

Las visiones y prácticas sobre la naturaleza de los misioneros católicos en el Alto Río Negro-Vaupés, en la frontera de Colombia y Brasil durante la primera mitad del siglo XX

Gabriel Cabrera

Universidad Nacional de Colombia

Medellín - Colombia

gcabrerabe@unal.edu.co

Resumen: Este trabajo aborda las visiones y prácticas relacionadas con la naturaleza de los misioneros católicos en el Alto Río Negro-Vaupés, en la frontera de Colombia y Brasil. Los misioneros tenían una valoración de la naturaleza que la separaba del ser humano y que contrastaba con la visión indígena, que la concebía como un todo único. En la fundación de sus bases, los misioneros comenzaron una modificación ampliada del paisaje y, bajo la idea de complementar la precaria oferta alimenticia del ambiente, introdujeron criterios técnicos de mayor rendimiento en la agricultura, así como prácticas de cultivo y de ganadería. Igualmente, instalaron aserraderos para suministrar madera a la región. Para contrastar estas visiones, se siguen con detalle los materiales seriados de los misioneros y las informaciones etnográficas sobre los indígenas. El trabajo apunta a la necesidad de reconocer que las prácticas indígenas son una respuesta genuina y de bajo impacto ambiental.

Palabras clave: Amazonia. Vaupés. Misiones. Naturaleza. Conocimientos indígenas.

Introducción

La idea del hombre dominando la naturaleza fue expresada, entre otros, en el siglo XVII por René Descartes en su obra de 1637; según él “se puede hallar una filosofía práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los restantes cuerpos que nos rodean [...], podríamos emplearlas de igual manera en todos los usos de que son capaces, y de este modo hacernos como señores y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 1945, p. 59). Años más tarde surgió la idea del determinismo ambiental, de acuerdo con la cual el ambiente físico controla el curso de la acción humana. Autores como el Barón de Montesquieu (1689–1755), Thomas Malthus (1766–1834), Carl Ritter (1779–1859), Friedrich Ratzel (1844–1904), Ellen Churchill Semple (1863–1932) y Ellsworth Huntington (1876–1947) desarrollaron enfoques particulares vinculados al determinismo o el peso de la naturaleza sobre la existencia humana.

Los misioneros católicos que llegaron a la región del Alto Río Negro-Vaupés, en la frontera de Colombia y Brasil, también eran europeos: en el siglo XVIII, carmelitas; y en el siglo XIX, capuchinos y franciscanos (Cabrera, 2002). Sin embargo, solo a partir de la segunda década del siglo XX la presencia misionera se hizo permanente en la región. Seis de las diez comunidades religiosas son de origen europeo (Tabla 1).

Tabla 1 – Las misiones católicas en el Alto Río Negro-Vaupés, 1914–2012.^[1]

Denominación	Nombre común	Origen	Fundador	Año	Período de trabajo	Integrantes ^[2]
Compañía de María (S.M.M.)	Monfortianos	Francia	Louis Grignion (1673–1716)	1714	1914–1949	16
Salesianos de Don Bosco (S.D.B.)	Salesianos	Italia	Juan Bosco (1815–1888)	1859	1914–hoy	37
Hijas de María Auxiliadora (H.M.A.)	Salesianas	Italia	Juan Bosco (1815–1888)	1872	1923–hoy	58
Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena (M.M.L.)	Lauritas	Colombia	Laura Montoya Upegui (1874–1949)	1914	1927–hoy	179
Misiones Extranjeras de Yarumal (M.X.Y.)	Javieres	Colombia	Miguel Ángel Builes (1888–1971)	1927	1949–hoy	133
Capuchinas Terciarias de la Sagrada Familia	Capuchinas	España	Luis Amigó y Ferrer (1854–1934)	1885	1951–1973	18
Hermanas Misioneras de Santa Teresita del Niño Jesús	Teresitas	Colombia	Miguel Ángel Builes (1888–1971)	1929	1969–?	5
Dominicas de la Presentación	Dominicas	Francia	María Poussepin (1653–1744)	1697	1978–?	?
Asociación Diocesana Misionera del Buen Pastor		Chile			1999–?	
Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús		Francia	Julio Chevalier (1824–1907)	1854	2000–2004	

Fuentes: [1] Cabrera 2015, p. 367–368. [2] Cabrera 2021, p. 6.

En buena medida, estos actores religiosos eran portadores de la visión judeocristiana que afirmaba la separación entre la naturaleza y el ser humano, en contraste con la visión indígena del mundo (Tabla 2).

Tabla 2 – Antagonismo en la percepción cósmica indígena y europea.

Cosmovisión indígena	Cosmovisión europea
Cosmogónica	Antropocéntrica
Basada en intereses colectivos	Basada en intereses predominantemente individuales
Conjunto de dioses palpables, visibles, sensibles, coterráneos	Un único dios, aislado en el cielo
Origen en un ambiente propio	Origen en un ambiente extraño
Naturaleza: madre de la humanidad	Naturaleza: propiedad de la humanidad
Diálogo directo con los dioses a través de la naturaleza	Diálogo a través de otros medios
Sintetiza la razón y la espiritualidad	Seculariza la razón de la espiritualidad
Trabajo como sinónimo de comunión con los dioses	Trabajo como sinónimo de castigo de Dios
El ser humano acude a los dioses	Dios debe acudir al ser humano (filosofía agustiniana)

Fuente: Alarcón-Cháires, 2004, p. 165.

De acuerdo con el antropólogo Philippe Descola, la oposición entre naturaleza y cultura es una idea que “no tiene la universalidad que se le adjudica, no solo porque carece de sentido para quienes no son modernos, sino también por el hecho de que apareció tardíamente en el transcurso del desarrollo del propio pensamiento occidental” (Descola, 2012, p. 19). Lo que existe, más bien, son esquemas ontológicos de relación con la naturaleza que se sintetizan en la Tabla 3.

Tabla 3 – Síntesis de los esquemas ontológicos según Philippe Descola.

Animismo	La mayoría de los seres existentes tiene una interioridad semejante, mientras se distinguen por sus cuerpos.
Naturalismo	Solo los humanos tienen el privilegio de la interioridad, pero están unidos al continuo de los no humanos por sus características materiales.
Totemismo	Al interior de una misma clase, humanos y no humanos comparten las mismas propiedades físicas y morales.
Analogismo	Todos los elementos del mundo son ontológicamente diferentes entre sí, por lo que es necesario encontrar correspondencias estables entre ellos.

Fuente: Alloa, 2022, p. 37.

Para los indígenas, entonces, los animales son como los humanos: son gente, “tienen ‘alma’, comparten una esencia espiritual y tienen un origen mítico común” (Århem, 1990, p. 116). En contraste, los misioneros católicos separan al ser humano de la naturaleza y le otorgan un valor particular. De esta visión derivan prácticas de

intervención sobre la naturaleza y sus recursos. Las sociedades indígenas, por el contrario, constituyen sociedades totales. El antropólogo Claude Lévi-Strauss recuerda sobre Occidente: “En esta sociedad todo se tiende a separar: la ciencia se separa de la religión, la religión de la historia, y el arte se separa de todo el resto. En las sociedades estudiadas por los etnólogos, evidentemente, todo eso se encuentra unificado” (Lévi-Strauss, 1982, p. 24 citado en Ribeiro, 1989, p. 15).

Comprender el impacto de la acción misionera no puede limitarse a una simple oposición entre conocimientos tradicionales y conocimiento occidental. Este último tiene una larga historia en su construcción. Según George Basalla, hay tres enfoques o momentos: difusionismo, policentrismo y nacionalismo, que en esencia revelan tres tensiones centro/periferia, centrismo/multicentrismo y nación/imperio (Basalla, 1967, citado en Medina, 2025). El encuentro entre poblaciones nativas y agentes foráneos destruyó o condujo a la pérdida de muchos conocimientos, pero también dio lugar a la supervivencia de ciertos usos o prácticas, así como a aportes a la construcción del conocimiento occidental (Medina, 2025). Asimismo, en el avance de misioneros o viajeros por el continente americano, muchos de ellos contaron con la colaboración de agentes locales que sirvieron como guías, bogas, cargueros, colectores e incluso mediadores o traductores con pueblos desconocidos (Schiebinger, 2007; Medina, 2025).

El conocimiento tradicional de los pueblos nativos americanos está ampliamente documentado en la literatura sobre la Amazonía y los Andes. En estas regiones, fueron múltiples las estrategias de cultivo, de manejo del recurso hídrico y de preparación de áreas de cultivo que permitieron y sostuvieron a las poblaciones que ocupaban estos espacios (Denevan, 2001). Igualmente, es bien conocido el importante espectro de alimentos y otros recursos que los pueblos americanos legaron al mundo desde Mesoamérica (Côte et al., 2003; Paredes et al., 2006; Retana, 2006), los Andes y la Amazonía. En esta última región, el conocimiento de los pueblos nativos sobre el mundo vegetal es significativo, pues al menos de 138 especies que fueron cultivadas o manejadas al momento de la conquista europea, 83 son originarias de la región (Levis et al., 2018; cf. Shepard Jr. et al., 2020).

En esencia, buena parte del conocimiento de la naturaleza descrito por misioneros o viajeros fue apropiado o vertido a los formatos de conocimiento occidental que primero identificaban y luego clasificaban bajo esquemas universales. Este “se fundó en saberes nativos sobre animales y usos medicinales de plantas del Nuevo Mundo”, aportes que con el paso del tiempo se olvidaron (Barrera-Osorio y Nieto, 2019).

Antecedentes de la construcción occidental del conocimiento y su método fueron las expediciones botánicas del siglo XVIII a Chile y Perú (1777–1788), Nueva Granada (1783–1816) y Nueva España (1787–1803), que legaron un nutrido acervo visual (Bleichmar, 2016, p. 15), así como la fundación de museos de Historia Natural de Londres (1753) y París (1745), y de los jardines botánicos de Viena (1751), Madrid (1755), Lyon y Nancy (1758), Cambridge (1762) y Versalles (1765), depositarios de los materiales recogidos (Nieto, 2006, p. 16). Su existencia no respondía únicamente a la contemplación de la naturaleza, pues los jardines botánicos eran “estaciones experimentales para la agricultura y centros de aclimatación de plantas para el comercio nacional e internacional, la obtención de medicamentos raros y cultivos comerciales” (Schiebinger, 2007, p. 11).

Este coleccionismo continuó en manos de viajeros y exploradores en el área de este estudio desde la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX (Cabrera, 2020), y también fue realizado por botánicos (Cabrera, 2022). Las informaciones contenidas en sus descripciones, al igual que los múltiples textos producidos sobre la fauna americana por europeos, se basan en buena parte en conocimientos locales (Papavero et al., 2000). Conocimientos que, como recuerda un investigador, pese a su valoración prejuiciosa como simple opinión o fábula, o saberes irracionales, terminan siendo “incorporados como parte de las más eruditas tradiciones europeas” (Nieto, 2009, p. 20).

La exploración naturalista y apropiación imperial de la naturaleza se extendieron a diversas regiones (Schiebinger, 2007). Portugal, por ejemplo, dio comienzo a la exploración científica de la Amazonía con el viaje de Alexandre Rodrigues Ferreira (1756–1815), que duró nueve años (Cabrera, 2015b, p. 17–22). En otros dominios lusitanos, la intención expedicionaria fue similar: hacia Mozambique, liderada por Manoel Galvão da Silva; hacia Angola, dirigida por Angelo Donati; y hacia Cabo Verde, encabezada por João Silva Feijó. Sin embargo, estas expediciones fueron suspendidas por falta de apoyo local, de modo que solo Ferreira cumplió con lo ordenado (Carvalho, 2011, p. 46).

Aunque muchas técnicas o prácticas nativas cayeron en desuso, como ocurrió con los camellones o campos elevados en la depresión momposina colombiana (Plazas et al., 1993) o con los terraplenes y camellones en la región de Mojos, en Bolivia (Erickson, 2000; Dickau et al., 2016), en ambas zonas sus huellas son claramente visibles en el paisaje actual. Lo mismo ocurre con los suelos negros o terras pretas en la Amazonía,

que hoy ya no se producen (Teixeira et al., 2010), o con las chinampas en México, un tipo de islas flotantes de cultivo de las que solo queda una parte muy reducida en uso.

Es decir, como certeramente señalan algunos autores, lejos de un conocimiento autónomo occidental sobre las realidades nativas y sus saberes, este involucró activamente a las poblaciones indígenas. Y los imperios en el siglo XVIII se apropiaron de estos saberes bajo sus intereses económicos y los protegieron celosamente, dando origen a prácticas de biopiratería (Schiebinger, 2007, p. 18 y 38).

La forma de conocimiento de los misioneros en el siglo XX seguía el patrón compartimentalizado del saber occidental. En el caso de nuestra área de estudio, algunos misioneros eran hombres cultos y legaron materiales etnográficos o lingüísticos de innegable valor como los salesianos Alcionilio Bruzzi Alves da Silva (1903–1987) y Antonio Giaccone (1897–1968), o el javeriano Francisco Elías Arango (1931–2007) (Cabrera, 2015a, p. 152–156 y 238–239). Sin embargo, su visión de la naturaleza respondía a las concepciones de su época: debía ser domesticada y transformada.

En los últimos treinta años la literatura sobre misiones se multiplicó. Empero, el grueso de sus contenidos aborda la incorporación de estos espacios a las realidades nacionales de los países amazónicos como Colombia (Gómez, 2010; Kuan, 2015; Mongua, 2022), Perú, Ecuador y Bolivia (García, 1995, 1998, 2001; Esvertit, 2008) o se ocupa de las transformaciones de las poblaciones nativas derivadas de su propósito evangelizador y las actividades extractivas. En estos trabajos hay menciones sobre la naturaleza, pero con un seguimiento dispar al tema. Solo hay una excepción, el trabajo reciente que se ocupa de la transformación espacial derivada de la apertura de vías y carretables en el Putumayo en la Amazonia colombiana (Uribe, 2022). Para la zona de este estudio tres trabajos (Cabrera, 2002; 2015) mencionan algunos elementos de manera dispersa, que se retoman aquí y se complementan con una revisión sistemática de los productos seriados y otros textos de los misioneros en la zona. No todos estos materiales son de acceso público y se encuentran en un único acervo, razón por la cual su seguimiento se realizó en distintos repositorios en dos ciudades de Colombia (Medellín y Bogotá) y dos de Brasil (Manaos y Río de Janeiro).

Desde una perspectiva de historia antropológica, el propósito de este texto es revelar los contrastes entre dos formas de conocimiento: la visión misionera de la naturaleza y la visión indígena de la naturaleza, así como las prácticas que ambos actores realizan en la región multiétnica del Alto Río Negro-Vaupés, mostrando el contraste entre dos lugares de construcción del conocimiento, el conocimiento tradicional y el

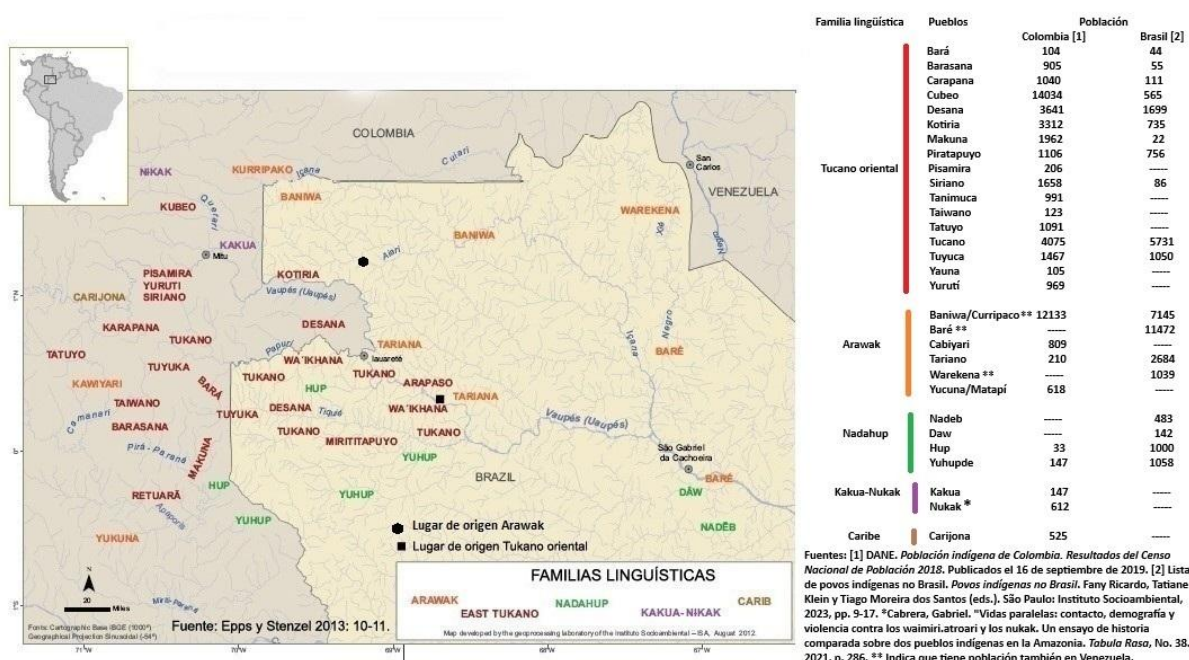
conocimiento occidental. Para el efecto, sigo con detalle los productos de los misioneros y sus descripciones, y los confronto con la etnografía sobre los pueblos de la región. Abordo, en su orden, el espacio residencial (maloca), el río y las cachiveras, el bosque y sus recursos (animales y maderas), los cultivos, el ganado y las pistas de aterrizaje.

El Vaupés como espacio residencial indígena y su transformación

La región del Vaupés está constituida por el río del mismo nombre, que nace en Colombia de la unión de los ríos Unilla e Itilla y que corre rumbo a la frontera con Brasil, entrando en territorio brasileño hasta desembocar en el río Negro. Este río es de aguas negras, pues nace en la planicie, y en su recorrido presenta más de medio centenar de raudales o cachiveras que impiden la navegación continua, circunstancia que se extiende a otros ríos de la región como el Papurí, Tiquié y Pirá-Paraná (Reichel-Dolmatoff, 1989, p. 13), forzando el paso de las embarcaciones por los llamados varaderos. Desde el punto de vista geológico, las tierras firmes de la región contienen afloramientos del Paleozoico, superficies residuales del Escudo Guayanés y del Terciario (Andrade, 1990, p. 61–62), y se caracterizan por la generalidad de suelos ácidos no aptos para la agricultura.

En términos culturales, el Vaupés está ocupado por 30 pueblos pertenecientes a cuatro familias lingüísticas (Figura 1), que en conjunto constituyen un complejo cultural en el que “comparten la asociación mítica y ritual del Yuruparí, pero cada uno se considera detentador de narraciones míticas, cantos, conjuros chamánicos, elementos rituales y de culto propios, así como desplazamiento primordial y territorialidad” (Correa, 1996, p. 12). No obstante, todos ellos comparten una visión del mundo en la que el ser humano y la naturaleza forman un todo integrado.

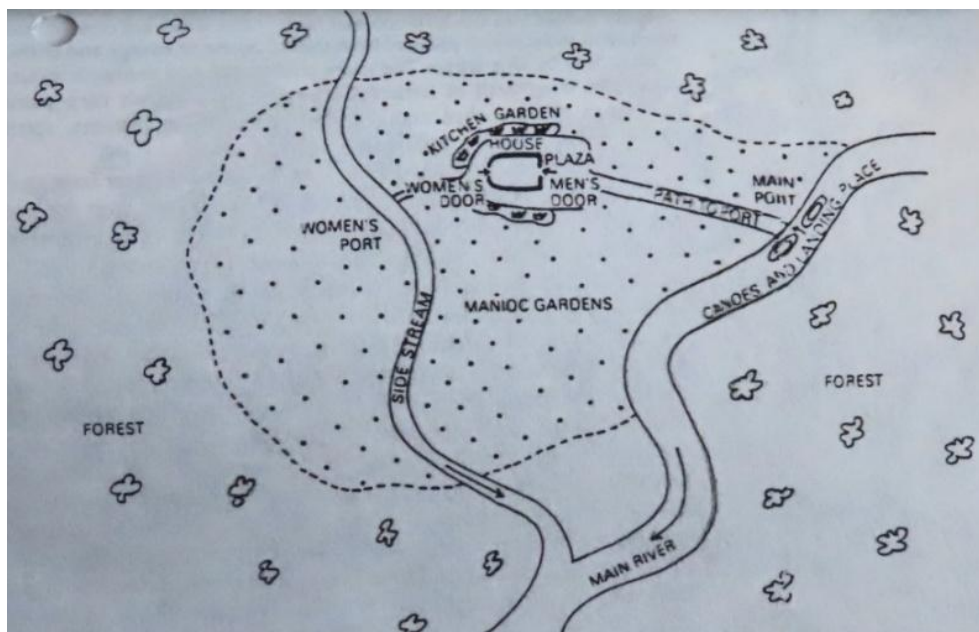
Figura 1 – Mapa de pueblos indígenas en el Alto Río Negro-Vaupés



Fuentes: Mapa: Epps y Stenzel, 2013, p. 10–11. Censos: DANE, 2019; ISA, 2023.

Al comenzar el siglo XX, el viajero alemán Theodor Koch-Grünberg observó, durante los dos años que recorrió la zona, numerosas malocas o grandes casas comunales (Koch-Grünberg, 1995). Lo mismo constató el norteamericano Hamilton Rice, quien exploró la región en 1907 y detalló 35 grandes casas comunales o malocas en los ríos Vaupés y Cuduyarí (Cabrera, 2002, p. 204). Las malocas eran el lugar de residencia convencional de los pueblos del Alto Río Negro-Vaupés, en las que solían vivir “un grupo de hermanos viviendo con uno o más parientes, los hombres toman esposas de otras malocas que pertenecen a grupos diferentes a los de su esposo, en el matrimonio las hermanas van fuera a unirse a los esposos en otras casas o malocas” (Hugh-Jones, S., 1985, p. 82). Asimismo, la maloca no solo representa el cuerpo humano, pues por “su frente pintado es un rostro con la puerta como boca, la cumbrera como columna vertebral, las vigas laterales como costillas y el río central como intestino. En el caso de la mujer, con la cabeza hacia atrás, la puerta del hombre es su vagina y su interior, un útero que alberga y nutre a las personas que lleva dentro” (Hugh-Jones, S., 1985, p. 93). Espacialmente, las malocas tienen una ubicación particular: la puerta masculina da hacia el río, mientras que la femenina se orienta hacia el bosque y una fuente pequeña de agua con su puerto; en su entorno se siembran plantas y se cuidan animales domésticos, como puede verse en la Figura 2.

Figura 2 – La maloca Barasana en su entorno



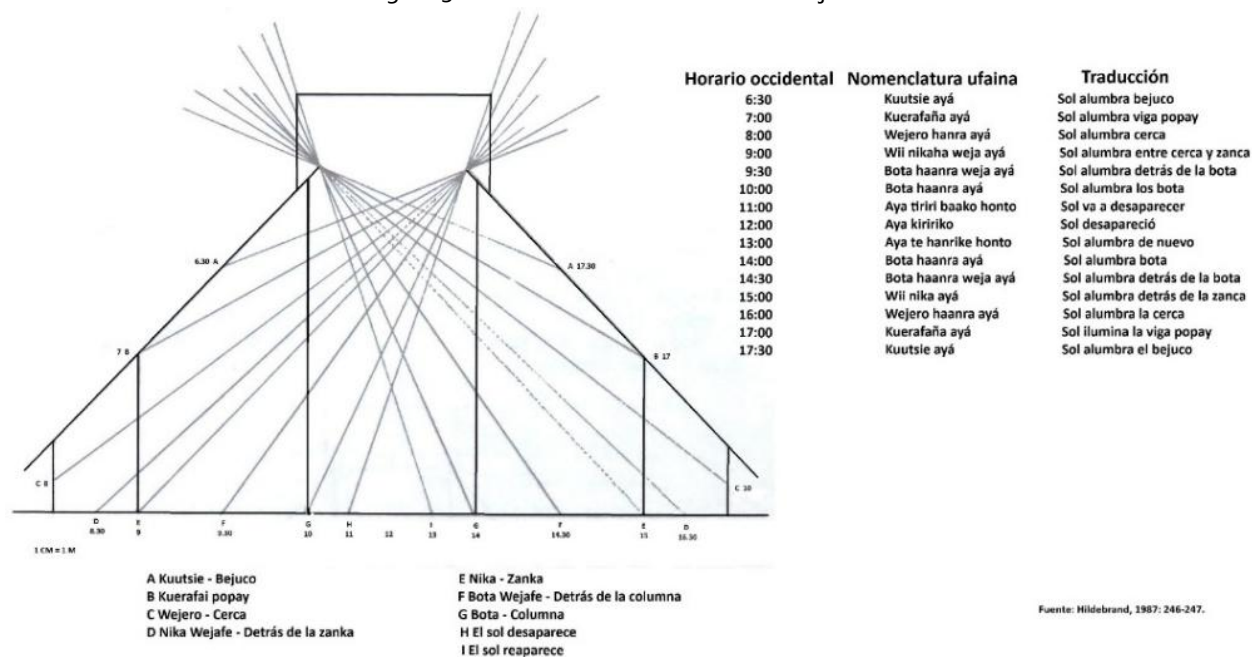
Fuente: Hugh-Jones, S., 1985, p. 81 y 83.

Las malocas son una “estructura arquitectónica [que] es concebida como reproducción del cosmos mismo” (Correa, 1987, p. 143) y también un calendario, marcado por los rayos de luz que penetran por las aberturas superiores del techo y alumbran su interior en el momento preciso del día (Hildebrand, 1987, p. 244), como lo muestra la Figura 3.

Aun cuando contrastaba con esta valoración, la vida colectiva en las malocas, tras establecerse de manera definitiva en 1914, fue objeto de dura crítica y censura por parte de los misioneros católicos, tanto en Colombia como en Brasil. En territorio colombiano fueron destruidas y, con excepción de la remota zona de los ríos Pirá-Paraná y Apaporis, a donde las misiones llegaron de forma tardía, no se conservaron. Al respecto una religiosa recordaba cómo:

Los R. R. Padres misioneros han trabajado por destruir la costumbre de malocas sustituyéndolas por la de casitas con el fin de evitar los desórdenes que cometen cuando en ellas se reúnen; unos pocos han convenido en edificarlas en otra forma moderna y acuerdo con la civilización y la moral. Generalmente las malocas las tienen lejos del caserío, dentro de los terrenos de sus huertos y les sirven para el veraneo (Almas, 1943, p. 1673).

Figura 3 – La maloca Tanimuca como reloj solar.



Fuente: Hildebrand, 1987, p. 246–247.

Los misioneros, en ambos países, consideraban la maloca como un espacio del pecado. Al respecto uno de ellos señalaba que:

para el indio la maloca es cocina, dormitorio, refectorio, habitación de trabajo, lugar de reunión en la época de lluvias, sala de baile con grandes solemnidades. Es el lugar donde el indio nace, vive y muere y donde es sepultado, es su mundo. La maloca es también, como suele decir el padre Balzola, la casa del diablo, porque en la maloca hacen orgías infernales, se maquinan las venganzas más atroces contra el blanco y contra los indios, en la maloca se transmiten los vicios de padre a hijo (Giacone, 1927, p. 338).

La destrucción de las malocas fue plena en el territorio brasileño y, hacia 1955, “no existían más malocas en el bajo y medio río Isana y el río Vaupés y la última maloca (Desana) del igarapé Urucu fue extinta en 1958, bajo la influencia del padre João Marchesi” (Galvão citado en Faria, 2003, p. 40). Esta situación ha sido revertida recientemente en Brasil, donde las malocas están siendo construidas nuevamente, ya no como lugares de residencia colectiva, sino “para comidas comunitarias, reuniones y asambleas de las asociaciones, encuentros y hospedaje, además de las fiestas tradicionales. La primera maloca más reciente está en Cachoeira Comprida desde 1995 y pasó a ser el centro ritual de los Tuyuka por varios años” (Cabalar, 2009, p. 230). Aunque ya no cumplen plenamente los usos del pasado, resulta significativo que hoy sean empleadas por los indígenas como símbolo que retoma algunos de los sentidos que

los misioneros pretendieron erradicar. Sin embargo, en los asentamientos actuales del río Negro hay

varios poblados, compuestos de casas cuadrangulares, de ladrillo o madera, con arreglo típico de las pequeñas aldeas ribereñas, muchas remanentes de poblaciones coloniales marcan el camino que separa la misión salesiana instalada en São Gabriel da Cachoeira de la entrada del río Vaupés. Según la descripción actual que hace el padre Nilton Cezar de Paula (2005, p. 32-33) hace de esos poblados, todavía pueden ser encontradas en ellos las marcas de la organización social de las antiguas malocas, que persistían hasta la década de 1960, a pesar de los muchos años de combate salesiano contra este tipo de habitación colectiva: las casas son construidas de frente para el río, una al lado de la otra, su disposición sigue el orden de nacimiento de los hermanos, como en los compartimentos de la antigua maloca (Montero, 2012, p. 175).

La vivienda unifamiliar es, desde mediados de los años cincuenta, el tipo de residencia indígena predominante en la región del Alto Río Negro-Vaupés, con excepciones en algunas áreas de Colombia donde las malocas siguen siendo lugares de residencia y vida comunitaria, caracterizados por la cohabitación, la presencia del mambadero y el lugar de celebración de rituales de manera conjunta.

La valoración de otros espacios y su transformación: ríos, bosques y cultivos

El patrón de asentamiento ribereño sedentario de los pueblos tucano oriental y arawak de la región confiere una gran importancia al río, no solo como vía de comunicación, sino también como elemento central de su cosmovisión, que recuerda en la mitología de muchos grupos al relato de la anaconda-canoa y el origen de los grupos. Los ríos son, entonces, fuente de memoria, pues los raudales o cachiveras recuerdan los lugares de emergencia – Hípana para los Arawak e Ipanoré para los Tucano orientales (Hugh-Jones, 2012, p. 142) –, y marcas espaciales y límites culturales o del chamanismo en la región (Reichel-Dolmatoff, 1989, p. 14; Cayón, 2002, p. 116–120; IPHAN, 2007). Para los misioneros católicos, en cambio, el énfasis sobre estos lugares está asociado al peligro físico que representan, pues son frecuentes los “diluvios y crecidas de los ríos; de ahí los peligros continuos que corren los viajeros, siempre en la lucha con los naufragios y con la muerte” (Massa, 1933, p. 83).

Los propios misioneros fueron víctimas de los peligros del entorno natural; en Colombia, el hermano monfortiano Guido falleció ahogado en el río Papurí (Cabrera, 2002, p. 166). Igualmente, una misionera seglar de nombre Margarita Franco de Garagoa (Boyacá) falleció ahogada en el raudal Tatú en julio de 1952, nueve meses

después de su arribo y durante una correría misional, en la que también fallecieron el padre Javier Luis Alfonso Villegas Quintero y tres indígenas: Francisco Álvarez, niño del internado de Mitú, Anesia, catequista de Waracapurí, y Severiano, de Tucupí (Río Querarí) (Valencia, 1952, p. 11). El hermano Javier Luis Alberto Agudelo murió ahogado en el río Guaviare en 1954 y, en 1955, el hermano Luis Carlos San Pedro en el Papurí. Otras dos misioneras lauritas, Graciela Vélez Herrera y Olga Osorio Hoyos, murieron ahogadas en el río Papurí en 1955, al igual que el hermano Javier Óscar Emilio Lopera Gil en 1969 (Cabrera, 2015a). Un evento adicional ocurrido a una familia en São Gabriel da Cachoeira confirma la percepción misionera sobre el peligro de las cachiveras:

llegando cerca de casa, la canoa golpeo una piedra, se inclinó un poco, se llenó de agua y todos fueron arrastrados por la corriente del río. Pocos minutos después la muerte había tragado la familia entera. Al día siguiente se encontró el cadáver de la infeliz madre y esposa, cuyas exequias fueron hechas en la capilla; el marido fue encontrado días después, muy lejos; cuando la creciente desapareció. Un hecho semejante se dio también hace poco. El marido desapareció, hallado más tarde ya en estado de descomposición, salvándose la esposa agarrada con el hijo, que hacía pocos días el misionero había bautizado (Massa, 1933, p. 84).

En conclusión, los ríos y en particular los raudales o cachiveras son obstáculos naturales que, a lo largo del tiempo, han condicionado la movilidad de los habitantes regionales y su interacción social, como el flujo de penetración de agentes externos. Igualmente, condicionan la distribución de recursos acuáticos, forman parte central de las cosmovisiones de muchos pueblos en la región e incluso marcan la distribución poblacional, asociada a las jerarquías regionales y a la oferta de peces (Ribeiro, 1995, p. 22).

Los misioneros mencionan los animales peligrosos presentes en la selva, especialmente el jaguar y las serpientes. En relación con el primero, las fuentes consultadas en Colombia y Brasil refieren el ataque de un jaguar que fue vaticinado a dos indígenas brasileños que visitaron un payé del río Papurí en Colombia y a quienes dijo “este año viene y se comerá a unos indios” (Almas, n. 19, 1937).

El hecho en efecto se presentó, el jaguar atacó a dos indígenas, un tucano y un makú a quienes mató y los indígenas entonces reaccionaron “una enorme trampa dentro de la vega y acercando la hora de la oración, la propia acostumbrada por los felinos para gustar su presa, colocáronse 40 indígenas armados de flechas, carabinas y otras armas y tan pronto como la vieron aparecer dispararon a un tiempo, dejándola vencida por la muerte. Enseguida encendieron una grande hoguera y echándolos a ambos, al makú y al tigre, los quemaron: sus cenizas fueron arrojadas al río en señal de venganza, ellos no

querían que quedase del tigre aquel, ni el recuerdo (Almas, n. 186–187, 1954, p. 6230).

Sobre las serpientes los misioneros anotaban:

El Brasil es en verdad la tierra clásica de las serpientes, con los *Crotalus terrificans* (cascabel), con la Suruy y Giboia, de dimensiones colosales, y mil otras especies, pero hasta hoy ningún misionero católico murió víctima del veneno. Ya nos sucedió muchas veces a los misioneros salesianos, por la mañana despertar, encontrar cobras venenosísimas debajo del cuero de buey sobre el cual pasamos la noche, de encontrarlas entre las cubiertas, en la hamaca, entre los libros, en medio de los arreglos de las cabalgaduras y con tales compañeros viajar un día entero, de ver una cascabel entrar a la iglesia durante la celebración del Santo Sacrificio... y hasta hoy ninguno fue mordido (Massa, 1933, p. 75).

Figura 4 – El padre Luiz sostiene una *jararacu* viva que capturó



Fuente: Massa, 1933, [s.p.].

Pese a que los ríos son fuente de proteína animal y el bosque es diverso, un misionero transmite su valoración sobre el potencial de recursos en la región:

Como los ríos no son ricos en pescados, ni las selvas en cacería, todo lo que es un poco comible es bienvenido: algunas serpientes no venenosas, sobre todo acuáticas; las ranas; las larvas de ciertos coleópteros; coleópteros que nosotros no cogemos ni siquiera entre los dedos porque apestan; ciertas especies de larvas, de las cuales son tan aficionados, que se quedan días enteros en observación cerca de los árboles atacados hasta que, cuando las hojas saltan, las larvas, bien gordas, bajan, a veces por centenas, para engordar a su turno a nuestra gente hambrienta (esta larva es chupada toda viva, después de lo cual la piel sigue el mismo camino; otra debe ser cocida o asada, o tostada); la hormiga sauba, sobre todo los riñones; algunas otras clases del mismo género en el momento en que vuelan (Kok, 1926, p. 931–932).

En verdad, los indígenas de la región siguen la captura de peces y presas de caza, y combinan estrategias que involucran momentos y áreas de captura, así como zonas de no captura. Como anota un autor:

Los indios creen que ciertas formaciones rocosas aisladas en las profundidades de la selva son moradas espectrales donde habitan espíritus de animales de caza bajo el cuidado del Dueño de los Animales (Reichel-Dolmatoff 1971). Estas ‘casas de cerros’, como los chamanes las llaman, tienen un carácter semejante al del útero; son los lugares donde se dice que los animales de caza se multiplican y de los cuales emerger para errar por la selva; son ellas las malocas espectrales en cuyo interior tiene lugar un continuo proceso de gestación. Los chamanes dicen visitar estos lugares durante sus trances narcóticos por cuanto les es preciso conversar con el Dueño de los Animales y pedirle que libera a algunos de sus protegidos para que los cazadores puedan matarlos y obtener así alimento (Reichel-Dolmatoff, 1997a, p. 87).

Los animales son gente con la que hubo temprana interacción (Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 106; Århem, 1990, p. 116). El consumo de peces y presas de caza es gradual y está asociado al ciclo vital de los individuos; cuando no se respetan las vedas de captura, se producen desajustes y enfermedades entre los humanos cuyo origen puede recaer en dos causas: “1) Animadversión de otra gente; y 2) malevolencia de los animales, sobre todo de los animales de caza y pesca” (Reichel-Dolmatoff, 1997b, p. 164).

El primer acto de desmonte por parte de los misioneros católicos obedecía a la apertura e instalación de una cruz como acto fundacional de su presencia. En Colombia, el misionero Hubert Damoiseaux celebró la primera misa el 4 de junio de 1914 y plantó la cruz; en Brasil, Giovanni Balzola hizo lo propio en la misión de São Gabriel da Cachoeira (Cabrera, 2009, p. 168). Para establecer una misión se quemaba el bosque y luego se emprendía la construcción (Figura 5).

Una dimensión más precisa de las áreas transformadas por el establecimiento de las misiones puede apreciarse en la relación de las misiones monfortianas y salesianas presentada en la Tabla 4, así como en las Figuras 6 y 7, que muestran la proyección de Monfort en un plano y su realidad tiempo después. En torno a estos lugares se generaron

nuevas dinámicas de asentamiento y de movilidad por parte de los indígenas. El superior monfortiano recordaba así:

Con el tiempo y a fuerza de buen trato y regalos, los indios fueron llegando a Montfort Papurí de todas partes y del mismo Brasil. Hicieron sus casas donde y conforme se les indicaba, y ya tenemos un caserío de catorce casas. ... Los otros indios 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. En Piracuara el Reverendo Padre Pedro Kok fue a ayudarles a levantar la primera capilla; más tarde, y según los recursos, iremos haciendo lo mismo en otras partes (Barón, 1918, p. 97).

Algunas misiones eran viejos asentamientos indígenas; otras fueron completamente nuevas. Como esto ocurrió en Yavaraté, donde, para 1970, la localidad estaba compuesta por las comunidades de Santa María, São Miguel, Dom Bosco y São Domingo Savio, “derivadas de las cinco malocas tariano que los salesianos encontraron en Yavareté cuando fue fundada la misión” (Andrello, 2006, p. 145).

Figura 5 – Arriba la quema para instalar la misión.
Abajo la construcción de la primera estructura de la iglesia.



Fuente: Massa, 1933, [s.p.].

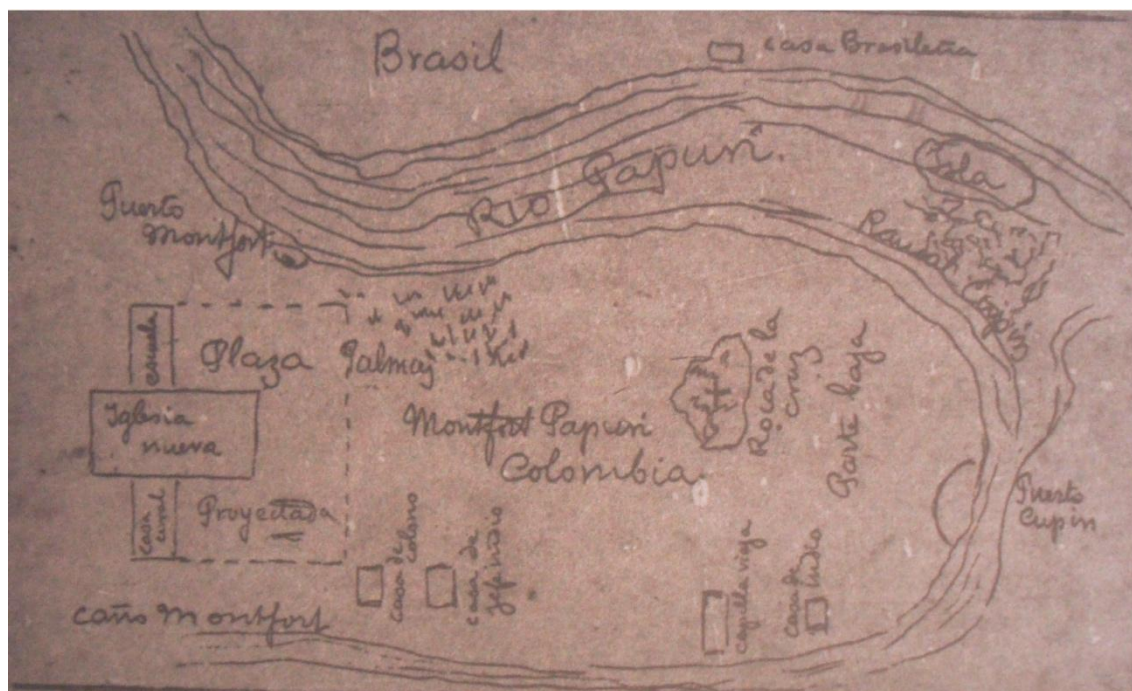
Tabla 4 – Misiones católicas en el Alto Río Negro-Vaupés, 1914–1950

País	Nombre	Fundador	Año	Ubicación
Colombia	Montfort ♦	Hubert Damoiseaux	1914	Río Papurí
	Santa María del Cuduyarí	Pierre Barón	1917	Río Cuduyarí
	Piracuara	Herman Leistra	1918	Río Papurí
	Acaricuara	Andreas Lissen	1927	Río Paca
	Teresita de Píramiri ♦	Alfons Cuypers	1929	Río Papurí
	Olinda	Jan de Kroon	1930	Río Papurí
	Mitú *	Emilien Pied	ca. 1930	Río Vaupés
Brasil	Uaupés (hoy São Gabriel da Cachoeira) ♦	Lourenço Giordano	1914	Río Negro
	Taracú ♦	Giovanni Balzola	1924	Río Vaupés
	Jauareté ♦	Giovanni Marchesi	1928	Río Vaupés
	Parí-cachoeira ♦	Giuseppe Domitrovitsch	1940	Río Tiquié
	Tapuruquara (hoy Santa Izabel)	Giuseppe Schneider	1942	Río Negro
	Asunção ♦	Giuseppe Schneider	1950	Río Isana

Fuentes: Cabrera, 2002, p. 193–197 y Cabrera, 2015a, p. 160.

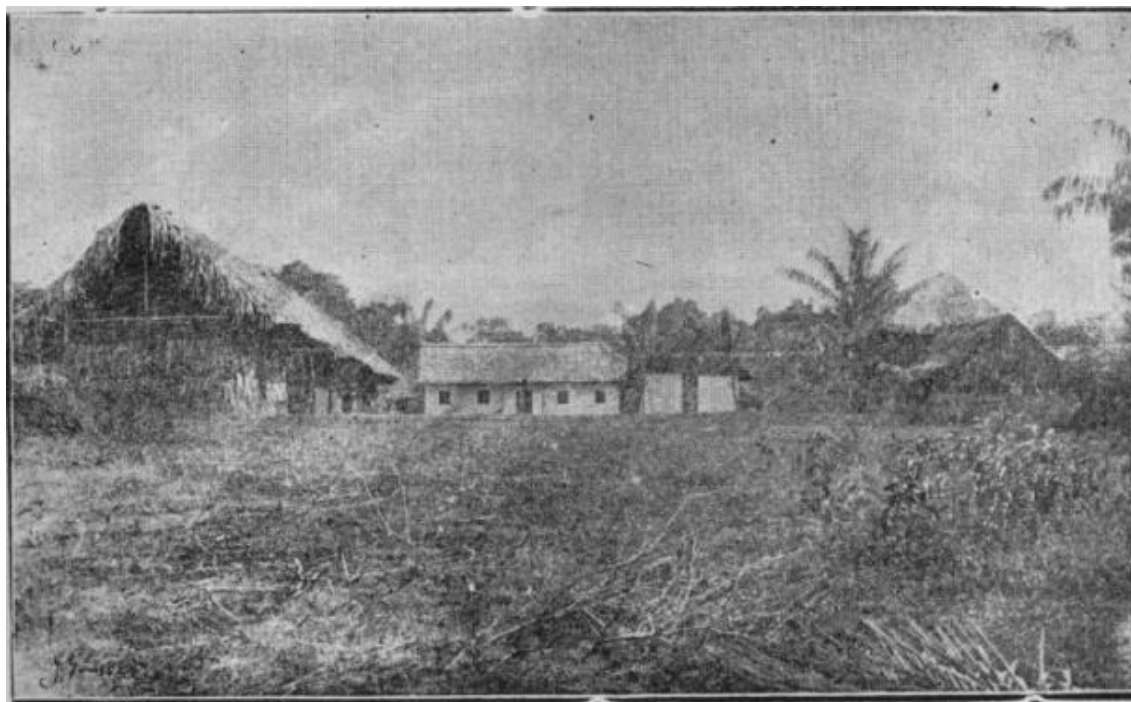
* No hay certeza documental de su fundación. ♦ Indica que cuenta con pista de aterrizaje.

Figura 6. Proyección de Monfort



Fuente: Eco de Oriente del 1 de enero de 1915.

Figura 7 – Monfort, Papurí. Los edificios de la misión.



Fuente: La misión del Vaupés. Diez años en la frontera brasilera 1914–1924. Eco de Oriente no. 680, 1922.

Como puede apreciarse en la Figura 7, muchas de las áreas ocupadas por la misión abrieron zonas de bosque. Varias de ellas, como Yavareté (río Vaupés), Pari-Cachoeira (río Tiquié), Carara-Poço (río Içana) y Taracúa (bajo río Vaupés), sufrieron una fuerte transformación, llegando a ser distritos del municipio de São Gabriel da Cachoeira. El riesgo involucrado en este cambio fue mencionado por una prestigiosa antropóloga que indicó hace años que, contando con infraestructura, muchas de ellas podían alentar la presencia de población cabocla o foránea haciendo que “rápidamente esta se enseñorease de las tierras indígenas donde se ubican las misiones” (Ribeiro, 1995, p. 29). La construcción de edificaciones en el Vaupés tuvo inicialmente como principal materia prima la madera. La presencia de maderas de interés fue informada tempranamente en territorio colombiano por el Comisario del Vaupés al Ministro de Gobierno, mediante el envío duplicado de algunas maderas de construcción que se encontraban en abundancia en esta comarca, cuyos nombres conocidos eran: “1. Coco, 2. Bálsamo, 3. Mirataba, 4. Corneto, 5. Cañocrystal, 6. Unamo, 7. Macano, 8. Sarapio, 9. Avinje, 10. Nocuito, 11. Guacamayo, 12. Tique, 13. Canaguata, 14. Algarrobo, 15. Castillo, 16. Laurel, 17. Pílon, 18. Quinino, 19. Dende, 20. Duero” (AGN. Ministerio de Gobierno. Sección 1ª, Comisaría Especial del Vaupés, tomo 836, fls. 395–396, citado en Cabrera, 2002, p. 131). A lo largo del tiempo se instalaron varios aserraderos en la región. Para 1970, en la

capital, Mitú, había uno operado por la Comisaría y otro por el internado, aunque el primero estaba dañado desde 1967 (Hawkins, 1972, p. 23 y 106). Es decir, el de la iglesia satisfacía la demanda.

Pero en otros lugares también hubo aserraderos: en La Ceiba, una localidad fundada hacia 1958, había el suyo, así como un pequeño astillero (AGN, Ministerio del Interior, caja 18, carpeta 164, 1961). En Villa Fátima, fundada en 1950, se instaló un aserradero portátil gestionado ante la *Catholic Relief Services* por la hermana Aura Stella Benavidez, cuyo manejo fue reglamentado (Vaupés al día no. 63, 1981, p. 25). En la zona del Pirá-Paraná había también un aserrío (Boletín informativo no. 106, 1969, p. 7). Del lado brasileño, en la localidad del Pato, sobre el río Papurí, funcionó un aserradero que “no prosperó, por desinterés de los propios indígenas” (Azevedo, 2007, p. 145).

Tempranamente, los misioneros jesuitas y mercedarios establecieron ingenios de azúcar en la Amazonía (Cabrera, 2026, p. 74). En esta región, el método de cultivo es la horticultura itinerante de roza y quema, que intenta replicar a pequeña escala la diversidad del bosque al reunir, en una misma área, especies con diversos ritmos de crecimiento o ‘policultivo multiestrato’, buscando mantener la fertilidad de los suelos y evitar el lixiviado producido por la lluvia y las plagas, aunque la yuca brava ocupe el mayor espacio sembrado (Correa, 1990, p. 85–86; Dufour, 1990, p. 55–56), sistema que, si se mantiene, es de bajo impacto (Andrade, 1990, p. 77). La preparación no solo sigue pautas materiales; también es una actividad de predominio femenino, aunque los hombres atienden los cultivos de plantas con referentes rituales, como la coca, el tabaco, la piña y el chontaduro. Su manejo está “descrito en los mitos y sigue el mismo patrón de mantener lo sagrado para el mundo masculino y el consumo diario para las mujeres” (Rodríguez y van der Hammen, 1990, p. 208). Un indígena expone así el proceso asociado al cultivo:

La selva tiene suelos buenos y suelos malos. Por eso, antes de hacer la roza, es conveniente buscar un bosque de tierra buena. Los suelos buenos para hacer la roza son los de tierra suelta granulada y medio encharcada. En esos tipos de suelo es que la yuca crece bien. Para hacer la roza en uno de esos terrenos, inicialmente rozamos el tamaño que se quiere. Después, derribamos. Solamente encima de un andamio derribamos uacus, cunuris y otros árboles de raíces aéreas. Los viejos dicen que el hacha corta bien y el árbol cae rápido para quien se baña. Roza de capoeira demora para rozar, pero no para derribar. En caso que tengamos prisa, quemamos la roza de selva virgen después de un mes de derribada y un mes de sol ininterrumpido. A roza de capoeira, sin embargo, si el tiempo fuera caliente, está buena para quemar después de una semana con tres días de sol seguidos. Luego después del día que sigue a la quema, se debe plantar algunas yucas en la roza nueva para que el pasto no nazca rápido. En el mismo día, escogemos yucas amarillas y blancas que

sacamos de otra roza y llevamos para el cerrado. Algunas veces, gastamos hasta tres días en esta tarea. En seguida transportamos las yucas para el borde de la roza que será plantada (Ramírez, 2001, p. 169).

En contraste con esta visión, entre los misioneros había un énfasis tecnicista en la producción de alimentos cultivados. La agricultura impulsada por estos tuvo obstáculos: “no hemos omitido esfuerzo ninguno; tiempo y dinero hemos gastado sin tasa y sin embargo, es forzoso confesarlo, el resultado ha sido casi nulo por 2 motivos: la esterilidad del suelo, primero y después la presencia de la temible y terrible hormiga arriera que todo lo destruye. Para combatir el primer defecto era preciso abonar el terreno y esto lo hemos hecho no de una manera general, antes individual, llevando a cada mata el alimento que aquel no le podía dar de sí. Para contrarrestar el otro peligro, nada nos ha salido eficaz hasta hoy: maquinas, veneno, agua, fuego, todo lo hemos ensayado y todo sin éxito” (Damoiseaux, 1920, p. 10). Los beneficios de la agricultura se expresaban de diversa forma, como la necesidad de “introducir nuevos cultivos que enriquezcan su dieta alimentaria” (Boletín informativo n. 348, 1992, p. 6), o la necesidad de formación en agronomía o de escuelas que incluyan la agricultura como parte de la formación elemental (Massa, 1933, p. 44); véase Figura 8.

De hecho, en el momento en que un niño comenzaba a vivir en la misión

recibía su oficio y, a la hora de los trabajos agrícolas, se dirigía al campo. Si bien que sea la primera vez que trabaje, todavía, no necesita de muchas explicaciones, examina atentamente a los compañeros y los imita en todo. Muchas veces soy obligado a dejarlos solos, para atender algún enfermo o ajustar con los indios que vienen a vender fariña: nuestros pequeños salvajes continúan, sin embargo, como si algún superior asistiese. Los mayores (de 12 a 14 años) dirigen óptimamente a los menores. Siempre se prestan de buena voluntad para el trabajo y, si bien prefieren ir al bosque a cortar leña, todavía no se rehúsan a los demás deberes. Nuestra casa de misión es como un noviciado: no hay ningún empleado, los niños hacen todo. Con cuarenta niños trabajando tres horas al día, deberíamos tener alguna recolección, pero las dificultades son muchas y mientras tanto la tierra solo no da un poco de yuca, banano y alguna fruta tropical (Massa, 1933, p. 11).

Figura 8 – Los alumnos de la misión van al cultivo



Fuente: Massa, 1933, [s.p.].

El padre Antônio Giaccone detalla, en su Vademécum bilingüe, la buena manera de realizar el trabajo agrícola que involucraba el mantenimiento de las herramientas, la preparación de las áreas de cultivo y los posibles riesgos durante la actividad:

- 1°. Vamos todos a trabajar
- 2°. Los mayores, van a buscar el hacha; los medios el machete y los menores el azadón.
- 3°. Dos hachas faltan. Vaya a buscarlas.
- 4°. Vamos a afilar las hachas y los machetes. Así cortan bien.
- 5°. Los que tienen azadón van a despejar las malezas de la carretera; los que tienen machete van a trabajar en aquella capoeira, y los que tienen hacha van a cortar leña para la cocina.
- 6°. Miren bien para no cortar el pie. Trabajen bien.
- 7°. Ustedes tres vayan a preparar maníua para sembrarla mañana.
- 8°. Ustedes van a cortar tres tiras de caña. Junten bien las puntas. Mañana vamos a sembrarlas en la nueva roza.
- 9°. Ustedes van a acabar aquellas, coivaras, así en otro día nosotros sembraremos jirimum, sandías, ají y maíz.
- 10°. Los que están desyerbando reúnan bien la hierba. Después van a llevarlos en los bajos donde nosotros sembraremos la macaxeira.
- 11°. Aquí el maíz nació y allá también el arroz.
- 12°. Arranquen la hierba con las manos en el cultivo de batatas.
- 13°. Siembra la yuca un poco más hondo, hazlo derecho. Mira la línea, así no equivocas.
- 14°. Vamos a quemar lo tumbado, después preparamos la nueva roza y sembraremos sólo arroz.
- 15°. De la roza nueva que hicimos el año pasado sacaremos 40 sacos.
- 16°. Esta roza es muy grande, si Dios quiere, cogeremos 60 sacos.
- 17°. Corta tres tiras de caña y da un pedazo a cada niño. Reúnan el bagazo para darlo a los puercos.
- 18°. Padre. José se cortó el pie con el machete.
- 19°. ¿Se hizo una herida grande? – Sale mucha sangre.

20°. Llámalo. ¿Cómo es que no sale más sangre?

21°. Detuvo con tierra. Hizo muy mal.

22°. No ponga nunca tierra en la herida, puede infectar y hasta morir.

23°. Amarra con este pañuelo, deprisa, vamos a la enfermería.

24°. No llores, la herida no es grande, después de una semana estarás bien, ahora no puedes jugar al balón, ni correr” (Giacone, 1965, p. 197–199).

El texto anterior no deja de ser llamativo, pues, pese a la antigüedad de las prácticas agrícolas indígenas, el religioso instruye sobre estas a su manera, olvidando que, más allá de la materialidad del cultivo, su ejecución y el consumo de alimentos y de sustancias rituales “están directamente y metafóricamente relacionados con los procesos de reproducción física y social de los grupos sociales”. Así, por ejemplo, en ciertos contextos el almidón de yuca representa el semen, por ser el elemento que se separa del tubérculo, como el semen del pene, de modo que “la inseminación forma parte del proceso más amplio de reproducción y crecimiento de individuos, que es análogo al de la yuca, en el que ocurre la separación del almidón” (Hugh-Jones, C., 2013, p. 302). Por supuesto, nada de esto se aprende lejos del grupo familiar en los internados.

Ganado y pistas de aterrizaje

Un factor adicional de cambio del paisaje en la Amazonía derivado de la actuación de las misiones en la Amazonía está vinculado a la introducción de ganado y tiene una larga profundidad temporal. Tempranamente, jesuitas, carmelitas y mercedarios tuvieron hatos o producción de ganado (Cabrera, 2026, p. 74). En la isla Marajó, los misioneros dominaron la ganadería con técnicas de crianza y pastizales bien irrigados; para 1750 se estimaba que los jesuitas tenían 30.000 cabezas en la isla, pero en 1759, cuando sus rebaños fueron confiscados, tenían 135.000, mientras que “los mercedarios, entre 60.000 y 100.000 animales; y los carmelitas, de 8.000 a 10.000” (Hemming, 2022, p. 100). La concepción misionera del ganado fue expresada como una alternativa para mejorar las condiciones materiales de vida de los indígenas. En Colombia, monseñor Belarmino Correa manifestó que las

gentes aborígenes del Vaupés no saben nada de ahorro porque su economía es de subsistencia, y sobre todo porque su mismo mundo es una despesa... el río con sus peces, la selva con sus animales, los árboles con sus pepas. Las reses las salvaría y les daría una posibilidad de irse acomodando sin sobresalto a esta civilización nuestra demoledora, avara, individualista, explotadora y suicida (Correa, 1981, p. 20).

Los monfortianos fueron los primeros misioneros en introducir ganado en el Vaupés colombiano. Uno de ellos señalaba, a mediados de los años cuarenta, que “las reses han ido multiplicándose, y hoy día cada una de las residencias tiene su estancia de ganado mayor, Monfort con 50, Wacaricuara, Piracuara y Santa Teresita con unas 10 más o menos cada una” (Dieres, 1944, p. 5). Los misioneros javerianos de Yarumal continuaron con este propósito y contaban con una finca en la localidad de San José del Guaviare destinada a la cría de ganado para abastecer los distintos centros. Con el paso del tiempo se consolidaron “pequeñas ganaderías en Acaricuara, Montfort, Piracuara, Villa Fátima y Cuduyarí” (Vaupés al día - Extraordinario, 1970, p. 6). Unos años más tarde, el número de reses no era despreciable en Teresita (160), en Piracuara (120) y en Monfort (80), mientras que en Acaricuara solo dos de las 18 veredas no tenían ganado (Vaupés al día no. 53, 1979, p. 21). Algunas reses fueron incluso transportadas por avión en el Vaupés colombiano (Boletín informativo no. 306, 1988, p. 12).

En Brasil fue el padre Scolaro quien, en 1972, dio impulso a la introducción del “ganado bovino en las aldeas del Vaupés y Tiquié. De hecho, en la década siguiente, casi todas las poblaciones de esos ríos tenían su cría” (Azevedo, 2007, p. 156). Sin embargo, los indígenas no siempre seguían los cuidados que estos animales requerían, como se menciona para la localidad de Santo Anastácio, donde en 1986 había 19 cabezas de ganado conseguidas por los misioneros, pero dos años más tarde se produjo

la muerte de una de las pocas vacas, por haber bebido manicuera, el caldo venenoso de la yuca. Exhorté entonces a que construyeran una cerca, para colocarla fuera del alcance de los animales, que andan por toda parte, pues no hay cerca, y las casas, rudimentarias, no poseen paredes o ostentan, sólo de un lado, un paraviento de palos de açai. Mostrándose, en aquel momento, muy interesados en la tal cerca, pero, en el día siguiente, los totumos fatídicos de manicura continuaban en el suelo. Ellos habían abandonado en el pasto la vaca, muerta aquel día, si la hermana que me acompañaba no los hubiese ayudado a tirar el cuero y asar la carne. Pasaron una tarde de alegría, hartándose con toda aquella carne. En otra ocasión, la Funai había traído tres cabras. Murieron todas (Azevedo, 2007, p. 165).

Los bueyes incluso eran utilizados para arar la tierra, una técnica ajena a las condiciones ambientales amazónicas (Figura 9). La tala del bosque implica un alto riesgo debido a la fragilidad de los suelos, pues “derribado el bosque está a medio centímetro el humus que, en dos años, es llevado por la erosión” (Ribeiro, 1995, p. 29).

Figura 9 – Arando los campos – Uaupés (São Gabriel de Cachoeira)



Fuente: Massa, Pedro. De Tupan a Cristo: Jubileu de ouro. Missões Salesiana do Amazonas (1915–1965). 1965, [s.p.].

La intención de comunicar las estaciones de misión con centros urbanos importantes llevó al establecimiento de los primeros vuelos hacia la región que fueron hechos por hidroaviones. En Brasil, estos llegaron a la localidad de Yavareté, sobre el río Vaupés, en 1934; aeronave que en su momento los indígenas nombraron como “lancha del cielo” (Usos e costumes dos selvícolas da Amazônia, 1936, p. 214). En Colombia, el primer vuelo acuatizó en una porción del río Vaupés frente a donde hoy se encuentra Mitú, la actual capital departamental (Cabrera, 2023, p. 308). Con el tiempo fueron surgiendo pistas de aterrizaje, hasta alcanzar un total de 19 en Colombia y 12 en Brasil (Cabrera, 2023, p. 317). De estas, pocas estaban en las misiones católicas. En Colombia, la misión de Teresita, fundada en 1929 por los misioneros monfortianos, contó con una aeronave propia (Figura 10). Otra misión, Monfort, fundada en 1914 por esta misma comunidad, tuvo también una pista de 700 metros de longitud. En la zona del río Pirá-Paraná, los misioneros javerianos establecieron su sede San Miguel en 1960 y, en 1968, abrieron una pista con ayuda de los indígenas; esta sede fue trasladada en 1976 a Soñaña, donde también construyeron una pista (Cabrera, 2023, p. 314 y 316).

Figura 10 – Los misioneros monfortianos Alfons Cuypers (1913–1992), Andreas Linssen (1898–1985) y Hubert Limpens (1889–1950) posan en compañía de un grupo de indígenas y dos religiosas en la pista de una misión en el Vaupés. La imagen muestra a dos religiosas Lauritas con su hábito y a las indígenas con su uniforme.



Fuente: *Semana*, vol. 9, n. 200, 1950, p. 22.

En cuanto a las misiones brasileñas, en dos de ellas – Parí-cachoeira sobre el río Tiquié y Yavareté sobre el río Vaupés –, se construyeron pistas, esta última inaugurada en 1958 (Cabrera, 2023, p. 329). Todas estas pistas fueron construidas con ayuda de los indígenas y tenían como propósito transportar enfermos y mercancías. En su construcción se derribaron bosques y se generaron nuevas dinámicas de asentamiento por el acceso a sus servicios.

Conclusión

A comienzos de los años setenta, un geógrafo norteamericano caracterizó la economía de la capital comisarial del Vaupés en Colombia soportada en tres actividades económicas: empleo estatal, recolección de caucho y agricultura (Hawkins, 1972, p. X). Lo primero era cierto: “el 99 por ciento de la fuerza de trabajo vive directa o indirectamente de la Comisaría, bien como empleados gubernamentales o como contratistas que, manejados por los politiqueros, representan una sólida maquinaria al servicio del fraude, del atropello y del peculado” (Castro, 1986, p. 237). Con respecto a la extracción del caucho, esta se encontraba en sus últimos estertores y el gobierno había suspendido cualquier apoyo (Reyes, 2018). En cuanto a la agricultura, continuaba siendo

una actividad fundamental en la región. La economía extractiva del caucho y la agricultura aparecían entonces como las dos grandes actividades de aprovechamiento de la naturaleza en la región.

En contraste, y a lo largo de este texto, he intentado mostrar las visiones y prácticas de los misioneros católicos con relación al entorno en el área indígena del Alto Río Negro-Vaupés. Desde su llegada en 1914, los misioneros emprendieron acciones que transformaron la espacialidad de la región, no solo en el ámbito doméstico o de residencia de los indígenas, sino también en el entorno natural. En términos generales, los misioneros católicos concebían la naturaleza como un elemento que debía ser dominado y transformado. Esta visión, de profundo arraigo judeocristiano, estuvo presente también en otras órdenes religiosas que realizaron labores misionales, como en el caso de los carmelitas descalzos, quienes en el Urabá colombiano desarrollaron su tarea “luchando a brazo partido contra la naturaleza hostil” y destacaron a uno de sus integrantes como el líder en el “combate con la naturaleza tropical” (Gálvez, 2006, p. 128). A ello se sumaba el internado, que privaba a los menores indígenas de la posibilidad de aprender la complejidad y las asociaciones culturales vinculadas con la naturaleza (Cabrera, 2002; Cabrera, 2015a).

La sola fundación y posterior instalación de bases misioneras, así como de pistas de aterrizaje, ya eran una transformación de espacios de proporción mayor a los asentamientos convencionales y generaban nuevas dinámicas de reasentamiento o movilidad poblacional. De acuerdo con los misioneros, la naturaleza no solo estaba llena de obstáculos, sino de peligros. Y los recursos eran insuficientes para el soporte de la población. Apelando entonces a una visión técnica, pretendieron, a través de la formación agrícola y de la introducción del ganado, aumentar la producción, en gran medida, mediante ambas estrategias ajenas al contexto ambiental o a las prácticas culturales. Las reses, por ejemplo, fueron aumentando, pero nunca han llegado a ser como los hatos de proporciones enormes que se soportan en otro ambiente con pasturas como los Llanos Orientales. Incluso muchas veces fue claro el inadecuado manejo de este recurso por los indígenas. Cabe resaltar que los misioneros protestantes hicieron lo propio al establecer sus bases de trabajo y abrir pistas de aterrizaje, regularmente más lejanas a los grandes cursos de agua. De hecho, un total de 15 bases y pistas de aterrizaje fueron hechas por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano en áreas remotas (Cabrera, 2023, p. 326).

La existencia para los indígenas no aparta al hombre de la naturaleza; son un todo. Para los misioneros, en cambio, era un factor a dominar, a elevar su rendimiento productivo y, por supuesto, contribuir no solo a la mejora de las condiciones de vida indígena, sino a ser el soporte material con la fuerza de trabajo indígena de su creciente proyecto evangelizador que concentraba cada vez más población. La idea y preocupación naturalistas del siglo XVIII que se apropiaron e incorporaron los contenidos indígenas que se documentan al inicio de este texto se transformaron con el paso del tiempo en la negación del conocimiento ancestral de los indígenas, pues las ejecutorias o intervenciones sobre la naturaleza de los misioneros en el siglo XX, aquí descritas, ignoran u omiten los complejos contextos culturales que acompañan la existencia de los pueblos indígenas. En contraste, varios trabajos antropológicos aquí referidos documentan profusamente estos contextos.

CATHOLIC MISSIONARIES' VISIONS AND PRACTICES ON NATURE IN THE UPPER RIO NEGRO-VAUPÉS, ON THE BORDER OF COLOMBIA AND BRAZIL DURING THE FIRST HALF OF THE TWENTIETH CENTURY

Abstract: This work examines the views and practices related to nature held by Catholic missionaries in the Upper Rio Negro-Vaupés region on the border of Colombia and Brazil. The missionaries viewed nature in a way that separated humanity from it, contrasting sharply with the Indigenous perspective, which considers humanity and nature a unified whole. Upon establishing their settlements, the missionaries initiated extensive modifications to the landscape. Driven by the idea of supplementing the region's meager food supply, they introduced more efficient agricultural techniques and livestock practices. They also established sawmills to supply timber to the area. To compare these perspectives, the study meticulously examines the missionaries' written records and ethnographic information about the Indigenous peoples. The work highlights the need to recognize that Indigenous practices represent a genuine and low-impact response to environmental challenges.

Keywords: Amazonia. Vaupés. Missions. Nature. Indigenous knowledge.

AS VISÕES E PRÁTICAS SOBRE A NATUREZA DOS MISSIONÁRIOS CATÓLICOS NO ALTO RIO NEGRO-UAUPÉS, NA FRONTEIRA ENTRE A COLÔMBIA E O BRASIL, DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Resumo: Este trabalho investiga as visões e práticas sobre a natureza adotadas por missionários católicos no Alto Rio Negro-Uaupés, na fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Os missionários tinham uma concepção da natureza que separava a humanidade dela e contrasta com a visão dos indígenas que a consideram um todo. Ao estabelecerem seus assentamentos, os missionários iniciaram extensas mudanças na paisagem. Motivados pela ideia de complementar o escasso suprimento de alimentos, introduziram técnicas agrícolas e práticas pecuárias. Também estabeleceram serrarias para abastecer a área. Para comparar estas perspectivas, o estudo examina os registros escritos dos missionários e as informações etnográficas sobre os povos indígenas. O trabalho aponta a necessidade de reconhecer que as práticas indígenas representam uma resposta genuína e de baixo impacto aos desafios ambientais.

Palavras-chave: Amazônia. Uaupés. Missões. Natureza. Conhecimentos indígenas.

Referências

Fuentes primarias

Eco de Oriente, Villavicencio, 1913–1950.

Almas, Medellín, 1936–2010.

Boletín informativo, Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal, Yarumal, 1956–2010.

Vaupés al día. Villavicencio, 1968–1988.

Revista de Misiones, Órgano de las Obras Misionales Pontificias, Bogotá, 1925–2000.

Selva y Río, órgano informativo del vicariato apostólico de Mitú, Mitú, 1990–2010.

Bollettino Salesiano. Periodico mensile dei cooperatori di Don Bosco, Turín, 1877–1977.

Giuventu missionaria, Turín, 1922–1967.

Bibliografía

ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo. La etnoecología. Hacia una transición epistemológica de la ciencia. En: LLANOS HERNÁNDEZ, Luis; GOYTIA JIMÉNEZ, María Antonieta; RAMOS PÉREZ, Arturo A. (coords.). **Enfoques metodológicos críticos e investigación en ciencias sociales**. México, D.F.: Plaza y Valdés; Universidad Autónoma Chapingo, p. 155–182, 2004.

ALLOA, Emmanuel. ¿Antropologizar lo visual? En: Emmanuel Alloa (ed.). **Pensar la imagen II. Antropologías de lo visual**. Santiago de Chile: Ediciones Metales pesados, p. 9–40, 2022.

ANDRADE, Angela. Sistemas agrícolas tradicionales en el medio río Caquetá. En: CORREA, François (ed.). **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología; Fondo FEN Colombia; Fondo Editorial CEREC, p. 59–81, 1990.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP, ISA, 2006.

ÅRHEM, Kaj. Ecosofia makuna. En: François Correa (ed.). **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: ICAN, Fondo FEN, Editorial Cerec, p. 105–122, 1990.

AZEVEDO, Walter Ivan de. **Pinceladas de luz na floresta amazônica**. São Paulo: Paulinas, 2007.

BARRERA-OSORIO, Antonio y NIETO, Mauricio. Ciencia, tecnología, saberes locales e imperio en el mundo atlántico, siglos XV-XIX. **Historia Crítica**, n. 73, p. 3–20, 2019.

BARÓN, Pedro. Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Barón a la honorable Junta de Misiones. *La Iglesia* 13 (3 y 4), p. 95–99, 1918.

BLEICHMAR, Daniela. **El imperio invisible. Expediciones botánicas y cultura visual en la ilustración hispánica**. México: FCE, 2016.

CABALZAR, 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. Panorama historiográfico sobre la evangelización temprana en la Amazonia (1616–1756). **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, v. 31, n. 1, p. 41–81, 2026.

CABRERA, Gabriel. Volar al Noroeste amazónico. notas para una historia de la aviación civil en la frontera de Colombia y Brasil, 1935–1980. **Revista Territórios & Fronteiras**, v. 16, n. 2, p. 298–334, 2023.

CABRERA, Gabriel. Ciento ochenta años de trabajos botánicos en la región del Alto Río Negro-Vaupés en la frontera de Colombia y Brasil (1785–1965). **Anuario de Historia Regional y de las Fronteras**, v. 27, n. 1, p. 17–51, 2022.

CABRERA, Gabriel. Las relaciones entre misioneros en la zona fronteriza del Vaupés colombo-brasileño (1914–1982). **Franciscanum**, 175, p. 1–25, 2021.

CABRERA, Gabriel. El destino de los viajeros por el Alto Río Negro-Vaupés y de sus colecciones etnográficas, 1783–1905. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, n. 482, p. 99–128, 2020.

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, 2015a.

CABRERA, Gabriel. La representación del indio Uaupé. Una lectura sobre su iconografía. **Boletín de Antropología**, v. 30, n. 50, p. 13–32, 2015b.

CABRERA, Gabriel. La construcción del campo religioso en el Alto Río Negro-Vaupés, 1850–1950. En: Diana L. Ceballos (ed.). **Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849–1960**. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, p. 149–172, 2009.

CABRERA, Gabriel. **La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850–1950**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Tapuia. A invenção do índio da Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica (1783–1792). En: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de (orgs.). **A Amazônia dos viajantes: história e ciência**. Manaus: EDUA – Editora da Universidade Federal do Amazonas, p. 33–103, 2011.

CASTRO CAYCEDO, German. Yavareté. En: **Colombia amarga**. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, p. 235–238, 1986.

CAYÓN, Luis. **En las aguas del Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.

CORREA, François. Tiempo y espacio en la cosmología de los cubeos. En: ARIAS DE GREIFF, Jorge; REICHEL, Elizabeth (eds.). **Etnoastronomías americanas**. Bogotá: Universidad de los Andes; Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, p. 137–168, 1987.

CORREA, François. La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano. En: CORREA, François (ed.). **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología; Fondo FEN Colombia; Fondo Editorial CEREC, p. 83–103, 1990.

CORREA, François. **Por el camino de la anaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; COLCIENCIAS, 1996.

CORREA, Belarmino. El Vaupés reserva indígena. **Almas**, n. 423, p. 20–22, 1981.

CÔTÉ, Louise, TARDIVEL, Louis y VAUGEOIS, Denis. **La generosidad del indígena. Dones de las Américas al mundo**. México: FCE, 2003.

DAMOISEAUX, Hubert. **Informe que sobre la reducción de Montfort Papurí remite el R. Padre Huberto Damoiseaux S. M. M. Superior. Informe que sobre la marcha del Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín e Inspección Escolar del Territorio del mismo nombre rinden el Provicario Apostólico y el Inspector Escolar a las primeras autoridades eclesíasticas y civiles de Colombia**. Villavicencio: Imprenta San José, p. 9–20, 1920.

DANE. **Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 Colombia**. Bogotá: DANE, 2019.

DENEVAN, William M. **Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes**. New York: Oxford University Press, 2001.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DESCARTES, René. Discurso del método. En: **Obras filosóficas**. Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 1945, p. 23–66.

DIERES, Mauricio. En el extremo sur de Colombia. El apostolado en la selva. **Eco de**

oriente, n. 1895, p. 5–7, 1944.

DICKAU, Ruth; IRIARTE, José; QUINE, Timothy; SOTO, Daniel y MAYLE, Francis. Reconstructing pre-Colombian agricultural practices in the Bolivian savannah: stratigraphic and phytolith evidence from raised fields at Campo España, western Llanos de Moxos. **Cadernos do Lepaarq**, v. 13, n. 25, p. 224–267, 2016.

DUFOUR, Darna Lee. Uso de la selva tropical por los indígenas tukano del Vaupés. En: François Correa (ed.). **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: ICAN, Fondo FEN, Editorial Cerec, p. 43–58, 1990.

EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (coords.). **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI; Museu Nacional, 2013.

ERICKSON, Clark L. Los caminos prehispánicos de la Amazonia Boliviana. En: Leonor Herrera y Marianne Cardale (eds.). **Caminos precolombinos. Las vías, los ingenieros y los viajeros**. Bogotá: ICANH, Ministerio de Cultura, p. 15–42, 2000.

ESVERTIT, Natalia. **La incipiente provincia. Amazonia y Estado ecuatoriano en el siglo XIX**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.

FARIA, Ivani. **Territorio e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

GÁLVEZ, Aída C. **Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918–1941**. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2006.

GARCÍA, Pilar. (coord.). **La construcción de la Amazonia Andina (Siglos XIX-XX). Procesos de ocupación y transformación de la Amazonia peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960**. Abya-Yala: Quito, 1995.

GARCÍA, Pilar. (ed.). **Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia Andina (Siglos XIX y XX)**. Lima: PUCP - Universidad de Barcelona, 1998.

GARCÍA, Pilar. **Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940**. IFEA, IEP, 2001.

GIACONE, Antonio. L'ora della redenzione. **Bollettino Salesiano**, v. 51, n. 11, p. 338–341, 1927.

GIACONE, Antônio. Gramática da língua “Dahceié” ou Tucano. **Dicionário “Dahceié ou Tucano-Português”, Dicionário “Português-Dahceié ou Tucano”. Vademecum para os missionários e fraseologia usual tucana nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri**. Belém: Universidade do Pará, 1965.

GÓMEZ, Augusto J. **Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

HAWKINS, Harlan Glenn. **Mitú, Colombia: a geographical analysis of an isolated border town**. Tesis (doctorado) University of Florida. Gainesville, 1972.

HEMMING, John. **Árbol de ríos. La historia del Amazonas**. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022.

HILDEBRAND, Martín von. Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas tanimuka del Noroeste amazónico. En: ARIAS DE GREIFF, Jorge; REICHEL, Elizabeth (eds.). **Etnoastronomías americanas**. Bogotá: Universidad de los Andes; Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, p. 233–254, 1987.

HUGH-JONES, Christine. **Desde el Río de Leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental**. Bogotá: Universidad Central. 2013.

HUGH-JONES, Stephen. The Maloca: a world in a house. En: Elizabeth Carmichael, Stephen Hugh-Jones, Brian Moser y Donald Tyler (eds.). **The Hidden Peoples of the Amazon**. London: British Museum Publications, p. 78–93, 1985.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. Em: ANDRELLO, Geraldo (Org.). **Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, p. 138-167, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (AM)**. Brasília, DF: Iphan, 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil: 2017/2022**. Fany Ricardo, Tatiane Klein y Tiago Moreira dos Santos (eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2023.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dos años entre los indios**. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995.

KOK, Pedro. S. M. M. Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri. **Anthropos**, n. 21, p. 921–937, 1925–26.

KUAN, Misael. **Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893–1929**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

LEVIS, C., B.M. FLORES, P.A. MOREIRA, B.G. LUIZE, R.P. ALVES, J. Franco-Moraes, J. LINS, E. KONINGS, M. PEÑA-CLAROS, F. BONGERS, F. COSTA y C.R. CLEMENT. How People Domesticated Amazonian Forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, n. 5, p. 1–21, 2018.

PAREDES, Octavio, GUEVARA, Fidel y BELLO, Luis Arturo. **Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas**. México: FCE, 2006.

MASSA, Pedro. **De Tupan a Cristo: Jubileu de ouro. Missões Salesiana do Amazonas (1915–1965)**. Rio de Janeiro: s.e., 1965.

MASSA, Pedro. **Pelo rio mar. Missões salesianas do Amazonas**. Rio de Janeiro: Estabelecimento de artes graphicas, 1933.

MEDINA, Lina Rocío. Cajas negras y líneas blancas: un balance historiográfico de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina. **Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y la Ciencia**, v. 77, n. 2, p. 1–14, 2025.

MONGUA, Camilo. **Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo 1845–1904**. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, FLACSO Ecuador, 2022.

MONTERO, Paula. **Selvagens, Civilizados, Autênticos, A Produção das Diferenças nas Etnografias Salesianas (1920–1970)**. São Paulo: Ediciones USP, 2012.

NIETO, Mauricio. Ciencia, imperio, modernidad y eurocentrismo: el mundo atlántico del siglo XVI y la comprensión del Nuevo Mundo. **Historia Crítica. Edición Especial**, p. 12–32, 2009.

NIETO, Mauricio. **Remedios para el imperio**. Bogotá: Uniandes. Cesó, 2006.

PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins; OVERAL, William Leslie; PUJOL-LUZ, José Roberto. **O Novo Éden. A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2000.

PLAZAS, Clemencia; FALCHETTI, Ana María; SÁENZ, Juanita; ARCHILA, Sonia. **La sociedad hidráulica Zenú, Estudio arqueológico de 2000 años de historia en las llanuras del Caribe colombiano**. Bogotá: Banco de la República, 1993.

PRELAZIA DE SÃO GABRIEL (MISSÃO SALESIANA DO RIO NEGRO, AMAZONAS). **Usos e costumes dos selvícolas da Amazônia. Episódios missionários**. Niteroy: Escolas Profissionais Salesianas, 1936.

RAMÍREZ, Henri y FONTES, Alfredo Miguel. **Yepa-masa nisehétisehe. A vida dos Ye'pa-masa**. Manaus: EDUA, 2001.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano. **Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico**, Londres: Themis Books, Fundación Gaia, p. 77–108, 1997a.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Ensalmos desana: análisis de algunas metáforas chamanísticas. **Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico**, Londres: Themis Books, Fundación Gaia, p. 163–208, 1997b.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana Texts and Contexts. **Acta Ethnologica et Linguística**. Wien-Föhrenau: Elisabeth Stiglmayr, Series Americana, 1989.

RETANA, Óscar Gustavo. **Fauna silvestre de México. Aspectos históricos de su gestión y conservación**. México: FCE, 2006.

REYES POSADA, Alejandro. El fin de la esclavitud cauchera en el Vaupés. **El Espectador**, Bogotá, 30 de noviembre de 2018.

RIBEIRO, Berta G. **Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo**. São Paulo: Companhia das Letras; Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

RIBEIRO, Berta G. **El arte indígena. Linguagem visual**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RODRÍGUEZ, Carlos A. y HAMMEN, María Clara van der. Ocupación y utilización del espacio por los indígenas y colonos en el bajo Caquetá (Amazonia colombiana). En: CORREA, François (ed.). **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: ICAN, Fondo FEN, Editorial Cerec, p. 189–225, 1990.

SHEPARD Jr., G.H; NEVES, E.; CLEMENT, C.R.; LIMA, H.; MORAES, C. y MENDES DOS SANTOS, G. Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands. **Oxford Research Encyclopedia, Environmental Science**. Oxford University Press, USA, 2020.

SCHIEBINGER, Londa L. **Plants and empire: colonial bioprospecting in the Atlantic World**. Harvard University Press, 2007.

TEXEIRA, Wenceslau; KERN, Dirse; MADARI, Beáta; LIMA, Hedinaldo y WOODS, William. **As terras pretas de índio da Amazônia. Sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas**. Manaus: EDUA, EMBRAPA. 2010.

URIBE, Simón. **Carretera de frontera. Poder, historia y estado en la Amazonia colombiana**. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022.

VALENCIA, Gerardo. Margarita Franco. **Revista de misiones**, n. 319, p. 11, 1952.

SOBRE O AUTOR

Gabriel Cabrera é Antropólogo (1994) e Doutor em História (2013); professor associado da Universidad Nacional de Colombia - Sede Medellín.

Enviado em 05/05/2026

Aceito em 27/08/2026