

ACHSC

ANUARIO COLOMBIANO de HISTORIA SOCIAL
y de la CULTURA

VOL. 52, N.º 1, ENERO-JUNIO 2025

ISSN-L: 0120-2456

revistas.unal.edu.co/index.php/achsc

<https://doi.org/10.15446/achsc>

DOSSIER: Misiones católicas y protestantes
en América del Sur, siglos XIX y XX

➔ Editores invitados:

Thomas Fischer

Marisol Grisales Hernández

Amada Carolina Pérez Benavides

➔ Sophie Muller. "Dibujo de un chamán curripaco".
En *Beyond Civilization*, 122.

Evangelización y materialidad. Relaciones e intercambios entre misioneros e indígenas en Vaupés y Guainía durante el siglo XX

*Evangelization and Materiality. Relations and Exchanges
between Missionaries and Indigenous People in
Vaupés and Guainía during the 20th Century*

*Evangelização e materialidade. Relações e trocas entre missionários
e nativos em Vaupés e Guainía durante o século XX*

➔ <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112474>

➔ **ESTEBAN ROZO**

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

erozop@unal.edu.co | <https://orcid.org/0000-0002-7692-2920>

Artículo de investigación

Recepción: 15 de febrero del 2024.

Aprobación: 5 de julio del 2024.

Páginas: 1-32

Cómo citar este artículo

Esteban Rozo, "Evangelización y materialidad. Relaciones e intercambios entre misioneros e indígenas en Vaupés y Guainía durante el siglo XX", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 52, n.º 1 (2025): 1-32.



Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-ND 4.0)

RESUMEN **Objetivo:** analizar los significados y usos que misioneros e indígenas, tanto católicos como evangélicos, le asignaron al intercambio, posesión y consumo de ciertos objetos en sus respectivos proyectos de evangelización en Vaupés y Guainía en dos momentos históricos distintos. El primer momento abarca desde la llegada de los misioneros montfortianos al Vaupés en 1914 hasta su partida en 1949 y el segundo comienza con la llegada de misioneros evangélicos afiliados a *New Tribes Mission* en 1944 y finaliza en 2009, cuando se recopilaron testimonios indígenas sobre los procesos de evangelización. **Metodología:** este artículo utiliza trabajo de archivo, publicaciones periódicas de los misioneros, testimonios e historia oral para dar cuenta de las representaciones que misioneros e indígenas construyeron sobre las dimensiones materiales de los procesos de evangelización. **Originalidad:** la historiografía existente sobre misiones en Colombia analiza por separado las misiones católicas y evangélicas; por el contrario, este artículo compara en un mismo caso de estudio los proyectos liderados por misioneros católicos y evangélicos a partir de sus dimensiones materiales y el intercambio de objetos. Este enfoque en la materialidad de las misiones nos permite aproximarnos tanto a las diferencias como a las similitudes que existieron entre los proyectos de evangelización de misioneros católicos y evangélicos en la Amazonia colombiana. **Conclusiones:** mientras los misioneros montfortianos se insertaron en las redes de intercambio material existentes en Vaupés para lograr “reducir” y captar la mano de obra indígena, los misioneros evangélicos condenaron la posesión e intercambio de objetos y mercancías con los colonos, asociándolo con lo mundano. Por último, las formas de materialidad desarrolladas por católicos y evangélicos entraron en tensión con las ontologías indígenas, que cuestionaban concepciones y fronteras rígidas entre personas y cosas, sujetos y objetos.

Palabras clave: cristianismo; evangelización; Guainía; iconoclasia; idolatría; intercambio; materialidad; mercancías; objetos; Vaupés.

ABSTRACT **Objective:** To analyze the meanings and uses that missionaries and indigenous people, both Catholic and Evangelical, assigned to the exchange, possession and consumption of certain objects in their respective evangelization projects in Vaupés and Guainía at two different historical moments. The first moment covers the period from the arrival of the Montfortian missionaries to Vaupés in 1914 until their departure in 1949, while the second moment begins with the arrival of evangelical missionaries affiliated with *New Tribes Mission* in 1944 and ends in 2009 when indigenous testimonies about the evangelization processes were collected. **Methodology:** This article draws on archival work, periodical publications by the missionaries, testimonies and oral history in order to account for the representations that missionaries and indigenous people constructed about the material dimensions of the evangelization processes. **Originality:** The existing historiography about missions in Colombia analyzes Catholic and evangelical missions separately.

On the contrary, this article compares in the same case study the projects led by Catholic and Evangelical missionaries based on their material dimensions and the exchange of objects. This focus on the materiality of the missions allows us to approach both the differences and the similarities that existed between the evangelization projects of Catholic and Evangelical missionaries in the Colombian Amazon. **Conclusions:** While Montfortian missionaries inserted themselves into the material exchange networks existing in Vaupés to “reduce” and capture indigenous labor, the Evangelical missionaries condemned the possession and exchange of objects and goods with *colonos*, associating it with the mundane. Finally, this article shows how the ways of conceiving materiality developed by Catholics and Evangelicals came into tension with indigenous ontologies, which questioned rigid conceptions and boundaries between people and things, subjects and objects.

Key words: Christianity; commodities; evangelization; exchange; Guainía; iconoclasm; idolatry; materiality; objects; Vaupés.

RESUMO

Objetivo: analisar os significados e usos que missionários e indígenas, tanto católicos quanto evangélicos, atribuíram à troca, posse e consumo de certos objetos em seus respectivos projetos de evangelização em Vaupés e Guainía em dois momentos históricos distintos. O primeiro momento abrange desde a chegada dos missionários monfortianos a Vaupés em 1914 até sua partida em 1949, e o segundo momento começa com a chegada dos missionários evangélicos afiliados à Missão Novas Tribos em 1944 e termina em 2009, quando foram coletados testemunhos indígenas sobre os processos de evangelização. **Metodologia:** este artigo se baseia em trabalho de arquivo, publicações periódicas dos missionários, testemunhos e história oral para dar conta das representações que missionários e indígenas construíram sobre as dimensões materiais dos processos de evangelização. **Originalidade:** a historiografia existente sobre missões na Colômbia analisa separadamente missões católicas e evangélicas. Pelo contrário, este artigo compara no mesmo estudo de caso os projetos liderados por missionários católicos e evangélicos com base nas suas dimensões materiais e na troca de objetos. Esse foco na materialidade das missões permite-nos abordar tanto as diferenças quanto as semelhanças que existiam entre os projetos de evangelização de missionários católicos e evangélicos na Amazônia colombiana. **Conclusões:** enquanto os missionários monfortianos se inseriram nas redes de troca material existentes em Vaupés para “reduzir” e capturar mão de obra indígena, os missionários evangélicos condenavam a posse e a troca de objetos e bens com os colonos, associando-a à mundano. Finalmente, as formas de materialidade desenvolvidas por católicos e evangélicos entraram em tensão com as ontologias indígenas, que questionavam concepções e limites rígidos entre pessoas e coisas, sujeitos e objetos.

Palavras-chave: cristianismo; evangelização; Guainía; idolatria; iconoclastia; materialidade; mercadoria; objetos; troca; Vaupés.

Este artículo compara, en dos momentos históricos diferentes del siglo XX, las misiones católicas y protestantes en Vaupés y Guainía entre grupos tucano oriental, curripaco y puivane, teniendo como eje principal los usos y significados que los misioneros le asignaron al intercambio material, así como a la posesión de ciertos objetos y mercancías. En Vaupés y Guainía coexistieron distintos proyectos de evangelización y “civilización” encaminados a transformar diferentes grupos indígenas. El primero de estos proyectos corresponde a la presencia de misioneros montfortianos en el río Papurí, frontera con Brasil, desde 1914, cuando se estableció la misión de Montfort-Papurí. Esta misión fue creada entre grupos indígenas tucano oriental, que practicaban la exogamia lingüística y vivían dispersos en malocas. Después de establecer su última reducción de indígenas conocida como Olinda en 1930, los montfortianos fueron reemplazados en 1949 por los misioneros javerianos de Yarumal.¹

El segundo proyecto de evangelización comienza en 1944 cuando la misionera protestante Sofia Muller, vinculada a *New Tribes Mission*, se estableció en el río Guainía en la comunidad curripaco de Cejal. Muller desarrolló el alfabeto escrito de lenguas como el curripaco y el puinave, entre otras, así como las primeras traducciones del Nuevo Testamento a estas mismas lenguas. Muller también entrenó pastores y misioneros indígenas. Los misioneros de *New Tribes Mission* se especializaron en lo que ellos llamaban “tribus no alcanzadas” y asumieron que la traducción del Nuevo Testamento a todas las lenguas existentes provocaría la segunda venida de Cristo. El primer libro de la misionera evangélica Sofia Muller, que lleva como título *Beyond Civilization*, se publicó en 1952. Después de haberse desvinculado de *New Tribes Mission* en 1975, Muller comenzó a trabajar por su cuenta y se estableció en la década de 1980 en Venezuela cuando comenzó a ser perseguida por miembros de las FARC. Muller regresó a comienzos de la década de 1990 a Estados Unidos y allí falleció en 1995.²

Este artículo analiza de manera comparada las iniciativas de misioneros católicos y protestantes a partir del lugar que ocuparon el intercambio material y la

1 Gabriel Cabrera, “La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)”, *História Unisinos* 22, n.º 1 (2018): 33-49.

2 Jane M. Rausch, “The Controversial Career of Sophie Muller (1910-1995). An Assessment of her Influence as a Protestant Evangelist on Colombia’s Far Eastern Frontier”, *Revista de Estudios Colombianos* 43 (2014): 41.

posesión de objetos o mercancías en sus respectivas prácticas de evangelización.³ Mientras los misioneros montfortianos utilizaron el intercambio de objetos y mercancías como parte de su trabajo de evangelización, los misioneros vinculados a *New Tribes Mission* condenaron prácticas como el “endeude”, así como el intercambio material con colonos y misioneros católicos. Los procesos de intercambio han sido abordados principalmente desde la historiografía económica siguiendo el trabajo de Fernand Braudel sobre las prácticas de comercio e intercambio en la configuración del Mediterráneo y el capitalismo global. En años más recientes distintos historiadores han realizado investigaciones sobre la inserción de América Latina en las cadenas globales de mercancías y redes de comercio que se gestaron a partir de productos como la plata, el azúcar y el tabaco. Igualmente, han sido analizadas las cadenas de producción del “guano, el henquén, el salitre, el plátano y el caucho, que empezaron a exportarse desde mediados o finales del siglo XIX”.⁴

Por otra parte, desde la antropología se ha problematizado la oposición entre sociedades regidas solamente por una “economía del don” y sociedades que se basan solamente en el intercambio de mercancías, centrándose más en las formas como se crea valor a través del intercambio o en la materialidad misma de los objetos que se intercambian, y no solamente en las formas o funciones del intercambio.⁵ Este artículo también se apoya en los “nuevos materialismos” y su énfasis en reconocer múltiples formas y concepciones de lo material.⁶ En este sentido, este texto explora cómo los proyectos de misioneros católicos y evangélicos en Vaupés

3 Los procesos de evangelización en la Amazonia colombiana han sido abordados por autores como Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Cali: Universidad del Cauca, 1968); Augusto Gómez, *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos 1845-1970* (Popayán: Universidad del Cauca, 2010); Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002); Camilo Mongua Calderón, *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1902* (Bogotá: Universidad del Rosario / FLACSO, 2022). Sin embargo, el lugar de las prácticas de intercambio y las mediaciones materiales en los procesos de evangelización ha sido poco estudiado por la historiografía existente sobre la región.

4 Carlos Marichal, Steven Topik y Zephyr Frank, “Introducción. Las cadenas globales de mercancías en la teoría y la historia de América Latina”, en *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*, editado por Carlos Marichal, Steven Topik y Zephyr Frank (Ciudad de México: FCE / El Colegio de México, 2017), 10.

5 Arjun Appadurai, “Introducción. Las mercancías y la política del valor”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai (Ciudad de México: Grijalbo, 1991), 17.

6 Las discusiones sobre “nuevos materialismos” y materialidad han cobrado relevancia en las últimas décadas en distintos campos de las humanidades y las ciencias sociales. Según Miller, distintas nociones de materialidad implican diferentes concepciones del sujeto y de la agencia humana; ver Daniel Miller,

y Guainía implicaron distintas nociones de materialidad, al tiempo que pusieron en tensión las materialidades cristianas que se pretendían imponer sobre las ontologías indígenas.

El artículo está dividido en tres partes. La primera parte analiza cómo los misioneros montfortianos en Vaupés, a partir de 1914, participaron en las redes de intercambio que ya existían en la región utilizando distintos objetos y mercancías como parte de su trabajo de evangelización en el río Papurí. Una de las principales formas que utilizaron los montfortianos para captar la mano de obra indígena y posibilitar las *reducciones* fue la entrega de regalos como una forma de establecer confianza y un vínculo moral con las poblaciones indígenas. La segunda parte analiza cómo misioneros e indígenas evangélicos llegaron a criticar formas específicas de “intercambio” (como el “endeude” con los colonos, por ejemplo), así como el consumo de ciertos objetos. Los misioneros evangélicos limitaron la posesión de ciertos objetos y mercancías argumentando que eran “cosas mundanas” y podían impedir el cumplimiento de las virtudes cristianas. A pesar de la iconoclasia característica de los protestantes, los misioneros evangélicos utilizaron en su trabajo en Guainía objetos como el franelógrafo y se apoyaron en imágenes realizadas por ellos mismos para ilustrar pasajes bíblicos o difundir ideas específicas sobre la Biblia. La última parte del artículo analiza cómo los intentos por transformar las prácticas religiosas indígenas a partir de la destrucción de objetos e instrumentos considerados sagrados encontraron un límite en las ontologías y materialidades indígenas. Mientras las materialidades cristianas suponen una separación entre cosas y personas, objetos y sujetos, las ontologías indígenas son relacionales y tienen una “cualidad perspectiva” según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas.⁷ Lo anterior, como lo plantea Descola, implica pensar en nuevos ensamblajes entre sociedad y naturaleza, entre humanos y no-humanos, no a partir de sustancias o propiedades ya establecidas,

“Materiality: An Introduction”, en *Materiality*, editado por Daniel Miller (Durham: Duke University Press, 2012), 1-50.

7 Las discusiones sobre el “giro ontológico” en las ciencias humanas son amplias y complejas. Las ontologías amazónicas específicamente parten de un multinaturalismo donde la cualidad del “sujeto” no es única de los seres humanos. Estas ontologías implican un profundo cuestionamiento de la distinción moderna entre naturaleza y cultura, así como las diferencias entre sujetos y objetos; ver Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en *Racionalidad y discurso mítico*, editado por Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (Bogotá: Universidad del Rosario / ICAHN, 2003), 191-243.

sino desde relaciones entre múltiples entidades cuyo estatus ontológico y su capacidad de acción varía dependiendo de su posición en estos ensamblajes.⁸ De esta manera, el artículo busca comparar las relaciones que establecieron misioneros católicos y evangélicos en Vaupés y Guainía con diferentes grupos tucano oriental, curripacos y puinaves a partir de las nociones de materialidad e intercambio que entraron en juego.

La metodología de este artículo es novedosa en la medida en que busca combinar el trabajo de archivo con la historia oral e incorpora en la última sección del texto algunos testimonios de indígenas evangélicos recopilados en campo.⁹ Del mismo modo, las dimensiones materiales y el lugar que ocupó el intercambio en los procesos de evangelización han sido poco abordados por la historiografía existente en Colombia sobre este tema. En contextos similares a la Amazonia, como el Chaco argentino, se ha planteado que las nociones *evangélico* y *católico* pueden funcionar como “categorías sociales que implican un estatus ontológico discreto”, pero que al mismo tiempo se han constituido mutuamente en términos históricos y culturales.¹⁰

Evangelización e intercambio de objetos en Vaupés

Los primeros misioneros montfortianos que llegaron a Colombia se establecieron en Villavicencio, en los Llanos Orientales, a partir de 1904. En 1908 se estableció el Vicariato de los Llanos de San Martín y, bajo la dirección del sacerdote Joseph Guiot, se nombró al sacerdote Maurice Dières Monplaisir como vicario apostólico. Entre las actividades que desarrollaron los montfortianos en Villavicencio se destacan la creación del Hospital de Montfort, el Banco San José, el teatro Verdún y el establecimiento del patronato que fue la primera escuela industrial en la región para la formación en carpintería, zapatería, mecánica, joyería y relojería. Asimismo, en 1916, Dières llevó hasta Villavicencio una imprenta, que funcionaba

8 Philippe Descola, *The Ecology of Others* (Chicago: Prickly Paradigm, 2013), 5.

9 Como lo señala Alessandro Portelli, la historia oral comienza con la oralidad del narrador pero es “concluida” con la narrativa escrita del historiador. Asimismo, la historia oral permite conectar biografías individuales con procesos históricos más amplios; ver Alessandro Portelli, *The Battle of Valle Giulia* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1997).

10 Pablo Wright, “Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y experiencia en la religión Toba”, *Revista ANTHROPOLÓGICAS* 13, n.º 2 (2002): 69.

en el patronato y fue utilizada para imprimir el periódico *Eco de Oriente* en el que comenzaron a divulgar sus principales acciones en la región.

Hacia 1914, los misioneros montfortianos Pedro Barón y Huberto Damoiseaux se establecieron en el río Papurí (afluente del río Vaupés) en zona de frontera con Brasil. La ubicación de Montfort-Papurí en una región en disputa no fue una casualidad. Desde 1902, el Convenio de Misiones les asignaba a los misioneros la nueva función de “ayudar a salvaguardar las fronteras nacionales”.¹¹ Como lo plantea la historiadora Amada Pérez, dada la “debilidad del Estado” en zonas de frontera, se buscaba “ejercer soberanía a través de las misiones, para garantizar la posesión de territorios que estaban en disputa con las naciones fronterizas”.¹² Una vez se estableció la misión de Montfort en el río Papurí, comisaría de Vaupés, los misioneros fueron actores importantes en la manera como se desplegó la soberanía estatal en la región y en la producción misma de la frontera.¹³ Los misioneros montfortianos adquirieron funciones estatales cuando fueron nombrados en 1916 como protectores de indígenas por el gobierno nacional.

Desde su llegada a la región del Vaupés, los montfortianos incorporaron en sus prácticas de evangelización las formas de intercambio existente y las estrategias que utilizaban los caucheros para reclutar mano de obra indígena. Pedro Barón decía en enero de 1917 que la confianza de los indígenas solo se podía ganar con regalos: “por estar en medio de indios salvajes, predispuestos contra el blanco y cuya confianza no se gana sino con muchísima paciencia y sobre todo con regalos de toda especie”.¹⁴ De esta manera, los misioneros montfortianos utilizaron la entrega e intercambio de regalos o mercancías como una forma de establecer relaciones con los indígenas y como parte de sus estrategias de evangelización.

11 Amada Carolina Pérez Benavides, *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 209-210.

12 Pérez, *Nosotros y los otros*, 210.

13 La comisaría del Vaupés fue creada en 1910 por el gobierno nacional. Su capital fue inicialmente Calamar en el actual departamento de Guaviare, pero después fue establecida en Mitú, a partir de 1936, por su cercanía con la frontera con Brasil. Antes de ser una unidad administrativa separada, Vaupés en “1831 y 1857, formó parte del Caquetá; en 1857, fue jurisdicción del estado federal del Cauca; en 1886, del departamento del Cauca” hasta 1910 cuando se constituyó en comisaría; ver Carlos Ariel Salazar, Franz Gutiérrez y Martín Franco, *Vaupés. Entre la colonización y las fronteras* (Bogotá: Instituto SINCHI, 2016), 42.

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

La idea del “regalo” como forma de ganarse la confianza y lealtad de los indígenas utilizada por los misioneros montfortianos no era del todo nueva para ellos y tampoco era la primera vez que los misioneros católicos se apoyaban en objetos o mercancías para lograr objetivos “espirituales”. Historiadores como Arnold J. Bauer han planteado que el colonialismo europeo en América Latina estuvo acompañado de la introducción de “bienes civilizatorios” que provocaron cambios en los patrones de consumo y en la cultura material.¹⁵ A partir del siglo XIX el “ávido consumo de bienes europeos” por parte de las élites locales creó también una relación entre ciertos objetos y la modernidad. Según el antropólogo y misionero Alfred Métraux, quien vivió y trabajó en el Chaco argentino entre 1922 y 1939, no son “razones divinas [...] lo que los atrae a nuestras misiones, [los indígenas] se establecen allí por razones bastante mundanas. Nosotros no podríamos hacer nada sin las hachas que distribuimos”.¹⁶ En uno de los informes sobre la “reducción” de Montfort-Papurí, el padre Huberto Damoiseux (uno de sus fundadores) decía: “aquí, como siempre y para todos, cabe el adagio a ‘Dios rogando, con el maso dando’ o lo que vale más para nuestra gente, ‘el regalo dando’ para estimular y halagar”.¹⁷ Si bien el dicho citado por Damoiseux se refiere a la necesidad de combinar la oración con acciones materiales para lograr objetivos específicos en “este” mundo, los misioneros montfortianos eran conscientes del papel que podían cumplir los regalos o las mercancías en su proyecto de difundir la “civilización cristiana” entre los grupos indígenas del Vaupés.

En una entrevista que le hacían en la *Revista de Misiones* al misionero montfortiano Alfonso Cuypers, quien había establecido en 1929 la misión de Teresita de Piramiri en el río Papurí, le preguntaban: “¿cómo acogen los indígenas al misionero?”. El misionero respondía: “En general, bien; pero sobre todo considerado materialmente. Saben que el misionero viene con su almacén, que da trabajo y paga bien.

15 Bauer menciona que “el primer éxito de los misioneros Jesuitas ‘se debe atribuir a la fascinación indígena por el hacha de hierro’”; ver Arnold J. Bauer, *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina* (Ciudad de México: Taurus, 2002), 170.

16 Traducción realizada por el autor y citado en Stephen Hugh-Jones, “Yesterday’s Luxuries, Tomorrow’s Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia”, en *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, editado por Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 48-49.

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

Por estos intereses materiales hasta se pelean un poco por tener al misionero”.¹⁸ Es importante recordar que los misioneros montfortianos dependían de la mano de obra indígena para poder construir las misiones que establecieron en el río Papurí. Así lo reconocía Cuypers en la misma entrevista: “Al principio es difícil. Se hace un rancho en el monte, se busca unos indígenas para que ayuden a construir las primeras casas. Durante los primeros meses se sufre bastante”.¹⁹ En este sentido, Cuypers reconocía que los misioneros “daban” trabajo a los indígenas y les pagaban con mercancías para que realizaran tareas como la construcción de casas.

La inserción de los montfortianos en las redes de intercambio material existentes en la región se puede constatar cuando comienza la “crisis” de la industria cauchera local en la década de 1920; en ese momento, los indígenas comenzaron a acudir a la misión en búsqueda de mercancías. Este hecho se puede verificar en el informe que Pierre Barón rindió en 1921 a los “honorables miembros” de la Junta Arquidiocesana de las Misiones de Colombia:

La crisis de la goma, que se está haciendo sentir en toda la región, hace recaer sobre la Misión un gentío enorme pidiendo sal y ropa, ya que no pueden ganar por otra parte. Este problema es bien delicado para nosotros, pues rehusarles es devolverlos a una vida más salvaje que antes y enemigos nuestros. Ocuparlos todos es imposible; debido a la dificultad de transportes, no hay industria que pueda compensar los gastos. Quisiéramos introducir la fabricación de sombreros y hamacas.²⁰

Así, los misioneros establecieron una estrecha relación entre el intercambio de mercancías, la cercanía con los grupos indígenas y los procesos civilizatorios en la región. Esta relación se hace explícita cuando Barón plantea que “rehusarles” sal o ropa es “devolverlos a una vida más salvaje”. La estrategia de dar regalos a los indígenas para lograr que se acercaran a los misioneros funcionó en sus inicios en el río Papurí. Pedro Barón reportaba en 1917 que, “a fuerza de buen trato y regalos, los indios fueron llegando a Montfort Papurí de todas partes [...], hicieron sus casas

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

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

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

donde y conforme se les indicaba, y ya tenemos un caserío de catorce casas”.²¹ Es decir, los “regalos” se utilizaban como una manera de atraer a los indígenas a las reducciones que se iban estableciendo sobre el río Papurí.

En una carta dirigida al monseñor vicario apostólico de los Llanos de San Martín con fecha 22 de junio de 1914, Huberto Damoiseaux relata que el 19 de junio, cuando se celebraban las fiestas del Divino Corazón de Jesús y del Beato de Montfort, “se cristianizó la región poniéndole nombre racional”.²² En el contexto de estas celebraciones, según Damoiseaux, “nutridos cohetes acompañaron la triple ceremonia”. De acuerdo con el misionero, el “programa acordado” para ese día se ejecutó de la siguiente manera: “por la mañana misa cantada solemne ejecutada... a palo seco, en acción de gracias por la protección [...] con que nos favoreciera el Sagrado Corazón, en seguida, y durante varias horas sesión de fonógrafo”.²³ La triple ceremonia incluyó la “erección solemne de la cruz de la misión”, así como el “bautizo del lugar y de la bella y expresiva estatua del Santo Patrono”.²⁴ Los misioneros montfortianos combinaron en sus prácticas los rituales cristianos con el uso de aparatos modernos como el fonógrafo.

Igualmente, el trabajo de los misioneros incluyó premios en regalos y cosas materiales. Un año después de establecida la misión en Monfort-Papurí se celebró la fiesta patronal en honor a Montfort en abril de 1915. En medio de esta festividad los misioneros cuentan que “¡les prometimos para el año entrante: voladores, globos, cucañas y premios para quienes hicieren las rozas las mejores y trajeren mejores y más hermosos productos!”.²⁵ Los misioneros premiaban a quienes trajeran los mejores productos agrícolas. La fiesta patronal incluyó la “distribución de medallas y Santos, refresco y tabaco” entre los indígenas que participaron de la procesión. Como parte de la fiesta patronal se llevó a cabo una procesión que incluyó la “erección solemne de una cruz monumental”.²⁶ Como lo mencionan los misioneros en la crónica sobre este evento, a los indígenas que “llevaron la cruz se les distinguió con un rosario de cuentas mayores que les pasamos al cuello y del cual no han querido separarse, ídem sus dignas consortes las cuales hicieron

21 Pedro Barón, “Datos sobre la Misión indígena del Vaupés”, 169.

22 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”, *Eco de Oriente* (Villavicencio), 15 de diciembre de 1915.

23 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”.

24 “Informes del M.R.P. Superior de la misión del Vaupés”.

25 “Primera fiesta Patronal”, *Eco de Oriente* (Villavicencio), 15 de agosto de 1915.

26 “Primera fiesta Patronal”.

las galletas *Huntley Galman* que en ese día se repartieron”.²⁷ En este sentido, las prácticas de evangelización desplegadas por los misioneros montfortianos implicaron toda una parafernalia de cosas y objetos que hicieron parte de la experiencia religiosa que buscaban construir entre los indígenas a partir de las celebraciones y procesiones.

De la mano con la estrategia de los misioneros de intercambiar objetos o mercancías para captar la mano de obra indígena, la demanda indígena por mercancías “occidentales” hizo parte de una “economía del deseo” más amplia que respondió a experiencias históricas y específicas de colonización.²⁸ Asimismo, el intercambio de mercancías entre colonos e indígenas en la Amazonía ha estado relacionado con ciclos de extracción de diferentes recursos naturales,²⁹ al tiempo que la adquisición de mercancías transformó las economías de las comunidades indígenas. Esto llevó a una dependencia de mercancías y productos extranjeros que obligó, a su vez, a los indígenas en la Amazonia a “vender” su fuerza de trabajo.³⁰

Misioneros evangélicos y la posesión de objetos

Durante los meses de abril y mayo de 1961 los sacerdotes Manuel Elorza y Luis Noel Rivera, que hacían parte de la Prefectura Apostólica de Mitú, decidieron realizar una “carrería misional” por la parte oriental de la comisaría del Vaupés (actual departamento de Guainía). Cuando los sacerdotes Elorza y Rivera llegaron al río Guainía se encontraron con “indígenas inficionados de protestantismo [que] no pueden darnos ni vendernos nada, y nada pueden recibirnos, ni siquiera los dulces que tanto agradan a chicos y grandes en otros sitios”.³¹ En el informe,

27 “Primera fiesta Patronal”.

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

29 William H. Fisher, *Industry and Community on an Amazonian Frontier* (Washington: Smithsonian Institution Press, 2000).

30 François Correa, *Por el camino de la Anaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Colciencias, 1993), 25.

31 Manuel Elorza y Luis Noel Rivera, “Informe sobre una carrería misional por los ríos Guaviare, Inírida, Atabapo, Guainía, Isana y Querari”, 16 de junio de 1961, Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Sección República (SR), Fondo Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, caja (c.) 190, carpeta 1609, folio (f.) 8.

los sacerdotes enfatizaban que “en todas partes se negaban a recibirnos nada que quisiéramos regarles”.³²

Para los sacerdotes la “propaganda protestante” en Guainía no solo constituía un “problema religioso”, sino que también generaba un “grave perjuicio en materia económica”, en la medida en que algunos indígenas evangélicos también rehusaban recibir objetos o mercancías por parte de los colonos, negándose a trabajar con ellos y entrar en una relación de “endeude” que constituía la principal forma de “enganchar” mano de obra indígena en la región. El endeude consistía principalmente en darles por adelantado mercancías a los indígenas que después tenían que ser pagadas con trabajo. A diferencia de los misioneros católicos, los misioneros evangélicos llegaron a limitar y condenar ciertas formas de intercambio o de acumulación material que podían llegar a considerarse mundanas. En esta sección me interesa demostrar que el rechazo a establecer cualquier tipo de intercambio material con los misioneros católicos o con los colonos por parte de los indígenas evangélicos hizo parte de una “crítica a la materialidad” y a la posesión de objetos construida desde el cristianismo evangélico, que se difundió en Guainía a partir de la década de 1940.

En el reporte de la correría misional de 1961, Elorza y Rivera relatan que una de las consecuencias del trabajo evangélico de Sofía Muller era que “se le limita al indígena la facultad de poseer”, al punto que “a los hombres no se les permite tener más de dos pantalones y dos camisas, quien tenga siquiera tres comete pecado”.³³ Según Elorza y Rivera, los evangélicos veían el “mejoramiento material como cosas de pecado”.³⁴ El trabajo de Sofía Muller, a los ojos de sacerdotes católicos, no correspondía con un esfuerzo civilizatorio real, sino que al contrario impedía el desarrollo de los indígenas y los aislaba del intercambio material con los colonos a través de prácticas como el endeude.³⁵ Como ejemplo de esto, los sacerdotes

32 Elorza y Rivera, “Informe sobre una correría misional”, f. 8.

33 Elorza y Rivera, “Informe sobre una correría misional”, f. 2.

34 Elorza y Rivera, “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

35 Las fricciones entre indígenas evangélicos y misioneros católicos llegaron al punto de que estos últimos tuvieron que quitarse sus solapas en la correría para poder alojarse en algunos de los lugares que visitaron y donde residían los indígenas evangélicos. Así lo manifestaban Elorza y Rivera en el informe de la correría misional: “Para evitar dificultades en el trato con los indígenas, resolvimos viajar de aquí en adelante como civiles, prescindiendo de la sotana”. En algunos lugares, como Caño Colorado en el río Guainía, incluso llegaron a negarles la posada y para esto los sacerdotes llegaron a “[imponerse] hablándoles fuertemente e invocando nuestra nacionalidad de colombianos”; ver Elorza y Rivera, “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

decían que “ningún indígena evangélico puede tener un motor porque teniéndolo no podría dedicarse a cantar”.³⁶ “Cantar” se refiere acá a la asistencia al culto evangélico. Para los indígenas evangélicos, las posesiones materiales, como los motores, eran vistos como cosas que los “amarraban” a este mundo.

Si bien la crítica a la materialidad que articularon los misioneros evangélicos en Guainía se asemeja a la noción de Marx Weber del ascetismo mundano como caracterización de la ética protestante, este caso permite justamente problematizar el protestantismo como un fenómeno meramente “racional” y “desencantado”, que trasciende el cuerpo, los sentidos y las formas religiosas materiales.³⁷ Según Birgit Meyer, Weber caracterizó al protestantismo como una “religión de salvación” donde predomina la experiencia inmediata y personal de Dios, por fuera de formas rituales preestablecidas. Esta caracterización del protestantismo como una experiencia que ocurre por fuera de cualquier “forma sensorial” impide ver la importancia de la materialidad, por ejemplo, en las prácticas que utilizaron los misioneros evangélicos. Las prácticas de evangelización en este contexto incorporaron el uso de objetos e imágenes que fueron difundidas entre los indígenas.

El franelógrafo, por ejemplo, era un tablero cubierto con franela, puesto usualmente sobre un caballete que Sofía Muller utilizaba en su trabajo para “ilustrar” o “escenificar” historias bíblicas. En su libro publicado en 1960, que lleva como título *Jungle Methods*, Muller recomienda que el franelógrafo debe “tener imágenes con buenas expresiones faciales de Cristo y expresiones intrigantes para el diablo”.³⁸ Sin embargo, usar elementos materiales como el franelógrafo tenía el riesgo de que se prestara para la idolatría. Muller enfatiza que era importante evitar que los indígenas “les hablen a las figuras”, ya que esto “contrarresta ideas idólatras”.³⁹ En *Jungle Methods*, Muller presenta una imagen del franelógrafo con el ejemplo de Juan 3:16, explicando cada figura: “Dios Trino [trinidad], mundo, Cristo, creyente, cielo e infierno” (figura 1).⁴⁰ La imagen tiene un carácter alegórico: el infierno se simboliza con el fuego y el cielo con una ciudad encima de las nubes, y se utilizaba para enseñar las escrituras a través del franelógrafo. Se recomienda a los

36 Elorza y Rivera, “Informe sobre una correría misional”, f. 17.

37 Birgit Meyer, “Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms”, *South Atlantic Quarterly* 109, n.º 4 (2010): 741-763.

38 Sophie Muller, *Jungle Methods* (Woodworth: Brown Gold Publications, 1960), 17.

39 Muller, *Jungle Methods*, 25.

40 Muller, *Jungle Methods*, 25.

misioneros explicar cada figura, pero también pedirles a los indígenas que repitan el versículo de Juan 3:16, así como enseñar una canción que vaya con el versículo e ir señalando cada una de las figuras que aparecen en el franelógrafo.⁴¹

Figura 1. Dibujos que usaba Sofía Muller en el franelógrafo



Fuente: Sophie Muller, *Jungle Methods*, 25.

Igualmente, los misioneros evangélicos también utilizaron dibujos o imágenes que ellos mismos realizaron como parte de su trabajo de evangelización. Algunas de estas imágenes están colgadas en los templos de las comunidades indígenas donde tienen lugar los cultos evangélicos. Los dibujos originales de estas imágenes los pude ver en el 2009 en el Instituto Bíblico de Caño Ucata en Venezuela. Las imágenes estaban expuestas en las oficinas del mismo Instituto donde conocí a misioneros indígenas que estudiaban y trabajaban allí. Algunas de estas imágenes establecían comparaciones entre la Biblia y distintos tipos de objetos; por ejemplo, la Biblia se comparaba con un espejo, una espada, un freno, un escudo, una semilla o una lámpara. A pesar del énfasis de los misioneros evangélicos en la palabra escrita y en la traducción literal de la Biblia a lenguas indígenas específicas, estos

41 El versículo de Juan 3:16 dice: “Porque así amó Dios al mundo: hasta dar su Hijo único, para que todo aquel que cree en Él no se pierda, sino que tenga vida eterna”; ver *Nuevo Testamento. Santos evangelios, hechos de los apóstoles, cartas de San Pablo, del apóstol Santiago, de San Pedro, de San Juan y de San Judas, el apocalipsis* (Buenos Aires: Vórtice, 2021), 120.

misioneros también se apoyaron en imágenes para difundir y hacer más accesibles versículos específicos de la Biblia. Como lo ha planteado David Morgan, desde finales del siglo XVIII en Inglaterra y Estados Unidos, “imágenes impresas de un carácter abstracto y alegórico atrajeron a los más acérrimos Puritanos”.⁴² Según Morgan, las imágenes producidas en serie y las imágenes pintadas a mano se convirtieron en una “nueva tecnología moral” que complementó al “aparato protestante de conversión”.⁴³

Figura 2. “Amarrado por negocios y placeres”.



Fuente: Dibujo utilizado por los misioneros evangélicos, sin fecha. Fotografía realizada por el autor. Resguardo el Paujil, Inírida (Guainía), 19 de febrero de 2009.

Una de las imágenes utilizadas por los misioneros se refiere a la Biblia como semilla (“la Biblia es la buena semilla”) y en su parte inferior izquierda aparece un indígena sentado, sonriendo con bastantes monedas en frente suyo y dos fajos de billetes (figura 2). En la camiseta del indígena aparece un letrero que dice

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

43 Morgan, *Protestants and Pictures*, 6.

“amarrado por negocios [y] placeres” y abajo hay otro aviso que dice “amor al dinero”. Atrás del indígena hay plantas con espinas, una cruz con un letrero que dice “toma tu cruz y sígueme” y otro aviso que dice “no hay tiempo para servir”. Debajo de esta imagen viene una explicación que dice:

Cristo habló de los atados con espinas: “son los que oyen la palabra, pero el afán de este mundo, engaño de riquezas y placeres ahogan la palabra y no lleva fruto”... Esta comparación habla de las cosas que tapan la voz de Dios y quitan el deseo de vivir para él. Lo que no deja pensar en Dios, hoy en día es la música del diablo, la que invita a los demonios, a entrar en los hogares por la televisión, radio y cassettes hechando [echando] fuera al Espíritu Santo. También el mundo nos llama a todos lados para gozarnos en cosas que no valen y perder tiempo en lugar de leer y enseñar la biblia a los que no saben que son perdidos y que en Cristo hay perdón y salvación.

En esta imagen y en su explicación se puede ver claramente cómo percibían los misioneros evangélicos las “cosas del mundo” y cómo algunas mercancías podían “atar” a las personas. La noción de las “cosas del mundo” implicaría el deseo o “afán” por “este mundo”, así como el consumo y uso de mercancías como los televisores, los radios o los *cassettes*. Mercancías como los televisores o los radios podrían provocar que los creyentes perdieran el “deseo de vivir para Dios”, al tiempo que se convertirían en vehículos de la “música del diablo”. Es decir, la idea de las “cosas del mundo” o lo mundano implica también cuestiones “inmateriales” como pensamientos, deseos o ideas.

Como parte de su trabajo como misionera, Sofía Muller repartió un folleto que llevaba como título *Religiones*. El folleto fue publicado en Bogotá por la editorial Buena Semilla del misionero evangélico Juan Muñoz, quien trabajó con Muller, y me fue facilitado por un profesor de la Gobernación del Guainía en el 2009. Curiosamente, en el folleto aparecen como religiones el modernismo, el ecumenismo y la evolución. Sobre los modernistas, Muller plantea lo siguiente:

Los modernistas usan las enseñanzas de Cristo para mejorar el mundo y traer el reino de Dios sin un nuevo nacimiento por el Espíritu Santo mediante la fe en Cristo. Ellos piensan que si todos tienen educación y plata y corotos, todo el mundo sería como el paraíso otra vez. Pero sabemos que la plata no cambia

el corazón. Podemos ver que los que ganan más plata son usualmente los más borrachos, gastando su plata para sí mismos y nada para los viejos y pobres.⁴⁴

En Guainía, la palabra *corotos* se puede referir a las posesiones de alguien o a cualquier “cacharro”, cosa u objeto. En la última sección del folleto que es sobre el comunismo, Muller cita a San Pablo en Timoteo 1, 6:10, cuando dijo que “el amor al dinero es la raíz de toda clase de mal, y por buscarlo algunos se han apartado de la fe y han llenado de sufrimiento sus propias vidas”.⁴⁵ Muller enfatiza en el último párrafo del folleto que “Estos versículos nos avisan del peligro de pensar tanto en corotos, comida, ropa y educación. Muchos creyentes están amarrados a estas cosas y no tienen tiempo para Dios”.⁴⁶ Para los misioneros evangélicos, dentro de las cosas que pueden ser moralmente peligrosas, el dinero ocupa un lugar fundamental.

Muller plantea en este folleto que la acumulación material, ya sea en forma de mercancías (corotos) o dinero, no implica necesariamente progreso moral o espiritual como lo plantean los “modernistas”. Las mercancías y el dinero también pueden impedir un “nuevo nacimiento por el Espíritu Santo”.⁴⁷ El folleto enfatiza que pensar mucho en “corotos, comida, ropa y educación” puede “amarrar” a las personas, quitándoles tiempo para Dios. Las elaboraciones de Muller sobre los modernistas también se pueden considerar como una crítica a algunos de los valores predominantes de la modernidad. En Estados Unidos, los evangélicos fueron conocidos por sus batallas políticas y culturales “en contra del modernismo, el darwinismo, diversiones mundanas (como el alcohol, el teatro, los cines, los salones de

44 Sophie Muller, *Religiones* (Bogotá: Buena Semilla, sf), 62.

45 Muller, *Religiones*, 55.

46 Muller, *Religiones*, 55.

47 Para los protestantes la idea de “nacer de nuevo” es parte fundamental de su manera de comprender la conversión. Esta idea surge del Nuevo Testamento, en el evangelio según San Juan y la historia de Nicodemo (Juan 3:2-7). Nicodemo era parte de un grupo de judíos fariseos que no creían que Jesús había sido enviado por Dios, pero Nicodemo sí creía en los milagros de Jesús. Una noche Nicodemo fue a hablar con Jesús y este le dijo que no podía entrar al reino de Dios sin nacer de nuevo. A pesar de ser viejo, Jesús le explicó a Nicodemo que para nacer de nuevo tenía que ser bautizado en el agua y recibir el Espíritu Santo.

baile, las *flappers*⁴⁸) y los vicios sociales (el divorcio, la educación sexual, el control reproductivo, el sufragio femenino y los clubes de mujeres)⁴⁹.

Las representaciones evangélicas sobre ciertos objetos o mercancías muestran que el “repudio de lo material es un proceso selectivo” que no puede escapar, a su vez, de mediaciones o formas de tipo material. Casi todas las prácticas religiosas implican una definición de lo que puede ser materialmente peligroso.⁵⁰ Asimismo, la noción de lo mundano utilizada por los indígenas evangélicos también incluye definiciones de lo que se considera materialmente peligroso, al tiempo que determina un conjunto de objetos y mercancías como potencialmente riesgosas en términos de sus efectos morales.⁵¹ En otros contextos amazónicos, también se ha documentado la aversión hacia las mercancías que se intercambian con los colonos porque estas se asocian con el Diablo o con seres no-humanos como sus “dueños”.⁵²

En síntesis, para los misioneros evangélicos, el problema no era tanto la posesión “en sí” de mercancías como televisores, radios o *cassettes*, sino más bien el problema radicaba en que estos objetos podían convertirse en vehículos de deseos y pensamientos moralmente inapropiados. Los indígenas evangélicos podían llegar a rechazar ciertos objetos por considerarlos moralmente peligrosos, pero al mismo tiempo podían utilizar estos mismos objetos o mercancías para fines distintos.⁵³ A pesar de estas críticas, tanto misioneros como indígenas evangélicos

48 A partir de la década de 1920 la idea de *flapper* se refería a mujeres jóvenes que usaban faldas cortas, lucían un corte de cabello especial, escuchaban música como el jazz, fumaban y bebían licores fuertes. Estas mujeres representaban un nuevo estilo de vida moderno, autónomo e independiente. Ver Lucy Bland, *Sexual Transgression in the Age of the Flapper* (Manchester: Manchester University Press, 2013).

49 Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 11.

50 Mathew Engelke, “Dangerous Things: One African Genealogy”, en *Things. Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer (Fordham: Fordham University Press, 2012), 40-61.

51 En el 2009, un joven misionero curripaco me comentaba que algunos “hermanos” le decían que no podían ir a eventos religiosos porque duraban dos o tres días y nadie les iba a cuidar sus posesiones (tales como neveras, televisores y lavadoras, entre otras). Esto lo presentaba el pastor curripaco como un ejemplo de estar “amarrados por las cosas de este mundo”. Comunicación personal, 20 de abril de 2009.

52 Para el caso de la Amazonia peruana, Harry Walker analiza como los uranina asocian las mercancías que intercambian con los comerciantes mestizos con el Diablo como su dueño o con la *Moconajaera* que es un espíritu femenino que personifica al fuego y se considera la dueña de todos los bienes industriales desde los anzuelos de pesca hasta las sandalias. Ver Harry Walker, “Demonic Trade: Debt, Materiality, and Agency in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, n.º 1 (2012): 140-159.

53 Ingie Hovland, “Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity”, *Journal of the American Academy of Religion* 86, n.º 2 (2018): 425-453.

utilizaron en sus prácticas de evangelización distintos objetos e imágenes como parte de su trabajo. Como lo plantea el historiador norteamericano Joel Carpenter, los evangélicos han mostrado históricamente (en específico, desde los movimientos “revivalistas” de finales del siglo XVIII), su interés en adaptar nuevas tecnologías de comunicación para poder difundir su mensaje a una escala global.⁵⁴

La destrucción de objetos e instrumentos tradicionales

La crítica a la materialidad liderada por los misioneros evangélicos en Guainía no se limitó a la posesión de mercancías, sino que también incluyó la destrucción de objetos sagrados asociados con rituales tradicionales indígenas, como flautas y maracas.⁵⁵ En su libro *Jungle Methods*, Muller presenta una canción que lleva como título “Simón el brujo”. En la canción Muller cuenta de manera hipotética que existía Simón, un habitante de Samaria, que le sacaba los “diablos” a la gente y los “soplaba”.⁵⁶ Muller se refería a los chamanes como brujos y a sus prácticas como “profesiones de la fe”; consideraba a los chamanes como sus principales enemigos.⁵⁷ En *Jungle Methods*, Muller describe como los “brujos soplaban” a sus “pacientes” y les extirpaban los espíritus malos con una “matraca de calabaza tallada”.⁵⁸

En la canción se cuenta que un día Pedro (el apóstol) fue a la casa de Simón y le predicó: “tú, hijo del diablo, deja tu brujería, entrega tu corazón a Jesús nuestro Señor. En tiempos pasados este diablo le mintió a nuestros abuelos y les hizo creer que Dios quería que ellos practicaran brujería”.⁵⁹ En su primer libro *Beyond Civilization*, publicado en Estados Unidos en 1952, Muller dibujó al “brujo de Canyo Iwiali y una piedra alargada que parece haber sido heredada por generaciones, [esta piedra] es la que le da autoridad para practicar brujería” (figura 3).⁶⁰ Como lo

54 Joel Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 23.

55 En el contexto amazónico, las maracas son utilizadas en prácticas chamánicas para acompañar cantos y rezos, así como para agitarlas “sobre la cabeza y en torno al cuerpo de los participantes para evocar visiones o liberarlos de las enfermedades y los espíritus malignos”. Ver Edward Macrae, *Guiado por la luna. Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime* (Quito: Abya-Yala, 1998), 57.

56 Samaria es una región montañosa de la antigua Canaán.

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

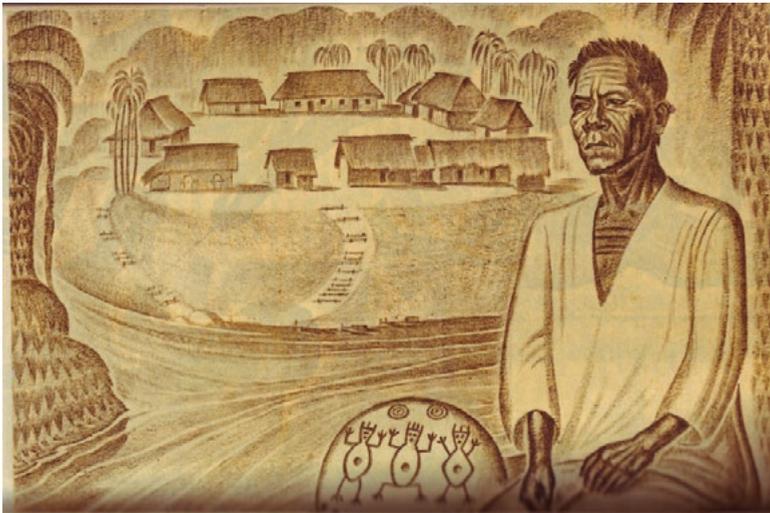
58 Sophie Muller, *Jungle Methods*, 20.

59 Sophie Muller, *Jungle Methods*, 20.

60 Sophie Muller, *Beyond Civilization* (Woodworth: New Tribes Mission, 1952), 123.

expresa Jonathan Z. Smith, en los “encuentros” coloniales la religión no solo funcionó como una categoría teológica, sino que también operó como una categoría antropológica que permitió establecer jerarquías y diferencias entre los europeos y los “otros”. Esto significa que las diferencias “culturales” entre Europa y los “otros”, por ejemplo, se enmarcaron en términos religiosos a partir de distinciones como “nuestra religión”/“su religión”, y usualmente la religión de los “otros” era nombrada como paganismo, brujería, idolatría o como falsa religión.⁶¹

Figura 3. Dibujo de un chamán curripaco realizado por Sofía Muller



Fuente: Sophie Muller, *Beyond Civilization*, 122.

La canción de Simón el brujo termina diciendo que:

Simón pensó en Cristo, lo quería ver. Él quería ir al cielo, por esto dijo, ‘voy a tirar mi calabaza demoniaca, y todas mis piedras, todo con lo que cometía pecado, se lo devolveré al diablo. Nunca más voy a llamar al diablo. Nunca más voy a hacer brujería, nunca más voy a hacer *whiskey*, por ahora Cristo es mi gobernante (*ruler*)’.⁶²

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

62 Sophie Muller, *Jungle Methods*, 20.

Esta última parte de la canción es narrada en primera persona, como si Simón hubiese interiorizado la idea de deshacerse de sus instrumentos rituales para poder convertirse al cristianismo. Esta narración se asemeja a las historias que Muller cuenta en su último libro *His Voice Shakes the Wilderness*, publicado en 1988, donde muestra cómo se apoyó en la autoridad de reconocidos chamanes. Por ejemplo, Julio, un “exchamán” curripaco, colaboró con Muller en la traducción del Nuevo Testamento al curripaco, al punto que Julio se volvió su ayudante: “[Julio] era uno de los brujos que dominaba la comunidad tan solo medio año antes. Este hombre, quien realizó una ruptura de fondo con su brujería, se convertiría en el más eficiente y perseverante ayudante”.⁶³

En este contexto, objetos que los indígenas utilizaban en rituales tradiciones o en prácticas chamánicas, tales como las flautas o las maracas, así como los petroglifos que se pueden ver en el río Guainía o en el río Inírida, eran considerados por los misioneros evangélicos como signos de brujería o agentes del demonio. Por ejemplo, en su primer libro Muller describe e interpreta un ritual curripaco conocido como *pudáli* de la siguiente manera:

Parecía como un llamado general a todos los demonios de la creación. Moviéndose en una procesión lenta, como de funeral, soplaban un tubo largo, balanceándose de un lado a otro, al tiempo de las vacías notas que salían y hacían eco a través de la selva. Uno podría fácilmente asociar estas raras tensiones con brujería o adoración de demonios, especialmente en una noche de luna llena en el corazón de la selva [...]. Esta danza parecía extraña y demoníaca.⁶⁴

Según el antropólogo Jonathan Hill, el *pudáli* era una ceremonia ritual asociada con “actividades de subsistencia y los ciclos anuales de cosechas y de pesca”.⁶⁵ Este ritual incluía intercambio de mujeres y comida, así como bailes donde las flautas y las trompetas eran utilizadas.⁶⁶ Las prácticas rituales y religiosas

63 Sophie Muller, *His Voice Shakes the Wilderness* (Florida: New Tribes Mission, 1988), 102.

64 Sophie Muller, *Beyond Civilization*, 30.

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

66 Sobre el origen y significado de estas flautas y trompetas, el antropólogo Stephen Hugh-Jones plantea que, en diferentes grupos indígenas de la Amazonia noroccidental, se habla de “un héroe cultural

indígenas que implicaban el uso de distintos objetos e instrumentos eran leídas por los misioneros evangélicos como ritos paganos y formas de adorar al demonio. Muller pensaba que, destruyendo los objetos e instrumentos asociados con estas prácticas, iba a destruir también las “creencias” y ontologías que soportaban y daban vida a estas.

Es importante recordar que, a diferencia de las materialidades cristianas, en las ontologías amazónicas las fronteras entre personas y cosas, sujetos y objetos no son del todo claras y definidas.⁶⁷ Fernando Santos-Granero ha mostrado que entre las sociedades amazónicas es común la existencia de objetos o cosas que pueden tener agencia o cualidades que “nosotros” consideramos propias de los sujetos. Las teorías indígenas de la materialidad y los objetos desafían concepciones simplistas o modernas sobre las relaciones y fronteras entre sujetos y objetos. Santos-Granero muestra que “hay múltiples maneras de ser un objeto” en la Amazonía y tantos los objetos nativos como los objetos foráneos están “dotados de una subjetividad, siendo esta la objetivación de las capacidades, afectos y conocimientos de las personas que los hacen”, pero “no todos los objetos se consideran subjetivos de la misma manera”.⁶⁸ Es decir, en las ontologías amazónicas hay objetos cuya “subjetividad” es relacional y necesitan de otros sujetos para poder actuar, pero también hay objetos que incorporan un alma y se vuelven una “extensión del cuerpo de sus dueños”.⁶⁹

En el 2009 tuve la oportunidad de recopilar testimonios orales en Guainía sobre las representaciones indígenas de los procesos de evangelización. Conocí a Bereato, un indígena curripaco de la comunidad de Guarinuma en el río Guainía, hijo de un pastor y capitán, quien me comentó que su padre le había contado que Sofía Muller había dado la orden a todos los pastores indígenas de botar al río los objetos sagrados e instrumentos, como las flautas utilizadas en los rituales. Bereato me contó que su abuela le había dicho que todos los objetos tradicionales

llamado Yuruparí o de otros personajes identificables con él. Un tema común en la mayoría de estas historias es el del héroe que ha sido quemado vivo en un fuego, generalmente como castigo por un acto de canibalismo. De las cenizas de este fuego se origina la palma paxiuba que luego es cortada en partes para fabricar los instrumentos”. Ver Stephen Hugh-Jones, *La palma y la pleyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental* (Bogotá: Universidad Central, 2011), 32.

67 Fernando Santos-Granero, “Introduction: Amerindian Constructional Views of the World”, en *The Occcult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero (Tucson: The University of Arizona Press, 2013), 11.

68 Santos-Granero, “Introduction: Amerindian Constructional Views of the World”, 13.

69 Santos-Granero, “Introduction: Amerindian Constructional Views of the World”, 14.

que utilizaban en los rituales fueron destruidos. Las flautas (*yapurtu*), las maracas y todo lo demás fue quemado por los mismos indígenas. Bereato completó esta historia diciéndome que Sofía Muller también trato de eliminar y prohibir el “veneno” conocido en la región como *camajai*. El *camajai* se obtiene del bejuco de un árbol y se asocia con la “brujería”. A propósito del *camajai*, Bereato me relató la siguiente conversación entre algunos pastores indígenas y Sofía Muller:

Muller: Pastores, yo creo que algunos de ustedes [son] pastores que tienen *camajai*.

Pastores: Sí, señorita, hay algunos de nosotros que tenemos *camajai*. ¿Qué quiere, señorita?

Muller: Necesito que lo boten al río delante de toda la gente.

Pastores: Ah, listo, señorita, ¿cuándo señorita?

Muller: Mañana, después del mediodía.

Bereato: Ah, listo. Llegó la hora, a la 1 de la tarde, todos para el río, lo botaron.

Pastores: Bueno señorita, ya lo botamos, pero el cerro sigue ahí.

Muller: ¿Ah?

Pastores: Los Cerros de Mavicure, Pajarito y el Cerro Paujil tienen *camajai*.⁷⁰

En su testimonio, Bereato enfatizó que los cerros eran como un depósito y, así lo botaran al río, el *camajai* iba a seguir estando disponible ahí, en los cerros. Si bien el *camajai* no opera solo y necesita de un rezo, que solo lo puede realizar un “sabedor”, para que pueda funcionar, la historia sobre Muller y los pastores que botaron al río su *camajai* muestra los límites materiales de los procesos de transformación que se buscaban impulsar desde el proyecto evangélico. Los misioneros evangélicos en Guainía, como se evidencia a partir del primer de libro de Muller publicado en 1952, veían en las prácticas tradicionales indígenas formas de brujería y cultos al demonio. Estos misioneros pensaban que estas formas de “idolatría” se podían suprimir, transformar o “extirpar” interviniendo las “manifestaciones materiales del mundo espiritual”.⁷¹

La práctica de destruir objetos que se asocian con la “idolatría” ha sido bastante utilizada, tanto por protestantes como por misioneros católicos, en diferentes contextos sociales e históricos. Es ampliamente conocida la destrucción de

70 Bereato López, entrevistado por Esteban Rozo, 28 de noviembre de 2009.

71 Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley: University of California Press, 2007), 135.

estatuas e imágenes católicas por parte de protestantes en diferentes ciudades de Suiza, Alemania, Países Bajos y Francia en el contexto de la Reforma protestante. En esos países, como lo ha señalado la historiadora Lee Palmer Wandel, “personas ordinarias” (clérigos, panaderos, carpinteros, jardineros, entre otros) irrumpieron en “iglesias locales y destruyeron o quemaron miles de objetos queridos, familiares y apreciados”.⁷² Según Palmer, durante la Reforma, la iconoclasia comenzó a asociarse con un “acto de piedad”, al tiempo que las prácticas de devoción católicas fueron etiquetadas por los protestantes como idolatría. Del mismo modo, como lo ha expresado Mitchell, para un “puritano devoto, la diferencia entre el fetichismo pagano y la idolatría católica no era demasiado significativa”.⁷³

Sin embargo, la iconoclasia no fue exclusiva de los protestantes, en la medida en que misioneros católicos de diferentes órdenes religiosas también participaron de la destrucción de ídolos y altares de comunidades indígenas en distintos lugares de las Américas. Para el caso de Perú, por ejemplo, la historiadora Sabine MacCormack ha mostrado cómo “la extirpación de idolatrías se convirtió en un componente ordinario de la política misionera”.⁷⁴ Según MacCormack, “la destrucción masiva de objetos andinos de adoración y de los *mallquis*, los cuerpos de los ancestros reverenciados, trajeron consigo un desprecio creciente por la cultura y religión andina por parte de la élite española que vivió en Lima durante la Colonia”.⁷⁵

Me gustaría terminar este artículo con el testimonio oral de Salomón, un misionero evangélico indígena puinave, quien me contó en el 2009 sobre su encuentro con las flautas que se utilizan en los rituales asociados con el *yurupari*.⁷⁶

72 Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 3.

73 W.J.T. Mitchell, “La dialéctica de la iconoclastia”, en *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada*, editado por Carlos A. Otero (Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2012), 149.

74 Sabine MacCormack, *Religion in the Andes* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 12. Traducción del autor.

75 MacCormack, *Religion in the Andes*, 12.

76 Como lo plantea Stephen Hugh-Jones, el término *yurupari* se usa de tres maneras vinculadas entre sí: “la primera, para referirse a los instrumentos sagrados que son tabú para mujeres y niños; la segunda, como un nombre genérico para una variedad de personajes míticos, muchos de los cuales tienen efectivamente mucho en común, aunque cada uno tenga un nombre particular en la lengua del grupo que cuenta el mito; y la tercera, cuando se usa en frases como ‘el culto de Yurupari’, para referirse tanto a los instrumentos como a las creencias y prácticas que los acompañan”. Específicamente, *yurupari* también se puede referir a las flautas y trompetas sagradas, tabú para mujeres que se usan “en el contexto de iniciación a un culto secreto de hombres, del cual estos instrumentos son el centro”. Hugh-Jones, *La palma y la pleyades*, 36-37.

Como parte de su trabajo como misionero indígena, Salomón realizó una visita a la comunidad puinave de Choro Bocón, en el río Inírida. En la visita, escuchó que unos indígenas estaban pescando y se encontraron una flauta escondida en unas ramas cerca al río. La flauta era utilizada en los rituales del *yuruparí*. Salomón me contó que nadie quería tocar la flauta porque tenían la “creencia” de que, si alguien la tocaba, especialmente si era mujer, podía fallecer. “Hay una trampa”, según me explicó Salomón, “no es la flauta, ese pedazo de madera, el que mata a la gente”, son las personas que se espían entre ellas y matan con veneno a aquellos que tocan o ven la flauta.⁷⁷ Cuando Salomón llegó a donde tenían la flauta escondida, les solicitó verla, pero no lo dejaron. Les insistió: “déjenme entrar, no me importa si me muero”. Entró a la cocina donde estaba guardada, agarró la flauta, la llevó afuera y se la mostró a todos y les dijo: “miren, miren esto, nadie se va morir acá”.⁷⁸ Esta historia de Salomón muestra cómo los misioneros evangélicos se involucraron en un trabajo de “purificación” que consistió, según Webb Keane, en “corregir” imputaciones supuestamente equivocadas de agencia (asociadas con la idolatría) que los indígenas podían atribuirle a ciertas cosas u objetos, como las flautas del *yurupari*.⁷⁹ Igualmente, el rechazo de los protestantes hacia objetos considerados ídolos o fetiches iba de la mano con la obsesión por estos mismos objetos.⁸⁰

Como se ha demostrado acá, los misioneros evangélicos no fueron necesariamente exitosos en su trabajo de purificación, así como tampoco lograron erradicar prácticas tradicionales con la destrucción o descalificación de los objetos sagrados o materiales que servían de soporte a estas prácticas. Desde la llegada de los misioneros evangélicos al Guainía en la década de 1940, coexistieron nociones de materialidad cristiana que planteaban separaciones rígidas entre sujetos y objetos, con ontologías indígenas que justamente cuestionaban las separaciones entre personas y cosas, sujetos y objetos. Estas tensiones entre materialidades cristianas y ontologías indígenas impidieron justamente que los cambios impulsados por los misioneros evangélicos fueran del todo exitosos, al encontrar sus límites en la misma materialidad de las ontologías amazónicas.

77 Salomon Lara, entrevistado por Esteban Rozo, 11 de abril de 2009.

78 Salomon Lara, entrevistado por Esteban Rozo.

79 Webb, *Christian Moderns*, 54

80 Birgit Meyer y Dick Houtman, “Introduction. Material Religion. How Things Matter” en, *Things. Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer (Fordham: Fordham University Press, 2012), 1-23.

Conclusiones

Este artículo comenzó describiendo las diferencias entre misioneros católicos y evangélicos en torno al intercambio, consumo y posesión de ciertos tipos de objetos y mercancías. La entrega de regalos y mercancías hizo parte de las estrategias de evangelización implementadas por los misioneros montfortianos en Vaupés, utilizadas para ganarse la confianza de los indígenas en las disputas que entablaron con caucheros colombianos y brasileros por el control de la mano de obra indígena. Los misioneros montfortianos usaron las redes de intercambio material que ya existían en la región y las movilizaron a su favor, introduciendo nuevos objetos pero también “pagando” con mercancías la realización de obras materiales que eran necesarias para las misiones.

Por otra parte, los misioneros evangélicos en Guainía, desde la década de 1940, intervinieron en prácticas arraigadas en la región como el “endeude”, que era la principal forma de intercambio material con los colonos. Los evangélicos condenaron y criticaron ciertas formas de intercambio o posesión de objetos por considerarlas “mundanas”. A pesar de condenar la posesión de ciertas mercancías, así como el intercambio de otras con los colonos, estos misioneros utilizaron diferentes objetos y dibujos como parte de su trabajo de evangelización. La crítica a la materialidad desarrollada por los misioneros evangélicos también se convirtió en una forma de iconoclasia que buscaba destruir los objetos e instrumentos considerados sagrados por los indígenas como una estrategia para erradicar prácticas que se consideraban cercanas a la “brujería” y a la idolatría. Esta práctica de destruir objetos e instrumentos considerados sagrados interactuó con ontologías indígenas donde no eran del todo claras las fronteras entre sujetos y objetos, al tiempo que existían objetos que podían tener cualidades que “nosotros” consideramos propias de los sujetos.

Este artículo mostró que las mediaciones materiales ocuparon un lugar y una función importante en las prácticas que utilizaron misioneros católicos y evangélicos en su trabajo entre comunidades indígenas. Cada proyecto de evangelización puso en juego distintas nociones de materialidad y distintas formas de relacionarse con el intercambio de ciertos objetos (como el caso de los radios y los televisores para los evangélicos). Las materialidades cristianas que suponían fronteras y distinciones rígidas entre cosas y personas entraron en fricción con ontologías y materialidades indígenas que limitaron el alcance de los proyectos “civilizatorios” promovidos por los misioneros.

Pocas veces son abordadas en un mismo caso de estudio, de manera comparada, las prácticas de evangelización de misioneros católicos y protestantes. El caso de estudio presentado acá compara las relaciones que establecieron misioneros católicos y evangélicos en Vaupés y Guainía con diferentes grupos indígenas a partir de nociones específicas de materialidad e intercambio. Este artículo muestra así que las dimensiones materiales de las prácticas de evangelización son un componente crucial e ineludible en el análisis histórico y comparado de las misiones religiosas en Colombia. Esperamos que este artículo contribuya a profundizar en la comprensión de las complejas e inesperadas relaciones que hay entre materialidad y evangelización en distintos proyectos misioneros en América Latina.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia
Sección República (SR)
Fondo Ministerio de Gobierno

Publicaciones periódicas

Eco de Oriente. Villavicencio, 1915, 1918

Revista de Misiones, Bogotá, 1974

Documentos impresos

Barón, Pedro. "Datos sobre la Misión indígena del Vaupés, suministrados por el Reverendo Padre Pedro Barón a la honorable Junta de la Misiones". En *Informes sobre las Misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*, 167-170. Bogotá: Imprenta Nacional, 1917.

Barón, Pedro. "Informe de la Misión del Vaupés a los honorables miembros de la Junta Arquidiocesana de las Misiones de Colombia. Octubre de 1920 a julio de 1921". En *Las Misiones Católicas en Colombia. Informes años de 1922 y 1923*, 21-24. Bogotá: Imprenta Nacional, 1922.

Muller, Sophie. *Beyond Civilization*. Woodworth: New Tribes Mission, 1952.

Muller, Sophie. *His Voice Shakes the Wilderness*. Florida: New Tribes Mission, 1988.

Muller, Sophie. *Jungle Methods*. Woodworth: Brown Gold Publications, 1960.

Muller, Sophie. *Religiones*. Bogotá: Buena Semilla, s. f.

Entrevistas

Lara, Salomon. Entrevistado por Esteban Rozo, 11 de abril de 2009.

López, Bereato. Entrevistado por Esteban Rozo, 28 de noviembre de 2009.

II. Fuentes secundarias

Appadurai, Arjun. "Introducción: Las mercancías y la política del valor". En: *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai, 17-88. Ciudad de México: Grijalbo, 1991.

Bauer, Arnold J. *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*. Ciudad de México: Taurus, 2002.

Bland, Lucy. *Sexual Transgression in the Age of the Flapper*. Manchester: Manchester University Press, 2013.

Bonilla, Victor Daniel. *Siervos de Dios y amos de Indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Universidad del Cauca, 1968.

Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera. Misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Cabrera, Gabriel. "La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)". *História Unisinos* 22, n.º 1 (2018): 33-49.

Carpenter, Joel. *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

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, 1993.

Descola, Philippe. *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm, 2013.

Engelke, Mathew. "Dangerous Things: One African Genealogy". En *Things. Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer, 40-61. Fordham: Fordham University Press, 2012.

Fisher, William H. *Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

- Gómez, Augusto. *Putumayo. Indios, Misión, Colonos y Conflictos 1845-1970*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- Harding, Susan. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Hill, Jonathan. *Wakuénai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*. Tesis de doctorado sin publicar, Indiana University, 1983.
- Hovland, Ingie. "Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity". *Journal of the American Academy of Religion* 86, n.º 2 (2018): 425-453.
- Hugh-Jones, Stephen. *La palma y la pleyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central, 2011.
- Hugh-Jones, Stephen. "Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia". En *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, editado por C. Humphrey y S. Hugh-Jones, 42-74. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Keane, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Macrae, Edward. *Guiado por la luna. Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Marichal, Carlos, Steven Topik y Zephyr Frank. "Introducción. Las cadenas globales de mercancías en la teoría y la historia de América Latina". En *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*, editado por Carlos Marichal, Steven Topik y Zephyr Frank, 9-36. Ciudad de México: FCE / El Colegio de México, 2017.
- Meyer, Birgit. "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *South Atlantic Quarterly* 109, n.º 4 (2010): 741-763.
- Meyer, Birgit y Dick Houtman. "Introduction. Material Religion. How Things Matter", en *Things. Religion and the Question of Materiality*, editado por Dick Houtman y Birgit Meyer, 1-23. Fordham: Fordham University Press, 2012.
- Miller, Daniel. "Materiality: An Introduction". En *Materiality*, editado por Daniel Miller, 1-50. Durham: Duke University Press, 2012.

- Mitchell, W. J. T. "La dialéctica de la iconoclastia". En *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada*, editado por Carlos A. Otero, 149-166. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2012.
- Mongua Calderón, Camilo. *Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1902*. Bogotá: Universidad del Rosario / FLACSO, 2022.
- Morgan, David. *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Palmer Wandel, Lee. *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Pérez Benavides, Amada Carolina. *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Portelli, Alessandro. *The Battle of Valle Giulia*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.
- Rausch, Jane M. "The Controversial Career of Sophie Muller (1910-1995). An Assessment of her Influence as a Protestant Evangelist on Colombia's Far Eastern Frontier". *Revista de Estudios Colombianos*. 43 (2014): 41-49.
- Salazar, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez y Martín Franco. *Vaupés: Entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto SINCHI, 2016.
- Santos-Granero, Fernando. "Introduction: Amerindian Constructional Views of the World". En *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero, 1-32. Tucson: The University of Arizona Press, 2013.
- Smith, Jay Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En *Racionalidad y discurso mítico*, editado por Adolfo Chaparro y Christian Schumacher, 191-243. Bogotá: Universidad del Rosario / ICAHN). 2003.
- Walker, Harry. "Demonic Trade: Debt, Materiality, and Agency in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, n.º 1 (2012): 140-159.
- Walker, Harry. "Wild Things: Manufacturing Desire in the Uruarina Moral Economy". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18, n.º 1 (2013): 51-66.
- Wright, Pablo. "'Ser católico y ser evangelio': tiempo, historia y experiencia en la religión Toba". *Revista ANTHROPOLÓGICAS* 13, n.º 2 (2002): 61-81.