo, Departamento de lenguas indígenas, Utilicen las tinieblas. Fragmentos de correspondencia de lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano a misioneros de Nuevas Tribus. Presentación de Federico Marulanda Lugones. Traducción de Antich E. Lavilla.

<sup>66</sup> Instituto Caro y Cuervo, Departamento de lenguas indígenas, Utilicen las tinieblas, 2.

<sup>67</sup> Catherine E. Bolaños. *Kakua Phonology: Firts Approach. Master of Arts*. The University of Texas at Austin (Austin, 2010), 11.

<sup>68</sup> Instituto Caro y Cuervo, Departamento de lenguas indígenas, Utilicen las tinieblas, 5.





Financiación	Iglesias y particulares	Wycliffe Associates (1960) e iglesias y particulares
Ingreso en Colombia	1945	1962
Reconocimiento legal en Colombia	Resolución Ejecutiva No. 1785 de 1967	Convenio del 5 de mayo de 1962 / Resolución 1766 de 1971
Nombre actual en Colombia	Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes - 1994	Asociación Instituto Lingüístico de Verano - 2002
Ingreso en Brasil	1944	1956
Reconocimiento legal en Brasil	1953	1959
Nombre actual en Brasil	Missão Novas Tribus Brasil – MNTB	Sociedad Internacional de Lingüística - SIL
Fuente: Gabriel CABRERA. <i>Las Nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante</i> , Bogotá, 2007, pp. 57 y 177.		

## Conclusiones

La frontera de Colombia y Brasil es algo más que una simple división política. Es un área multicultural que ocupan pueblos que comparten un sistema de creencias y valores, pero que además se mueven de lado a lado. Por eso este ejercicio en un comienzo hasta acá se centró en trazar un panorama de la presencia misionera. De acuerdo con Pierre Bourdieu «la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos»<sup>69</sup>. ¿Hasta dónde y de qué manera el universo simbólico o creer de estos pueblos han sido transformados o corresponde a plenitud con el modelo que las misiones pretendieron imponer? Responder esta inquietud rebasa el propósito de este texto, contestarla implica una estrategia que aborde los textos religiosos propiamente dichos<sup>70</sup>, sus usos y las prácticas indígenas en los diversos grupos o lo que François Houtart llama expresiones religiosas que incluyen «los ritos, cultos, sacramentos, devociones, sacrificios y liturgias de todos los sistemas religiosos. Se trata de prácticas simbólicas, siempre necesarias para hacer salir al hombre de la trivialidad de la vida cotidiana. En realidad, esas prácticas no son sólo religiosas. Existen prácticas simbólicas colectivas de tipo político, o incluso artístico, que ayudan a los seres humanos a romper la trivialidad de la reproducción cotidiana de la vida»<sup>71</sup>.

Analizar la globalidad de la población indígena en el Alto Río Negro y el efecto que sobre esta han tenido las misiones es complejo pues los contextos varían. Entre los católicos por ejemplo un indicador sería el número de vocaciones indígenas. Este es bajo en la región después de un siglo de misiones. A la fecha apenas se han ordenado cuatro sacerdotes (dos

<sup>69</sup> Pierre Bourdieu, «Génesis y estructura del campo religioso», *Relaciones* 108 (2006): 37.

<sup>70</sup> A la fecha y con el apoyo de la Sociedad Bíblica Internacional se ha publicado el Nuevo Testamento en wanano (1982), desano (1984), cubeo 2ª ed (1984), piapoco (1986), siriano (1998), curripaco (1994); con apoyo del Instituto Lingüístico de Verano en carapana (1992), con apoyo de la Liga Bíblica en cacua (2004) y con apoyo de la World Bible Translator en Tuyuca (2004).

<sup>71</sup> François Houtart, *Sociología de la religión*, 81.





javieres en Colombia y dos salesianos en Brasil) y seis mujeres hicieron sus votos (cuatro lauritas en Colombia y dos hijas de María Auxiliadora en Brasil). La cifra es ligeramente superior si consideramos los sacerdotes diocesanos, entre ellos dos sacerdotes diocesanos en Yavareté uno tariano y otro wanano, en Parí-Cachoeira uno tukano y diez religiosas salesianas indígenas en toda la zona del Alto Río Negro<sup>72</sup>. En el recuento de su experiencia ellos han enfrentado conflictos personales, con las jerarquías y con sus parientes indígenas. A pesar de este modesto logro y del largo tiempo dedicado a la conversión, en las jerarquías persiste la desconfianza acerca del alcance y la religiosidad de los indígenas. Así lo expresaron monseñor Gustavo Ángel, Prefecto apostólico en el Vaupés, o Nancy Hernández una antropóloga católica que trabaja hace varios años en la zona<sup>73</sup>. Otro tanto menciona en Brasil el salesiano Walter Ivan de Acevedo quien se expresaba así: «Constaté, muchas veces, que los indígenas del Río Negro poseen, en general, una fe superficial en cuanto a su contenido pero sincera en las manifestaciones sencillas de su vivencia»<sup>74</sup>.

Pero el alcance de los católicos y su efecto sobre las poblaciones indígenas es variado, en Brasil los salesianos impulsaron una fuerte formación técnica con talleres de carpintería, y mecánica, y el establecimiento de una red de centros de salud. Ninguna de estas dos cosas se dio con los monfortianos en Colombia. Pero en lo que sí coincidieron fue en la violencia para retirar de sus familias a los menores indígenas y llevarlos hacia sus centros misioneros, como en la prohibición de que usaran sus propias lenguas y la marginación de la vida cotidiana y todos los simbolismos que tradicionalmente la acompañan. Igualmente, en el Brasil el Estado actuó a través del *Serviço de Proteção aos Índios*, en tanto que en Colombia el Estado se hizo presente sólo en la segunda mitad del siglo XX<sup>75</sup>.

Con relación a la educación hasta la década del setenta su énfasis fue puesto en contenidos religiosos, y si bien con el Concilio Vaticano II se comenzó a usar las lenguas vernáculas en la evangelización, sosteniendo el énfasis en los sacramentos<sup>76</sup>. Paralelamente se reiteró el carácter misionero de la iglesia, la necesidad de formar un clero indígena y adaptar los valores locales al sentido católico<sup>77</sup>; sin embargo, sólo hacia fines de los setenta los misioneros en el Vaupés hablan de la inculturación, como una nueva mirada sobre la idea del creer entre los pueblos indígenas. En Colombia en especial con limitaciones sobre su desarrollo, pues muchos valores indígenas siguieron sin aceptación por los religiosos y

---

<sup>72</sup> Israel Dutra, *Pari-cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia*. Tesis de maestría en Geografía (São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009), 126.

<sup>73</sup> Juan Carlos Peña, *Mitú. Ciudad amazónica; territorialidad indígena*, 165.

<sup>74</sup> Walter Azevedo, *Pinceladas de luz na floresta amazônica* (São Paulo: Paulinas, 2007), 148.

<sup>75</sup> Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera. Misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015).

<sup>76</sup> Gabriel Cabrera, «La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850-1950», en *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*, ed. Diana Luz Ceballos Gómez (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 167-169.

<sup>77</sup> Enrique Borda Leniz, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del Decreto Ad Gentes* (Roma: Atheneum Romanun Sanctae Crucis, 1990), 38. François Houtart, «O Concílio Vaticano II e sua recepção na Europa», *Revista Eclesiástica Brasileira* 262 (2006): 399.





aunque se abrió la puerta para construir una educación propia y la participación de los indígenas en la construcción de los currículos, el esquema terminó siendo apropiado por la iglesia católica, ahora bajo el esquema de la educación contratada en la que el Estado pagaba por sus servicios en este campo<sup>78</sup>.

En cuanto a los protestantes en Colombia por ejemplo el Instituto Lingüístico de Verano clausuro sus actividades en el año 2000 y la Misión Nuevas Tribus se convirtió en un organismo de carácter nacional, pero con los mismos integrantes en 1994<sup>79</sup>. Ambas organizaciones tienen estrategias de trabajo similares con apoyo logístico aéreo, radiocomunicaciones y respuesta similares para salvar los obstáculos que surgen a sus trabajos, entre las que cabe mencionar el trabajo exterior con personal indígena que se traslada fuera de sus territorios o el envío de textos y programas de radio grabados con estos sujetos a sus comunidades como entre los Barasano del norte en Colombia por los esposos Stolte del Instituto Lingüístico de Verano<sup>80</sup>; o la emisión de programas radiales como el que Henry Lowen de la Misión Nuevas Tribus presenta para los Baniwa en la radio Transmundial los sábados en Brasil<sup>81</sup>.

Podemos aventurarnos señalando que de un estimado de 400 pueblos indígenas en la Amazonia<sup>82</sup>; al menos 170 de ellos es decir el 43% se han visto afectados por las acciones del Instituto Lingüístico de Verano o la Misión Nuevas Tribus<sup>83</sup>. Organizaciones que en apariencia y dado el uso de las lenguas indígenas para sus propósitos parecieran revalorar el mundo indígena pero que en verdad persiguen la transformación plena y profunda de sus patrones de vida al intervenir en la vida económica, los procesos de educación y la atención en salud, fracturando la cohesión social, la membrecía y los lazos de solidaridad colectiva que caracterizan la vida indígena<sup>84</sup>.

Son conocidas las divisiones entre creyentes y no creyentes que produjeron disputas e incluso alteraron el patrón de alianza matrimonial y se extendieron al orden social como en la aldea Santa Ana del bajo río Isana donde sibs diferentes se identificaron como «grupo de

---

<sup>78</sup> Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*, 236-238.

<sup>79</sup> Gabriel Cabrera, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, 162-164.

<sup>80</sup> Jungle Aviation and Radio Service. Speeding the word, 2010.

<sup>81</sup> [www.mntb.org.br](http://www.mntb.org.br), consultada en marzo 28, 2011.

<sup>82</sup> C. Müller-Plantenberg, «Los indígenas y sus territorios. Choque cultural – recuperación de la cultura y estudios de impactos ambientales y sociales. El caso de la Cuenca Amazónica», *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente*, ed. Hans-Joachim König (Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstatt, Serie A, Actas, No. 18, 1998), 12.

<sup>83</sup> Gabriel Cabrera, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, 12.

<sup>84</sup> Elisabeth Rohr, «Nuevos mitos tras una máscara religiosa. Las sectas fundamentalistas en América Latina» en *El mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*, ed. Juan Botasso (Quito: Abya-Yala, Movimientos Laicos por América Latina, 1992), 105.





Sofía» y otro como «grupo de los padres»<sup>85</sup>. Empero, como lo recuerda João Oliveira citando a Barth, en una situación de pluralismo cultural la relación entre los diversos actores apunta a que se termine «absorbiendo algo de ellos (para apropiárselo y utilizarlo de modo muy diverso e incluso con sentidos distintos a los establecidos en el contexto original)»<sup>86</sup>. Sin duda un análisis de discursos y prácticas religiosas entre los indígenas revelará múltiples matices en la apropiación del discurso religioso.

Según la antropóloga Jean Jackson elementos como el desprecio por las costumbres, el impacto ecológico y el riesgo epidemiológico, así como su énfasis en la población menor y su educación son elementos característicos del trabajo de los católicos; los protestantes – Instituto Lingüístico de Verano y Misión Nuevas Tribus– no pretenden concentrar población y más bien enfatizan su trabajo con adultos formando pastores con un fuerte aprendizaje de la lengua que les permite introducir drásticas transformaciones en el universo simbólico nativo, ofreciéndoles además una visión sesgada del mundo exterior<sup>87</sup>.

Tanto el Instituto Lingüístico de Verano como la Misión Nuevas Tribus persiguen la transformación material de la vida indígena mediante la capacitación en el campo agropecuario y su incorporación a la economía de mercado. Una lectura aún recurrente sobre la idea transformadora detrás de la actuación protestante o que retoma la idea de la ética protestante del capitalismo atribuye a estos y su actitud hacia el trabajo la posibilidad de ser exitosos económicamente acumulando un capital y consiguiendo así la salvación. Sin embargo, un estudio del Premio Nobel de Economía Kart Samuelsson, reveló que el espíritu capitalista existe antes de la Reforma protestante y que no todos los sectores que así se llaman compartían la misma actitud frente al trabajo ni compartían los mismos contextos lo que desvirtúa una idea global y tajante de este vínculo<sup>88</sup>.

En este texto hice un esfuerzo por detallar un aspecto poco conocido de las misiones como es la relación entre miembros de distinto credo o del mismo credo destacando su variación a través del tiempo. Aunque la presencia católica ininterrumpida tiene hoy más de cien años y la protestante setenta. Debido a las dificultades y dispersión de la población su impacto ha sido diferencial en la región. El nuevo contexto político que desde las organizaciones y los nuevos marcos legales ha sido apropiado por los indígenas les ha hecho sujetos más activos en decidir sobre su futuro y lo que aceptan o no del mundo occidental pero también bajo el mismo reconocimiento de la diversidad religiosa nuevas organizaciones

---

<sup>85</sup> Robin Michael Wright, «O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa» en *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, ed. por Robin Michael Wright (São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 1999), 195 y 203. Gabriel Cabrera, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, 120-121.

<sup>86</sup> João Pacheco de Oliveira, «Acción indigenista y utopía milenarista. Desvíos y caminos de un proceso de constitución territorial entre los Ticuna» en *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, ed. Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 52.

<sup>87</sup> Jean. E. Jackson, «Traducciones competitivas del evangelio en el Vaupés», *América indígena* Vol. 44 (1984): 49-93.

<sup>88</sup> Kurt Samuelson, *Religión y economía* (Barcelona: Ediciones Marova, 1970), 91 y 226.





religiosas buscan conquistar las almas de los indígenas. Las ideas religiosas han penetrado fuertemente pero todavía no hay estudios de largo aliento que aborden los procesos de religiosidad étnica como si se conocen en otras regiones como los Andes.

### **Bibliografía**

- Archivo do Amazonas*, Año I, Vol. 1, No. 1-4, 1906-1907.
- Archivo General de la Nación. Ministerio de Relaciones Exteriores, Consulado de Colombia en Manaos.
- Azevedo, Walter. *Pinceladas de luz na floresta amazônica*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba.
- Bolaños, Caterine E. *Kakua Phonology: Firts Approach*. Master of Arts. The University of Texas at Austin, 2010.
- Boletín informativo*, Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal. Yarumal, 1956-2010.
- Borda Leniz, Enrique. *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del Decreto Ad Gentes*. Roma: Atheneum Romanum Sanctae Crucis, 1990.
- Bourdieu, Pierre. «Génesis y estructura del campo religioso». *Relaciones* 108 (2006): 29-83.
- Cabalar, Aloisio. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Instituto Socioambiental. Editora Universidade Estadual de São Paulo, Núcleo de Transformações Indígenas, 2009.
- Cabrera, Gabriel. «La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)» *História Unisinos* 1 (2018): 33-49.
- Cabrera, Gabriel. «Carisma y presencia femenina en las misiones del Vaupés colombiano 1951-1984: Capuchinas, Teresitas y seglares». *Lusitania Sacra* 35 (2017): 269-295.
- Cabrera, Gabriel. *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo brasileño 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Cabrera, Gabriel. «La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850-1950». En *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*, editado por Diana Luz Ceballos, 149-172. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Cabrera, Gabriel. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo, 2007.
- Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Sede Leticia, 2002.
- Correa, Belarmino. *Un pastor en la selva*. Bogotá: Impresos Editorial Bepor, 1982.
- De Certau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1985.
- Dutra, Israel. *Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia*. Tesis de maestría en Geografía. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.
- Eco de Oriente*. 1913-1950.





- Epps, Patience y Stenzel, K. Coords. *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.
- Favale, Agostino. «Le missioni cattoliche nei primordi della congregazione salesiana». En *Missioni Salesiane 1875–1975*. Editado por Pietro Scotti, 13-48. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1977.
- Frey, Herbert. «Cristianismo en Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo». *Revista Mexicana de Sociología* 61(1999): 19-38.
- Galvão, Eduardo. «Aculturação indígena no Rio Negro». En *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*, 135-188. Rio de Janeiro: Editorial Paz e Terra, 1979.
- García, Pilar. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820 – 1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
- Giordano, Lorenzo. «Salesianos y monfortianos. Excursiones apostólicas a lo largo de los afluentes del Rio Negro». *Eco de Oriente* 320 (1919).
- Hervie-Léger, Daniele. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hornaert, Eduardo *et al.* «A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial». En *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, 20-152. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- Houtart, François. «O Concílio Vaticano II e sua recepção na Europa». *Revista Eclesiástica Brasileira* 262 (2006): 396-408.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés, 2001.
- Instituto Caro y Cuervo, Archivo Departamento de lenguas indígenas.
- Jackson, Jean. E. «Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos». En *Globalización y cambio en la amazonia indígena*. Editado por Fernando Santos-Granero, p. 439-472. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1996.
- Jackson, Jean. E. «Traducciones competitivas del evangelio en el Vaupés, Colombia». *América indígena* Vol. 44 (1984): 49-93.
- Jaramillo, Jesús Emilio. «La misión en La Ceiba». *Semisiones* Vol. 86 (1961): 33-37. *Jungle Aviation and Radio Service. Speeding the word*, 2010.
- Lafaye, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Massa, Pedro. *De Tupan a Cristo. Jubileo de ouro. Missões Salesianas do Amazonas 1915–1965*, s.l., s.e., 1965.
- Misiones del Vaupés 1914-1964*, s.l., s.f.
- Montaña, Francisco. «Indígenas Piapoco la evangelización de Sofía Müller». *Ethnia* 94 (2005): 13-42.
- Müller-Plantenberg, C. «Los indígenas y sus territorios. Choque cultural – recuperación de la cultura y estudios de impactos ambientales y sociales. El caso de la Cuenca Amazónica». En *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente*. Editado por Hans-Joachim König, 121-136. Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstatt, Serie A, Actas, No. 18, 1998.







- Oliveira, João Pacheco de. «Acción indigenista y utopía milenarista. Desvíos y caminos de un proceso de constitución territorial entre los Ticuna». En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo, 51-79. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Padilla, Washington. *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- Peña, Juan Carlos. *Mitú. Ciudad amazónica; territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Prat, André. *Notas históricas sobre as Missões Carmelitanas no extremo norte do Brasil (séculos XVII e XVIII). Apêndice*. Recife: s.e., 1942.
- Reis, Thomas y Rosenbaum, Charlotte. *Inspectoria & de Fronteiras*. Ministério da Guerra Estado Maior do Exército. Serviço Cinefotografico Filmagem do Major L, 1938.
- Revista de misiones*. Órgano de las Obras Misionales Pontificias. 1925-2000.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rohr, Elisabeth. «Nuevos mitos tras una máscara religiosa. Las sectas fundamentalistas en América Latina». En *El mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*. Editado por Juan Botasso, 93-105. Quito: Abya-Yala, Movimientos Laicos por América Latina, 1992.
- Samuelson, Kurt. *Religión y economía*. Barcelona: Ediciones Marova, 1970.
- Silva, Alcionilio Brüzzi Alves da. *A civilização indígena do Uaupés. Observações antropológicas etnográficas e sociológicas*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1977.
- Smet, J. O. *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1941.
- Tavares Da Silva, Celia. «Goa: a cidadela cristã no Oriente». *Historia y Sociedad* 15 (2008): 27-41.
- Uribe, Alfonso. *Las misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público*. Bogotá: Lumen Christi, 1962.
- Vaupés al día*. Órgano informativo Mitú-Vaupés. Villavicencio, 1968-1988.
- Velásquez, Rodrigo. «Desde el Vaupés». *Semisiones* 86 (1961): 37-39.
- Who Brought the Word*. Santa Ana, California: Wycliffe Bible Translator, The Summer Institute of Linguistic, s.f.
- Wright, Robin Michael. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. En *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editado por Robin Michael Wright, 155-216. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 1999.

Enviado: 16 de abril de 2020  
Aceptado: 30 de mayo de 2020

