

Escatología del postcaucho. Una consecuencia del contacto entre la gente de centro y el catolicismo

Post-Rubber Eschatology. A Consequence of the Contact Between the People of the Center and Catholicism

Paulo Tirso Córdoba Guzmán

Universidad Nacional de Colombia

<https://orcid.org/0000-0003-1808-7450>

pcordobag@unal.edu.co

Resumen: Este artículo estudia una sutil consecuencia del contacto entre la gente de centro, es decir, aquellos indígenas amazónicos que sobrevivieron a la masacre de la Casa Arana (1903-1933), y los misioneros capuchinos catalanes que llegaron al interfluvio Caquetá-Putumayo durante los primeros años del período del postcaucho (1933-actualidad). Dicha consecuencia había pasado inadvertida debido a que los estudios previos sobre ese contacto específico se han concentrado, únicamente, en sus consecuencias destructivas más evidentes. Aquí, por el contrario, se expone la manera como los misioneros reforzaron, constructivamente, una importante creencia básica de los sobrevivientes indígenas de la masacre de la Casa Arana: aquella creencia que considera el período de las caucherías dominadas por la Casa Arana como un instante escatológico de la historia de la gente de centro.

Palabras clave: Amazonía; gente de centro; masacre de la Casa Arana; misioneros capuchinos catalanes; postcaucho; Colombia; siglos XX-XXI.

Abstract: This article studies a subtle consequence of the contact between the People of the Center, i.e. the Amazonian Indigenous survivors of the Casa Arana massacre (1903-1933), and the Catalan Capuchin missionaries that arrived in the interfluvial Caquetá-Putumayo during the first years of the Post-Rubber era which began in 1933. The aforementioned consequence was unnoticed because the previous studies that have tackled this specific contact case only focused on its more evident destructive consequences. Here, in contrast, we explore the way in which the missionaries constructively strengthened one important basic belief of the Indigenous survivors of the Casa Arana massacre: The belief that considers the period of the rubber fields dominated by the Casa Arana as an eschatological instant of the history of the People of the Center.

Keywords: Amazon; People of the Center; Casa Arana massacre; Catalan Capuchin missionaries; post-rubber era; Colombia; 20th-21st centuries.

Recibido: 28 de febrero de 2024; aceptado: 08 de noviembre de 2024



INDIANA 42.2 (2025): 333-359

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i2.333-359

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción

El período de tiempo que comprende los años 1903-1933 constituye una coyuntura que marcó profundamente la historia de la Amazonía. Ello debido a que, durante aquel lapso temporal, tuvo lugar aquello que se conoce como la masacre de la Casa Arana:¹ una compañía cauchera de origen peruano que ingresó al interfluvio Caquetá-Putumayo (hoy Departamento de Amazonas, Colombia), con el único objetivo de extraer látex natural para exportarlo hacia Norteamérica y Europa (Palacio 2018, 283), donde era empleado principalmente (aunque no exclusivamente) en la industria automotriz.²

La mencionada empresa ingresó, específicamente hablando, a los territorios ancestrales de ocho grupos indígenas diferenciados: murui,³ ocaina, nonuya, féeneminaa,⁴ bora, miraña, resígaro y andoque. Una vez allí, la Casa Arana dio inicio a un proceso extractivista que se basó en mano de obra indígena esclavizada,⁵ llegando a exterminar casi por completo a los grupos asentados desde antaño en aquel lugar.⁶

En ese sentido, aquello que geográficamente se denomina, en términos occidentales, ‘interfluvio Caquetá-Putumayo’ es, en realidad, el espacio físico en donde se encuentran situados los territorios ancestrales de varias de las personas entre las cuales nací y crecí, y con las cuales todavía hoy convivo en mi ciudad natal: Leticia, Amazonas, Colombia, situada en territorio magüta.⁷

Esto último da plena cuenta de mi lugar de enunciación: la perspectiva de un ‘blanco de la Amazonía’ (como me llaman mis coterráneos indígenas) que, respaldado por unos

1 Para una contextualización más profunda sobre esa compañía cauchera, se pueden consultar las investigaciones de Pineda (2000), Taussig (2012), Domínguez y Gómez (1990) y Stanfield (1998).

2 El látex amazónico era un recurso también demandado por otras industrias como, por ejemplo, las de telecomunicaciones y electricidad, donde se empleaba para la producción de cableado resistente a la alta tensión (Serje 2020, 479).

3 Empleo la designación *murui* (literalmente ‘gente de arriba’) en lugar de *uitoto*, puesto que esa nación ha rechazado tajantemente el último término, en tanto que éste proviene de la lengua carijona, y ellos no se sienten identificados con ese calificativo (Agga, Wojtylak y Echeverri 2019, 51).

4 Empleo el término *féeneminaa* (literalmente ‘gente de centro’) en lugar de *muinane* (literalmente ‘gente de abajo’), debido a que esa nación ha manifestado abiertamente, a través de sus autoridades tradicionales, un rechazo del último término, en tanto que éste proviene de la lengua murui y ellos no se sienten identificados con ese calificativo (Ancianos del pueblo féeneminaa 2016, 10).

5 Este asunto fue enérgicamente denunciado por el periodista peruano Benjamín Saldaña en 1907 (CNMH 2014, 167-175), por el ingeniero norteamericano Walter Hardenburg en 1909 y por el diplomático irlandés Roger Casement en 1911 (Córdoba 2023, 265-305).

6 Según los cálculos del militar y viajero británico Thomas Whiffen (1915, 59), basados en información que él recogió durante su travesía de 1906-1908 por el noroeste amazónico, en aquel entonces habitaban el interfluvio Caquetá-Putumayo un número aproximado de 46 000 indígenas. Sin embargo, de acuerdo con los cálculos de Juan Alvaro Echeverri (2022, 72), tras la caída definitiva de la Casa Arana en 1933, solo quedaron en ese lugar 147 sobrevivientes indígenas de la masacre impulsada por esa compañía cauchera.

7 Años después de la masacre de la Casa Arana, algunos descendientes de los sobrevivientes indígenas de esa coyuntura migraron al sur, a la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú, donde se localiza Leticia.

pocos descendientes de sobrevivientes de la masacre de la Casa Arana, escribe sobre aquello que vino después del mayor genocidio impulsado por el extractivismo cauchero.

Actualmente, esos descendientes de indígenas que sobrevivieron a la mencionada masacre conforman una sociedad llamada “gente de centro” (Gasché 2017, 49-54). Por “gente de centro” debe entenderse una “sociedad indígena” que reúne a quienes comparten un discurso político y ritual bastante elaborado, que ellos mismos denominan “Palabra de tabaco y coca” (Echeverri 2022, 31-36) y que los diferencia de otras sociedades indígenas basadas en otros tipos de afinidades culturales.⁸

Con la Palabra de tabaco y coca, los ancianos de la gente de centro instruyen a las personas de cualquier procedencia sobre lo que me gusta llamar ‘el arte de hacer la paz’: un comportamiento ideal, basado en la protección y la prolongación de la vida humana, cuya pervivencia depende tanto del trabajo arduo y continuo como de la vida ritual, la cual todavía hoy constituye la principal defensa física y espiritual de los seres humanos (Han 2020, 27).

A pesar de que la masacre de la Casa Arana supuso una enorme pérdida de vastos conocimientos chamánicos, mágicos o como se les quiera llamar, de la gente de centro (Echeverri 2022, 77), esas personas conservaron formas de contacto con la ‘realidad última’⁹ relativamente parecidas a las de la mística medieval, por poner un ejemplo.

Al respecto, llama la atención el hecho de que, hacia 1919, Heidegger calificara el catolicismo como una pseudofilosofía dogmática, en cuyo sistema se presenta una completa exclusión del *a priori* religioso. A su juicio, el sistema dogmático del catolicismo “excluye enteramente cualquier posible vivencia axiológica originaria genuina” (Heidegger 1997, 168).

Por eso, durante la Edad Media, cuando el cristianismo católico ejercía una fuerte influencia teórica sobre las instituciones políticas y jurídicas occidentales, la mística supuso para éstas un obstáculo fundamental. En consecuencia, Heidegger (1997, 169)

8 Entre esas otras sociedades indígenas, se puede considerar, por ejemplo, la de la ‘gente de agua’ (magüta, cocama y yagua), cuyos territorios se encuentran tanto al sur del Departamento de Amazonas (Colombia) como en la Amazonia brasileña y peruana; la sociedad de la gente de ‘jaguas de yuruparí’ (makuna, barasana, tatuyo, entre otros grupos), cuyos territorios se encuentran tanto en los Departamentos de Amazonas y Vaupés (Colombia) como en la Amazonia brasileña y venezolana; y la sociedad de la ‘gente de ayahuasca’ (cofán, inga, siona, entre otros grupos), cuyos territorios se encuentran tanto en el Departamento de Putumayo (Colombia) como en la Amazonia ecuatoriana y peruana. Algunas reflexiones sobre estas sociedades indígenas, basadas en sus respectivas afinidades culturales, fueron expuestas por Echeverri y Santos (2023) en una conferencia dictada en el marco de la Cátedra Nacional de la Orden Gerardo Molina de la Universidad Nacional de Colombia.

9 En la mística, la realidad última recibe el nombre de ‘árreton’, concepto que ha sido traducido como “lo inefable” o “lo indefinible” por Otto (2005, 11). Se trata de la instancia última que funda toda la realidad objetiva con la cual tenemos contacto directo cada día. De ahí que la pretensión básica de las experiencias místicas sea alcanzar esa suerte de realidad suprema de la que depende todo lo demás, como bien lo señala Gómez (2015, 9).

considera que ella, la mística, debe ser comprendida como un “contramovimiento elemental” del contexto medieval.

La interpretación heideggeriana del ‘sistema católico’ resulta relevante para el estudio del contexto amazónico del período del ‘postcaucho’ (1933-actualidad), iniciado tras la caída definitiva de la Casa Arana en 1933, porque permite tener una idea del dogma que atravesaba el pensamiento de los misioneros capuchinos catalanes que ingresaron al interfluvio Caquetá-Putumayo ese mismo año, con la fundación del internado de La Chorrera a cargo de Fray Estanislao de Les Corts (Echeverri 2022, 87-88).

Teniendo en cuenta ese dogma particular, era más que seguro que la entrada de los capuchinos catalanes a los territorios ancestrales de la gente de centro, durante los primeros años del postcaucho, supusiese un choque cultural sin precedentes entre ambas perspectivas. Aunque, como muestro en las páginas que siguen, también tuvo lugar una sutil consecuencia constructiva posibilitada también por el contacto entre ambas perspectivas.

Por tanto, la pregunta central que guía esta investigación cuestiona ¿cuál fue esa consecuencia constructiva, emergida tras el contacto entre los misioneros capuchinos catalanes y la gente de centro, durante los primeros años del período del postcaucho? Para ofrecer una respuesta a este interrogante, divido este artículo en cuatro partes.

Primero, trazo un estado del arte con base en investigaciones previas que abordan el asunto del contacto entre la gente de centro y los misioneros catalanes. Después, presento algunos puntos de coincidencia teológica, aprovechados por los misioneros para llevar a cabo su labor evangelizadora en territorio de la gente de centro. Luego, contextualizo la perspectiva católica de principios del siglo XX frente a un fenómeno también central para la gente de centro: el fin de los tiempos. Y, finalmente, hablo acerca de la manera como se refleja la estructura teológica derivada de ese instante escatológico en el pensamiento compartido por la gente de centro.

Consecuencias destructivas del contacto

Es posible dividir las investigaciones sobre el tema general de misiones religiosas en al menos dos conjuntos: uno que tiende a defenderlas y otro que tiende criticarlas. En el caso que nos concierne, el primer conjunto está compuesto sobre todo por miembros de la Iglesia católica; mientras que el segundo se compone de académicos mayoritariamente occidentales.

Ahora bien, existen al menos dos tesis problemáticas extendidas entre los asiduos defensores de la presencia capuchina en los territorios de la gente de centro. La primera de ellas fue esbozada por el sacerdote jesuita Misael Kuan (2015, 180-183), quien intenta crear una imagen de los misioneros capuchinos catalanes como considerables denunciantes de la masacre de la Casa Arana.

No obstante, Kuan referencia denuncias de misioneros que datan de 1911 en adelante. Esos son algunos años después de que las primeras denuncias contra esa

empresa cauchera tuvieran lugar. Entre tales denuncias que incluso llegaron a manos de renombradas personalidades del Estado colombiano mucho antes se encuentran, por ejemplo, las del comerciante colombiano Gerardo de la Espriella ante el Ministro del Exterior de Colombia Luis Carlos Rico, en 1904; las del cónsul colombiano en Iquitos Germán Vélez ante sus superiores radicados en Bogotá, en 1905; y las del periodista peruano Benjamín Saldaña dirigidas al expresidente colombiano Rafael Reyes, en 1907 (CNMH 2014, 73-83, 135, 167-175). Esto por citar solo algunas fuentes locales.

La segunda tesis problemática fue planteada por el sacerdote capuchino Valentí Serra (2018, 106), quien intenta sostener que la presencia capuchina en los territorios de la gente de centro contribuyó a evitar que se extinguiesen esos grupos indígenas, debido a que los misioneros catalanes protegieron a los sobrevivientes de manera inclusive paternalista.

Sin embargo, Serra ignora algo que narran con lujo de detalles esos mismos sobrevivientes: el hecho de que después de la masacre de la Casa Arana lo único que quedó fue la destrucción sin precedentes de sus asentamientos, de sus casas ceremoniales (*malocas*), de sus plantaciones (*chagras*), así como la muerte por asesinato de sus dueños de tradiciones (sabedores), etcétera.

Por eso, la poeta y artista ocaina-murui Anastasia Candre Yamakuri (2014), acudiendo al testimonio tanto de su madre como de su padre (ambos sobrevivientes de la masacre), resaltaba que “al principio [del postcaucho] la gente realmente aguantó hambre”. Y fue solo gracias a personalidades indígenas como Atama e Iyokina que la gente de centro pudo reconstituirse socialmente, pues “era de estos dos personajes que la gente conseguía semillas para sembrar sus chagras” (Candre Yamakuri 2014, 303). Por haberse escondido de los caucheros en la quebrada Taife, el primero, y en la cabecera del río Raiziye, el segundo, ellos habían logrado evitar que varias de las semillas y conocimientos ancestrales se perdieran de forma definitiva.

De hecho, la única razón por la cual los misioneros pudieron asentarse sobre los escombros que quedaron de la Casa Arana en La Chorrera, en 1933, construir una escuela con visos de orfanato, reunir a los descendientes todavía infantes de los sobrevivientes indígenas de la masacre para supuestamente educarlos, e incluso conseguir suficientes alimentos para no morir de hambre en su nueva campaña evangelizadora y colonizadora, fue el hecho de haber contado con la invaluable ayuda de los propios adultos indígenas como, por ejemplo, la del capitán murui Eugenio Manaideke, reputado cacique mayor y habilidoso curandero del alto Igaraparaná (Pineda 2014, 171).

La tesis de Serra resulta aún más problemática cuando se tienen en cuenta las consecuencias destructivas del contacto entre misioneros y gente de centro, las cuales han sido el blanco predilecto de las críticas esbozadas repetidamente por el segundo conjunto de investigaciones centradas en ese asunto. Entre tales consecuencias destacan por lo menos dos: la disminución del número de hablantes de lenguas de la gente de centro, y la pérdida de relevantes conocimientos ancestrales necesarios para la vida en la selva amazónica.

Pineda (2014, 164) ha resaltado con gran precisión que, por un lado, los capuchinos diezmaron considerablemente el número de hablantes de lenguas nativas, porque les prohibían a los jóvenes indígenas de sus internados hablar en sus respectivos idiomas, con el fin de poder avanzar así en su ‘proyecto de castellanización’. Para ello, se valieron incluso de castigos físicos, muchos de los cuales fueron especificados por Bonilla en su libro *Siervos de Dios y amos de los indios* (2019, 19-20, 156-157, 225-226, 262); aunque basándose únicamente en el caso de la misión capuchina del piedemonte amazónico.

Por otro lado, los misioneros contribuyeron a un repliegue (como mínimo temporal) de las nuevas generaciones de la gente de centro frente a sus tradiciones más importantes, porque, igual que sucedía en el seno de la empresa evangelizadora y colonizadora del piedemonte amazónico (Pineda 2014, 167-168), a los infantes se les separaba a muy temprana edad de sus padres y abuelos (los transmisores verbales de los conocimientos ancestrales), con la finalidad de ‘civilizarlos’ por medio de su ‘cristianización’.

Buena parte de las investigaciones recientes, producidas por académicos occidentales, ha venido reforzando, a través de la recopilación de nuevos testimonios indígenas, estas dos consecuencias destructivas del caso de contacto aquí abordado (Pereira 2012, 94-95; Nieto 2017, 197; Lucas 2019, 82). Y, complementariamente, un número reducido de investigaciones producidas por descendientes directos de sobrevivientes indígenas de la masacre de la Casa Arana refuerzan las críticas contra la presencia misionera en los territorios de sus ancestros (Farekatde 2004, 73; Kuiru 2019, 98).

No obstante, aún existe una carencia de investigaciones que avancen en una dirección analítica distinta. Por eso, considero relevante la pregunta que cuestiona por una sutil consecuencia constructiva del caso de contacto abordado. Algo que no había sido considerado hasta el momento.

Puntos de coincidencia teológica entre misioneros capuchinos y gente de centro

Un año antes de que el Congreso de la República de Colombia aprobase el tratado de límites Lozano-Salomón, que había sido firmado entre Colombia y Perú en 1922, con el objeto de acordar la división definitiva de los territorios amazónicos disputados por ambos Estados (Zárate 2019, 17-18), el misionero capuchino catalán Fray Gaspar de Pinell publica su libro *Un viaje al Putumayo y al Amazonas* (1924).

Allí se narra la travesía de Pinell desde Puerto Asís (Putumayo, Colombia) hasta Manaus (Amazonas, Brasil), llevada a cabo en 1918, con la finalidad de estudiar la posibilidad de convertir al río Putumayo en una vía de acceso que fuera capaz de conectar, comercialmente, a la región del piedemonte amazónico con otros lugares del mundo, como Estados Unidos y Europa (Pinell 1924, 6).

La importancia que revestía esa empresa fue defendida en 1917 con gran ímpetu por el también capuchino Fray Fidel de Montclar, primer líder de la Prefectura Apostólica

del Caquetá, fundada en 1906 por órdenes de Pío x (Bonilla 2019, 192), reconocido entre los suyos como “el Papa reformador” (Llorca 1951, 659).

En una carta dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia Marco Fidel Suárez, desde Pasto (Nariño, Colombia), el primero de marzo de 1917, aquel líder capuchino destacaba lo siguiente:

Hasta hace poco, todas las mercancías extranjeras se introducían a Puerto Asís por la vía de Panamá, Tumaco, Barbacoas y Pasto, costando su transporte muchísimo más que el valor intrínseco del objeto, sin tener en cuenta el precio exorbitante a que venden las cosas los comerciantes de Pasto, y luego el traslado de esta ciudad a Puerto Asís. Como comprenderá Su Señoría, los colonos del Putumayo poco podían adelantar en sus empresas, porque las ganancias de su trabajo se invertían en la compra de los objetos más precisos. Con algunas introducciones que se han hecho de Iquitos, los colonos se han provisto de lo necesario a precios mucho más exigüos, y eso que los comerciantes no han dispuesto sino de canoas. Dejo a la sabia consideración de Su Señoría juzgar lo que será el día que sin ningún obtáculo de parte del Gobierno puedan llegar vapores a Puerto Asís (Montclar 1917, 121).

22 días después, tras no obtener respuesta alguna de su destinatario, Montclar le enviaba a Suárez otra misiva, en la cual le insistía en que

[...] la navegación del Putumayo creo es el medio más adecuado para dar estabilidad a la colonización del Territorio y por ende a la catequización y cristiana civilización de los indígenas, consiguiendo de esa manera Colombia la realización de sus anhelos, o sea, la posesión de estas ricas y vastas regiones (Montclar 1917, 123).

En esta última intervención, el capuchino deja ver con mayor claridad la razón por la cual pretendía convertir al río Putumayo en una ruta comercial: se trataba de la oportunidad perfecta para garantizar la estabilidad económica de la empresa evangelizadora y colonizadora de la cual él era una parte fundamental.

No obstante, a pesar de su ímpetu, la expedición de Pinell destinada al estudio de esa oportunidad solo sería llevado a cabo, como ya se ha mencionado, un año después, en 1918, y gracias a la mediación de quien sería el principal acompañante de Pinell (1924, 5) durante su viaje: el Visitador Fiscal del Estado colombiano Tomás Márquez Bravo.

Durante la travesía, ambos viajeros pudieron comprender a cabalidad cómo funcionaban las cosas en los territorios ocupados por la Casa Arana: “como la única navegación del Putumayo es la de la empresa Arana, basta que ésta se niegue a transportar productos y a vender víveres y mercancías, para que nadie pueda establecerse ventajosamente en aquellos lugares” (Pinell 1924, 45).

Aquel predominio de la empresa cauchera también permite comprender la razón fundamental por la cual los misioneros no habían podido llegar, desde 1906, hasta las profundidades de la Amazonía. Si bien Bonilla ha arriegado la hipótesis de que, al parecer, había “una humana preferencia de los capuchinos por el valle de Sibundoy y el piedemonte cordillerano, zonas más saludables y aptas para la política de desarrollo económico promulgada por Fidel de Montclar” (2019, 122), Pineda (2014, 169) ha resultado mucho

más preciso al sugerir que la presencia de la Casa Arana en los territorios de la gente de centro retrasó el ingreso de la misión capuchina catalana casi 30 años a esos lugares.

Una anécdota de Pinell acerca de su estancia en El Encanto, el segundo centro de acopio de látex más importante de esa compañía, después de La Chorrera (CNMH 2014, 169), permite ilustrar un poco más este punto. En palabras del catalán, cuando él y su grupo se encontraban en el mencionado campamento,

[L]legaron los indios de una sección [cauchera distinta], todos cargados con bultos de caucho; les causó gran admiración ver a un Padre con barbas; pronto me rodearon y conversaban con gran animación del Fusinamuy (Misionero) colombiano. [...] Cuando en esta forma departíamos alegremente con aquellos salvajes, se oyó un grito de un empleado de la agencia, y en un instante me dejaron solo. Tuvimos ocasión de visitar La Chorrera y región del Igaraparaná, a donde se puede ir en una jornada de a caballo por buena trocha; pero como comprendimos que poco les gustaba nuestra presencia en aquellos sitios, resolvimos proseguir nuestro viaje sin demoras (Pinell 1924, 43).

La publicación de ese tipo de experiencias pretendía, de algún modo, presionar para que la firma del Tratado Lozano-Salomón fuese legalizada en el Congreso de Colombia, pues de ello dependía en gran medida la expansión de la empresa evangelizadora capuchina, cuyas bases habían estado cimentando los misioneros catalanes desde su llegada al piedemonte amazónico en 1906.

Por tal razón, no es de extrañar el hecho de que Montclar, impulsor de la travesía de Pinell, agregase una llamativa nota previa al inicio del libro de este último, la cual permite vislumbrar claramente la intención de la obra: “los legisladores y hombres públicos quizá encuentren algo muy útil en estos sencillos relatos. Se asegura que pronto se discutirá en el Congreso el Tratado colombo-peruano. Si así fuere, este folleto, que bien merece los honores de libro, no puede ser más oportuno” (1924, 3).

Ahora bien, más allá (o quizá más acá) de la pretensión política que reviste a la publicación del relato de Pinell, y del contexto histórico de su producción como objeto material que circula e influye ideológicamente sobre un público lector, entre muchas otras cosas que se podrían plantear sobre el asunto; me interesa centrar la atención en algo específico que ese misionero presenta entre sus reflexiones. Según él,

[a]quellos indios [del interfluvio Caquetá-Putumayo] creen en la existencia de un Ser superior todopoderoso, a quien llaman Fusinamuy; este mismo nombre dan a todo aquello que tiene relación directa con ese Ser, según su manera de discurrir; así, llaman también Fusinamuy al Padre Misionero, por considerarlo representante de Dios. Reconocen también la existencia de un ser inferior, espíritu del mal, que denominan Taifeño. Admiten la inmortalidad del alma y la vida futura (Pinell 1924, 42).

Este fragmento muestra una perspectiva opuesta a la de Fray Jacinto de Quito (1908), otro misionero capuchino catalán que en 1905 surcó los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá, llegando a entrar en contacto con algunos indígenas de la gente de centro a los

que él se refería, igual que sus otros colegas misioneros, con el impreciso rótulo de los “güitotos” (Quito 1908, 29).

Al respecto, se debe mencionar que, en su *Relación de viaje* dirigida a su superior Montclar, Quito (1908, 36) se refiere al problema del “conocimiento confuso que tienen [los güitotos] del Dios Verdadero”. Por ende, los clasifica como “politeístas”; a pesar de que comprende que ellos “reconocen á uno [de sus dioses] con poder y preeminencia sobre los demás”, así como reconocen a uno de sus demonios como “peor que los demás”.

Acto seguido, Quito (1908, 37) añade que esos indígenas “dan el nombre de Dios [Jusiñamuy, en güitoto] no sólo á los espíritus invisibles, sino también á algunos hombres á quienes habían llegado á querer, ó que ejercen alguna autoridad sobre los demás”. Por eso, prosigue, “el nombre que dan al misionero, también no es otro, sino el de Dios [Jusiñamuy]”. En consecuencia, el capuchino no duda en concluir que todo eso “comprueba el bajo concepto que [los güitotos] tienen de Dios”.

A pesar del diferendo entre las perspectivas de Pinell y Quito, en torno a la noción de ‘Dios’ extendida entre los ‘güitotos’, ambos coinciden, acertando hasta cierto punto, en que esos indígenas denominaban a su deidad suprema con el mismo nombre. Sin embargo, ‘Fusinamuy’ o ‘Jusiñamuy’ no es ese nombre, como pensaban los misioneros.

La investigación de Echeverri ha arrojado considerable luz sobre este asunto. Basándose en la mitología murui, ese autor ha resaltado dos cosas importantes. Primero, la idea, en efecto, de una deidad suprema entre los murui que ellos denominan Mooma Buinaima [Padre Creador]. Y segundo, la idea de su principal antagonista: Juziñamui [Guerrero Insaciable]. No obstante, debido a que el primero, según la mitología murui, mora debajo de la tierra; mientras que el segundo se asienta en lo alto, en el cielo; “los misioneros adoptaron el nombre Juziñamui para designar el Dios cristiano” (Echeverri 2022, 109).

Echeverri ha acudido al título de una versión del *Nuevo Testamento*, publicada bajo el auspicio del Instituto Lingüístico de Verano [ILV] en los años ochenta, para ilustrar esto último: *Juziñamui Ñuera Uai* [La Buena Nueva de Juziñamui] (Minor y Minor 1985). Pero es necesario aclarar que el ILV es una institución norteamericana cristiana protestante, cuya entrada a los territorios de la gente de centro tuvo lugar en los años sesenta. Es decir, varios años después del ingreso de los misioneros capuchinos catalanes a esos lugares, en 1933. Y, aun así, la perspectiva de los misioneros del ILV, cristiana al fin al cabo, preservaría la asociación que habían hecho los capuchinos años atrás entre su Dios y Juziñamui.

Ahora, lo que los misioneros cristianos en general no parecen haber comprendido a cabalidad es que la asociación de los ‘blancos’ o no indígenas con Juziñamui, continuamente trazada por los murui durante sus encuentros directos con ellos, se debe a que

los términos empleados en los diferentes dialectos conocidos de la lengua murui,¹⁰ para referirse a los no indígenas, son las palabras *riama* [masc. ‘blanco’], *riango* [fem. ‘blanca’] y *riai* [pl. ‘blancos’].

Con todo, a pesar de las traducciones simples contenidas entre corchetes, la etimología de esos términos remite a las antiguas guerras tribales sostenidas por los murui con el extinto grupo caribe carijona, cuyas tribus se encontraban asentadas en los territorios de la franja norte del río Caquetá. En ese entonces, *riai* era un término que se empleaba para hacer referencia a los enemigos carijona, y traducía, literalmente, ‘comedores de carne humana’.

Dentro de la mitología murui, los *riai* se asientan en lo alto, en el cielo, son la gente del cielo, y por ende están siempre al servicio del gran guerrero caníbal Juziñamui (Echeverri 2022, 109). Luego, se evidencia que aquello que los misioneros pensaban que era un cumplido y, por extensión, un reconocimiento de su autoridad por parte de los murui; en realidad era un calificativo despectivo que los tachaba, tanto a ellos como a su Dios, de enemigos comedores de carne humana. Aunque he de trazar la salvedad de que no toda la inferencia compartida tanto Quito como por Pinell debe ser descartada de tajo.

Lo cierto es que esos misioneros catalanes percibieron muy pronto algo que sería descubierto en 1914 por el etnólogo alemán Konrad Preuss, pero que solo vio la luz pública en Occidente (y en edición bilingüe *Hochdeutsch* [alemán alto]-dialecto mika del murui!) en los años 1921 y 1923:¹¹ que la gente de centro, y más específicamente los murui, concentraban dentro sus cosmovisiones originarias considerables creencias básicas que resultaban bastante similares a las del cristianismo.

Así lo muestra Preuss (1994 [1921], 45), por ejemplo, cuando compara el relato del origen del mundo de los murui, en el cual se narra que “en el principio la palabra (naikino) dio origen al Padre”, con el relato de la creación del cristianismo, donde se resalta que “al principio ya existía la Palabra, y la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios” (Jn. 1, 1).¹²

10 Actualmente, se tiene conocimiento de al menos cinco dialectos de la lengua murui. Mientras que el bue y el minika son los dialectos dominantes en la actualidad; el nipode cuenta con un reducido número de hablantes, y el mika y el binika se encuentran ya en desuso.

11 La obra de Preuss solo fue traducida al español en 1994 por Gabriele Petersen, Ricardo Castañeda y Eudocio Becerra. Este último, aunque era hablante nativo de bue, contribuyó ampliamente a corregir el sentido de las traducciones problemáticas del mika al alemán hechas por Preuss (Petersen 1994, 12). No obstante, en defensa de Preuss, puedo decir que, durante mis días iniciales de aprendizaje del dialecto minika en el Amazonas, tuve la oportunidad de estudiar las dificultades que surgen al momento de intentar traducir terminología murui a lenguas occidentales. En ese entonces, pasé cierto tiempo reflexionando acerca de las diferentes maneras en que se puede interpretar un verbo como *moziñote*, el cual es traducido por Preuss, al alemán, como *halten* [‘sostener’]; por Becerra, Petersen y Piñeros, al español, como ‘controlar’; y por Echeverri, al español, como ‘dar forma’. Este último autor expone, de hecho, estas diferencias en torno a la interpretación del verbo *moziñote* en su libro *La gente del centro del mundo* (2022, 199).

12 Empleo la edición española de la Biblia realizada por Schökel y Mateos (1975).

Esta enorme coincidencia era más que suficiente para que los misioneros catalanes supieran, en 1933, cuando se dispusieron a construir un orfanato sobre los escombros del centro de acopio más importante de la Casa Arana, situado antaño en La Chorrera, que no se encontraban frente a sobrevivientes indígenas cuyo horizonte de comprensión resultaba radicalmente distinto al suyo.

Incluso si se enfatiza en diferencias más sutiles, como aquella que señala que, para la gente de centro, Dios o el Padre Creador se asienta debajo de la tierra (Preuss 1994 [1921], 50) y no en lo alto, como sugiere la tradición judeocristiana (Éx. 20, 22); los misioneros podían siempre acudir al argumento de la omnipresencia divina (Pr. 15, 3) para hacer coincidir ambos mundos.

Posteriormente, con los avances de las investigaciones de carácter etnográfico saldrían a la luz otros elementos de las cosmovisiones de la gente de centro, los cuales permiten comprender aún más la resonancia que encontró el cristianismo entre esas personas. Por ejemplo, la idea de un gran diluvio universal producido por una deidad suprema como castigo a los seres humanos por sus acciones censurables.

Sobre ese asunto, por un lado, tenemos el libro del *Génesis* (7, 1-24), donde se narra el *Diluvio Universal* desencadenado por Dios, del cual solo se salvaron Noé y su familia, porque fueron los únicos que no ofendieron a Dios con sus actos. Por otro lado, el anciano murui-féeneminaa José Octavio García solía contar un *jagat* [mito] sobre el *Gran Diluvio* que desencadenaron las acciones reprobables del personaje mitológico Kechatoma.

Igual que en el relato del arca de Noé, en el de Kechatoma y su hermano Jitoma pervive la lógica que concatena desobediencia con punición, y allí también se salvaron solo unos pocos seres humanos que tuvieron que reconstruir el mundo desde sus escombros.¹³ En ese sentido, a pesar de que ambas narrativas escatológicas se diferencian profundamente en sus detalles, su intención instructiva es la misma: resaltar la autoridad de una deidad suprema, a través de un caso que evidencia su capacidad destructiva.

Pero los puntos de coincidencia teológica entre la gente de centro y el catolicismo no concluyen ahí. Aún es posible reconstruir otro punto de coincidencia teológica entre ambas perspectivas, capaz de mostrar que el catolicismo de principios del siglo xx no solo produjo consecuencias negativas para la gente de centro; sino que también contribuyó al fortalecimiento de algunas de sus creencias escatológicas más básicas.

Entre esas creencias destaca la idea general del ‘juicio final’, aquel ‘instante de la existencia’ en el cual se pone en juego la vida misma con fines puramente instructivos

13 Urbina (2010, 121-140) grabó en 1971, en La Samaritana (Puerto Leguizamo, Putumayo, Colombia), el relato murui-féeneminaa contado verbalmente, en español, por don José Octavio García, con el fin de darlo a conocer al mundo. No obstante, la misma historia, aunque con ciertas variaciones, pervive entre los demás grupos aún no extintos de la gente de centro, como el bora (Razon 1984, 121, citado por Lucas 2019, 341), el miraña (Karadimas 2005, 314-315) y el andoque (Landaburu y Pineda 1981, 68-69).

(Gadamer 2015, 135). El cristianismo de principios del siglo XX esperaba con ciertas ansias ese instante, pero la gente de centro sentía haberlo vivido en el momento mismo en que tuvo lugar la masacre de la Casa Arana.

Escatología pretérita y porvenir

Siguiendo a Urbina (2014, 274-275), vale la pena resaltar que, entre los sobrevivientes indígenas de la mencionada masacre, la interpretación de esa coyuntura, entendida como un todo que respondió a una serie de condiciones históricas globales, es un asunto más bien reciente al cual contribuyeron enormemente los “blancos amigos de los indígenas”. Sobre todo, los académicos ‘blancos’.

Antes del arribo de esas personas a sus territorios, la gente de centro consideraba que todo lo ocurrido durante la época de las caucherías se debió a fallas muy humanas, las cuales fueron castigadas por deidades que usaron a los caucheros como herramientas para ‘enseñar cómo comportarse’. Ello, en efecto, se asemeja mucho más a la perspectiva escatológica cristiana que a la moderna historiografía occidental donde priman las explicaciones políticas, económicas y culturales de la masacre de la Casa Arana.

A juicio de Bultmann (1964, 24), la escatología es una lección sobre aquellos sucesos que conducen al mundo tal y como lo conocemos hacia su inevitable y trágico final. En un sentido más específico, se trata de una suerte de lección última que habla sobre dos problemas: la fragilidad de la vida humana y las consecuencias destructivas que pueden traer al mundo las erráticas acciones humanas.¹⁴

En el cristianismo de antaño, la doctrina escatológica marcaba profundamente la cotidianidad de aquellos que profesaban esa fe. Así fue, hasta que esfuerzos teológicos como los de Bultmann (1981, 42) lograron desmontar la creencia básica de que un día la “realidad divina del reino de Dios” pondría fin al curso de la historia humana, porque hay en ese curso elementos que se oponen a Dios mismo. Razón por la cual este último, en ejercicio de su divina voluntad, los elimina violentamente para traer la salvación al mundo.

La investigación de Bultmann (1981, 43) ha mostrado que ese era, de hecho, el pensamiento judío del contexto de Jesús de Nazareth. Contexto y pensamiento escatológico

14 El último libro de la Biblia ilustra esa idea del ‘fin de los tiempos’ del cristianismo. Así narra Juan apóstol: “En la visión, cuando se abrió el sexto sello se produjo un gran terremoto, el sol se puso negro como un vestido de pelo, la luna se tiñó de sangre y las estrellas del cielo cayeron a la tierra como caen los higos verdes de una higuera cuando la sacude un huracán. Desapareció el cielo como un volumen que se enrolla y montes e islas se desplazaron de su lugar. Los reyes de la tierra, los magnates, los generales, los ricos, los potentes y todo hombre, esclavo o libre, se escondieron en las cuevas y entre las rocas de los montes, diciendo a los montes y a las rocas: ‘Caigan sobre nosotros y ocúltennos de la presencia del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero, porque ha llegado el gran día de su cólera y ¿quién podrá resistirle?’” (Ap. 6, 12-17).

que, sin embargo, no permearon a Jesús.¹⁵ Por tal razón, su mensaje (κήρυγμα [*kerigma*]) de amor universal no representó propiamente un cambio de aspectos del curso de la historia, sino que se trató más bien de una ‘catástrofe cósmica’ en sí misma que marcó el inicio de una nueva historia.

Antes del *kerigma* de Jesús, predominaba en el pensamiento judeocristiano ‘la doctrina de los eones’ que dividía la historia en dos grandes partes: la del ‘viejo eón’, dominada por la corrupción satánica, razón por la que se creía que un día tendría lugar un instante escatológico conocido como el ‘juicio del mundo’, el cual abriría paso al ‘nuevo eón’, donde serían divinamente recompensadas las correctas acciones humanas.

No obstante, la exégesis bíblica de Bultmann (1981, 44) muestra que Jesús de Nazareth nunca se preocupó por describir el juicio del mundo o cualquier otro ‘signo del tiempo’,¹⁶ como lo hace la “fantasía apocalíptica”. Por consiguiente, a juicio de ese teólogo, una de las cosas que debía replantearse urgentemente el cristianismo, en el siglo XX, era esa insana obsesión con el fin del mundo. Después de todo, si era cierto que existían un instante escatológico y un nuevo eón, éstos realmente ya estarían representados tanto por el *kerigma* de Jesús (para el caso del mentado instante) como por el mundo después de su sacrificio (nuevo eón).

Ahora bien, la propuesta que replantea convincentemente una de las creencias básicas más importantes del cristianismo solo tendría lugar entre 1948 y 1953, período de tiempo en el cual Bultmann desarrolló a cabalidad su *Teología del Nuevo Testamento*, libro que solo fue traducido al español en 1981. Es decir, varios años después de la llegada y consolidación de los misioneros capuchinos catalanes en los territorios ancestrales de la gente de centro, datada en 1933.

Con base en eso, es posible comprender la manera como, entre tales misioneros, seguía operando fuertemente la perspectiva escatológica cristiana que le exigió a Bultmann considerable tiempo y esfuerzo para su desmonte. A partir de las descripciones ofrecidas por Serra (2018, 102), es posible tener una idea tanto del origen de los prejuicios escatológicos presentes entre los capuchinos catalanes, como de la forma de proceder de esos misioneros cuando arribaban a un territorio cualquiera.

Sobre el primer asunto, se debe mencionar que los capuchinos catalanes llegaron a los territorios de la gente de centro armados, inmaterialmente hablando, de una descomunal fuerza de voluntad, al parecer garantizada por su imponente fe. Aunque, materialmente hablando, iban sobre todo armados con el catecismo del sacerdote jesuita español Gaspar

15 Para una mayor profundidad sobre este asunto, se puede consultar la obra de Bultmann (1988) sobre Jesús de Nazareth, donde ese personaje fundacional y representativo del cristianismo recibe una atención teológica e historiográfica sin precedentes.

16 Los signos del tiempo, en la teología cristiana, son señales del designio de Dios sobre los cursos de la historia que, sin embargo, no pueden ser captados por los seres humanos, ni mucho menos calculados. Jesús, de hecho, es él mismo una señal o signo del tiempo (Bultmann 1981, 45).

Astete (1866 [1599]), el cual utilizaban para cumplir con los requisitos que les imponía la ‘misionología’ impulsada por la Congregación de ‘Propaganda Fide’ de Roma.¹⁷

En cuanto al asunto de la forma de proceder de esos misioneros en terreno, es necesario señalar que, según los propios criterios de la misionología, esos sacerdotes debían permanecer en los lugares en los cuales llevarían a cabo su labor evangelizadora. Es decir, debían permanecer junto a sus ‘protegidos’, con el fin de evitar su dispersión por la selva, tal y como lo haría un pastor con sus ovejas en una montaña o en una llanura.

Todo ello permite inferir que, mientras los capuchinos permanecieron junto a la gente de centro, se valieron de elementos escatológicos contenidos en fuentes teológicas como la Biblia y el catecismo de Astete para evangelizar. Dicho catecismo, de hecho, está compuesto por cuestionarios donde se encuentran preguntas y respuestas eminentemente escatológicas, las cuales dan cuenta de los prejuicios más importantes que marcaban la mentalidad de los misioneros católicos de principios del siglo xx.

Acudiendo directamente a fragmentos de la obra de Astete para ilustrar esto último, es posible encontrar una referencia al viejo eón en lo siguiente: “P[regunta]. [¿]Por qué [Jesús] quiso morir en la cruz? R[espuesta]. Por librarnos del pecado y de la muerte eterna. P. [¿]Pues cómo incurrimos en ella? R. Pecando nuestro primer padre Adán en quien todos pecamos” (1866 [1599], 14-15).

El fragmento hace referencia al viejo eón en su última parte. El pecado original en el cual incurrió Adán, por lo cual fue castigado (Gn. 3, 1-24), y el cual también se supone que es heredado por todos los seres humanos (aunque fue cancelado, por decirlo de algún modo, tras el sacrificio directo de Jesús), es una de las marcas distintivas del viejo eón.

Pero lo cierto es que el cristianismo de la primera mitad del siglo xx, como lo muestra adecuadamente la obra de Bultmann (1981), no lograba desprenderse de la idea de que la salvación definitiva, y por tanto el nuevo eón, aún estaban en camino y solo llegarían cuando tuviese lugar aquel instante escatológico conocido como el fin del mundo.

Otro fragmento de la obra de Astete muestra esto último con suma precisión, de la siguiente forma: “P. [¿]cuándo vendrá [Jesús] á juzgar á los vivos y á los muertos? R. Al fin del mundo” (1866 [1599], 16). Esta referencia a la segunda encarnación de Dios, con fines enteramente disciplinarios y salvíficos, da plena cuenta de la imponente pervivencia de la que gozaba la escatología entre los misioneros que llegaron a los territorios de la gente de centro.

Y, para terminar de cerrar el círculo escatológico configurado por el viejo eón, el juicio del mundo y el nuevo eón, el catecismo de Astete ofrece incluso una referencia general al nuevo eón, así: “P. [¿]Qué quiere decir Jesús? R. Salvador. [¿]De qué nos salvó [Jesús]? R. De nuestro pecado y del cautiverio del demonio” (1866 [1599], 13).

17 Un documento que expone a cabalidad esos requisitos es el *Manual de misionología*, escrito por los sacerdotes españoles Pío de Mondreganes y Gumersindo de Escalante (1933).

La asociación del nombre de Dios encarnado a la idea misma de salvación es, en última instancia, aquello que funda los puntos centrales del pensamiento asociado a la religión salvífica que se conoce como cristianismo.

Sin embargo, reitero, durante los primeros años del siglo pasado la perspectiva cristiana asumía que la obra salvadora de Dios permanecía inconclusa. Así que, aun cuando tuvo lugar un advenimiento de Dios encarnado; en aquella época la gran mayoría de cristianos todavía se encontraban a la espera de un segundo advenimiento que librase, definitivamente, a la humanidad tanto del pecado original como de las demás condenas ligadas a él.

Enunciados en español del catecismo de Astete, como los citados previamente, debían ser memorizadas por los jóvenes indígenas de orfanatos como el de La Chorrera, con el fin de evitar ser reprendidos por los misioneros capuchinos. Y, aun así, llama la atención el hecho de que las enseñanzas contenidas en las citas anteriores no se distancien radicalmente de las enseñanzas de varios de los sabedores de la gente de centro, toda vez que unas y otras hablan de la posibilidad siempre latente de un sacrificio divino de vidas humanas, capaz de abrir paso a un mejoramiento de las condiciones históricas de toda la humanidad.

Tales sabedores, por ejemplo, aceptan abiertamente que “los antiguos no eran buena gente” (Lucas 2019, 133), refiriéndose con eso a que sus antepasados, quienes vivieron en los períodos del ‘precaucho’ y del caucho mismo, se caracterizaron por vivir en una prolongada situación de violencia exacerbada que muchas veces se materializaba en guerras intertribales, protagonizadas por sus respectivos grupos, tribus y clanes.

Por eso, las perspectivas más tradicionalistas de la gente de centro suelen defender que esos antepasados, tras haber sido aniquilados por la Casa Arana, abrieron paso a las generaciones del postcaucho que debieron aprender a “vivir como gente” (Pineda 2014, 145), en lugar de “vivir como animales” (metáfora de la violencia y lo negativo en general, dentro del pensamiento compartido por la gente de centro). Ello significa que las nuevas generaciones debieron aprender a ‘convivir’, o lo que es lo mismo: a vivir en busca de paz y armonía.¹⁸

En ese sentido, es posible afirmar que, para la gente de centro, el fin de los tiempos, el juicio final o el apocalipsis ya tuvo lugar: ocurrió con la llegada de la Casa Arana a sus

18 Según Gadamer (1997), el fenómeno de la ‘convivencia’ es, principalmente, un modo humano de relacionarse basado en el lenguaje. Por tanto, cuando hablamos de convivencia, hablamos, ante todo, de una condición existencial. Esto es lo que diferencia la convivencia de la mera ‘compañía’, que implica solamente cercanía física con fines de conservación de la especie, algo propio de la condición meramente animal. Por ende, ese segundo modo de estar arrojado en el mundo consiste, más bien, en un ‘instinto’. Aún con todo, Gadamer subraya que “siempre hay en nosotros una mezcla de compañía y convivencia, de poder instintivo y de dominación del instinto” (1997, 83). De ahí que el combate interno de cada uno de nosotros, para avanzar hacia una convivencia cabal con nuestros semejantes, sea una tarea tan ardua como duradera. Y la gente de centro la ha asumido a una escala mucho mayor, al llevarla a una dimensión social.

territorios ancestrales. Por tanto, su escatología, a diferencia de la cristiana de principios del siglo XX resulta pretérita y no porvenir. Aunque ello no excluye, necesariamente, la posibilidad entre la gente de centro del surgimiento de un nuevo instante escatológico capaz de poner otra vez en riesgo a la existencia humana.

Igual que en el caso de otras creencias básicas compartidas por judeocristianos y gente de centro, como aquella que supone la existencia de una sola deidad que creó el mundo de la nada, y que inclusive atentó en el pasado contra la existencia humana a través de un diluvio universal, la idea escatológica de un juicio definitivo que cambie para siempre el rumbo de la historia no resulta en lo más mínimo inaceptable para la gente de centro.

Incluso se podría decir que, aun cuando el cristianismo ha venido renunciando en varias de sus vertientes a esa creencia escatológica, debido a los rumbos tomados por investigaciones teológicas como las de Bultmann, perspectivas indígenas amazónicas como la compartida por la gente de centro se esmeran en preservar creencias de esa índole.

En la actualidad, de hecho, se podría afirmar que el lugar del juicio final cristiano, protagonizado por el segundo advenimiento de Dios, lo ha empezado a ocupar la posibilidad latente de un fin del mundo que sería consecuencia de los daños producidos por la humanidad contra el planeta tierra. Una preocupación que hoy es motivo de encendido diálogo en los ‘mambeaderos’¹⁹ que suelo frecuentar en la parte de la Amazonía donde nací y crecí.

Influencia doctrinal indirecta

Todo lo reconstruido hasta aquí permite comprender que, entre la caída definitiva de la Casa Arana en 1933, la aparición de la versión definitiva de la *Teología* de Bultmann en 1953 y su traducción en 1981, los misioneros que ingresaron al interfluvio Caquetá-Putumayo gozaron de tiempo suficiente para llegar a reforzar, con sus prejuicios escatológicos, el pensamiento que apenas se empezaba a erigir entre la gente de centro durante los primeros años del postcaucho.

Al respecto, resulta preeminente resaltar que, para los sobrevivientes de los ocho grupos que componen esa sociedad indígena, existe un antes y un después de la masacre de la Casa Arana. Eso lo han podido comprobar cabalmente los antropólogos que han desarrollado su labor etnográfica con los descendientes directos de esos sobrevivientes.

Lucas (2019), por ejemplo, ha identificado en territorio bora del medio Igaraparaná una particular perspectiva histórica que pervive entre los miembros de ese grupo. Dicha

19 Espacio social, tradicionalmente masculino, donde los hombres de la gente de centro se sientan a dialogar, idealmente bajo la vigilancia de uno o más ancianos sabedores, y con la ayuda de al menos dos de sus sustancias sagradas: el *mambe* (polvo verde natural, que surge de la mezcla de hojas de coca [*erythroxylum coca*] pulverizadas y cenizas de hojas secas de yarumo [*cecropia peltata*]) y el *ambil* (pasta de tabaco [*nicotiana tabacum*] líquido, espesado y mezclado con alguna sal de origen vegetal).

perspectiva es compartida también por los otros grupos vigentes de la gente de centro, los cuales también dividen su historia en dos grandes continuidades y un instante particular de la existencia. Dicha división coincide ampliamente con la doctrina judeocristiana de los eones.

En el caso de los bora, Lucas (2019, 20-21) resalta que ese grupo concibe las dos grandes continuidades de su historia en términos de un ‘tiempo de los animales’ y un ‘tiempo de la abundancia’, cuyo tránsito del primero al segundo tuvo lugar gracias a un ‘proceso de amanecer’, es decir, gracias a un mejoramiento de condiciones históricas.

La primera continuidad hace referencia al período previo al proceso de verdadera formación humana, toda vez que los animales son concebidos, desde el punto de vista de la gente de centro, como formas fracasadas de humanidad porque no pueden controlar sus instintos más básicos, y por tanto se trata de seres inferiores a los humanos.

El tiempo de los animales es, entonces, la época que designa el período de guerras intertribales, de antropofagia, de venganza desenfrenada y de despliegue de toda clase de actos de brujería entre la gente de centro, para los cuales los animales, en tanto dueños de enfermedades (Echeverri 2022, 179), son una gran fuente de poder maligno. Haciendo uso conceptual de la doctrina de los eones, este tiempo sería el del viejo eón.

En contraste, la segunda continuidad histórica se refiere a la época de los matrimonios interétnicos, de la valorización de los rituales pacíficos para la protección y curación de las personas, y del encumbramiento de los jefes tribales que protegen a la gente de centro de los enemigos animales.

Por eso, a diferencia del tiempo de los animales, en el tiempo de la abundancia los animales se usan como alimentos inofensivos, caracterizándose hoy en día por ser ‘siervos’ para la gente de centro, dado que contribuyen a su supervivencia pacífica.²⁰ De ahí que los días que corren puedan ser considerados, desde la perspectiva de la gente de centro, y recurriendo a los conceptos de la doctrina de los eones, como el tiempo del nuevo eón.

Adicionalmente, Lucas ha resaltado que ambas continuidades concentran cinco épocas caracterizadas por ser, cada una, un período de lo que la historiografía centrada en la Amazonía clasifica como “bonanzas” (Zárate 2019, 195-197). La autora incluso ofrece un gráfico donde muestra cómo se solapan la periodización basada en bonanzas de recursos naturales, y la perspectiva de la historia basada en las continuidades descritas; A continuación, presento una versión en español que resume y parafrasea el mencionado gráfico, originalmente construido en portugués:

20 Sobre este mismo asunto en los grupos de la gente de centro distintos al bora, se puede consultar la investigación de Echeverri (2022, 208-210) sobre los murui, la de Carlos Londoño (2012, 55-56) sobre los féeneminaa, la de Dimitri Karadimas (2005, 312-313) sobre los miraña, y la de Roberto Pineda (2014, 143-152) sobre los andoque.

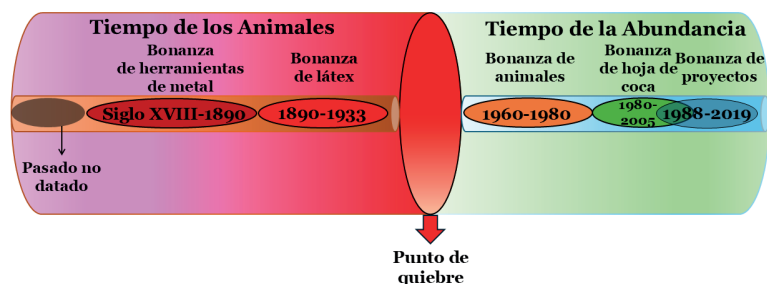


Figura 1. Solapamiento de las dos clasificaciones temporales (elaborado por Paulo Tirso Córdoba Guzmán en base a (Lucas 2019, 132).

Como se puede observar en la Figura 1, el tránsito del tiempo de los animales al de la abundancia se presentó, según Lucas, de manera gradual en el período 1933-1960, y dependió de múltiples transformaciones internas por las cuales atravesó un grupo como el bora, tras la caída definitiva de la Casa Arana.

Por tanto, la autora define como un ‘punto de quiebre’ a la época de casi treinta años que no ha sido clasificada ni siquiera por los bora con los que ella trabajó en el medio Igaraparaná (Lucas 2019, 133). Se trata de un período en el cual se interrumpieron las bonanzas, debido a los procesos migratorios de la gente de centro dada la escasez de malocas, chagras y jefes tribales.

Aquí, sin embargo, quisiera plantear un desacuerdo con Lucas en torno al establecimiento del punto de quiebre de la historia de la gente de centro. A mi modo de ver, la autora presupone que son las bonanzas las que marcan ‘épocas’, lo cual supone un problema interpretativo dado que, ante la ausencia de bonanzas, como ocurre entre 1933 y 1960, parecería no solo posible sino necesario establecer un ‘punto de quiebre’ en la historia de la gente de centro.

No obstante, aquello que ‘quebró’ realmente esa historia fue la tragedia de las caucheras dominadas por la Casa Arana, en tanto que se trató de un período que “tuvo como característica particular la violencia bruta, la matanza, la tortura, el desplazamiento, la eliminación física y la coerción para dedicar a la gente [de centro] a hacer un tipo de trabajo que no le era propio, en condiciones de esclavitud” (Gasché 2017, 73). Y ello es una clara señal de ruptura histórica.

Recientemente, Han (2017, 102-104) ha llamado la atención sobre cinco diferencias entre los fenómenos del ‘poder’ y la ‘violencia’²¹ que permiten comprender la relevancia de reconocer, en los despliegues exacerbados de violencia, puntos de quiebre históricos:

- 1) Mientras que el poder apunta a conservar la continuidad de las relaciones jerárquicas, la violencia busca desgarrar y rupturas de cualquier relación.
- 2) Mientras que el poder es siempre estructura de poder, la violencia desarticula las estructuras.
- 3) Mientras que el poder busca encajar al otro dentro de su estructura, la violencia rompe al otro completamente.
- 4) Mientras que el poder permite la actuación, la violencia la imposibilita.
- 5) Mientras que el poder seduce y dirige, la violencia ataca y aniquila.

El evidente énfasis de Han sobre el carácter destructivo de la violencia permite sustentar que cualquier punto de quiebre histórico, entendido como un ‘instante de discontinuidad’ entre una época y otra (Gadamer 2015, 134-136), debe coincidir primariamente con lo que la acepción básica del verbo *quebrar* menta: la ruptura violenta y definitiva de algo.

En ese sentido, considero posible reformular la interpretación de Lucas sobre la perspectiva histórica bora, sin desaprovechar sus hallazgos etnográficos y su conceptualización. Para tal fin, he construido un gráfico donde propongo una reinterpretación de la perspectiva histórica de la gente de centro en general:

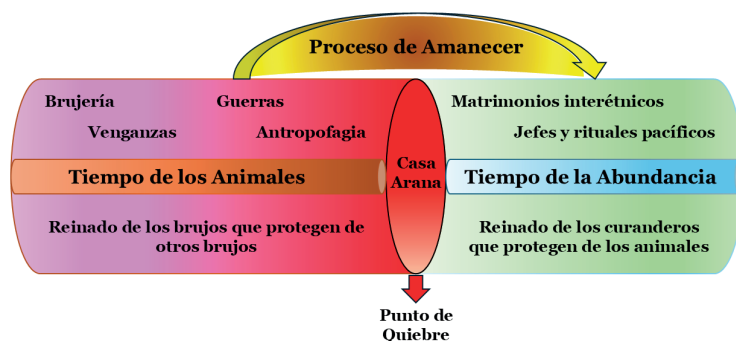


Figura 2. Reinterpretación de la perspectiva histórica de la gente de centro.

21 Mucho antes que Han, la teórica política alemana Hannah Arendt (2005) ya había resaltado esta diferencia tajante entre ambos fenómenos, así: “políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; [pero] es absolutamente incapaz de crearlo” (Arendt 2005, 77).

Como se puede ver, en mi interpretación he respetado las dos grandes continuidades identificadas por Lucas, así como el tránsito de una a otra, entendido como un proceso de amanecer. Además, aunque no enuncio las épocas de bonanza, no las desestimo ni ignoro. Sin embargo, establezco el punto de quiebre entre las dos continuidades en el período de las caucherías dominadas por la Casa Arana (1903-1933). Pero ¿qué sucede, entonces, con el punto de quiebre establecido por Lucas?

A mi juicio, el período que permanece sin clasificar incluso por parte de los bora del medio Igaraparaná puede denominarse ‘el tiempo de la reconstitución social de la gente de centro’. Se trata de un período sobre el que se sabe poco, en gran parte porque los esfuerzos etnográficos en la región amazónica colombiana empezaron tardíamente, hacia finales de los años sesenta (Pineda 2005, 124-126).

En esa carencia, de hecho, radica uno de los sustentos de esta investigación: al centrarme en una de las consecuencias de los primeros años de la reconstitución social de la gente de centro, sobre los cuales se ha investigado poco, he podido identificar la manera como coinciden la perspectiva escatológica cristiana de principios del siglo xx y la perspectiva histórica de la gente de centro.

Ahora bien, igual que en otros casos, como por ejemplo en el de la relación entre *paideia* griega y cristianismo primitivo (Jæger 2016, 11), en el caso aquí abordado resulta imposible demostrar una influencia doctrinal directa del cristianismo sobre el pensamiento compartido por la gente de centro. Una de las razones de esa imposibilidad es que el proceso de alfabetización en español de esa sociedad indígena, dirigido por los misioneros capuchinos desde 1933, exigió tiempo hasta alcanzar cierta consolidación.

Y, aun teniendo en cuenta el relativo éxito de ese proceso educativo hispanizante, es imposible sostener que los sobrevivientes indígenas de la masacre de la Casa Arana se tomaron la molestia de estudiar, sistemáticamente, las fuentes teológicas que fundan el sentido de la escatología cristiana, con el fin de desarrollar premeditadamente una perspectiva histórica propia y compartida por su naciente sociedad.

Aún con todo, la historiografía occidental ofrece buenas razones para aceptar la tesis que sostiene que la atmósfera de un contexto particular influye, irremediabilmente, sobre las personas que están inmersas en él, exponiéndose continuamente a los prejuicios que lo atraviesan (Braudel 2004, 42).

Panofsky (2007, 35-36), por ejemplo, muestra que en la París del período 1130-1270 los artífices de estructuras arquitectónicas de estilo gótico, desde arquitectos hasta albañiles, al estar expuestos a los discursos escolásticos que formaban parte de la atmósfera contextual de la ciudad, terminaron creando una suerte de ‘hábito mental’ compartido.

Según Panofsky (2007, 55-56), eso es lo que permite comprender la razón por la cual prima, en los acabados de las construcciones góticas parisinas de esa época, el orden trinitario de la filosofía escolástica, contenido en la estructura dialéctica compuesta por las partes *videtur quod* (tesis), *sed contra* (antítesis) y *respondeo dicendum* (síntesis).

Acudiendo a las palabras del autor, me parece relevante resaltar que

No parece muy probable que los constructores de las estructuras góticas hubiesen leído directamente a Gilberto de Porrée o a Tomás de Aquino. Sin embargo, estaban expuestos a la visión escolástica a través de muchas otras vías, dejando aparte incluso que su propio trabajo conllevaba una inmediata asociación laboral con aquellos que concebían programas iconográficos y litúrgicos. Estos constructores habían ido a la escuela, escuchado los sermones, y podían asistir a las *disputationes de quolibet* que, desarrolladas en público, abordaban todo tipo de cuestiones de actualidad y se habían convertido en acontecimientos sociales no muy diferentes de nuestras óperas, conciertos o conferencias (Panofsky 2007, 36).

Con base en eso, se puede inferir la manera como los sobrevivientes de las caucherías dominadas por la Casa Arana estuvieron expuestos, durante su estadía en internados como el de La Chorrera, a la visión escatológica que atravesaba al pensamiento católico de principios del siglo XX. Después de todo, vías distintas a la del estudio sistemático de fuentes teológicas fueron usadas por los capuchinos para llevar a cabo su labor evangelizadora en los territorios de la gente de centro.

La más evidente de esas vías fue la enseñanza del español. Tal y como mostró Jæger (2016, 14) en *Cristianismo primitivo y paideia griega*, la penetración de una lengua como el griego en el pensamiento cristiano implicó la inserción de conceptos, metáforas y connotaciones sutiles en ese pensamiento cuando él apenas emergía.²² ¿Por qué pensar que habría sido distinto en el caso la asimilación del español por parte de la gente de centro?

Aquí, sin embargo, es necesario trazar una salvedad. En el caso del desarrollo de la perspectiva histórica de la gente de centro, no es evidente una apropiación de conceptos de teología cristiana avanzada, como sí lo es la apropiación de metáforas y connotaciones provenientes del cristianismo católico que le transmitió a la gente de centro la lengua española.

Si volvemos sobre la estructura de la perspectiva histórica de esa sociedad indígena, encontramos que, en lugar de hablar de un viejo eón, de un día del juicio final y de un nuevo eón; ellos hablan del tiempo de los animales, del tiempo del caucho (Casa Arana) y del tiempo de la abundancia.

No obstante, esas periodizaciones son metáforas para referirse a lo mismo a lo que se refiere la estructura escatológica cristiana de principios del siglo XX. Estructura que le era transmitida a la gente de centro, continuamente, a través del proceso de enseñanza de la lengua española y la religión católica dentro de los internados del interfluvio Caquetá-Putumayo.

Esa suerte de influencia doctrinal indirecta que produjo el contacto prolongado entre ellos y los misioneros catalanes resulta todavía más evidente, cuando se acude al

22 Una sugestiva tesis que sostiene que la tradición griega llegó 'embalsamada' en la religión cristiana a Occidente (el complejo cultural signado por la filosofía griega, el derecho romano y el judeocristianismo) es de Overbeck (1873, 2).

ejemplo de un sabedor como el anciano murui Ángel Ortiz. Él, a diferencia de los bora con los que trabajó Lucas, divide el pasado de la gente de centro valiéndose de las dos metáforas raíz que emplean los murui para dar cuenta de su ‘memoria colectiva’:²³ el ‘canasto de tinieblas’ y el ‘canasto de sabiduría’.

Acto seguido, de modo bastante llamativo, ese mismo sabedor hace corresponder esa división dual de la historia de su gente con el Antiguo y el Nuevo Testamento de la Biblia cristiana (Pereira 2012, 262), religión de la cual era muy afecto, como buen heredero de la educación impartida en el internado de San Rafael, fundado y dirigido también por misioneros capuchinos catalanes en el medio Caraparaná, en la década de 1940.

Ejemplos de esa índole permiten comprender que la mencionada influencia doctrinal indirecta, garantizada básicamente por el contacto directo entre esos misioneros y la gente de centro, durante los primeros años del postcaucho, tuvo efectos considerables sobre el pensamiento compartido por esa sociedad indígena. Empezando por su perspectiva histórica. Un asunto que no había gozado de suficiente atención académica. Hasta ahora.

Conclusión

A lo largo de estas páginas me he concentrado en mostrar un fenómeno que ha pasado desapercibido en el marco de los estudios amazónicos. Dicho fenómeno se compone de una de las consecuencias constructivas emergidas del contacto entre misioneros capuchinos catalanes y la gente de centro, durante los primeros años del postcaucho (1933-actualidad).

A mi modo de ver, resulta llamativo el hecho de que, cuando se habla en la actualidad del contacto entre los occidentales y la gente de centro, dicho contacto sea visto solamente en términos destructivos y nunca complementarios. Quizá por eso muchos investigadores han pasado por alto el hecho de que, con el aprendizaje de una lengua como el español y la aceptación de una religión como el catolicismo, la gente de centro reforzó tanto sus creencias escatológicas básicas como su ideal de búsqueda de la paz en el tiempo de la abundancia.

Además, si bien es cierto que desde el siglo xv se presentó en Occidente una irrupción paulatina de prejuicios modernos, que a la postre desplazaron varios prejuicios de la escatología cristiana en ese contexto (Koselleck 2012, 101-102); esta investigación muestra que, al menos en el interfluvio Caquetá-Putumayo, los misioneros capuchinos no tuvieron que lidiar con ese problema. De ahí que el aporte teórico de esos misioneros al pensamiento compartido por la gente de centro resulte tan sólido.

23 La idea de atribuirle memoria a una colectividad llamada ‘grupo’ o ‘sociedad’ es de Maurice Halbwachs (Ricoeur 2004, 157).

Agradecimientos

La preparación de este artículo fue posible gracias a dos instituciones académicas:

1. La Vicerrectoría de Investigación (VRI) de la Universidad Nacional de Colombia (UN), institución que decidió financiar, en el marco de la *Convocatoria nacional para el fortalecimiento de la formación*, el proyecto “Casa Hija: Investigación, documentación, y gestión del conocimiento de las lenguas y culturas del Amazonas”, el cual fue encabezado por el Dr. Juan Alvaro Echeverri Restrepo y en el cual participé como estudiante activo del Doctorado en Estudios Amazónicos de la Sede Amazonía de la UN.

2. El Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), institución que financió, por un período de doce meses, mi estancia de investigación doctoral en el Zentralinstitut für Lateinamerikastudien (ZILAS) de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU), donde trabajé bajo la supervisión del Prof. Dr. Thomas Otto Fischer.

Una primera versión de este artículo fue presentada en el *Workshop zur Missionsgeschichte in Lateinamerika*, organizado por el Prof. Dr. Fischer en la ciudad de Eichstätt.

Referencias bibliográficas

- Agga, Lucio, Katarzyna Wojtylak y Juan Alvaro Echeverri
2019 “El lugar de origen”. *Revist Lingüística* 15, n.º 1 (Lenguas Indígenas: Artes da Palavra): 50-87.
<https://doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>
- Ancianos del pueblo fééneminaa
2016 *Territorio primordial de vida de la descendencia de centro. Memorias del territorio del pueblo fééneminaa – gente de centro*. Editado por Juan Alvaro Echeverri. Bogotá: Impresol.
- Arendt, Hannah
2005 *Sobre la violencia*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza.
- Astete, Gaspar
1866 [1599] *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Santander: Gaceta del Comercio.
- Bonilla, Víctor
2019 *Siervos de Dios y amos de los indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Primera reimpresión de la tercera edición en español. Popayán: Universidad del Cauca.
- Braudel, Fernand
2004 *Gramática das civilizações*. Traducido por Antonio Pádua. São Paulo: Martins Fontes.
- Bultmann, Rudolf
1964 *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
1981 *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Víctor Martínez. Salamanca: Sígueme.
1988 *Jesus*. Tübingen: Mohr.
- Candre Yamakuri, Anastasia
2014 “Casa Arana: realidad como pesadilla de terror”. En *El Paraíso del Diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*, editado por Claudia Steiner, Carlos Páramo y Roberto Pineda, 289-303. Bogotá: Universidad Nacional (UN)/Universidad de los Andes (Uniandes).

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)

- 2014 *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Segunda parte. Documentos relativos a las violaciones del territorio colombiano en el Putumayo (1903-1910)*. Editado por Augusto Gómez. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Córdoba, Paulo

- 2023 “Conexiones en la selva. Una historia de encuentros y desencuentros en las caucherías amazónicas”. En *El “Tíbet de Sudamérica” en perspectiva global (siglos XIX y XX)*, editado por Sven Schuster, Andrés Jiménez y Alejandra Buenaventura, 265-305. Bogotá: Universidad del Rosario.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez

- 1990 *La economía extractiva de la Amazonia colombiana, 1850-1930*. Bogotá: Consolidation of the Amazon Region (COAMA)/Tropenbos.

Echeverri, Juan Alvaro

- 2022 *La gente del centro del mundo. Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional.

Echeverri, Juan Alvaro y Abel Santos

- 2023 “Cultura indígena”. <https://www.youtube.com/watch?v=SeGmRvaIwK8> (22.09.2025)

Farekatde, Norberto

- 2004 “La cultura del tabaco y la coca: análisis crítico sobre su reconstrucción sociocultural, después de la exploración cauchera”. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/114> (22.09.2025)

Gadamer, Hans-Georg

- 1997 “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”. En *Mito y razón*, traducido por Francisco Zúñiga, 67-133. Barcelona: Paidós.
- 2015 “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”. En *Verdad y método II*, traducido por Manuel Olasagasti, 133-143. Salamanca: Sígueme.

Gasché, Jürg

- 2017 “La gente de centro y los impactos del caucho”. En *Después del caucho*, editado por Alberto Chirif, 49-78. Lima: Lluvia/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)/International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Instituto del Bien Común.

Gómez, Carlos Miguel

- 2015 “Experiencia mística, lenguaje y conocimiento”. En *Misticismo y filosofía*, editado por Angela Uribe y Carlos Miguel Gómez Rincón, 9-30. Bogotá: Universidad del Rosario.

Han, Byung-Chul

- 2017 *Topología de la violencia*. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona: Herder.
- 2020 *La desaparición de los rituales*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin

- 1997 *Estudios sobre mística medieval*. Traducido por Jacobo Muñoz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Jäger, Werner

- 2016 *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducido por Elsa Frost. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Karadimas, Dimitri
2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris/Dudley: Peeters.
- Koselleck, Reinhart
2012 "Progreso' y 'decadencia'. Apéndice sobre la historia de dos conceptos". En *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernández, 92-112. Madrid: Trotta.
- Kuan, Misael
2015 *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Kuiru, Fany
2019 "La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres uitoto de La Chorrera, Amazonas, durante la explotación del caucho, Casa Arana". Tesis de Maestría, Universidad del Rosario, Bogotá. https://doi.org/10.48713/10336_19447
- Landaburu, Jon y Roberto Pineda
1981 "Cuentos del diluvio de fuego". *Revista Maguaré* 1: 53-80. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/53-80> (22.09.2025)
- Llorca, Bernardino
1951 *Manual de historia eclesiástica*. Madrid: Labor.
- Londoño, Carlos
2012 *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lucas, Maria Luísa
2019 "O oriente e o amanhecer. História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia colombiana". Tesis de Doctorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000905696&local_base=UFR01 (22.09.2025)
- Minor, Eugene y Dorothy Minor
1985 *Juziñamui Ñuera Uai: Caimo ie Llógauai = El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el idioma huitoto (dialecto minika)*. Bogotá: Sociedad Bíblica Internacional.
- Mondreganes, Pío y Gumersindo Escalante
1933 *Manual de misionología*. Vitoria: Illuminare.
- Montclar, Fidel
1917 "Informes sobre las misiones del Caquetá y el Putumayo". En *Informes sobre las misiones del Caquetá, Putumayo, Gajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*, 3-134. Bogotá: Imprenta Nacional. <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3681688/> (22.09.2025)
- Nieto, Juana
2017 "Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade". Tesis de Doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Otto, Rudolf
2005 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza.

- Overbeck, Franz
1873 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Leipzig: E.W. Fritzsch.
- Palacio, Germán
2018 *Territorios improbables. Historias y ambientes*. Bogotá: Magisterio.
- Panofsky, Erwin
2007 *La arquitectura gótica y el pensamiento escolástico*. Traducido por Julia Ramírez. Madrid: Siruela.
- Pereira, Edmundo
2012 *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui*. Brasília: Paralelo 15.
- Petersen, Gabriele
1994 *La lengua uitota en la obra de K. Th. Preuss. Aspectos fonológicos y morfosintácticos*. Bogotá: Universidad Nacional (UN).
- Pineda, Roberto
2000 *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.
2005 “La historia, los antropólogos y la Amazonia”. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología* 1, n.º 1: 121-135. <https://doi.org/10.7440/antipoda1.2005.07>
2014 *Los huérfanos de La Vorágine. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Pinell, Gaspar
1924 *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas. Ensayo de navegación*. Bogotá: Imprenta Nacional. <https://archive.org/details/unviajeporelputu00pine> (22.09.2025)
- Preuss, Konrad
1994 [1921] *Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*. Traducido por Gabriele Petersen, Ricardo Castañeda, y Eudocio Becerra. Vol. 1. Bogotá: Universidad Nacional/Colcultura/Council of the Americas (COA).
- Quito, Fray Jacinto María
1908 *Relación de viaje. En los ríos Putumayo, Carapananá y Caquetá y entre las tribus güitotas*. Bogotá: Imprenta de La Luz. <https://archive.org/details/riosputumayocar00quitgoog/> (22.09.2025)
- Razon, Jean
1984 “Les Bora et le Caoutchouc: Contribution à l'étude de l'histoire récente des Indiens Bora a l'Amazonie Péruvienne”. Mémoire présenté pour diplôme. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Ricoeur, Paul
2004 “Memoria personal, memoria colectiva”. En *La memoria, la historia, el olvido*, traducido por Agustín Neira, 125-172. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Schökel, Luis y Juan Mateos, eds.
1975 *Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad.
- Serje, Margarita
2020 “The Peruvian Amazon Co.: Credit and debt in the Putumayo ‘wild rubber’ business”. *Enterprise and Society* 22, n.º 2: 475-501. <https://doi.org/10.1017/eso.2019.79>

- Serra, Valentí
 2018 “Els frares caputxins i els studis d’etnografia amazònica”. *Revista Catalana de Teologia* 43, n.º 1: 97-123. <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/339811> (22.09.2025)
- Stanfield, Michael
 1998 *Red rubber, bleeding trees: Violence, slavery and empire in Northwest Amazon, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Taussig, Michael
 2012 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Traducido por Hernando Valencia. Popayán: Universidad del Cauca.
- Urbina, Fernando
 2010 *Palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
 2014 “Cómo murió mi abuelo Boca-de-maguaré. Un relato de don José García de la nación muinane”. En *El Paraíso del Diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*, editado por Claudia Steiner, Carlos Páramo y Roberto Pineda, 269-287. Bogotá: Universidad de los Andes (Uniandes).
- Whiffen, Thomas
 1915 *The North-West Amazons: Notes of some months spent among cannibal tribes*. London: Constable Company. <https://www.gutenberg.org/ebooks/55540> (22.09.2025)
- Zárate, Carlos
 2019 *Amazonia 1900-1940. El conflicto, la guerra y la invención de la frontera*. Bogotá: Universidad Nacional (UN).