

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>

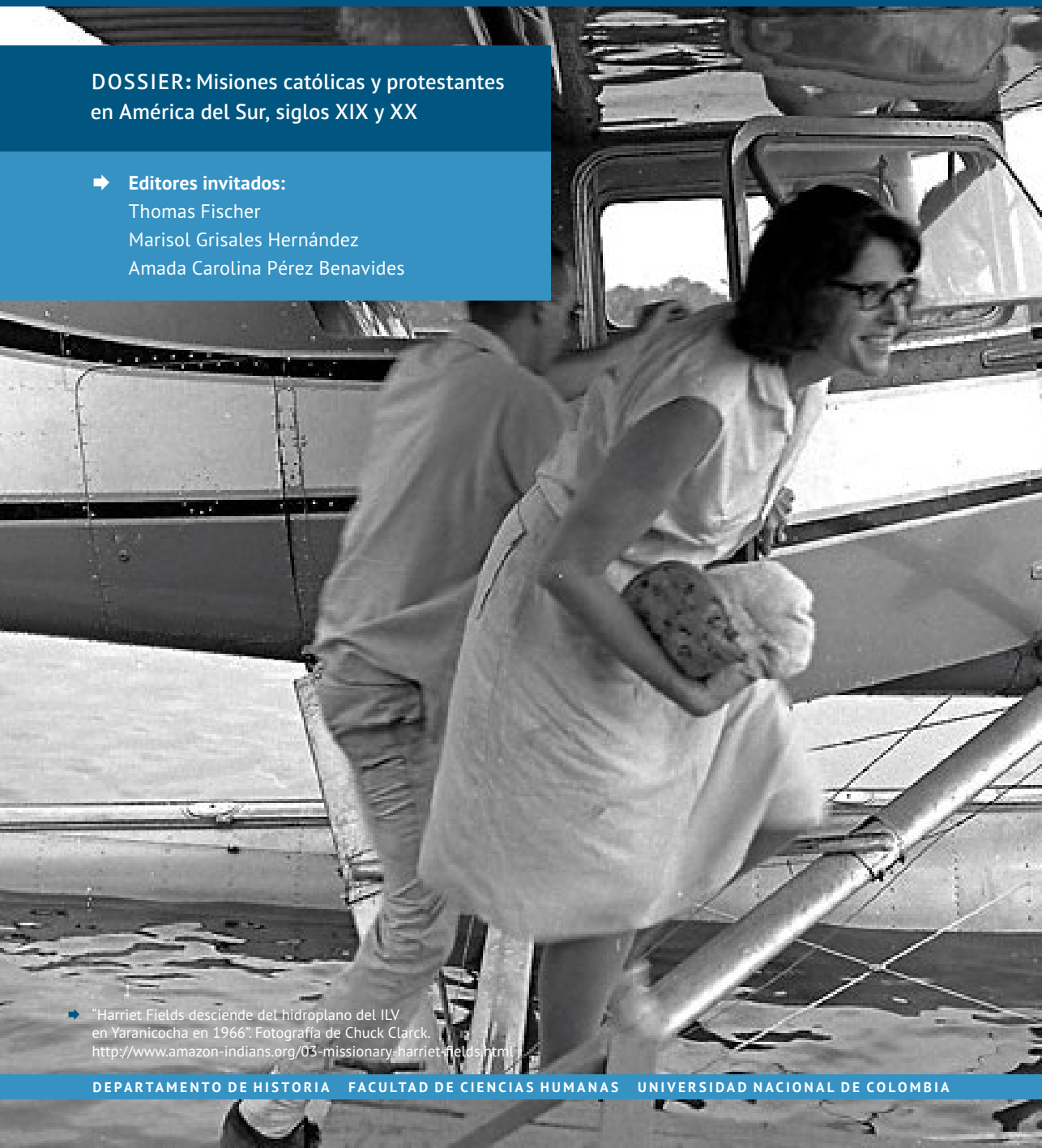
DOSSIER: Misiones católicas y protestantes
en América del Sur, siglos XIX y XX

➔ **Editores invitados:**

Thomas Fischer

Marisol Grisales Hernández

Amada Carolina Pérez Benavides



➔ "Harriet Fields descende del hidroplano del ILV
en Yaranicocha en 1966". Fotografía de Chuck Clark.
<http://www.amazon-indians.org/03-missionary-harriet-fields.html>

Subordinación o autonomía. La experiencia de dos misioneras protestantes entre los matsé y curripaco en la Amazonia, 1945-1995

Subordination or Autonomy. The Missionary Experience of two Protestant Women between the Matsé and Curripaco of the Amazon, 1945-1995

Subordinação ou autonomia. A experiência de dois missionárias protestantes entre os matsé e curripaco da Amazônia, 1945-1995

➔ <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.113120>

➔ **GABRIEL CABRERA BECERRA**

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

gcabrerabe@unal.edu.co | <https://orcid.org/0000-0002-9772-7542>

Artículo de investigación

Recepción: 24 de noviembre del 2023.

Aprobación: 5 de julio del 2024.

Páginas: 1-38

Cómo citar este artículo

Gabriel Cabrera Becerra, "Subordinación o autonomía. La experiencia de dos misioneras protestantes entre los matsé y curripaco en la Amazonia, 1945-1995", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 52, n.º 1 (2025): 1-38.



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

RESUMEN **Objetivo:** ofrecer una lectura de las condiciones subordinadas o de autonomía del trabajo de dos misioneras protestantes, Harriet Fields y Sophie Müller, pertenecientes a dos organizaciones religiosas diferentes: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Misión Nuevas Tribus (MNT), entre los matsé y curripaco en la Amazonia. **Metodología:** el trabajo sigue materiales de archivo, textos impresos de las misioneras y literatura sobre ellas para detallar el proceso de sus trabajos. **Originalidad:** el artículo es un aporte a la historiografía del protestantismo en la Amazonia ya que se ocupa de manera específica del trabajo de las misioneras dejando de lado el convencional enfoque androcéntrico. **Conclusiones:** los casos descritos permiten colegir que la mujer misionera protestante juega un papel importante en la evangelización y que se acepta su actuación sin mayores inconvenientes como trabajadoras de campo; empero a nivel directivo su participación es mínima y siguen estando subordinadas al control de decisión masculino que impera en las entidades religiosas.

Palabras clave: Amazonia; Harriet Fields; Instituto Lingüístico de Verano; Misión Nuevas Tribus; misiones; protestantes; Sophie Müller.

ABSTRACT **Objective:** To offer a reading of the subordinate or autonomous conditions of work of two Protestant missionaries, Harriet Fields y Sophie Müller, belonging to two different religious organizations: the Summer Linguistic Institute (ILV) and the Mission New Tribes (MNT) between the matsé y curripaco in the Amazon. **Methodology:** The work follows archive documents, printed texts by the missionaries and literature about them to detail the process of their works. **Originality:** The article is a contribution to the historiography of Protestantism in the Amazon since it deals specifically with the work of the female missionaries leaving aside the conventional androcentric approach. **Conclusions:** The described cases allow us to contend that the Protestant missionary woman plays an important role in evangelization and that her performance is accepted without major inconveniences as field workers. However, at the management level, their participation is minimal and they continue to be subordinated to the male decision control that prevails in religious entities.

Keywords: Amazonia; Harriet Fields; missions; New Tribes Mission; protestantism; Sophie Müller; Summer Linguistic Institute.

RESUMO **Objetivo:** oferecer uma leitura das condições de subordinação o da autonomia do trabalho de duas missionárias protestantes Harriet Fields e Sophie Müller, pertencentes a duas organizações religiosas distintas: o Summer Linguistic Institute (ILV) e a New Tribes Mission (MNT), entre o matsé e o curipaco na Amazônia. **Metodologia:** o trabalho segue materiais de arquivo, textos impressos das missionárias e literatura sobre elas para detalhar o processo de seu trabalho. **Originalidade:** o artigo é uma contribuição para a historiografia do protestantismo na

Amazônia, pois trata especificamente o trabalho das missionárias deixando de lado a abordagem androcêntrico convencional. **Conclusões:** os casos descritos permitem concluir que a mulher missionária protestante desempenha um papel importante na evangelização e que a sua atuação como trabalhadoras de campo é aceita sem maiores inconvenientes; no entanto, no nível de gerenciamento, sua participação é mínima e ainda está subordinada ao controle da decisão masculina que prevalece em entidades religiosas.

Palavras-chave: Amazônia; Harriet Fields; Instituto Linguístico de Verão; Missão Novas Tribos; missões; protestantes; Sophie Müller.

De las 13 colonias fundadas en Norteamérica solo la de Maryland era católica; a las otras 12 llegaron anglicanos, luteranos y anabaptistas. Estas hicieron de la región la mayor fuente de protestantes con una enorme diversidad religiosa a la que se incorporaron nuevos grupos como las *black churches* que jugarían un papel importante en el surgimiento del pentecostalismo.¹ Ya en América Latina a mediados del siglo XX, un 90% de se identificaba como católico y solo un 1% se reconocía como protestante, razón por la cual durante mucho tiempo el énfasis de los estudios se puso en las diferencias entre católicos y protestantes.²

Pese a que se cuenta con balances historiográficos sobre el protestantismo, en lo referente a la Amazonia y los protestantes las menciones son mínimas.³ En Colombia se conoce la temprana presencia protestante en el Putumayo, donde en 1916 los jerarcas católicos alertaban de su accionar.⁴ Para 1943 se indica la presencia de la Alianza Cristiana Misionera en el Putumayo (Caucayá y La Tagua) y en el Caquetá (Florencia, Guacamayas, San Vicente y La Laja),⁵ a la que se añaden

1 Geraldo Moysés Junior, "Migrações protestantes e expectativas latinas no hemisfério sul", *Último Andar* 40 (2022): 6.

2 Junior, "Migrações protestantes", 1.

3 Helwar Hernando Figueroa, "Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009", *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura* 37, n.º 1 (2010); Raúl Solano, "Balance Historiográfico del protestantismo en Colombia", *Kronos Teológico* 5 (2013); Juan Carlos Gaona Poveda, "Historiografía e historia cultural de los protestantismos en Colombia: balances, análisis y propuestas", en *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo y José David Cortés (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021).

4 Fidel de Montclar, "Extractos de un artículo", Sibundoy, 28 de octubre de 1916, Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Sección República (SR), Fondo Ministerio de Gobierno, Sección (s.) 1.ª, tomo (t.) 771, folio (f.) 180.

5 Eugenio Restrepo Uribe y Juan Álvarez, "Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)", *Revista Javeriana* 100 (1943).

los adventistas que eventualmente pasaban por Florencia y San Vicente, con presencia permanente en Leticia.⁶

A pesar de tentativas tempranas de presencia en Suramérica, solo con la independencia llegarían algunos protestantes, y sería solamente a comienzos del siglo XX que varias de estas organizaciones encaminarían sus esfuerzos evangelizadores hacia el sur del continente tras los encuentros de protestantes en Panamá (1916) y Montevideo (1925), donde se definió como objeto de evangelización a los pueblos indígenas. La *New Tribes Mission* (Misión Nuevas Tribus o MNT) y el *Summer Linguistic Institute* (Instituto Lingüístico de Verano o ILV) materializarían esta expansión hacia la Amazonia en la segunda mitad del siglo XX. Un comparativo de estas dos organizaciones se incluye en otro trabajo.⁷

El estudio del protestantismo tiene múltiples preguntas: la primera es sobre la distancia que existe entre la generación inicial formada por misioneros extranjeros y la siguiente generación de líderes religiosos propios;⁸ la segunda es acerca del surgimiento de grupos o asociaciones de iglesias monoétnicas, multiétnicas de carácter nacional e incluso transnacional.⁹ También es cierto que, en relación con el lugar de la mujer entre los protestantes, poco se ha dicho,¹⁰ a pesar de que se reconozca que algunas denominaciones han tenido una apertura hacia el tema femenino.¹¹ En el ámbito urbano, la enseñanza y la enfermería son dos campos de acción propios de las mujeres, así como el respaldo a sus parejas misioneros y la actividad social desde la creación en 1861 de la *Woman's Union Missionary Society* en Nueva York, que impulsa ser profesional y misionera, y que en el siglo XX,

6 Eugenio Restrepo Uribe, *El protestantismo en Colombia* (Bogotá: Creset, 1944).

7 Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombiano-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015), 302.

8 Gaona, "Historiografía e historia cultural", 409; Élise Capredon, "Alliances and Divisions Within an Indigenous Evangelical Movement: The Case of Shipibo-Conibo Churches (Peruvian Amazonia)", en *Indigenous Churches, Contemporary Anthropology of Religion*, editado por Élise Capredon et al. (Nueva York: Springer, 2022), 179.

9 Capredon, "Alliances and Divisions Within and Indigenous", 176; Élise Capredon, "El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias «nacionales» y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil)", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 47, n.º 3 (2018): 238-241.

10 Juan Fonseca, "Educadas para trabajar: la mujer en las misiones protestantes en el Perú, 1890-1930", en *Mujeres, familia y sociedad en la historia de américa latina, siglos XVIII-XXI*, editado por Scarlett O'Phelan Godoy y Margarita Zegarra Flórez (Lima: Pontificia Universidad Católica / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006); Norman Rubén Amestoy, "Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930", *Franciscanum* 54, n.º 157 (2012).

11 Gaona, "Historiografía e historia cultural", 430.

bajo juntas misioneras femeninas, apoyaron los trabajos en Latinoamérica,¹² pero también con excepción de la docencia: “donde las profesoras ocupaban cargos directivos, los hombres administraban las sociedades protestantes”.¹³ Por supuesto, el contexto es aún mayor: la historiografía revela que durante largo tiempo se siguieron rumbos androcéntricos en la construcción del pasado y que se naturalizaba el lugar de la mujer como subordinado.¹⁴

En el Vaupés colombiano, los británicos Wesley Driver e Irene Driver fueron los primeros misioneros. Wesley llegó en 1939/1940 a Bogotá y luego fue a Tunja. Irene —Charles de soltera— llegó a Colombia en 1941/1942 y este último año trabajó en Socorro (Santander). En noviembre de 1942, Wesley e Irene se casaron y hacia 1944 se fueron juntos al Vaupés donde permanecieron hasta 1954 como miembros de la *World Wide Evangelization Crusade* entre los cubeo. Ambos aprendieron su lengua indígena y tradujeron a esta apartes bíblicos. En 1958, luego de regresar de su país natal, trabajaron en Villavicencio y viajaron por los Llanos conociendo a los indígenas piapoco. Unos años después, cuando la presencia protestante en Colombia empezó a suscitar fricciones por adelantarse en los territorios de misión entregados por el Estado a la Iglesia católica, optaron por regresar a Bogotá, donde Driver manejó una iglesia en el barrio Bravo Páez.¹⁵ Los Driver regresaron a Inglaterra en 1963. Otro integrante de la misma organización llamado Welthy Key llegó a Colombia en 1949 y colaboró con los trabajos de los esposos Driver, al igual que Anna Buckton; tras la salida de los Driver del Vaupés, ambas continuaron los trabajos hasta 1957. Key siguió sus trabajos en otras zonas de Colombia hasta 1980.¹⁶ Serían luego dos organizaciones religiosas de origen norteamericano, la MNT y el ILV, las que continuarían el trabajo con los indígenas.

12 Fonseca, “Educadas para trabajar”, 657-670; Amestoy, “Las mujeres en el protestantismo”, 66.

13 Jean Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad en América Latina. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Ciudad de México: FCE, 1994), 8.

14 Bonnie S. Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres* (Barcelona: Crítica, 2009); Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó, coords., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II (Madrid: Cátedra, 2005).

15 Juana B. de Bucana, *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia* (Bogotá: Buena Semilla, 1995), 115; Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* (Bogotá: Centro de Literatura Cristiana, 2011), 327 y 330.

16 Agradezco a Daniel Frame, nieto de los esposos Driver, la precisión sobre la nacionalidad de los esposos y otros datos adicionales.

En Brasil, los protestantes llegaron en el siglo XVIII a la Amazonia con un primer contingente de migrantes alemanes cuya tentativa no prosperó. En el siglo XIX, Daniel P. Kidder, de la Iglesia metodista de los Estados Unidos, llevó las primeras biblias traducidas al portugués; hasta entonces, solo circulaban en latín. El Obispo de Pará, Don Jose Afonso Torres, publicó en 1857 una carta pastoral en contra de dicha distribución. Más tarde, el escocés James Herdenson, establecido en Belem do Pará, y el Reverendo Richard Holden, enviado por el Consejo de Misiones de la Iglesia episcopal de los Estados Unidos y por la Sociedad Bíblica Americana, siguieron evangelizando.¹⁷ Esta avanzada se produjo bajo el contexto de la introducción de la navegación a vapor por el río Amazonas en 1852 y la promulgación en 1871 del decreto imperial que abrió la navegación al comercio extranjero, circunstancia que se refleja en el número de embarcaciones: mientras en 1851 eran tres vapores, para 1860 eran doce y en 1888 superaban los cien.¹⁸

Holden publicó un periódico e hizo viajes por la Amazonia vendiendo la Biblia en portugués, lo que llevó a la confiscación y quema de algunos ejemplares. El 30 de octubre de 1861 el jerarca católico Don Antonio Macedo Costa reiteró la amenaza protestante y su distribución de textos. La persecución aumentó la venta y asistencia al culto protestante. Holden dejó la Amazonia pero continuó su tarea evangelizadora.¹⁹ Macedo pidió a los fieles entregar los textos, aunque esto no ocurrió; poco tiempo después, en 1866, llegarían más inmigrantes confederados para establecerse en Santarem. La avanzada protestante no se detuvo, pues en 1878 se denunciaba una misión protestante inglesa en el alto río Purus. Esta temprana presencia protestante en la Amazonia brasileña era de agentes de sociedades bíblicas y no de denominaciones que comenzaría hacia 1880.²⁰

La presencia denominacional comenzó con los presbiterianos; llegados en 1859, tuvieron en el Reverendo Blackford su primera presencia en el Pará. Para 1894 se formó una comunidad reforzada por el Reverendo Wolmerdoef. En 1888 hay presencia anglicana en Manaus, de la que derivó un grupo presbiteriano. Poco después se creó otra comunidad en Acre en 1909, aunque la crisis del caucho

17 Martin Dreher, "História dos protestantes na Amazônia até 1980", en *História da Igreja na Amazônia*, editado por Eduardo Hoornaert (Petropolis: Voces, 1992), 323.

18 José Ribamar Freire, *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia* (Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011), 203.

19 Dreher, "História dos protestantes", 327.

20 Dreher, "História dos protestantes", 328.

apartó los miembros de Manaos, y para 1922 apenas había un grupo pequeño de presbiterianos en Manaos. Para 1969, los presbiterianos en la Amazonia eran 3.258 miembros.²¹ Los metodistas contaban con dos templos en Manaos y 34 miembros, y se sabe de la actividad de dos de ellos desde 1887: Justus Nelson, en Belém do Pará, y Marcus Elswort Carver, en Manaos. Este último creó la misión Bethesda que tuvo su propio periódico publicado en 1898. Carver amplió sus trabajos (Itacotiara, Parintins, Barcelos, Borba) y dejó Manaos en 1903, cuya tarea fue continuada por algunos seguidores y otras denominaciones.²²

Los bautistas tuvieron a Eurico e Ida Nelson en Belém do Pará donde fundaron una primera iglesia en 1897. La presencia fue creciendo: en 1901, en Manaos eran 54 miembros y, en 1903, 122; lo mismo ocurrió en Belém donde, en 1897, eran 18 y, en 1902, eran 77. Para 1969, los bautistas en toda la Amazonia eran 10.077 miembros.²³ Los luteranos que llegaron en 1930 eran básicamente de origen alemán: para 1935 había 28 luteranos en Manaos, y fue con la migración nordestina de la posguerra mundial que su número aumentó, estableciendo una primera congregación en Rondonia en 1972. Otros grupos menores se ubicaron en los estados de Acre, Amazonas, Pará y Roraima.²⁴

En cuanto a los pentecostales, tras São Paulo hicieron de la Amazonia su foco. Los primeros representantes fueron Gunnar Vingren y Daniel Berg, ambos sueco-americanos. Sin apoyo alguno y tras una visión, llegaron acercándose a la Iglesia bautista, de la que más tarde serían separados en 1912. Al año siguiente había varios núcleos en el interior de Pará y hacían su propia formación en cursos bíblicos desde 1922. Belém fue su centro y allí publicaron su periódico. Sus trabajos se extendieron con personal nacional en Amapá (1916), Amazonas (1917), Rondonia (1922), Acre (1932) y Roraima (1946). Para 1969 había ya 64.137 miembros en la Amazonia, llegando a ser el grupo religioso más grande en la región. Otros grupos eran los anglicanos en Belém, que sumaban 237 personas, y los adventistas, que eran 6.750 en toda la Amazonia. La cifra global de estos y otros protestantes en la Amazonia llegó entonces a 95.845 individuos.²⁵ Por otra parte, la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana trabajó desde 1975 con los Surui de

21 Dreher, "História dos protestantes", 329.

22 Dreher, "História dos protestantes", 331.

23 Dreher, "História dos protestantes", 331.

24 Dreher, "História dos protestantes", 332-333.

25 Dreher, "História dos protestantes", 335.

Rondonia, y desde 1978 en acuerdo con el SPI y el sertanista Arnildo Wiedmann prestaron atención médica en el antiguo territorio indígena, situación que llevó a conflictos con los invasores de tierra y, finalmente, a su salida de la zona.²⁶ La otra organización religiosa que trabajó con indígenas fue la Misión Nuevas Tribus.

En la Amazonia de Colombia y Brasil las misiones entre indígenas fueron la MNT y el ILV, ambas llamadas como “misiones de fe”, pues se soportan en el “apoyo voluntario y directo de grupos o iglesias locales que efectúan donaciones para sustentar las actividades de la misión”.²⁷ Dentro de sus equipos suelen existir parejas, al igual que hombres y mujeres solteras. Como se indicó, poco se dice de las mujeres protestantes, siendo el propósito de este texto abordar de manera paralela la experiencia de dos misioneras, sin la pretensión de un abordaje enfocado desde los estudios de género. Para efectos expositivos, se abordan los primeros esfuerzos protestantes que dan contexto sobre la presencia protestante en América Latina. Posteriormente, se abordan las experiencias entre los matsé del ILV y entre los curripaco de la MNT.

Los primeros esfuerzos protestantes

Tempranamente las misiones católicas instrumentalizaron lenguas indígenas como lenguas vehiculares en varias regiones de Sudamérica.²⁸ Pero en relación con las lenguas indígenas la presencia del ILV en América Latina cambió su lugar, pues la lingüística pasó a ser ciencia aplicada como instrumento de alfabetización y evangelización bajo alianza con gobiernos y algunos indigenistas de la época (tabla 1).²⁹ El ILV fue expandiéndose y, llegada la década de 1970, bajo la crítica de los antropólogos y miembros de la iglesia católica, reveló el proselitismo religioso oculto tras un supuesto estudio científico de las lenguas indígenas vinculado a

26 Dreher, “História dos protestantes”, 336-339.

27 Fernández, citado en Dominique Gallois y Luis Benzi, “O índio na Missão Novas Tribos”, en *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, editado por Robin M. Wright (São Paulo: Unicamp, 1999), 89; Elizabeth Rohr, *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador* (Quito: Abya-Yala, 1997), 107.

28 Gabriel Cabrera Becerra, “El Geral y la colonización del Alto Río Negro-Vaupés” en *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves Chamorro y Carlos Luis del Cairo Silva (Bogotá: ICANH / Pontificia Universidad Javeriana, 2010).

29 Maria Cândida Barros, “A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)”, *Revista de Antropologia* 47, n.º 1 (2004): 19-20.

Tabla 1. Presencia del Instituto Lingüístico de Verano en Latinoamérica, 1935-1977^a

Año	País	Presidente	Indigenistas aliados	Grupos contactados entre 1935 y 1972	Base de trabajos	Personal en 1979 ^b
1935	México	Lázaro Cárdenas del Río		93		372
1945	Perú	José Bustamante y Rivero		31	Yarinacocha	234
1952	Guatemala	Jacobo Arbenz Guzmán				91
1953	Ecuador	José María Velasco Ibarra		6	Limóncocha	100
1956	Bolivia	Víctor Paz Estenssoro		40		372
1956	Brasil	Juscelino Kubitschek	Darcy Ribeiro ^d	14		302
1960	Honduras	Julio Lozano Díaz		1		4
1962*	Colombia	Alberto Lleras Carmargo	Gregorio Hernández de Alba ^e	36	Lomalinda	217
1967	Surinam			3		20
1970	Panamá**	Omar Torrijos Herrera				17
1977	Chile ^c	Augusto Pinochet Ugarte				

Nota:

- * La fecha original en esta fuente es 1959 y la administración, la Junta Militar, sin duda un error.
- ** Rama organizada por la filial Colombia
- ^a Agence Latino-americaine d'information, "El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo", *Nueva Antropología* 9 (1978): 123.
- ^b Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, "Dominación ideológica y ciencia social; el Instituto Lingüístico de Verano en México", *Nueva Lectura* (1979), citado en Louis-Jean Calvet, "Politique linguistique et impérialisme: l'Institut Linguistique d'Été", en *La Guerre des langues et les politique linguistiques* (Paris: Payot, 1987), 206.
- ^c Todd Hartch, *Missionaries of the State. The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2006).
- ^d Bruna Franchetto, "O conhecimento científico das linguas indígenas da Amazonia no Brasil", en *As linguas amazonicas hoje*, editado por Francisco Queixalos (Pará: Instituto Socioambiental - Museu Paraense Emilio Goeldi, 2002), 165-182.
- ^e Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015), 266.

Fuente: elaboración propia con base en las fuentes citadas.

la necesidad de nacionalizar su investigación. Dicha crítica condujo a la no renovación del contrato entre los gobiernos y el ILV en Perú (1975), México (1979) y Ecuador (1981); pero en verdad no siempre terminaron sus actividades, sino que las continuaron como investigadores privados.³⁰

Lejos de ser organizaciones monolíticas, en el protestantismo hay diversidad; a pesar de ello, el estudio se ha focalizado en la relación entre indígenas y misioneros adoptando formas de

evaluaciones críticas y denuncias de los impactos de las actividades misioneras entre las culturas indígenas. Puesta en estos términos, la pregunta da poca atención a la pluralidad de las relaciones entre las religiones indígenas y el cristianismo, la naturaleza del sincretismo, las dinámicas de las relaciones indígenas-misioneros en contextos diferentes y la producción histórica de formas indígenas del cristianismo independiente de la presencia misionera. Para lidiar con estas preguntas, es evidente que se necesita, considerar de forma comparada, tanto la diversidad de las religiones indígenas como la diversidad del cristianismo, cada caso presenta una combinación específica de elementos.³¹

Sobre estas diversidades hay varios trabajos.³² Pero me atrevo a ir un poco más allá, pues no todos los sistemas de creencias indígenas operan como religiones, ya que muchos “adolecen de una doctrina unitaria, metafísica y de jerarquía sacerdotal”³³ o, como precisa un célebre etnógrafo, “las prácticas de culto de estos pueblos se desarrollan, casi siempre, sin referencia implícita a una figura única o central de lo divino”.³⁴ Es decir, ni el cristianismo es uno solo, ni aquello que intentan cambiar responde a un mismo tipo de estructura, aunque en algunos casos

30 David Stoll, “Antropólogos vs evangelistas. Las controversias del Instituto Lingüístico de Verano y las Nuevas Tribus misioneras en América Latina”, *Iglesia, pueblos y culturas* 8 (1988): 165 y 175.

31 Robin M. Wright, “Pesquisas. Pitsiro Páamali”, *Boletim trimestral da Escola Baniwa Coripaco Páamali* 2 (2008): 9.

32 Robin M. Wright, “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa”, en *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, editado por Robin M. Wright (São Paulo: Unicamp, 1999); Eliane Cristina Deckmann Fleck, org., *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*, vol. 3 (São Paulo: ANPUH, 2014).

33 Anne-Marie Lozoncsy, *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006), 18.

34 Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona: Gedisa, 2021), 89.

las particularidades propias ayudan a la aceptación de una creencia religiosa. En muchos grupos “la misión simplemente no consigue entrar; en otras, es frecuente la inconstancia de los indios en la pertenencia al grupo religioso; o aún más, el mensaje puede ser transformado en algo muy diferente de la intención de los misioneros”.³⁵ Estos elementos de análisis en conjunto rebasan el alcance de este texto e involucran una metodología de investigación diferente.

Los matsé y el ILV

Los matsé, también llamados mayoruna, hacen parte de la familia lingüística Pano, compuesta por siete pueblos y algunos sectores más de población indígena aislada. La población matsé está repartida en Perú entre 1.178 y 2.000 individuos y otra parte en Brasil.³⁶ Otra fuente señala que son 1.700 en Perú y 2.500 en Brasil (figura 1).³⁷ Las primeras menciones sobre los mayoruna se remontan al siglo XVII en el río Huallaga; entonces, se les conocía como “barbudos”. Una parte de la población fue reunida por los jesuitas en San Ignacio de los Barbudos, localidad probablemente fundada en 1554 y cuyo censo de 1686 contabilizaba 4.700 habitantes. Ya en el siglo XVIII otras reducciones, San Joaquim de Omaguas y Nuestra Señora del Carmen, tenían también población mayoruna procedentes del interior de los bosques entre el bajo río Ucayali y el río Yavarí. Los jesuitas habían fundado en 1752 la misión de São Francisco Xavier do Javari, pero para 1758 esta ya estaba en decadencia y de sus remanentes se fundó Tabatinga en la margen izquierda del río Solimões. Con la expulsión de los jesuitas en 1769, se dio comienzo al ciclo extractivo de las *drogas do sertão*, en el que los comerciantes o *regatões* jugaron un papel principal. Sin embargo, en el río Yavarí los indígenas atacaban los intrusos como lo refirieron el explorador británico Richard Spruce y el norteamericano Henry W. Bates. Sería hacia estos años que comenzaría la población de la zona matsé por no indígenas.³⁸

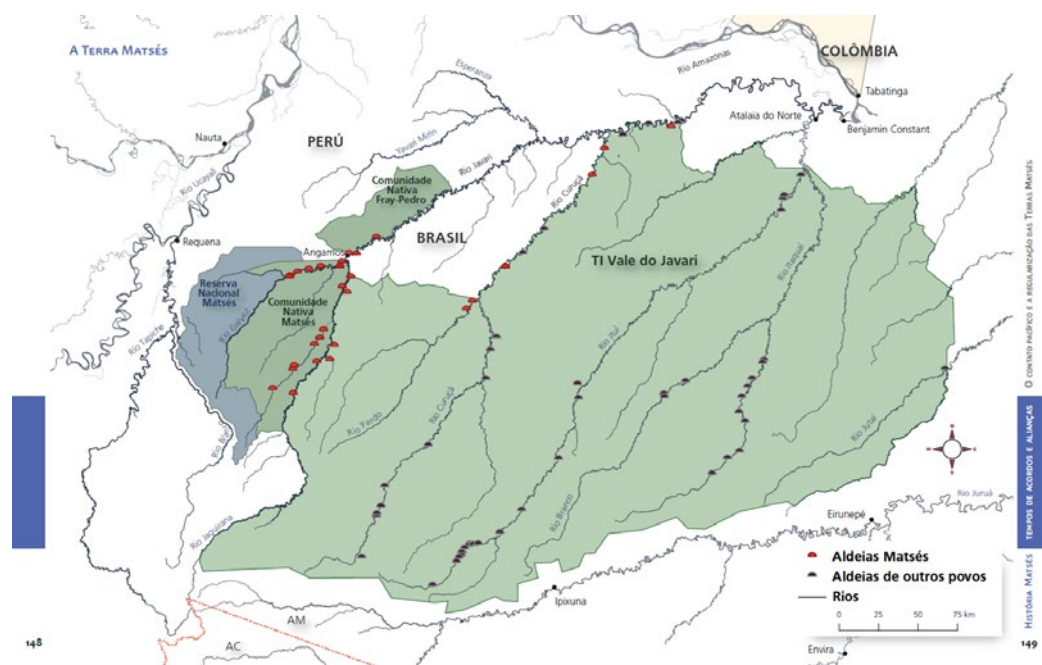
35 Ronaldo de Almeida, “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”, en *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, editado por Paula Montero (São Paulo: Globo, 2006), 278-279.

36 Gustavo Solis F., “Peru amazónico”, en *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Tomo I* (Cochabamba: FUNPROEIB Andes, 2009), 312.

37 Instituto Socioambiental, “Lista de povos indígenas no Brasil”, en *Povos indígenas no Brasil 2011/2016*, editado por Beto Ricardo y Fany Ricardo (São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017), 13.

38 Piedad Costales y Alfredo Costales, *Amazonia. Ecuador-Perú-Bolivia* (Quito: Mundo Shuar, 1983), 106-108; Ministerio de Educación, *Lenguas originarias del Perú* (Lima: Ministerio de Educación, 2018), 169.

Figura 1. Ubicación de los matsé.



Fuente: Maria Elisa Ladeira, *História matsés* (Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2020), 148-149.

La historia del contacto con los matsé tiene cuatro momentos: i) época de inicio y mediados de extracción del caucho (evasión o evitación); ii) fin de la extracción cauchera (contacto intermitente); iii) recesión/correrías que incluía la búsqueda de madera, carne y piel de animales a la que los indígenas se resistieron; y iv) nueva integración (contacto no violento).³⁹ Entre las décadas de 1930 y 1960 hubo un periodo de asalto y rapto por parte de los indígenas matsé sobre otros indígenas hablantes panos y blancos con el propósito de tomar herramientas metálicas y raptar mujeres. En marzo de 1954 dos misioneros, Eugene Loos y Bob Wacker, viajaron al río Blanco buscando a los mayoruna, con base en algunas indicaciones sobre su

³⁹ Steven Romanoff, "Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon" (tesis de doctorado, Columbia University, 1984) citado en Rodrigo Oliveira Braga Reis, "Os matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça" (tesis de maestría, Universidad Federal de Pernambuco / CFCH, 2013), 55-56.

existencia en la zona.⁴⁰ Pero fue desde 1961 que una misionera del ILV, llamada Harriet Fields Hodge, inició sobrevuelos para ubicarlos y arrojarles regalos.⁴¹

La presencia del ILV no solo rompió el monopolio educativo de las misiones católicas, sino que construyó un sistema propio de peonaje, al tiempo que establecía su esquema de informantes que sacaba de sus territorios para llevarlos a su base y trabajar en la traducción bíblica.⁴² Esta presencia comenzó al final de la Segunda Guerra Mundial cuando había cierta caída del trabajo misional y cuando las compañías petroleras norteamericanas ponían sus ojos sobre la selva amazónica. En 1945, W. C. Townsend –fundador del ILV– hizo contactos con el ministro de educación del Perú presentándose como una organización perteneciente a la Universidad de Oklahoma sin mencionar su asociado, la *Wycliffe Bible Translators* (WBT). Como parte de su operación existía la *Jungle Aviation and Radio Service* (JAARS), cuyas aeronaves prestaban servicios de vuelos comerciales, vuelos a las petroleras e, incluso, a las misiones católicas.⁴³ Al mismo tiempo, en Perú comenzaba el indigenismo de base antropológica, se creaba el programa de Antropología en la Universidad de San Marcos y, poco después, el Instituto Indigenista Peruano (IIP), en cuya revista Townsend hacía la defensa de la alfabetización en lengua indígena. El perfil del ILV de estudios lingüísticos coincidió con el interés del estado peruano y esto fue lo que allanó el camino para su ingreso; el vínculo se materializó en 1952 con la creación del Comité Peruano de Amigos del ILV, como con el primer curso de formación de profesores indígenas amazónicos en la base Yarina-cocha.⁴⁴ Adicionalmente, el ILV tuvo padrinos políticos o intelectuales: en México, al presidente Lázaro Cárdenas; en Brasil, al antropólogo Darcy Ribeiro; en Perú, a Mario Vargas Llosa, y en Colombia, al antropólogo Gregorio Hernández de Alba.⁴⁵

40 Krokoszynsk, citado en Walter Coutinho, "Gente Valente: uma coletânea matsés. Histórias indígenas no Vale do Javari (1866-1974)" (tesis de doctorado, Universidad de Brasília, 2017); Lukasz Krokoszynsk, *Ethnic Names and Affiliations in the Western Amazonia. An Inquiry into Ethnohistory of the Sierra del Divisor, Eastern Peru* (Poznań: Uniwersytet im Adama Mickiewicza / Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, 2008).

41 Coutinho, "Gente Valente"; Maria Elisa Ladeira, *História matsés* (Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2020), 129.

42 David Stoll, "The Summer Institute of Linguistics and Indigenous Movements", *Latin American Perspectives* 9, n.º 2 (1982): 91.

43 Stoll, "The Summer Institute of Linguistics", 90. Sobre estos servicios en Colombia, ver Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 305.

44 Barros, "A missão Summer Institute", 68-72.

45 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 278-280.

Figura 2. Harriet Fields desciende del hidroplano del ILV en Yaranicocha en 1966.



Fuente: Fotografía de Chuck Clarck. <http://www.amazon-indians.org/03-missionary-harriet-fields.html>

En verdad la JAARS se ocupaba del apoyo tecnológico, y la WBT se encargaba de divulgar el trabajo, reclutar el personal y conseguir los fondos para JAARS e ILV. Pero todo miembro del ILV o de la JAARS hacía parte de la WBT y en ella debían prestar juramento de sus principios, en especial de la verdad absoluta de la Biblia, de la salvación eterna para el creyente y castigo para el no creyente.⁴⁶ Townsend acercó al gobierno peruano a Robert Le Torneau, un hombre cristiano rico de Texas que tuvo 400.000 hectáreas para experimentar el despeje de la selva, la construcción de vías, la introducción de ganado y la evangelización. A finales de 1952 el gobierno abrió la selva peruana a las compañías petroleras y el

⁴⁶ Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 278-280; Stoll, "El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina", citado en Barros, "A missão Summer Institute", 49.

Ministerio de Educación aprobó la presencia del ILV para liderar un programa de escuelas bilingües.⁴⁷ Cuando aparecieron dudas sobre el vínculo con la Wycliffe, Townsend los negó. Los militares vieron con buenos ojos el papel civilizador del ILV, pues la larga presencia de misiones católicas no había tenido los efectos que ellos esperaban; llegados tras la economía extractiva del caucho y bajo la relación perversa de vínculo laboral que esta actividad había establecido entre blancos e indígenas con el endeude, el ILV organizó entre los maestros Aguaruna, un sistema de cooperativas para romper el sistema de deudas.

Las misioneras estadounidenses del ILV entre los matsé en Perú fueron Harriet Fields, que nació en 1927 y trabajó entre 1963 y 1997 (figura 2), y Harriet Kneeland, que nació en 1942 y trabajó entre 1970 y 2000. Cada una publicó una veintena de artículos en los que abordan temas de lingüística, alfabetización y cultura.⁴⁸ Como forma de trabajo, las misioneras replicaron la ya descrita en Colombia:

El plan de trabajo para los lingüistas es de convivir entre la gente indígena durante 5 o 6 meses del año y después retirarse con uno o dos informantes indígenas a un lugar más civilizado y cómodo para poder trabajar con una mayor concentración, ya que es imposible en la tribu donde cada hora trae sus diversas interrupciones. Por eso en Colombia se está construyendo una base, cuyo nombre es Lomalinda, cerca de Puerto Lleras sobre el río Ariari en los llanos del Meta. En este lugar, los lingüistas pueden tener sus casas propias con lo necesario para trabajar tranquilamente. La base será el centro de administración, base para los aviones, hangares, talleres y centro de radio comunicación para hacer contacto con los que están en lugares aislados.⁴⁹

Así replicaron la apertura de una pista que, como en Colombia, tuvo gran desarrollo con la red de aeródromos (13 en el Vaupés, 2 en el Amazonas, 1 en el Vichada), daba movilidad a los misioneros y autonomía a los trabajos.⁵⁰

47 Stoll, "The Summer Institute", 91.

48 Stan Anonby y David J. Holbrook, *A Survey of the Languages of the Javari River Valley, Brazil* (SIL International, 2010), 14.

49 "Carta de Harry D. Burke, Coordinador del ILV a Hernando González Villamizar, Comisario Especial del Vaupés", Bogotá, 11 de agosto de 1965, AGN, Sección República (SR), Fondo Ministerio del Interior, caja (c.) 202, carpeta 1805, f. 105.

50 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 284.

En 1963, Harriet Fields hizo contacto con hablantes matsé; la primera, una peruana llamada Sofía, y su hijo Pedro (Lucio en textos del ILV), tal vez mestizos o yaguas, fueron cautivos por los matsé hacia 1947 y habían huido de ellos hacia 1959 y 1961, respectivamente. El Ejército peruano los trasladó en 1963 a Yarina-cocha en el medio río Ucayali, base central del ILV, y en 1964 un joven pano de unos 18 años también excautivo por los matsé desde los cuatro años, llamado José (Joe para los misioneros), fue recogido por el ejército en el río Jaquirana y llevado a Iquitos y luego a la misma base del ILV, lugar donde vivieron los tres excautivos de los matsé durante año y medio.⁵¹

El Ejército peruano autorizó al ILV para hacer contactos y, en 1966, Harriet Fields, Betty McIntyre y Joe sobrevolaron el río Jaquirana y acuatizaron e hicieron un campamento pero no encontraron a los matsé. Un segundo intento se repitió este año, cuando Harriet y Joe fueron acompañados por Priscilla Bartram, una profesora de Yarina-cocha. Entonces Joe manifestó su deseo de volver con los matsé y se internó en el bosque y jamás regresó; tiempo después se supo que su tío adoptivo lo había matado por haber entrado en contacto con los no indios. En 1968, Harriet Field, ahora en compañía de Hattie Kneeland, pasaron tres periodos (febrero de 1967, mayo a agosto de 1967 y junio a noviembre de 1968) acampando en las márgenes del río Jaquirana y esparciendo regalos por el bosque, pero sin conseguir la atención de los indígenas. Luego comenzaron sobrevuelos y desde el aire lanzaban regalos sobre las malocas matsé, procedimiento que hacían desde 1964. La misionera Harriet recuerda así el contacto:

Un piloto sobrevolaba el área y vio nuevos terrenos desarbolados. Entonces, acampamos de nuevo en la orilla, pero esta vez volamos sobre las nuevas chacras, hablando por altavoz y echando regalitos en canastas atadas a pequeños paracaídas. Como resultado, los mayoruna decidieron buscar el 'hogar' del avión. Cuando volamos sobre un claro pequeño a donde habíamos planeado mudarnos el próximo día, algunos hombres nos hicieron señales con pieles. Sus cuerpos estuvieron pintados pero sus gestos parecían amables. Como el campo estuvo situado al lado de un río no-navegable a medio camino entre el río Jaquirana y sus chacras, tuvimos que caminar algunas horas tierra adentro. La noche vino antes de que llegáramos al claro. Cuando llegamos allá nos dimos cuenta que solamente una tapa plástica quedaba de todas las cosas que

51 Coutinho, "Gente Valente"; Reis, "Os matsés e as fronteiras".

antes habíamos dejado. Aunque no vimos a nadie, yo había empezado a hablar mayoruna antes de llegar al claro. Cuando vimos un tronco de palma ahuecado, empecé otra vez a hablar. Ellos nos vieron pronto, saltando y gritando, llevando antorchas, arcos y flechas. Estaban llenos de preguntas y también de miedo. Habían investigado nuestro campamento y huellas. Si no hubiéramos podido hablar su idioma, habríamos quedado entre los centenares de muertos o cautivados por ellos. En vez de eso, pronto los hombres de mayor edad me llamaron 'madre'. Tuve que dar términos de parentesco a los demás miembros de nuestro grupo, por ser la mayor de ellos.⁵²

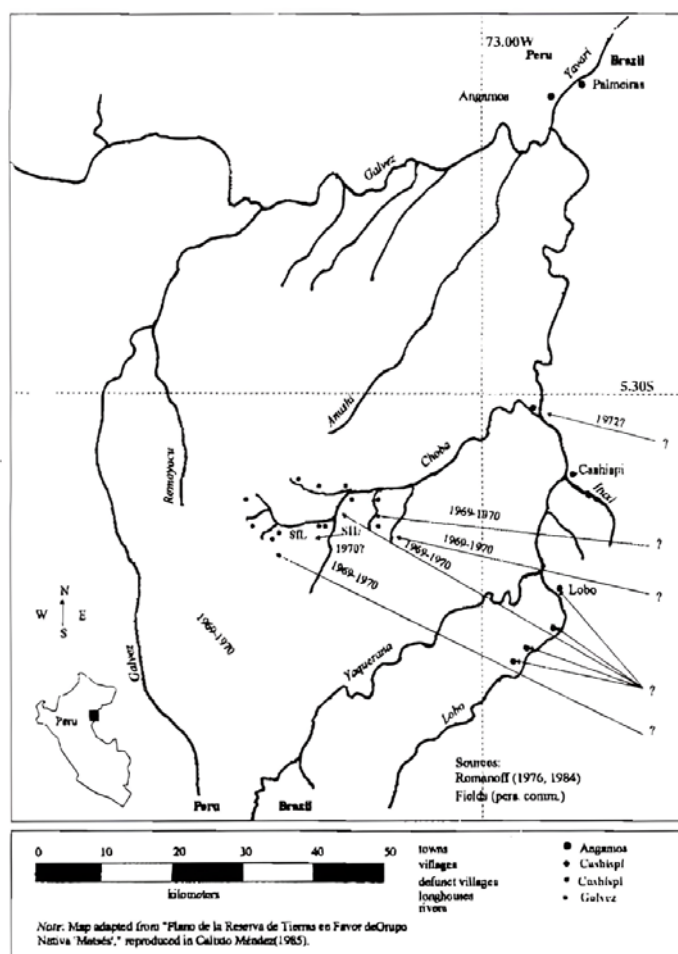
Otro testimonio brinda más detalles: "Cuando los matsé oyeron que les hablaban en su lengua a través de un altoparlante desde una avioneta que volaba sobre su comunidad construyeron una plataforma grande donde pudiera aterrizar ese 'pájaro grande'".⁵³ Como eso no ocurrió, siguieron las instrucciones del altoparlante de ir al río. Allí encontraron a las dos misioneras que habían acuatizado en la avioneta. Entre tanto, dos hombres machiguenga (Victorino y Eduardo) y un joven norteamericano (Ron Snell, hijo de Wayne Snell, pionero en el trabajo entre los machiguenga) comenzaron a hacer una trocha hacia la comunidad de los matsé. Mientras las lingüistas sobrevolaban la comunidad, habían visto algunas pieles que los matsé estaban secando sobre el suelo. Hablando a través del altoparlante, ofrecieron intercambiar las pieles por artículos de primera necesidad (cuchillos, ropas, anzuelos). Los matsé aceptaron e hicieron el intercambio, lo cual les inspiró más confianza. Unos hombres matsé fueron a darles un saludo y las invitaron a su comunidad. Al terminar ese día, ya de regreso a la avioneta, las lingüistas invitaron a un hombre matsé a comunicarse por radio con el personal del ILV en Yarinacocha. Este dijo: "Vinimos aquí con miedo, pero ahora no tenemos miedo. Todo está bien". Finalmente, el 31 de agosto de 1969 hubo contacto cara a cara entre Harriet, Ron y los matsé que decían "No me mata, papa. Tengo miedo. No me mata, papa [...] cuero de saino bonito". Dos de los hombres desaparecieron y al parecer fueron a dar aviso al resto sobre los extraños. Al emprender la marcha de regreso los misioneros, estos dos mismos hombres se habían subido al avión, al parecer con la intención de dar un paseo. El temor pasó, aunque en algún momento otro sector de

52 Harriet Fields, *Notas culturales sobre los Mayoruna. Datos etnolingüísticos n.º 47* (Lima: Ministerio de educación / Instituto Lingüístico de Verano, 1979), 19.

53 Romanoff, "Matsés Adaptations" citado en Reis, "Os matsés e as fronteiras", 95.

indígenas pensó en atacar a los misioneros. Tras nueve meses, la población que se acercó al lugar pasó de 42 a 300. Algunos indígenas enfermos fueron atendidos allí y, una vez estuvo hecha la pista, otros fueron llevados a Yarinacocha. El contacto se hizo permanente.⁵⁴ En la figura 3 se aprecian los desplazamientos de los matsé entre 1969 y 1972.

Figura 3. Desplazamientos matsé entre 1969 y 1972.



Fuente: Rodrigo Reis, "Os matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça" (tesis de maestría, Universidade Federal de Pernambuco, 2013), 97.

⁵⁴ Romanoff, "Matsés Adaptations", citado en Coutinho, "Gente Valente", 108.

La convivencia rompió el temor mientras que las misioneras aprendían la lengua y:

[p]or varios años no trataron enseñarles nada, sino de conocer todo lo que podían de su estilo de vida, incluso las prácticas de adorno personal, la iniciación de los jóvenes a la vida adulta, etc. Se limitaron a observar, sin tratar de introducir cambios, sólo ofrecían ayuda médica y trataban de adaptarse a la cultura. Así fueron poco a poco reconocidas como parientes dentro del sistema de parentesco de los matsé.⁵⁵

Pero con el paso del tiempo se concentraron en la evangelización, la traducción de la Biblia, el estudio lingüístico y la construcción de varias obras como la pista de aterrizaje en el igarape Choba y algunos tanques de peces.⁵⁶ Los matsé llamaban a Fields “señorita Luisa”.⁵⁷ Cabe resaltar que en su labor no se menciona el uso de radios presintonizados como se refiere en otras zonas.⁵⁸ Luego otro grupo hizo contacto con un maderero peruano, con miembros de una guarnición, con un misionero católico, con equipos de exploración petrolera en Perú y Brasil y, finalmente, con funcionarios de la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI). Como parte de los matsé está en Brasil, allí la NTM empleó en la alfabetización los materiales preparados en Perú y, mientras avanzaban sus trabajos, algunos elementos rituales estaban reviviendo, según el misionero Ricardo Dias.⁵⁹

Los curripaco/baniwa y la MNT

Los curripaco en Colombia y Venezuela o baniwa (baniva, baniua) en Brasil hacen parte de la familia lingüística Arawak y existen cinco dialectos con diferencias léxicas significativas, pero son considerados una sola lengua que todos comprenden.⁶⁰

55 Romanoff, “Matsés Adaptations”, citado en Reis, “Os matsés e as fronteiras”, 95.

56 Romanoff, “Matsés Adaptations”, citado en Reis, “Os matsés e as fronteiras”, 95.

57 Ladeira, *História matsés*, 131.

58 Rohr, *La destrucción de los símbolos*, 122.

59 Anonby y Holbrook, *A Survey of the Languages*, 15.

60 Jonathan D. Hill y Mila C. Oliver, “Los curripaco (Kurrim, Wakuénai)” en *Salud indígena en Venezuela*, vol. I, editado por Germán Freire y Aimé Tillett (Caracas: Dirección de Salud Indígena, 2007), 24.

Su población se estima en 7.000 individuos en Colombia, 3.501 en Venezuela y 7.145 en Brasil.⁶¹

La MNT buscaba la integración de los indígenas como ciudadanos respetables y sin vergüenza de ser indígenas. Dicho cambio necesitaba acompañarse de:

la Biblia, la palabra de Dios, [que] provee respuestas verdaderas. Cuando a esta nueva vida le sea permitido reinar, les dará una adaptabilidad y capacidad de ver cosas nuevas. En realidad la biblia dice que si una persona es un verdadero creyente, 'las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas'. Aquí Dios provee unas posibilidades tan tremendas; es como si fuera el indígena nacido de Nuevo.⁶²

Una línea de tiempo de la organización detalla el proceso de trabajo de Nuevas Tribus que involucra tres momentos (procampo, campo y ministerio tribal) con diversas tareas; otros textos se ocupan de los trabajos de la MNT entre los nukak⁶³ y otros pueblos indígenas.⁶⁴

La evangelización inicialmente estuvo en manos de Sophie Müller (1910-1995), a la que siguieron 15 miembros (5 parejas y 5 solteros).⁶⁵ Müller llegó a Colombia en 1945 con el deseo de trabajar entre pueblos sin contacto. Antes de su viaje tomó un curso de tres años en el *Bible Institute* en New York y, conociendo en 1944 a Paul W. Fleming, el fundador de las NTM, ingresó en la organización. Según su testimonio, debido a las suspicacias y la prohibición a los misioneros extranjeros de hacer trabajos en los territorios de misión entregados a la Iglesia católica, arribó a Colombia por el puerto de Buenaventura registrándose como dibujante. En un comienzo se dirigió a la ciudad de Pasto e hizo contacto con la médica misionera Katherine Morgan, integrante de la *Missionary Alliance*. Tras seis meses su español

61 Instituto Socioambiental, "Lista de povos indígenas", 9.

62 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 139. "Un plan para el bienestar natural de las tribus en las cuales está trabajando la Misión Nuevas Tribus en Colombia", Archivo Dirección de Etnias reproducido por el autor en 1993, el documento actualmente no se encuentra en el archivo.

63 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 139-164.

64 Gabriel Cabrera, "Apuntes para una historia de los protestantes y su actuación entre los pueblos Makú del Alto Río Negro-Vaupés", en *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, editado por Patience Epps y Kristine Stenzel (Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI / Museu Nacional, 2013), 463-464.

65 Cabrera, "Apuntes para una historia de los protestantes", 463.

había mejorado y Morgan le advirtió de los riesgos de viajar por el país sugiriéndole ir a Puerto Leguizamo en el Putumayo donde permaneció unas tres semanas y, ante la negativa sobre la existencia de pueblos aislados, viajó a la ciudad de Leticia. Allí coincidió con el botánico Richard Evans Schultes (1915-2001) quien le mencionó el Vaupés como una zona con indígenas en donde había presencia de sacerdotes, pero no misioneros.⁶⁶

De regreso a Bogotá, Müller visitó a Pat Symes, director de la *World Wide Evangelism Crusade*. Tras dos semanas y con el aviso del primero a los esposos Drivers que trabajaban entre los cubeo en el Vaupés, Müller fue allí; ellos le indicaron que más lejos estaban los curripaco y le ayudaron a preparar la logística de su viaje en canoa y a conseguir dos indígenas que la acompañaran. Pasaron ocho meses desde su arribo a Pasto para que llegara al territorio curripaco. Su equipo de trabajo era muy sencillo: “papel, lápiz, cartas de sílabas mimeografiadas y librillos, materiales pintados, medicina para parásitos, sulfato, 14 libras de leche en polvo, una Biblia, unas pocas ropas, casabe, hamaca y mosquitero”.⁶⁷

Según los derroteros de la MNT, el instrumento principal en la tarea evangelizadora es hecho por el maestro, siendo el misionero quien

tiene que ir al lugar donde está el discípulo en su pensamiento, y después llevarlo donde debe estar. El maestro tiene que aprender el idioma del indígena, su modo de vivir, y su modo de pensar. Luego él tiene que llevar el mensaje y hacerlo en el idioma del indígena lo que ya dice en su propio idioma. La verdad tiene que ser aplicada a los corazones de los indígenas. Para hacer esto, este tiene que ser proferido en el idioma del indígena e ilustrado con ejemplos indígenas. Este hecho se aplica desde la resurrección de Jesucristo hasta el modo de sembrar cosechas nuevas.⁶⁸

Müller gastó “un año aprendiendo la lengua antes de enseñar a leer a los indígenas en su lengua”, para lo que empleo el método Laubach de literatura, que

66 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 108; Sophie Müller, *His Voice Shakes. The wilderness* (Sanford: Brown Gold Publications, 1988), 5-12.

67 Sophie Müller, *Beyond Civilization* (Chico: Brown Gold Publications, 1952), 3.

68 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 139. Un plan para el bienestar natural de las tribus en las cuales está trabajando la Misión Nuevas Tribus en Colombia. Archivo Dirección de Etnias reproducido por el autor.

permite aprender a leer sin la utilización de libros.⁶⁹ El uso de cartas de sílabas le permitió leer en curripaco y enseñar su lectura. En su propósito la acompañaba cierta angustia:

El misionero debe empezar enseñando a las personas inmediatamente tras su llegada, pues este es el tiempo de mayor interés. Con la curiosidad viva al principio dibujará para que ellos estén alrededor todo el tiempo. El misionero debe capitalizar este interés inicial y debe ponerlo a su servicio. Yo seguí este principio también cuando después fui de lugar en lugar. Si yo llego a mediodía a un pueblo empiezo con la carta de sílabas enseñando a las personas a leer. Si yo llego en la tarde mi primera lección sería con la ilustración de la creación, la caída del hombre y la promesa del redentor.⁷⁰

Los medicamentos llevados por la misionera fueron eficaces para la curación de algunas patologías entre los indígenas. Incluso mencionaba que había salvado vidas, extendiendo su percepción al logro que se conseguiría con la presencia de un misionero-médico quien “podría poner de prisa a los hechiceros fuera del negocio en estas tribus”.⁷¹ Esta circunstancia se repitió en otras experiencias misioneras, como la de los barí de la serranía de los Motilones en la frontera entre Venezuela y Colombia, donde el misionero norteamericano Bruce Olson, enfrentado a una epidemia de conjuntivitis y teniendo el ungüento para su tratamiento, convenció a una líder para que lo aplicara, con lo que obtuvo así la cura. Este hecho le abrió la puerta definitiva a su trabajo misionero entre el grupo, aún después de la resistencia inicial en la que fue flechado, tal y como lo cuenta en su texto autobiográfico.⁷²

Los trabajos de Müller no hubieran sido posibles sin la colaboración de indígenas. El principal de ellos fue un indígena curripaco llamado Paulino que, recibiendo una visita de otro curripaco llamado Pablo, cuya mujer era puinave, se constituyó en el lazo que la llevó a Paulino y a trabajar la lengua de estos últimos (figura 4). El paso del tiempo permitió a Müller hacer traducciones del Nuevo Testamento.⁷³

69 Müller, *His Voice Shakes*, 23.

70 Sophie Müller, *Jungle Methods* (Woodworth: Brown Gold Publications, 1960), 16.

71 Müller, *Beyond civilization*, 48.

72 Bruce Olson, *Por esta cruz te mataré* (Miami: Vida, 1973).

73 Sophie Müller, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo en Curripaco (con ayuda para pastores)* (Woodworth: Brown Godl, 1959); Sophie Müller, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo en puinave (con ayuda para pastores)* (Woodworth: Brown Godl, 1964).

Figura 4. Sophie Müller en compañía de Rosario, Mateo, Chicho (traductor principal al español) y adelante Melisio, el futuro líder religioso.



Fuente: Müller, *His voice Shakes*, 59.

Algo similar ocurrió hacia 1960 con el cubeo, donde una indígena esposa de un curripaco llamado Antonio sirvió de traductora. El ingreso de Müller se produjo justo después de una epidemia severa de sarampión que condujo a la desesperación bajo la cual “los miedos tradicionales de hechicería y envenenamientos se habían agregado a la desorganización social y desmoralización causada por tantas muertes”.⁷⁴ La mediación también se dio hacia los guayaberos a través de la esposa de otro colaborador curripaco con quien Müller trabajó en hacer un texto de preguntas y respuestas sobre Dios (tipo catecismo), como historias bíblicas y cantos, aunque dejó sus trabajos allí por la llegada de otros miembros de la MNT. En algún momento, en compañía de algunos indígenas realizó tres intentos de contacto con los nukak del Guaviare, tuvo evidencias físicas y un encuentro cara a cara, comprobando que su lengua era desconocida.⁷⁵

74 Irving Goldman, “The New Tribes Mission among Cubeo”, *Anthropology Resource Center Bulletin* 9 (1981): 8.

75 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 141.

Entre los curripaco en Brasil, estuvieron entre 1952 y 1985 los canadienses de Nuevas Tribus Henry Loewen y su esposa Edna, que tradujeron el Nuevo Testamento al dialecto ah-han, uno de los cinco conocidos.⁷⁶ En 1985, Henry y Edna regresaron a su país y él se dedicó al programa radial Baniwa para el que hacía los libretos que se transmitían por la *Trans World Radio Station* en Bonaire.⁷⁷ Más allá de la Biblia, otro tipo de materiales fue la producción de cancioneros bilingües empleados para acompañar la evangelización y que solían usarse en los cultos por los indígenas. Un ejemplo de estos textos, titulado “Había en Samária”, alude a un individuo que practica la magia y sobre el que dice:

Havia em Samária um mago,
Seu nome era Simão.
Estava sugando, estava soprando
Aos iludidos por ele.
São Pedro veio a seu sítio.
Ensinava a palavra de Deus.
Simão ficou com medo
Quando ouviu o ensino de Pedro.
Você, filho do diabo
Sua bruxaria tem que deixar.
Agora, confia em Jesus Cristo
O único salvador.
O diabo fazia tempo
A nossos avos mentia
Dizendo que a feitiçaria
Era começada por Deus.
Simão pensava que Cristo
A ele quisesse ver.
Uma casa no céu queria ter
Então começo a dizer.
Vou jogar meu maracá
O veneno e todas as pedras.
Vou deixar a feitiçaria

76 Hill y Oliver, “Los curripaco (kurrim, wakuénai)”, 24.

77 Henry R. Loewen, *God in the Rainforest* (Bloomington: AuthorHouse, 2004).

E as coisas de satanás.
 Não mais chamarei o diabo
 Mas agora falarei a Jesus
 Não mais farei cachaça
 Porque sou filho de Deus.⁷⁸

La práctica chamánica baniwa del soplo y los ornamentos que acompañan su ejecución, a los que la narración alude, son descalificados por el relato, invitando a su abandono, al igual que la suspensión del consumo de cachaça, bebida con base de yuca brava, que se comparte en reuniones o rituales. Muchas de estas prácticas habían sido abandonadas por la influencia de Sophie Müller y los pocos que las conservaron fueron excluidos por los protestantes aproximándose a la misión salesiana establecida en su territorio desde 1933 como estrategia de refugio.⁷⁹ Incluso la división entre protestantes y no protestantes afectó la usual hospitalidad entre el pueblo: los primeros prohibían el acceso de los segundos a las capillas, destruían las imágenes católicas y no compartían alimentos, situación referida para otras regiones como México, Ecuador y el suroccidente colombiano;⁸⁰ también hubo fricciones internas por el aprovechamiento de recursos como la pesca para la organización de las conferencias evangélicas.⁸¹ La fractura de la hospitalidad alcanzó a los sacerdotes católicos; en Conina, el sector protestante rechazó a los misioneros Javieres Luis Noel Rivera y Manuel María Elorza:

Con nosotros los católicos estos indios se muestran altaneros y despectivos, no ocultan su disgusto y contra su natural hospitalario llegan hasta negarnos la posada. La presencia de un sacerdote católico produce en estos indígenas sentimientos de una ira incontenible, y puedo afirmar porque lo vi personalmente, que esa rabia se les sale a la cara y que no pocas veces forman espumarajos en la boca como si fueran endemoniados.⁸²

78 Cantor (Manaos: Missão Novas Tribus do Brasil, 1968), 44.

79 Hill y Oliver, "Los curripaco (Kurrim, Wakuénai)", 36.

80 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 119; Almeida, "Tradução e mediação", 296; Rohr, *La destrucción de los símbolos*, 160.

81 Luiza Garnelo *et al.*, "Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios baniwa do Alto Rio Negro", *Tellus* 18 (2010): 55-56.

82 Anónimo, "Asuntos indígenas", julio de 1959, AGN, SR, Fondo Ministerio del Interior, c. 190, carpeta 1609, f. 86.

Pero los efectos fueron más allá: en el asentamiento Santa Ana, en el bajo río Isana, los segmentos disputaban su lugar jerárquico o lo asociaban particularmente: “El sib llamado Yurupary, que alegaba ser el ‘hermano más viejo’ y que había ocupado el cargo de jefe de la aldea, fue conocido como el ‘grupo de Sofía’, mientras que otro sib que había asumido la jefatura, los ‘hermanos nuevos’, fue identificado como el ‘grupo de los padres’”.⁸³

Finalmente, la cosmovisión de los curripaco considera que la existencia está marcada por el mal, el infortunio y la muerte, de manera que es necesario restaurar la realidad y los chamanes tienen un papel en prevenir el fin o la muerte del mundo. Las enfermedades letales pueden “ser de personas” (hechizos o envenenamiento); “del bosque”, provocadas por espíritus del bosque, ríos y aire, y “enfermedades del universo”, que pueden ser dolencias y epidemias causadas por fenómenos naturales como periodos peligrosos del ciclo anual como las transiciones estacionales, eclipses de sol o enviadas por chamanes o por los blancos.⁸⁴ Es decir, su mundo está siempre en riesgo o bajo amenaza y esta circunstancia abrió la puerta para el surgimiento de líderes mesiánicos que los redimirían de este riesgo, como de la situación de opresión producida por las caucherías; coincidiendo con el cristianismo, la figura de un ser salvador era aceptada y en su historia aparecieron varios de ellos: Venancio, Anizetto Kamiko (1857-1902), Alexandre (1858), Basilio Melgueira, Claudio José, Cypriano Lopes, Caetano (todos en 1858), Anizeto (1875-1903), todos de origen arawak, fenómeno extendido entre los pueblos vecinos tucanos orientales, sumándose a todos ellos Sophie Müller, recibida como salvadora entre 1948 y 1950.⁸⁵

Algunas excentricidades asociadas a Müller por los indígenas, como la capacidad de hacer crecer los cultivos, sobrevivir a un intento de envenenamiento, alimentarse poco, orar sola en la selva por la noche, etc.,⁸⁶ como también su habilidad para eludir el control de la fuerza pública brasileña, le hicieron sobrenatural para los indígenas.⁸⁷ Müller trabajó ininterrumpidamente casi hasta su muerte y recorrió

83 Robin M. Wright, “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa”, *Transformando os deuses*, 195.

84 Robin M. Wright, “Prophetic traditions among the Baniwa and the Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon”, en *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero (Urbana: University of Illinois Press, 2002), 276-277.

85 Wright, “Prophetic traditions”, 286-287.

86 Wright, “Prophetic traditions”, 282 y 284.

87 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 127.

al menos 38 asentamientos tomando como base la localidad de Sejal sobre el río Guainía (figura 5), donde preparó materiales mimeografiados que contenían “un cuestionario de doctrina bíblica, 25 canciones, 16 historias cortas y 20 segmentos de fácil comprensión de las escrituras, la mayoría del Nuevo Testamento”;⁸⁸ llegó a convertir un 80% de la población Baniwa,⁸⁹ celebrando las conferencias o reuniones programadas con anticipación cada seis meses, en donde los indígenas en la mañana y tarde escuchaban el mensaje de Dios, conocían trozos bíblicos, cantaban himnos y recibían explicaciones de la misionera que apoyaba con filminas.⁹⁰ Un indígena recordaba así estos eventos: “Eran momentos de gran consumo e intercambio de alimentos a través del capitán... soldados vigilaban las puertas de la casa y, cuando alguien quería salir, tenía que pedir permiso”.⁹¹ La propia Müller demonizó elementos culturales: en Uapui, un lugar de importancia mítica, organizó una primera asamblea y la llamó *oopinoi satana* o “satanás de los tiempos antiguos”.⁹²

En 1975, Müller se apartó de la MNT y decidió continuar su labor de manera independiente. La presencia en los años ochenta de las Farc la llevó a moverse con precaución:

Sofía llega de una forma subrepticia. Se la ve en el aeropuerto, a la media hora en el pueblo haciendo dos o tres compras y al rato se ha ido. A los quince días o al mes, una vez cumplida su misión evangelizadora, regresa preciso a encontrarse el avión y se va. Conversa con muy pocas personas.⁹³

Finalmente, ella estableció su base de trabajos en San Fernando de Atabapo en Venezuela, restringiendo su actividad allí y recibiendo la visita de conversos colombianos a quienes instaba a formar nuevos asentamientos en Venezuela, tras conocerse el secuestro de dos miembros de la MNT en Morichal Viejo, hecho que es un indicador de cómo los contextos fronterizos juegan un papel en los procesos de evangelización. En Colombia, la persecución o amenaza de la guerrilla y el riesgo

88 Müller, *Beyond Civilization*, 44.

89 Wright, “Prophetic traditions”, 282; Müller, *His Voice Shakes*, 1-4.

90 Cabrera, *Las Nuevas Tribus*, 130; Müller, *His Voice Shakes*, 115; Müller, *Jungle Methods*, 11-12.

91 Wright, “O tempo de Sophie”, 203.

92 Wright, “O tempo de Sophie”, 198.

93 Sebastián Muñoz, “Talandó la cultura. Don Sebastián Muñoz relata la vida de la evangélica Sofía Müller”, *Raigambre* 1 (1990): 42.

personal los desalentó; entre tanto, en Venezuela, la relativa tranquilidad los alen-
tó. Unos años después Müller regresó a su país y murió de un cáncer estomacal.⁹⁴

Figura 5. Localidades visitadas por Sophie Müller entre los Baniwa/Curripaco.



Fuente: Müller, *Beyond Civilization*, s.p.

Conclusión

La presencia de agentes religiosos entre los indígenas tiene profundidad en el tiempo. Lejos de ser actores pasivos, receptores de un nuevo discurso religioso, los indígenas deciden qué aceptan o no de él, cómo viven bajo esos nuevos derroteros y cómo transforman la experiencia surgida en el pasado hasta su presente. En otras palabras,

1. En la mayoría de los casos las preocupaciones religiosas indígenas han moldeado la manera con que los misioneros cristianos y sus enseñanzas fueron

⁹⁴ Jane M. Rausch, "The Controversial Career of Sophie Müller (1910-1995): An assessment of her influence as a protestant evangelist on Colombia's far eastern frontier", *Revista de estudios colombianos* 43 (2014): 47-48.

comprendidos e interpretados. 2. Las transformaciones efectuadas en las culturas indígenas por los misioneros a lo largo de la historia raramente han sido el resultado de un proceso simple de imposición, pero sí de negociaciones en los planos político, material o simbólico, en que las estructuras e instituciones tradicionales resurgen, pero en formas alteradas.⁹⁵

Algunas organizaciones como la *American Bible Society* se planteaban en la década de 1930 no comenzar la traducción de la Biblia hasta tanto no existiera un comité de creyentes dentro de la comunidad que acompañara la traducción.⁹⁶ Por el contrario, tanto las MNT como el ILV emprenden esta tarea desde el comienzo. Pero mientras las MNT formaba agentes o misioneros locales entre los nacionales del país en que actúa, el ILV no lo hace; de hecho, en el caso del Alto Río Negro-Vaupés, un análisis revela que los veintiún pueblos con los que trabajó el ILV entre 1956 y 2002 en la zona de frontera de Colombia y Brasil involucraron 62 misioneros, todos extranjeros, incluidas 23 parejas (24 hombres y 38 mujeres); en tanto que la MNT, que trabajó con ocho pueblos en el mismo periodo, contó con 53 misioneros, incluidas 20 parejas (28 hombres, 25 mujeres), de los cuales 24 eran nacionales colombianos o brasileños, con un centro de formación de misioneros en Colombia.⁹⁷ Esta circunstancia era compartida con Brasil, donde para 1976 la MNTB tenía 198 misioneros norteamericanos y 69 brasileños, así como cuatro centros de formación de misioneros.⁹⁸ Estas cifras revelan que en ILV había 15 y en la MNT 5 mujeres solteras en la zona fronteriza entre Colombia y Brasil, que ratifica su papel de trabajadoras en campo, pero que, en contraste con la dirección del ILV en Colombia entre 1968 y el 2000, todo el tiempo el cargo fue desempeñado por hombres⁹⁹. Hubo hombres y mujeres en campo iguales, pero diferentes en las instancias decisorias, afirmando el carácter subordinado de la mujer. Ambas organizaciones siguen como estrategia el aprendizaje de la lengua que, como se menciona en el caso del ILV, consiste en que

95 Wright, "Pesquisas", 9.

96 Barros, "A missão Summer Institute", 47.

97 Gabriel Cabrera Becerra, "Las relaciones entre misioneros en la zona fronteriza del Vaupés colombiano (1914-1982)", *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 6.

98 Dreher, "História dos protestantes", 338.

99 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 257.

Nuestros lingüistas tratan de vivir conjuntamente con los indígenas en lugares donde solamente se habla su propio dialecto. Solamente así pueden aprender correctamente la lengua y hacer las observaciones antropológicas que son de suma importancia para el gobierno, los centros de cultura y centros universitarios.¹⁰⁰

Análisis sobre las traducciones de la MNT señalan que tenían fallas, pues “reducen la complejidad de las lenguas indígenas al simplificar en su escritura todos los diacríticos que indican rasgos particulares de las mismas; esta circunstancia afecta cualquier proceso de recuperación lingüística si se adopta la escritura empleada por las Nuevas Tribus”.¹⁰¹ Respecto al ILV se indica que estos “intentan análisis discursivos sin tener siquiera claras estructuras fonético-fonológicas de las lenguas”.¹⁰² Pero Jon Landaburu y Carlos Patiño Rosselli, dos miembros del Comité Nacional de Lingüística Aborigen, manifestaron que algunos de los trabajos del ILV eran de calidad científica y, por tanto, su participación era válida en la obra *Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, publicada en el 2000 por el Instituto Caro y Cuervo.¹⁰³ La literalidad al texto bíblico es otro problema que se resuelve bajo la idea de que pueblo, lengua y cultura son equivalentes y el lenguaje o mensaje debe ser uno solo, aunque obviamente involucra términos inexistentes culturalmente como *perdón, pecado, gracia, salvación, diablo, juicio final, sacrificio*, etc.¹⁰⁴ En la tabla 2 se resumen los tópicos contemplados en este ejercicio. Aunque esta mirada tiene una ventana temporal, relaciona la no formación de agentes nacionales en el ILV; la estrategia más reciente de las dos organizaciones en Brasil es formar en universidades brasileñas lingüistas comprometidas con las mismas propuestas, pues sostiene en agentes externos el conocimiento sobre las lenguas indígenas y no la formación de actores propios que trabajen en torno a su conocimiento. Sus acciones se realizan por actores externos por medio de *Joven com*

100 “Carta de Harry D. Burke, Coordinador del ILV a Hernando González Villamizar, Comisario Especial del Vaupés”, f. 106.

101 Esteban E. Mosonyi, “Nuestros idiomas merecen vivir: el dilema lingüístico del Río Negro” en *Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia*, editado por Ximena Pachón y François Correa (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997), 623.

102 Néstor Alejandro Pardo, *Informe de avance. Revisión teórica sobre fonología y tonología* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1992), 1.

103 La publicación se discutió inicialmente en: Instituto Caro y Cuervo, *Acta N° 23 del Comité Nacional de Lingüística Aborigen de septiembre 16 de 1985* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1985).

104 Almeida, “Tradução e mediação”, 280-283.

uma Missão (Jocum) y de la *Associação de Linguistas Evangelicos Misionarios* (Alem), sin duda, una adaptación modesta a los cambios.¹⁰⁵

Tabla 2. Comparación de la experiencia misionera del ILV y MNT, 1945-1995

Tópico	ILV entre matsé	MNT entre curripaco
	Harriet Fields	Sophie Müller
Traducción bíblica temprana	+	+
Elaboración de materiales no religiosos	+	--
Presencia de mesianismos	--	+
Formación de maestros/pastores nativos	+	+
Prestación de atención en salud	+	+
Prohibición de prácticas culturales	+	+
Creación de iglesias	--	+
Reuniones de estudio bíblico	--	+
Presencia de nuevas enfermedades	+	+
Formación de misioneros nacionales	--	+
Auxilio práctico/proyectos productivos	+	--

Fuente: elaboración propia con base en Fields, *Notas culturales*; y Müller, *Beyond Civilization*; *Jungle Methods*; *His Voice Shakes*.

Las actividades del ILV y de la MNT comenzaron en 1945, tanto en Perú como en Colombia, cuando la política internacional comenzaba a ser marcada por la existencia de los bloques soviético y capitalista, y continuó bajo esta hasta la década de 1960, cuando la idea de la amenaza comunista tras la revolución cubana y su influencia en Latinoamérica fueron una alerta para los Estados Unidos, surgiendo programas dirigidos al sur del continente como la Alianza para el Progreso y los Cuerpos de Paz.¹⁰⁶ Pero la actuación de las misiones fue objeto de suspicacias

105 Cássio Knapp, "Missão evangélica Summer Institute of Linguistics e a experiência da formação de professores/monitores bilíngues kainkang", en *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*, editado por Protasio Paulo Langer y Graciela Chamorro (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012), 222.

106 Álvaro Tirado, *Los años sesenta. Una revolución en la cultura* (Bogotá: Debate, 2014).

en sectores políticos nacionales; hacían carrera los rumores sobre espionaje, búsqueda de recursos minerales o agencia oculta de la CIA, aunque nada de esto está probado.¹⁰⁷ Igualmente, la crítica de los antropólogos sobre las misiones y el cambio cultural manifestadas en 1970 en el Congreso de Americanistas en Lima, así como en 1971 en la reunión de la Comisión Mundial de Iglesias en Barbados y la presencia de las guerrillas en Colombia, trajo nuevas dificultades.¹⁰⁸ Un miembro del ILV fue secuestrado y asesinado en 1981 y dos de la MNT fueron secuestrados en 1985. La respuesta de las organizaciones religiosas fue ser cautelosos en sus movimientos, e incluso incrementar el trabajo fuera de sus estaciones misioneras, enfocándose en trabajar con sus informantes en sus bases principales o en cascos urbanos para evadir los riesgos. Pero con todos los matices o contextos particulares, las mujeres misioneras asumieron su papel al igual que los hombres, trabajando en el terreno, pero no dirigiendo las organizaciones.

En el terreno ellas tenían control directo sobre la relación con los indígenas, lo que les permitía improvisar o explorar estrategias de trabajo, como el uso de la tabla de sílabas que utilizó Müller entre los curripaco para enseñarles a leer, pero que no se menciona entre los matsé, así como las reuniones o conferencias que Müller estableció para el estudio bíblico que tampoco se menciona entre los matsé. Hay, entonces, un propósito común en evangelizar y enseñar contenidos bíblicos a los indígenas, pero una limitada o mínima información sobre el mundo externo, y los indígenas no reciben elementos sólidos para vivir el contacto y sus dramáticas consecuencias.

Adicionalmente, el tiempo transcurrido obliga a nuevas investigaciones que exploren o indaguen el lugar de las creencias, su real adopción o adaptación. Esta vía es un camino distinto de investigación, pues precisa hacer trabajos de campo rigurosos para valorar las prácticas religiosas introducidas en cada contexto, como sugiere otro investigador.¹⁰⁹

107 Álvaro Carrera, *La quinta columna. La actividad encubierta de la CIA en el Amazonas a través de la fachada de las "Nuevas Tribus* (Puerto Ayacucho: Comité Regional del Partido Comunista de Venezuela, 1988); Alexander Luzardo, *Amazonas: el negocio de este mundo. Investigación indigenista* (Caracas: Centauro, 1988), 12.

108 Barros, "A missão Summer Institute", 78.

109 Carlos Garma, "Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis", *Cultura y representaciones sociales* 12, n.º 24 (2018): 97-130.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Archivos

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

Documentos impresos

- Cantor*. Manaus: Missão Novas Tribus do Brasil, 1968.
- Fields, Harriet. *Notas culturales sobre los Mayoruna. Datos etnolingüísticos n.º 47*. Lima: Ministerio de educación / Instituto Lingüístico de Verano, 1979.
- Müller, Sophie. *Beyond Civilization*. Woodworth: Brown Gold Publications, 1952.
- Müller, Sophie. *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo en Curripaco (con ayuda para pastores)*. Woodworth: Brown Godl, 1959.
- Müller, Sophie. *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo en puinave (con ayuda para pastores)*. Woodworth: Brown Godl, 1964.
- Müller, Sophie. *His Voice Shakes the Wilderness*. Sanford: Brown Gold Publications, 1988.
- Müller, Sophie. *Jungle Methods*. Woodworth: Brown Gold Publications, 1960.

II. Fuentes secundarias

- Almeida, Ronaldo de. "Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas". En *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, editado por Paula Montero, 277-304. São Paulo: Globo, 2006.
- Amestoy, Norman Rubén. "Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930". *Franciscanum* 54, n.º 157 (2012): 51-81.
- Anderson, Bonnie S. y Judith Zinsser. *Historia de las mujeres*. Barcelona: Crítica, 2009.
- Anonby, Stan y David J Holbrook. *A Survey of the Languages of the Javari River Valley, Brazil*. SIL International, 2010.
- Barros, Maria Candida. "A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)". *Revista de Antropologia* 47, n.º 1 (2004): 45-85.

- Bastian, Jean Pierre.** *Protestantismos y modernidad en América Latina. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina.* Ciudad de México: FCE, 1994.
- Cabrera Becerra, Gabriel.** “Apuntes para una historia de los protestantes y su actuación entre los pueblos Makú del Alto Río Negro-Vaupés”. En *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, editado por Patience Epps y Kristine Stenzel, 509-567. Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI / Museu Nacional, 2013.
- Cabrera Becerra, Gabriel.** “El Geral y la colonización del Alto Río Negro-Vaupés”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves Chamorro y Carlos Luis del Cairo Silva, 365-390. Bogotá: ICANH / Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Cabrera Becerra, Gabriel.** *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante.* Bogotá: Litocamargo, 2007.
- Cabrera Becerra, Gabriel.** “Las relaciones entre misioneros en la zona fronteriza del Vaupés colombo-brasileño (1914-1982)”. *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 1-25.
- Cabrera Becerra, Gabriel.** *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989.* Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Carrera, Álvaro.** *La quinta columna. La actividad encubierta de la CIA en el Amazonas a través de la fachada de las “Nuevas Tribus”.* Puerto Ayacucho: Comité Regional del Partido Comunista de Venezuela, 1988.
- Calvet, Louis-Jean.** “Politique linguistique et impérialisme: l’Institut Linguistique d’Été”. En *La Guerre des langues et les politique linguistiques*, 205-2017. París: Payot, 1987.
- Capredon, Élise.** “Alliances and Divisions Within an Indigenous Evangelical Movement: The Case of Shipibo-Conibo Churches (Peruvian Amazonia)”. En *Indigenous Churches, Contemporary Anthropology of Religion*, editado por Élise Capredon, 175-196. Nueva York: Springer, 2022.
- Capredon, Élise.** “El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias ‘nacionales’ y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil)”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 47, n.º 3 (2018): 227-246.
- Clastres, Pierre.** *Investigaciones en antropología política.* Barcelona: Gedisa Editorial, 2021.
- Costales, Piedad y Alfredo Costales.** *Amazonia. Ecuador-Perú-Bolivia.* Quito: Mundo Shuar, 1983.
- Coutinho, Walter.** “Gente valente: uma coletânea Matsés. Historias indígenas no Vale do Javari (1866-1974)”. Tesis de doctorado, Universidad de Brasilia, 2017.

- De Bucana, Juana B. *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995.
- Dreher, Martin. "História dos protestantes na Amazônia até 1980". En *História da igreja na Amazônia*, editado por Eduardo Hoornaert, 321-340. Petropolis: Voces, 1992.
- Figueroa, Helwar Hernando. "Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 1 (2010): 191-225.
- Fleck, Eliane Cristina Deckmann, org. *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*, vol. 3. São Paulo: ANPUH, 2014.
- Fonseca, Juan. "Educadas para trabajar: la mujer en las misiones protestantes en el Perú, 1890-1930". En *Mujeres, familia y sociedad en la historia de américa latina, siglos XVIII-XXI*, editado por Scarlett O'Phelan Godoy y Margarita Zegarra Flórez, 651-675. Lima: Pontificia Universidad Católica / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- Franchetto, Bruna. "O conhecimento científico das linguas indígenas da Amazonia no Brasil". En *As linguas amazonicas hoje*, editado por Francisco Queixalos, 165-182. Pará: Instituto Socioambiental / Museu Paraense Emilio Goeldi, 2002.
- Freire, José Ribamar. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.
- Gallois, Dominique y Luis Benzi. "O índio na Missão Novas Tribos". En *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, editado por Robin M. Wright, 77-130. São Paulo: Unicamp, 1999.
- Gaona Poveda, Juan Carlos. "Historiografía e historia cultural de los protestantismos en Colombia: balances, análisis y propuestas". En *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo y José David Cortés, 393-423. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- Garma, Carlos. "Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis". *Cultura y representaciones sociales* 12, n.º 24 (2018): 97-130.
- Garnelo, Luiza, Laise Diniz, Sully Sampaio y Adeilson Silva. "Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios baniwa do Alto Rio Negro". *Tellus* 18 (2010): 39-63.
- Goldman, Irving. "The New Tribes Mission among Cubeo". *Anthropology Resource Center Bulletin* 9 (1981): 7-8.
- Hartch, Todd. *Missionaries of the State. The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2006.

- Hill, Jonathan D. y Mila C. Oliver. "Los Curripaco (Kurrim, Wakuénai)". En *Salud indígena en Venezuela*. Vol. I, editado por Germán Freire y Aimé Tillett, 19-75. Caracas: Dirección de Salud Indígena, 2007.
- Instituto Caro y Cuervo. *Acta N° 23 del Comité Nacional de Lingüística Aborigen de septiembre 16 de 1985*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1985.
- Instituto Socioambiental. "Lista de povos indígenas no Brasil". En *Povos indígenas no Brasil 2011/2016*, editado por Beto Ricardo y Fany Ricardo, 9-17. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- Junior, Geraldo Moysés. "Migrações protestantes e expectativas latinas no hemisfério sul". *Último Andar* 25, n.º 40 (2022): 1-12.
- Knapp, Cássio. "Missão evangélica *Summer Institute of Linguistics* e a experiencia da formação de professores/monitores bilíngues Kainkang". En *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*, editado por Protasio Paulo Langer y Graciela Chamorro, 219-229. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- Krokozynsk, Lukasz. *Ethnic Names and Affiliations in the Western Amazonia. An Inquiry into Ethnohistory of the Sierra del Divisor, Eastern Peru*. Poznań: Uniwersytet im Adama Mickiewicza / Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, 2008.
- Ladeira, Maria Elisa. *História matsés*. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2020.
- Loewen, Henry R. *God in the Rainforest*. Bloomington: AuthorHouse, 2004.
- Lozoncsy, Anne-Marie. *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.
- Luzardo, Alexander. *Amazonas: el negocio de este mundo. Investigación indigenista*. Caracas: Centauro, 1988.
- Ministerio de Educación. *Lenguas originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación, 2018.
- Mosonyi, Esteban E. "Nuestros idiomas merecen vivir: el dilema lingüístico del Río Negro". *Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia*, editado por Ximena Pachón y Francois Correa, 587-662. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Muñoz, Sebastián. "Talando la cultura. Don Sebastián Muñoz relata la vida de la evangélica Sofía Müller". *Raigambre* 1 (1990): 41-44.
- Olson, Bruce. *Por esta cruz te mataré*. Miami: Vida, 1973.
- Ordóñez, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Bogotá: Centro de Literatura Cristiana, 2011.
- Ortega, Margarita, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó, coords. *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II. Madrid: Cátedra, 2005.

- Pardo, Néstor Alejandro. *Informe de avance. Revisión teórica sobre fonología y tonología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1992.
- Rausch, Jane M. "The Controversial Career of Sophie Müller (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.
- Reis, Rodrigo Oliveira Braga. "Os matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça". Tesis de maestría, Universidad Federal de Pernambuco, 2013.
- Restrepo Uribe, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Bogotá: Creset, 1944.
- Restrepo Uribe, Eugenio y Juan Álvarez. "Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)", *Revista Javeriana* 100 (1943): 228-244.
- Rohr, Elizabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Romanoff, Steven. "Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon". Tesis de doctorado, Columbia University, 1984.
- Solano, Raúl. "Balance historiográfico del protestantismo en Colombia". *Kronos Teológico* 5 (2013): 51-85.
- Solis F., Gustavo. *Perú amazónico. Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Tomo I*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes, 2009.
- Stoll, David. "Antropólogos vs evangelistas. Las controversias del Instituto Lingüístico de Verano y las Nuevas Tribus misioneras en América Latina". *Iglesia, pueblos y culturas* 8 (1988): 149-197.
- Stoll, David. "The Summer Institute of Linguistics and Indigenous Movements". *Latin American Perspectives* 9, n.º 2 (1982): 84-99.
- Tirado, Álvaro. *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*. Bogotá: Debate, 2014.
- Wright, Robin M. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". En *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, editado por Robin M. Wright, 155-216. São Paulo: Unicamp, 1999.
- Wright, Robin M. "Pesquisas. Pitsiro Páamali". *Boletim trimestral da Escola Baniwa Coripaco Páamali* 2 (2008): 1-16.
- Wright, Robin M. "Prophetic traditions among the Baniwa and the Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, 269-293. Urbana: University of Illinois Press, 2002.