

TRADUCCIONES COMPETITIVAS DEL EVANGELIO
EN EL VAUPES, COLOMBIA

*Jean E. Jackson**

INTRODUCCION

El territorio del Vaupés, en Colombia suroriental y la región adyacente de Brasil,¹ presenta un panorama complejo de misiones religiosas, católicas y protestantes. Este trabajo analiza las similitudes y diferencias entre esos grupos. Se presta especial atención a la forma en que esas organizaciones cambiaron con el correr del tiempo, sobre todo como respuesta a las presiones impuestas por la competencia entre ellas. También se evalúan los efectos de esos programas sobre los habitantes nativos del Vaupés, indios de habla tukano, y se hacen sugerencias para mejorar la situación actual.

Sudamérica fue uno de los primeros territorios evangelizados en la época del descubrimiento, cuando el cristianismo se difundió literalmente por medio de la espada y, en gran parte, fue responsable de que los grupos indígenas de las tierras altas fueran sometidos y diezmados. Aunque estos vínculos estrechos entre los intereses de la Iglesia y la España soberana han desaparecido de hecho, el cristianismo sigue todavía estrechamente

* JEAN E. JACKSON, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts. Ponencia presentada a la LXXXI Reunión Anual de la Asociación Antropológica Norteamericana, Washington, D. C. Diciembre 3-7 de 1982.

Traducción del inglés por María Elena Vela.

América Indígena.— Vol. XLIV, no. 1, Enero-Marzo, 1984.

vinculado con las empresas coloniales y neocoloniales: "con demasiada frecuencia un pretexto religioso ha servido para justificar la explotación económica y humana de la población aborigen". (Declaración de Barbados: Bartolomé *et al.*, 1971, p. 5).

Si bien esto sigue ocurriendo en muchas zonas de Sudamérica, se ha escrito relativamente poco sobre las misiones en las tierras bajas,² aunque, en verdad, también hay pocas obras que estudian la influencia misionera en África u Oceanía. Si, como dice Keesing (1976, p. 460), la acción misionera estuvo lejos de tener éxitos espectaculares en África, China o India, ¿cuál ha sido la experiencia en la Amazonia y a qué se debe el éxito misionero en esa región, fuera del hecho de que el cristianismo empezó a difundirse allí en el siglo XVII?

Varios autores han tratado de explicar por qué los antropólogos han dedicado tan poca atención al papel de los misioneros como agentes de cambio y por qué la atención que se les ha dedicado siempre ha sido prejuiciada. Esto se debe a que, en ciertos sentidos, antropólogos y misioneros están en competencia (Salamone, 1977); a que sus supuestos subyacentes respecto de las culturas indígenas son diferentes (Stipe, 1980), y a que los antropólogos se resisten a revelar cuánta ayuda y hospitalidad han recibido de los misioneros cuando realizan sus trabajos de campo.

Cuando trabajé en el Vaupés, en 1968-70, colaboré con misioneros católicos y protestantes, y conversé mucho con los Tukano sobre ese tema, aunque no era el centro de mi investigación. Sin embargo, pude recoger en esos dos años bastante material sobre las misiones. Aunque tengo mis propias opiniones, y algunas muy firmes, sobre las actividades misioneras y sus efectos, sé positivamente cuán peligroso es evaluar como una totalidad el programa de una determinada misión y cuánto mejor o peor estaría la población indígena si no hubieran aparecido los misioneros.

También es difícil diseñar y poner en marcha un programa mejor, y hasta puede ser bastante aventurado hacer recomendaciones específicas.³ Mientras redactaba este trabajo, llegué a apreciar con mayor justicia cuán difícil es presentar un material y juzgarlo adecuadamente, sin ser, por otro lado, demasiado melindroso respecto de las propias conclusiones y recomendaciones. De todos modos, la mejor solución —no decir nada— es indefendible.

El vaupés

Los Tukano son los habitantes originarios del área cultural conocida como Amazonia centronoroccidental, una región a horcajadas sobre el límite entre Colombia y Brasil, situada en el Ecuador y en sus cercanías y con una extensión aproximada a la de Nueva Inglaterra. Allí habitan unos 14 000 Tukano, y la densidad aproximada es de 0.2 habitantes por km² (Instituto Geográfico "Agustín Codazzi", 1969, p. xiii).⁴ Los Tukanos hablan el tukano oriental y el arawak y comparten un sistema social integrado regionalmente, que implica una exogamia lingual y multilingual extensa.

Esta región, que llamaremos el *Vaupés* (nombre del sector colombiano), se caracteriza por una selva lluviosa tropical y ríos con muchos rápidos y caídas. La instalación tradicional consistía en la gran casa comunal, que alojaba a una multifamilia patrilocal, pero ha sido remplazada casi totalmente por aldeas nucleadas. Los hombres de un establecimiento cazan, pescan y desmontan amplios campos donde las mujeres cultivan mandioca amarga y otras especies.

Historia de las misiones del Vaupés

La iglesia católica. Hasta comienzos de nuestro siglo, fracasaron todos los intentos de instalar misiones permanentes en el sector colombiano. La situación en el lado brasileño es bastante diferente (Wright, 1981a), y las consecuencias han sido también considerablemente diferentes en el caso del milenarismo y del gran sincretismo de las creencias y del ritual nativo. Los jesuitas permanecieron en el río Negro, cerca de Taruma, hasta 1661, y los carmelitas establecieron algunos puestos misioneros en el alto río Negro en 1695, pero es evidente que, hasta 1750 más o menos, estos intentos esporádicos de establecer puestos misioneros tuvieron muy escasos efectos.

En la última década del siglo XVIII, se fundaron varios establecimientos de este tipo, entre los cuales figuran los actuales puestos de Taraca, São Joaquim, Panoré y Yavareté. Entre 1880 y 1888, los capuchinos actuaban entre los Tariana (Van Ernst, 1966, p. 172). Durante ese período, los misioneros trataron de construir grandes establecimientos, y a fines del XIX, cuando los franciscanos iniciaron su acción en la zona,

recibieron 2 000 indios para los puestos del Vaupés y 1 000 para los del Tiquié (Van Ernst, 1966; Brüzzi, 1962).

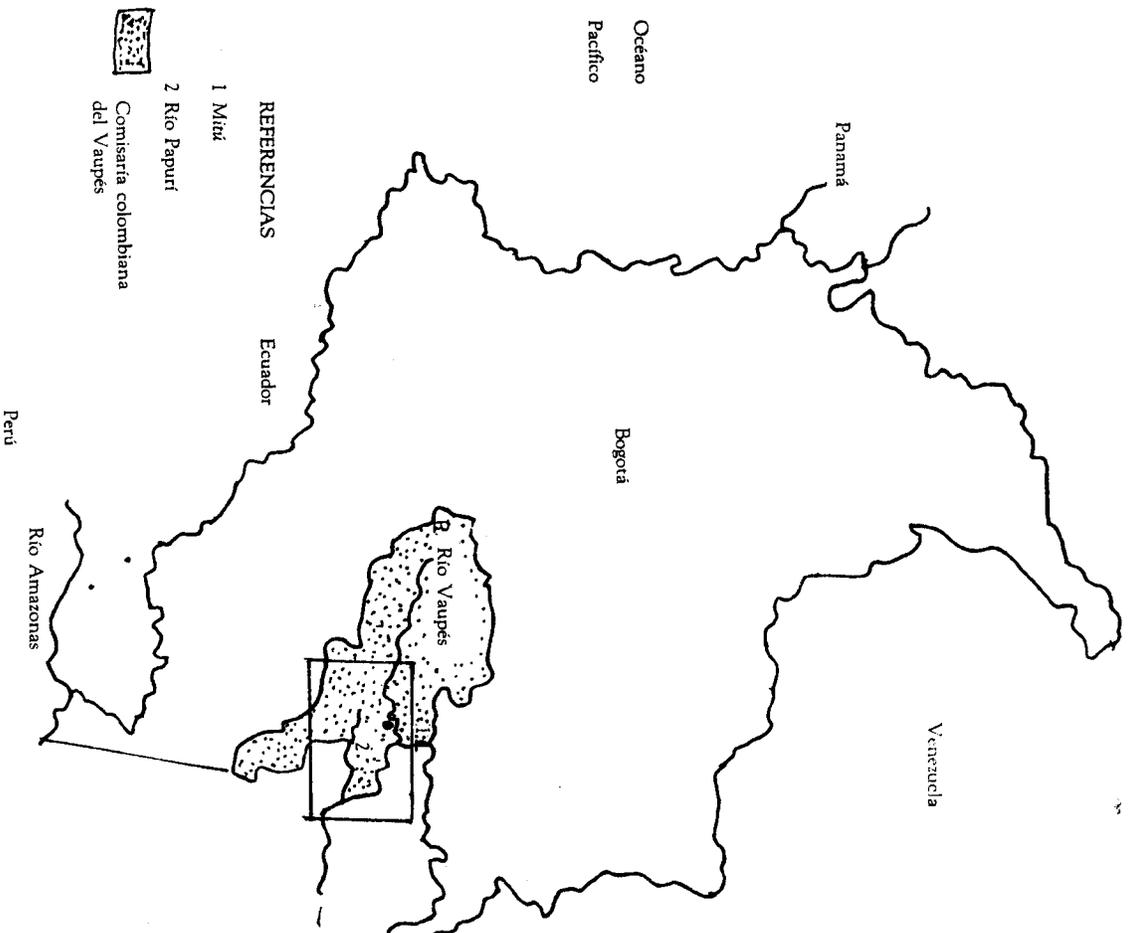
Sin embargo, esas grandes aldeas no sobrevivieron y tampoco desaparecieron las tradiciones tukano, aunque sí fueron gravemente quebrantadas. Un tal Padre Coppi, después de haber establecido un gran centro misionero en Panaré, en 1883, se sintió lo suficientemente seguro como para ridiculizar algunas costumbres religiosas de los Tukano. "Las consecuencias fueron desastrosas. Los conversos... se rebelaron contra los sacerdotes, que apenas lograron escapar con vida..." (Van Ernst, 1966, pp. 171-72).

El siglo XX se caracterizó por el auge cauchero y la consolidación de las misiones católicas en el sector colombiano. En 1910, Pío X concedió el Vaupés brasileño a los salesianos, quienes volvieron al antiguo sistema, tratando de reunir al mayor número posible de Tukanos en ciudades, con escuelas de internado. Así se repoblaron Taracua, en 1924, Yavaraté, en 1929, y Pari-Cachoeira en 1940 (Van Ernst, 1966, p. 173). En 1914, la orden holandesa de Montfort estableció dos puestos en el río Papurí, en Colombia, y, en la década de 1940, los javerianos de la orden Yarumal instalaron la Prefectura Apostólica.

Seguramente, las expediciones punitivas que periódicamente se lanzaban sobre el Amazonas noroccidental, en el sector brasileño, aumentaron enormemente el temor que los Tukano sentían por los blancos, pero también les llevaron a comprender que los misioneros eran menos malos que los demás extranjeros que entraban en contacto con ellos.

En la época del máximo auge cauchero, en ambos lados de la frontera desapareció toda influencia misionera, pero en la década de los 20 y a comienzos de la de los 30, la importancia del caucho empezó a decaer y las misiones católicas reiniciaron su quehacer habitual, tanto en el sector brasileño como en el colombiano: se reinstalaron puestos misioneros con escuelas de internado y almacenes y el personal misionero se desplazaba periódicamente para visitar los establecimientos indios, dando asistencia médica, celebrando misas y matrimonios, y etc. En el sector colombiano tuvo gran importancia el acuerdo firmado en 1953 entre el Gobierno y el Vaticano, por el cual, en la práctica, se dio carta blanca a los misioneros sobre las actividades y la vida espiritual de los indios del Vaupés.

En el lado colombiano no se estableció ninguna misión permanente en el río Papurí hasta 1914, con Montfort; sin embargo, hay mucha mayor



influencia misionera en esta zona que en los territorios colombianos de Tiquié-Macuú o del Pirá-Parama, donde la actividad javeriana es mucho más reciente (data de unos 20 años).

Es difícil evaluar el éxito de la misión católica colombiana, en parte, porque sus propios criterios han cambiado como consecuencia del Vaticano II. Aunque hay algunos salesianos que son italianos, el clero católico de Colombia es abrumadoramente del país, lo que contrasta con el resto de Sudamérica. Los católicos colombianos lo recalcan, para afirmar su superioridad sobre los misioneros protestantes, de origen extranjero. Hacia 1974, la Prefectura tenía su sede en la capital departamental de Mitú, y había cinco puestos en la región.

En 1953, el Tratado firmado entre Colombia y el Vaticano sobre las misiones, dio a los obispos católicos una autoridad total sobre la educación en los territorios indios del país. Ese contrato sigue vigente, y está formalmente reconocido como tal en el contrato firmado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con el gobierno, en 1962. En la zona brasileña, la situación general es la misma: Van Ernst observa que, en 1960, en la ciudad de Vaupés, el 80% de los muchachos y el 70% de las muchachas eran indios.

En general, desde la declinación del auge del caucho, en ambos lados de la frontera, casi todas las relaciones de los Tukano con el mundo no indio han sido canalizadas por las misiones. Aunque hoy en día los sacerdotes no pueden reforzar su autoridad, es imposible negar que están controlados parcialmente por la prefectura, lo que significa que la misión católica es el factor más importante en el proceso de cambio cultural en casi todo el territorio tukano. Con pocas excepciones—cerca de Mitú y en el río Vaupés—los misioneros son los únicos no indios que residen permanentemente en la región. Tradicionalmente han dirigido el comercio, establecido negocios, comprado los productos excedentes (sobre todo alimentos), dirigido las escuelas y, ocasionalmente, empleado a los Tukano.

Los representantes locales del gobierno que no son misioneros son tan pocos, que las misiones detentan, *de facto*, gran autoridad gubernamental. Más aún: se han preocupado conscientemente de cambiar muchos rasgos de la cultura tradicional tukano. Aunque los salesianos y los javerianos difieren de sus predecesores, abundan las acusaciones (véase *Foelhelm*, 1981 y las págs. 2-73 del *Report of the Fourth Russell Tribunal*, 1981).

Después de haber inspeccionado muchas regiones indígenas de Colombia en 1973-74, Corry considera a los javerianos (a los que llama erróneamente "monfortianos") como una de las misiones católicas más ilustradas del país, aunque señala que este elogio se refiere, más bien, a una nota negativa: no aplican algunas políticas perniciosas (1976, p. 19).

El panorama muestra una presencia influyente, y a menudo poderosa, de los misioneros en ambos lados de la frontera. En el lado colombiano, esa presencia tiene el desafío de por lo menos dos organizaciones protestantes. Puesto que en el área hay más de dieciséis lenguas, una de esas organizaciones, el Instituto Lingüístico de Verano/Traductores de la Biblia Wycliffe (ILV/TBW), tiene más bases en el Vaupés que en cualquier otra región colombiana con una superficie y una población comparable.

En realidad, dado el escaso número de Tukano (11 500 en Colombia) y la escasa importancia relativa de los otros agentes que promueven proyectos de cambio planificados, es evidente que las misiones son, con mucho, los más importantes agentes de cambio no indios. La escasez relativa de agentes del gobierno (lo que está cambiando en los últimos años) se debe a que el gobierno otorgó a los obispos católicos un gran control sobre esa zona y a que, fuera del caucho, muy pocas cosas tienen suficiente importancia, desde el punto de vista económico, como para compensar el gasto de transportarlas a otras partes.

La prospección del uranio y la producción de cocaína están cambiando la situación (Jackson, 1978; Stoll, 1982). Además, puesto que la región del Vaupés está a horcajadas sobre la frontera entre Colombia y Brasil, las disputas típicas de algunas regiones fronterizas en ciertos períodos históricos (por ejemplo, entre Perú y Colombia, o entre Argentina y Brasil) no han ocurrido en el siglo XX en el Vaupés.

Durante mi estadía en 1968-70, una persona que supuestamente tenía como función oficial promover los intereses de los Tukano, el propio promotor, hizo sólo de vez en cuando algunos viajes a Mitú y nunca permaneció una noche en la región. Aunque su tarea consistía en servir de vínculo entre varias agencias del gobierno y grupos privados que tenían relaciones con los Tukano, todo el mundo lo consideraba (con razón) muy poco inteligente y no le prestaba la menor atención. Corry (1976, p. 20) señala que, si bien existe en Mitú una oficina de la

División de Asuntos Indios, sus propósitos no son claros y no tiene la menor influencia sobre la situación. Esto ha cambiado algo desde 1975: por ejemplo, varios agrónomos pagados por el gobierno han visitado algunos establecimientos tukano, pero no conozco el resultado de este programa.

La Misión de las Nuevas Tribus (MNT)

Paul Fleming, un misionero norteamericano, fundó la MNT en 1942. Actualmente su sede central está en Sanford, Florida:

La MNT es una sociedad misionera de la fe, fundamentalista y no sectaria, compuesta por los que creen en el segundo nacimiento y dedicada a la evangelización de las tribus paganas en sus propias lenguas, a la traducción de las Escrituras y a la edificación de iglesias indígenas del Nuevo Testamento (folleto de la MNT, citado en Wright y Swenson, 1981, p. 2).

La más famosa misionera de la MNT, Sophia Muller, ya no pertenece a la organización, debido a que tuvo conflictos con las autoridades colombianas, según dice Stoll (1981, p. 5). Llegó a Colombia en la década de los 40, desde la ciudad de Nueva York, con la Cruzada Mundial de Evangelización. Su carisma y la receptividad de los indios de habla arawak del norte del río Vaupés, le valieron miles de conversos (Muller, 1952).

En 1949 estuvo entre los Cubeo y logró convertir a muchos, aun cuando la misión católica consiguió que se expulsara a la MNT durante cinco años, entre 1955 y 1960 (Goldman, 1981, p. 7). Los Cubeo estaban listos para ser evangelizados debido a una epidemia de sarampión que acababa de azotarlos y a su creciente destribalización. Todavía hoy, los Cubeo están divididos en evangelistas y católicos, pero Muller no tuvo el mismo éxito cuando trató de convertir a los Tukano del sur del Vaupés, pues los javerianos resistieron y después el ILV instaló allí doce equipos.

En la actualidad, hay estimaciones que atribuyen casi un tercio de la población de las comisarías del Vaupés y de Guainía a la región protestante (*Misiones del Vaupés*, 1965, p. 13, citado por Reichel-Dolmatoff

1971, p. 7). En su mayoría, son los que Muller convirtió, aunque recientemente, en una entrevista con Stoll, ésta admitió que ya no era bien recibida en muchas aldeas y que había perdido toda autoridad ante los indios (Stoll, 1981, p. 7). Sin duda, poseía un gran carisma, aprendía las lenguas indígenas y, "como mujer misionera, representaba un concepto de liderazgo religioso que se oponía a las creencias tradicionales que no les habían sido demasiado útiles". (Goldman, 1981, p. 7).

A diferencia de los católicos, que trataron de concentrar a los Tukano en puestos misioneros, que destruyeron sus casas comunales, que insistieron en imponer el español y el portugués y que a veces abusaron de la disponibilidad de mano de obra india, Muller y otros misioneros de la MNT comprendieron algunos aspectos de la cultura cubeo, no destruyeron intencionalmente su patrón de establecimiento y trabajaron para que surgieran líderes evangelistas nativos. Aunque prohibieron algunas costumbres tukano muy importantes, como beber chicha, bailar, mascar coca e ingerir alucinógenos, algunos aspectos de esta religión extranjera que entraba en la competencia atrajeron a los Cubeo tradicionalistas.

Sin embargo, es probable que la principal razón de tan numerosas conversiones sea la desorganización y desmoralización que hacia esa época estaban sufriendo los pueblos de habla arawak y cubeo, tal como los indios del lado brasileño habían respondido a los cultos mesiánicos en el siglo anterior, debido a su extremo sufrimiento y dislocación, aunque, en realidad, la MNT no tiene demasiado en cuenta la necesidad de respetar la cultura india:

Ellos (la gente de las tribus) no son felices; temen a casi todas las cosas, desde los tigres a los espíritus. Nadie puede vivir realmente feliz sin conocer a Cristo Salvador... Son todos infelices por su paganismo (de un documento de la Misión de las Nuevas Tribus citado en Wright y Swenson, 1981, p. 3).⁵

*Instituto Lingüístico de Verano/
Traductores de la Biblia Wycliffe (ILV/TBW)*

Se trata de la sociedad misionera protestante más grande del mundo, por la cantidad de miembros enviados a todas partes (Dayton, 1976, p. 52, citado en Hvalkof y Aaby, 1981, p. 9). Fue fundado por Cameron

Townsend en 1942. La sección de los Traductores de la Biblia Wycliffe, que forma parte de dicha organización, está orientada hacia las comunidades domésticas de los misioneros (sobre todo en Estados Unidos y Canadá) y recibe fondos para difundir la fe. El Instituto Lingüístico de Verano realiza las tareas lingüísticas necesarias para la traducción de la Biblia. Sin embargo, el personal de ambas instituciones es virtualmente el mismo. La forma en que funciona la doble identidad del ILV/TBW es fascinante, imposible de expresar adecuadamente en este trabajo. La siguiente cita, de uno de los panfletos de los TBW da una buena idea de su utilidad:

La experiencia de los Traductores de la Biblia Wycliffe demuestra que un gobierno antieclesiástico puede, sin perder prestigio, aceptar a una organización que traduce la Biblia si ésta puede hacer una contribución positiva, científica y cultural a ese país (ILV, doc. 2, p. 3 cit. en Hvalkof y Aaby, 1981, p. 10).

El Servicio de Aviación y Radio de la Jungla (JAARS) apoya al ILV/TBW. En 1962, el ILV firmó un acuerdo con el DAI (Depto. de Asuntos Indígenas), por el cual se comprometía a desempeñar funciones técnicas destinadas al "mejoramiento social, económico, cívico, moral e higiénico de los indios" y a "respetar las prerrogativas de la Iglesia católica según los términos del concordato..." (Stoll, 1983, p. 322).

En octubre de 1972, el ILV había establecido 35 puestos en Colombia, con distintos grupos de indios, y 14 de ellos estaban en el Vaupés oriental (Corry, 1976, p. 37). Las dos innovaciones que Townsend introdujo en esas nuevas misiones de la fe, cumplir con las exigencias del Estado —o, al menos, aparentar cumplirlas— y prestar a los gobiernos huéspedes valiosos servicios, fueron puestas duramente a prueba en Colombia, debido a lo estricto del acuerdo del ILV con el gobierno.

Esto se observa en la película *La guerra de los dioses*: cuando el director pregunta a Clarence Church por qué el contrato, éste entró en la traducción de la Biblia no figuraba en el contrato, éste entró en contradicciones, afirmando, primero, que el ILV no era una organización religiosa, y después, que su propósito religioso "era perfectamente conocido desde el comienzo" (citado en Stoll, 1983, p. 325).

El mejor ejemplo de la duplicidad necesaria para cumplir los términos del contrato y realizar la tarea de salvar almas, se encuentra en una

cita de *El Tiempo* (28 de junio de 1975): "El personal del Instituto y el de los Traductores es el mismo, pero integran dos corporaciones dedicadas a cosas diferentes. La nuestra es una organización científica".

Como señalan Hvalkof y Aaby, algunos misioneros evangélicos se han sentido perturbados por este fraude y por la violación del principio norteamericano de la separación entre Iglesia y Estado (1981, p. 29).

El ILV tiene bastantes representantes en el Vaupés y pregona sus contribuciones a la investigación lingüística y etnográfica de Colombia (la investigación etnográfica se reduce a un libro simplista y ocasionalmente etnocéntrico sobre la cultura material de algunos grupos indios, a sus servicios de salud y a la provisión de transporte aéreo a lugares remotos del país).

El gobierno colombiano paga la construcción de pistas de aterrizaje en todos los lugares donde un par de lingüistas quieren trabajar, y la gasolina, mientras el Instituto transporta al público a cambio de un pago. Es irónico que, por lo menos en el Vaupés, los misioneros católicos sean los usuarios más frecuentes del servicio del ILV. De este modo se construyeron más de diez pistas de aterrizaje.

Los misioneros del ILV difieren de los católicos y de los demás misioneros protestantes en varias cosas: en primer lugar, cada equipo está constituido sólo por dos personas, que pasan la mitad de su tiempo, o menos, "en la tribu". De ese modo, la influencia de un equipo del ILV es mucho menor que la de una misión católica, cuyos miembros están siempre presentes y que tienen una escuela con internado. El ILV procura preparar traductores-lingüistas y ocasionalmente lleva a algunos Tukano a su base, Loma Linda, en el departamento de Meta. "La idea es que regresen a sus comunidades de origen y difundan la escritura y la Buena Nueva". (Hvalkof y Aaby, p. 12). En cambio, las misiones católicas apenas están comenzando a preparar maestros nativos.

Si se compara la obra del ILV con la de Sophia Muller y sus seguidores de la MNT, parece que aquél ha convertido relativamente a pocos Tukano, aunque todos los traductores del ILV que he encontrado parecen interesados en salvar almas. En parte, esto se debe a que están obligados a ser circunspectos en este renglón, debido al concordato y al contrato firmado por el ILV en 1962.

En muchas de las cartas mimeografiadas que los miembros del ILV envían desde el Vaupés a sus comunidades de origen, solicitan predicado-

res, porque "se debe salvar al viejo Marcos", o "Jesucristo se convertirá en una realidad viva en todos los aspectos de la vida de Antonio y Gabriel". Aunque "los indígenas están hambrientos todavía, al no saber que el Amor puede llenar sus anhelantes corazones con Jesucristo", adquirir esa conciencia puede ser un proceso muy lento.

II. LOS PROGRAMAS MISIONEROS Y SUS EFECTOS SOBRE LOS TUKANO

Los católicos

Cuando estuve entre ellos, algunos curas y monjas expresaban su opinión sobre los misioneros anteriores y reconocían que, en efecto, en muchos casos las políticas aplicadas habían sido muy duras, aunque algunos las disculpaban diciendo que "los indios no eran tan mansos como ahora". Todos los comentaristas concuerdan en que la situación del Vaupés ha mejorado algo (véase Corry, 1976, p. 19), pero no todos coinciden sobre los beneficios aportados por las filosofías y prácticas actuales, tanto en Colombia como en Brasil.

Algunas prácticas, como las de azotar a los escolares o castigar a toda una clase haciendo que los niños permanezcan de pie a pleno sol del mediodía con los brazos levantados (Arthur Sorensen, comunicación personal) ya no se estilan. Además, también hay diferencias personales dentro del clero católico. Un cura viejo me describía con detalles cómo él, personalmente, había vigilado la destrucción de dos casas comunales en el río Inambú y había trasladado a sus habitantes a la villa de Los Angeles, sobre el río Papurí. Es una ironía que esa villa, fundada por católicos, se haya convertido en sede del equipo del ILV que estudia la lengua tuyuka. Ya no hay ninguna casa comunal en el lado brasileño.

Las enseñanzas católicas penetran en muchos aspectos de la vida tukano. Van Ernst describe a los salesianos enseñando a los niños a cultivar huertos en forma ordenada y metódica, "muy diferente de las roças nativas. Hasta donde pude saber, nunca se intentó determinar si el trabajo extra exigido por este método resultaba compensado por una producción proporcionalmente superior. Lo fundamental es el principio de trabajar de manera clara y ordenada". (1966, p. 179). Por supuesto, los Tukano son capaces de sembrar en surcos claros y ordenados cuando

quieran hacerlo, como pasa con las plantas de coca. Pero hacerlo así todo el tiempo puede no ser conveniente (véase, por ejemplo, Janzen, 1973), y Van Ernst sigue diciendo que, para "los indios, obviamente no era así" (es decir, que la ganancia sería proporcionalmente mayor).

Muchos autores señalan que todos los misioneros intentaron destruir las casas comunales tradicionales, y una gran mayoría ha observado las profundas y negativas consecuencias de este hecho. Reichel-Domatoff asegura que la formación de aldeas facilita la evangelización y la cristianización (1972, p. 1141), mientras que la casa comunal es un modelo del cosmos, pleno de profundo simbolismo (véase también S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979).

Contrariamente a lo que dice Van Ernst, respecto de la relativa familiaridad con la cual los Tukano pasaron de la vida de una casa comunal a la aldea, resulta evidente que, de hecho, casi todos los aspectos de la vida tradicional se alteran. Una de las razones por las cuales prevalece actualmente la instalación del tipo de la familia nuclear e individual, es que se han terminado las incursiones y las luchas violentas, pero los satélites y los independientes (familias individuales que construyen sus casas a lo largo o a cierta distancia de una casa comunal, debido a las disputas con los correspondientes), fueron siempre una opción en el Vaupés, aunque se la hubiera visto como temporal, de modo que no se puede decir, como está implícito en Van Ernst, que los Tukano no sabrían construir viviendas pequeñas.

Reichel-Domatoff comenta correctamente: "Y después de haber destruido este sistema de responsabilidad colectiva, ¿no es irónico que los misioneros... pretendan que los indios organicen actividades de acción comunal? Como si hubiéramos inventado nosotros esta idea" (1972, p. 1141). Los habitantes de Santa Cruz, una aldea en el lado brasileño de la región del río Inambú, me dijeron que un cura salesiano había organizado proyectos "de acción comunal" para limpiar los campos; era irónico.

Los sacerdotes se oponían a las casas comunales porque suponían erróneamente que favorecerían el impudor y la promiscuidad sexual, aunque algunos admitían que esas suposiciones eran erróneas. Pero, básicamente, la oposición proviene del etnocentrismo: "... era evidente, por su actitud, que no consideraban (a la casa comunal) como algo que proporcionara la idea de la familia saludable y que la desaparición de (esas casas) sólo podía considerarse como una bendición" (Van Ernst, 1966, p. 187).

No cabe duda que la destrucción del patrón de establecimiento en la casa comunal ha contribuido en gran medida a la destrucción de la cultura tukano. Además, el patrón habitual de las aldeas nucleares es malo por una cantidad de motivos (véase Jackson, en prensa, Capítulos 4 y 5); concentrar demasiada gente en una aldea daña la ecología del lugar y echa sobre las espaldas de hombres y mujeres una mayor carga de trabajo, pues los hombres deben cazar y pescar más lejos y las mujeres deben recorrer más distancia para llegar a sus huertos. Y esto se exacerbaba por el supuesto de que son establecimientos permanentes, otra indicación de la renuencia de los misioneros a considerar que el patrón de establecimiento tradicional es ecológicamente mejor. Además, las casas más pequeñas son también más oscuras, sucias, llenas de humo y de insectos.

Si bien los misioneros ya no tratan de concentrar a los Tukano en establecimientos verdaderamente amplios, de 500 o 1 000 personas, el sistema actual ubica a los niños en internados escolares, separándolos de sus padres y de sus casas unos once meses al año.

Otra práctica que los misioneros católicos desaprueban es la exogamia lingüística. Sus razones para decir que es mala no son muy claras (lo mismo que para las costumbres del intercambio de hermanas y del casamiento entre primos cruzados); la desaprobación se debe principalmente al prejuicio de que la manera en que los europeos hacen las cosas es la forma correcta de hacerlas. Van Ernst dice que los salesianos atribuían a esta regla el casamiento relativamente tardío de los Tukano (1966, p. 185), pero también señala que los misioneros no han influido para nada en esto.

En general, lo mismo ocurre en Colombia, aunque durante mi estadía en la zona, dos Tukano, ambos catequistas de la ciudad misionera de Acariucara, anunciaron su decisión de casarse. (Véase Jackson, en prensa, capítulo 7). A pesar del enorme alboroto que esto provocó, el cura estaba abiertamente en favor del matrimonio. No sé cómo terminó el incidente. No veo muy claro hasta qué punto el personal católico entiende esas posiciones como factores que contribuyen a debilitar la cultura tradicional y, por consiguiente, crean una mayor receptividad hacia lo que la misión pretende.

Si después de mi partida la pareja tukano se casó realmente por la iglesia, sería evidente el avance de los misioneros en el desmantelamiento del sistema de exogamia lingüística del grupo y, por consiguiente, tal ca-

samiento significaría, primero, el fracaso de los esfuerzos realizados por los misioneros para desbaratarlo y el triunfo de la Iglesia sobre los valores tradicionales, en un asunto importante y delicado. Segundo, el casamiento se habría realizado entre un hombre y una mujer que pertenecían a respetadas familias de la ciudad misión y a sibs⁶ de alto rango; y, tercero, siendo el joven el corregidor de Acariucara, su desafío de las costumbres tradicionales podría demostrar a los Tukano el creciente poder del gobierno colombiano y de la Iglesia.

Por supuesto, los misioneros desaprueban aquellas partes de la cultura tradicional que entran en conflicto con las creencias cristianas, por lo cual, son objeto de opróbio casi todo el complejo de festividades y, para los salesianos, también los adornos personales y la pintura corporal. Los misioneros tienen una actitud ambivalente respecto de las festividades así como de los chamanes.

Aunque se supone que conocen las disposiciones del Vaticano, que les prohíben participar en lo que estimule la desaparición de la cultura nativa, salvo que ésta se oponga directamente a los más importantes preceptos cristianos, los misioneros son todavía etnocéntricos, y, algunos, excesivamente. Así, es más probable que toleren el tabaco y no la coca, y, en general, consideran que su manera de hacer las cosas es mejor y más normal que la de los indígenas, y tienen escaso interés en preservar aquellos elementos culturales "que no pueden causar daño".

Los salesianos, en particular, no se preocupan por investigar con seriedad a qué precio no previsto se pagaría la occidentalización de los Tukano. Hay muchos, pero muchos ejemplos de cómo se estimula irreflexivamente a los Tukano a abandonar sus formas tradicionales y a aceptar otras nuevas, simplemente porque éstas son las únicas que el personal misionero está habituado a considerar como las que puede ofrecer.

He visto a curas y monjas enseñar a los Tukano cómo "comer bien", "caminar bien" y "sentarse bien". No dejan a los Tukano bañarse sin ropa, aunque estén solos, y aun en los viajes en canoas, un hombre tukano debe pedir permiso al sacerdote antes de quitarse la camisa. El intento de enseñar "la horticultura ordenada" y de reforzar la disciplina en las escuelas salesianas son otros ejemplos de esta actitud.

Una costumbre de los salesianos que no observé en Colombia es la de aprovechar cualquier oportunidad para decir que "Los colombianos... son 'los otros' y, como tales, inferiores a 'nosotros' los brasileños" (Van

Ernst, 1966, p. 179). Puesto que los Tukano de ambos lados de la frontera pertenecen a los mismos grupos lingüísticos, esto tiene el efecto de "dividir e imperar".

Algo que señaló Van Ernst muy bien, y que se vincula con el etnocentrismo, es que los misioneros probablemente están más opuestos a las actividades que chocan con la moralidad europeo-cristiana, como la poligamia, el divorcio, el adulterio, la fornicación y la noción de que las familias nucleares deben tener su propia casa. Para no caer en error, se desaprueba toda actividad que pueda estimular una conducta inmoral —es decir, las ceremonias tradicionales.

En épocas anteriores, algunas ceremonias eran consideradas como obra del demonio, puesto que los misioneros católicos asociaban el culto de Yuruparí (S. Hugh-Jones, 1979) con los rituales satánicos. Un tukano de Pari-Cachoera, en el Tiquié (Brasil), protestó formalmente cuando se exhibieron las flautas sagradas yuruparí en el museo de Manaos, dirigido por los salesianos (Wright e Ismaelillo, 1982, p. 70), y yo misma oí hablar de un caso semejante en Acariçuara, cuando una madre superiora pagó en secreto a un tukano para obtener un par de cuernos yuruparí para enviar a Bogotá, lo que desencadenó un gran escándalo cuando se descubrió.

Misión de las Nuevas Tribus e Instituto Lingüístico de Verano

Los misioneros de la MNT también pueden ser tan fanáticos como los salesianos, lo que se nota en su miembro más destacado, Sophia Muller. David Stoll cita su respuesta a una pregunta sobre la posición de la MNT en relación con el respeto a la cultura tradicional:

¿Destruir la cultura? . . . Así lo espero; la embriaguez y las danzas salvajes; usted sabe, bailar lleva a la inmoralidad. Los tontos tenían todos esta brujería; los hombres bebían y bailaban toda la noche, después iban al bosque con mujeres y (pausa) hacían sus inmoralidades (citado en Stoll, 1981, p. 5).

Wright observa que algunas comunidades evangelistas tienden a adoptar "un enfoque capitalista protestante" que choca con las expecta-

tivas tradicionales. Un indio católico se quejaba así: "así son estos crentes. Nos venden comida. Deberían comerciar o dar, no vender. No hay vida de ciudad aquí" (Wright, 1981 b, p. 10).

Goldman atribuye en parte el éxito de la Misión de las Nuevas Tribus a sus tácticas divisorias, pues los Cubeo se dividieron en facciones socialmente enajenadas, con lo cual la Misión "se asegura un lugar dentro de la fragmentación social que contribuyó a crear" (1981, p. 8).

Con la publicación del libro de Hvalkof y Aaby y con el de Stoll, se dispone de una amplia información sobre la acusación lanzada contra el Instituto Lingüístico de Verano, aun si uno no acepta todos los argumentos que se invocan. Mi crítica fundamental al Instituto es que se trata de una organización misionera que actúa como agente de occidentalización. Corry observó que los misioneros protestantes pueden ser mucho más fanáticos que sus colegas católicos; y yo misma he encontrado algunos que justifican este aserto.

También es cierto que pueden resistir mejor al combinar una religión extranjera —el fundamentalismo del Cinturón Bíblico— con una cultura extranjera —de la variedad "gringa". Es difícil evaluar los efectos que esto tiene sobre los Tukano, pero es seguro que la exhibición de grandes cantidades de productos y alta tecnología (radios emisoras y receptoras, aviones ligeros) contribuyen a convencerlos de la fuerza del Poder Blanco. Los Tukano que van a Loma Linda y observan el estilo de vida, cómodo y clasemediero —que para muchos es el primer contacto con la civilización industrial— sin duda, a veces cuestionan la validez de su estilo de vida tradicional y de su identidad como indios (Hvalkof y Aaby, 1981, p. 11).

Los misioneros del Instituto están seguros que los Tukano necesitan lo que ellos pueden ofrecerles: "Los indígenas, antes insensibles ante la corriente vital de sus respectivas naciones se han transformado por la Palabra" (Townsend, 1963, p. 8); "Los indios de la selva no viven en el paraíso" (un misionero del Instituto Lingüístico de Verano, citado en Hefley y Hefley, 1972, p. 60); "Satán tuvo campo libre con los Macunas durante cientos de años. No estuvo para nada complacido a nuestra llegada" (carta de los misioneros del Instituto a sus sostenedores, SIL, Doc. 1, citado en Hvalkof y Aaby, 1981, p. 2).

Creo que estos efectos, en contraste con cualquier control directo que los misioneros del Instituto tengan sobre los indios en sus sedes,

son los más penetrantes y perniciosos. Es verdad que los miembros del Instituto son muchas veces los únicos proveedores de algunos artículos que producen los blancos, pero muchos de ellos eran ya familiares para los Tukano, que los buscaban activamente. Pero se ha acusado al Instituto de prestarse a ser utilizado para llevar a cabo programas de expansión económica, y la NACLA (North American Congress on Latin America) lo acusó de participar en la represión, apoyada por el gobierno, de la cooperativa guajibo.

Las costumbres de los miembros del ILV de trasladarse exclusivamente por aire tuvo algunos efectos inesperados. Algunas comunidades tukano ansían ser seleccionadas para recibir un equipo del Instituto, por el dinero y los productos que inevitablemente los acompañan. Una vez, cuando estaba en Mitú, dos indios cubeo se me aproximaron y me pidieron que me comunicara por radio con el capitán Sanders, diciéndole que su establecimiento acababa de limpiar un campo para una pista de aterrizaje y que estaba listo para recibir "su" equipo del Instituto. Cuando les pregunté por qué querían recibir el equipo contestaron que necesitaban que se les pagara por el trabajo realizado y otros tipos de mercancía. No pude saber si en realidad se había construido la pista en esa aldea; la gente del Instituto con la que comenté el incidente me dijo que siempre recibían ofertas de los Tukano para construir pistas de aterrizaje para un equipo misionero, pero que no habían oído hablar de una pista que se estuviera construyendo sin un acuerdo previo con el Instituto.

Se puede condenar al ILV por su doble identidad, que es esencialmente duplicidad; por imponer sus propias creencias religiosas a los Tukano y, a veces, inconscientemente, por ayudar a los programas de cambio impuestos por intereses nacionales e internacionales, que van en detrimento de los grupos indígenas locales. Este grupo comparte con otros grupos misioneros la responsabilidad por crear insatisfacción respecto de las costumbres tradicionales y por introducir dependencias difíciles de eliminar.

Conclusiones

No es fácil determinar qué beneficios ha obtenido el Vaupés gracias a los misioneros, en parte, porque los programas que suenan muy bien en

abstracto (por ejemplo, brindar cuidados médicos, educación y pacificación) deben evaluarse teniendo en cuenta cómo se pusieron en práctica, y eso nos pone frente a algunos hechos espinosos, tales como la dependencia, el dudoso valor de algunas innovaciones (por ejemplo, algunos tratamientos médicos), y la consideración de qué hubiera pasado si los misioneros no hubiesen llegado. Una posición de relativismo cultural extremo respecto a los Tukano es una evasión. Como dice Peterson:

Robert Lowie pudo haber sido capaz de no juzgar, pero en un mundo que debo compartir con Jonestown, Cambodia y la Isla de Tres Millas, no soy capaz. Los presupuestos afectan nuestra actitud frente a la política, la economía y las relaciones personales, así como frente a la religión. Apoyo ardientemente toda apelación al control de todo sesgo en la investigación de campo, siempre que reconozcamos que estamos relativamente inermes para controlarlo, afortunadamente' (1980, p. 173).

Una comunicación reciente de Boddy, sobre la circuncisión faraónica de las mujeres (1982) ilustra bastante bien este asunto: no podemos evitar el estar prejuiciados respecto de ciertas costumbres indígenas o introducidas, y debemos sentirnos responsables de esto, en lugar de pretender que somos totalmente objetivos.

El antropólogo que se descubre defendiendo el infanticidio, la caza de cabezas o la segregación y la subordinación de las mujeres, y oponiéndose a la acción misionera, bien puede sentirse incómodo respecto de las premisas de las que parte su pensamiento (Keesing, 1976, p. 459).

Un beneficio importante que se derivó de la presencia de los misioneros en el Vaupés ha sido la posibilidad de comprobar los excesos de otros no indios en la zona. Aunque desde los inicios de la conquista española de Latinoamérica, los misioneros (con pocas y notables excepciones) eran similares a los soldados, y aunque algunos grupos, especialmente los franciscanos, tienen una trayectoria vergonzosa (para el caso del Amazonas noroccidental de Brasil véase Wright, 1981a), también es cierto que los europeos que no eran misioneros cometieron todo tipo de atrocida-

dades, y que, en comparación, los evangelizadores fueron durante ese tiempo una fuerza más humanitaria y en pro de los nativos.

Un caso agudo fue el del auge del caucho (véase Inglis, 1973). La presencia de los misioneros montfortianos y javerianos en el Papurí aminoró las depredaciones de los caucheros en la zona. Van Ernst menciona un documento franciscano de 1882 que se oponía a la venta de los Makú como esclavos, aunque casi seguramente se trataba de una forma de peonaje por deudas, más bien que de esclavitud propiamente dicha (véase también Brützi, 1966, p. 463).

El refrenamiento de los abusos de los caucheros se revela en las descripciones tukano de un espíritu de la selva llamado *kusiró* (sin duda alguna, proveniente del español *cauchero*, aunque los informantes niegan toda conexión, el nombre deriva del llamado del *kusiró*). *Kusiró* es un demonio canibal, de tres pies de alto, gordo, vestido con ropas occidentales (a veces descritas como una sultana negra; los sacerdotes llevan sultanas blancas) y que fuma cigarrillos. Por temor a él, los Tukano huyen a la selva o se encierran en sus casas comunales. Atrincherados en ellas, salen para buscar comida y agua, pero están demasiado asustados cuando oyen el llamado del *kusiró*, que les incita a ir al río.

Del mismo modo actuaban algunos Tukano en la época del auge cauchero al oír que los caucheros se acercaban. Por fin, un sacerdote expulsó al *kusiró*, obligándolo a abandonar la región del Papurí. Este acontecimiento está descrito prolijamente en un ritual que incluye oraciones, incienso, agua bendita y tabaco, una amalgama de rituales católicos e indígenas.

En 1970 la misión católica del Vaupés denunció el sistema de peonaje por deudas, todavía en uso, y el gobierno colombiano decretó que se pagara en efectivo a los Tukano por su tarea de recolección. Corry observa que en 1975 los patrones caucheros ya no podían recurrir a las deudas para controlar a los Tukano, y no cabe duda que esto fue favorecido por el hecho de que los indios habían aprendido a leer y escribir y a llevar sus cuentas, en las escuelas de la misión (1976, p. 20). Cuando estuve allí, como muchos indios de Mitú habían oído decir que buscaba remeros, me ofrecieron "venderme" los indios (es decir, yo pagaría sus deudas y los contrataría para trabajar para mí hasta que me retribuyeran lo pagado).

Van Ernst indica que la presencia de los misioneros en el Tiquié molestaba a algunos comerciantes, quienes opinaban que "no hay nada

especial en la calidad y en el precio de los productos que venden a los indios... y la misión debería limitarse a cuestiones religiosas y dejar los negocios y el comercio para otros" (1966, p. 180). Según él, ésta es una de las razones por las cuales los salesianos se instalaron en el Tiquié "sin ninguna dificultad", puesto que poco antes de su llegada comerciantes inescrupulosos y soldados aterrORIZaban a los Tukano. Sin embargo, Silverwood Cope (1975) y los documentos del Informe del Cuarto Tribunal Russell (1981) describen las prácticas y las políticas de los salesianos de manera totalmente diferente.

Uno de los cambios negativos más importantes producidos por las actividades de los misioneros ocurrió en la economía nativa. De hecho, casi todos los autores que escriben objetivamente sobre las misiones coinciden en esto, más allá de su posición política específica respecto de las misiones y de sus recomendaciones al respecto. Debe evitarse la creación de vínculos de dependencia y de nuevas necesidades que sólo pueden satisfacer con dificultad o no pueden satisfacerse.

Tradicionalmente, el sistema tukano era fundamentalmente de subsistencia, y adecuarse a uno nuevo que implica nuevas premisas y nuevas expectativas es muy difícil. Los Tukano deben adquirir nuevas concepciones respecto de las motivaciones de la gente para adquirir cosas: en una sociedad relativamente igualitaria, el valor individual no se mide por la acumulación de bienes y muchos frenos estructurales limitan dicha acumulación y el poder que podría conferir. Pero, a través de la estructura misionera, los Tukano han conocido la estratificación, es decir, la distribución muy poco equitativa de la riqueza y el poder. Que algunos misioneros con los que hablé no entiendan esto con claridad, demuestra cuán estratificada es la sociedad nacional con la que están familiarizados y que les sirve como punto de referencia.

Los efectos de estos cambios económicos son profundos. Declina el respeto por los que dan y aumenta el respeto por los que reciben; el consenso grupal se transforma en confianza en la toma de decisiones individual; las discusiones sobre las relaciones sociales se convierten en discusiones sobre objetos, que se pueden volver muy serias porque el sistema tradicional de valores no puede resolverlas. El respeto y la lealtad hacia los mayores y la familia se convierte en resentimiento frente a las obligaciones que implica ese respeto, puesto que no todos tienen un acceso igual a los bienes comerciales de los blancos, en especial los miembros más viejos de la sociedad.

Al despertar en los Tukano el anhelo de bienes materiales que sólo pueden adquirirse por intermedio de las esterciones misioneras, se crea una dependencia que ayuda al logro de otros objetivos. De este modo, los valores tukano sufren una transformación significativa, sin que haya una gran coerción directa. Algunos misioneros católicos han empezado a comprenderlo y se ha detenido el más vocinglero manejo del poder.

Por ejemplo, tengo la impresión de que ya los misioneros no niegan el uso de los almacenes de la misión a los Tukano que han caído ocasionalmente en su desfavor. Sin embargo, desde los primeros intentos de establecer las misiones, se crearon necesidades que sólo podían satisfacerse por un acceso regularizado al mundo blanco. Más aún, inicialmente, los Tukano estaban expuestos a aspectos básicamente positivos de la civilización.

No estoy insinuando que los caucheros eran parangones de virtud, ni que los Tukano estaban contentos con la forma en que se usaban los rifles para intimidarlos, pero el aspecto global de riqueza y poder, expresado por las herramientas de hierro, la abundancia de comida y los productos de lujo, así como su habilidad para mandar y ser obedecidos, eran espectaculares. La pobreza y la miseria que se encuentran en algunas ciudades, como por ejemplo Bogotá, y otros ejemplos de que la civilización no beneficia necesariamente a todos los civilizados, no llegan a los Tukano. Aunque los misioneros del Vaupés no se consideran como detenedores de un alto nivel de vida, una economía que mantiene a gente que no produce su propio alimento es por sí misma una prueba de riqueza. Campesinos y el proletariado pobre, la gente que habita en los nichos en los cuales deben introducirse los Tukano a medida que se incorporan a la economía nacional, no son visibles. Más todavía, aunque podrían verse a sí mismos como gente permanentemente corta de dinero, muchos misioneros ocupan posiciones envidiables, de gran estatus: son instruidos, son miembros de la clase media, y el sistema de castas del Vaupés que se para a los indios de los blancos eleva la posición de los misioneros a un nivel más alto que el que ocuparían en otros lugares.

Sin tener en cuenta si el misionero es colombiano o norteamericano, los Tukano están comprensiblemente intrigados respecto de la riqueza material que ven y de la seguridad que poseen los misioneros. Algunos Tukano se precipitan a adquirir los símbolos de riqueza y poder que asociaban con los misioneros. Con la emulación de los signos externos —que

los misioneros refuerzan intermitentemente— comienza un proceso de deculturación que puede producir algunos de los seres humanos más desdichados y lamentables de la Tierra. Puede ocurrir una casi completa confusión entre causa y efecto.

Los Tukano confían en que, al imitar a los blancos, se suavizarán algunas de las discriminaciones que los aquejan y adquirirán el sentido de seguridad y autoconfianza que ven, a veces equivocadamente, en los blancos. Es penoso ver el entusiasmo y la desesperación con los cuales los Tukano de la ciudad se adosan los signos y símbolos externos del civilizado. Se copian meticulosamente algunas costumbres blancas bastante arbitrarias, como pequeños detalles en el vestido, los modales y la forma de hablar. Y aunque los Tukano pueden quejarse de la mala fabricación o de la incorrección de algunas costumbres (como la da de usar zapatos de plástico), el hecho de que los misioneros las aprueben —a pesar de su falta de practicidad— es un factor considerable para que ellos elijan gastar su dinero en esos objetos.

Me parece evidente que la mayoría de los misioneros consideran al Vaupés como una colonia interna que necesita desarrollarse. El desarrollo se define, en parte, como un mejoramiento de la capacidad de la región para abastecer de materias primas y manufacturas nativas a la economía nacional, mejorando, de paso, la economía local. Los programas de cambio económico han incluido el desarrollo del nivel de eficacia y habilidad de los Tukano, por ejemplo, preparándolos para manejar un aserradero cerca de Mitú, enseñándoles carpintería (cosa que hicieron los salesianos).

Por supuesto, salvo cuando se hace caridad, costos, eficiencia y rentabilidad motivan todas las transacciones en cualquier economía de mercado. También es cierto que la economía del Vaupés puede mejorar con los programas de desarrollo, tal y como los plantean los misioneros, ya sean protestantes o católicos, y que la actitud de los Tukano respecto del dinero puede cambiar, pero existen serios problemas en la forma habitual en que se ejecutan esos programas.

Por ejemplo, una política del Instituto Lingüístico de Verano es que, salvo en el caso de productos sin importancia, los misioneros cobrarán las medicinas. Los Tukano se sienten ofendidos, y protestan que otros misioneros no lo hacen y que "hasta los caucheros nos daban medicinas cuando estábamos enfermos y no nos las cobraban". Cuando

pregunté a Clarence Church por qué el ILV las cobraba, me contestó para hacerlo, debido a que la mujer, que trabajaba en la cocina de la misión, era una protegida de la madre superiora, quien no quería dejarla recibir las cosas gratis. Si se trataba de crear una dependencia, se lo graba el objetivo, pero esa política creaba confusión en los Tukano.

Otro misionero norteamericano que trabajaba con los Cubeo, les cobraba ropas y zapatos de desecho, por la misma razón que Church, pero les cobraba muy poco, puesto que si bien no quería regalarles esas cosas, decía que él sabía cuán pobres eran los nativos. Un resultado de esta política podría ser que, en lugar de clarificar las nuevas formas de vender, dar y poner precio, y del intercambio en general, se creara mayor desconfianza y mala percepción de esas operaciones.

Los Tukano sabían que las ropas se regalaban en la misión de Yavareté, en la frontera colombiano-brasileña, y también sabían que los misioneros protestantes regalaban algunas cosas. El intercambio de regalos es, por cierto, una parte de la economía tradicional de los Tukano, y cobrarles por todo, aunque fuera sólo una parte, no les enseñará necesariamente el valor del dinero ni disminuirá su impresión de que algunas transacciones económicas se caracterizan por el capricho y la hipocresía.

Otro efecto negativo de la presencia de los misioneros es el mensaje, que los Tukano captan, sobre su inferioridad y su incapacidad para controlar sus propias vidas. Los misioneros pueden decir —y algunos creerlo— que ésta no es su intención, pero, de todos modos, esos son los resultados de su acción. En parte, esos efectos tan devastadores se explican porque la cultura tradicional tukano posee muy pocos elementos que permitirían contrarrestar estos mecanismos u ofrecer contraexplicaciones de lo que ocurre. De este modo, la explicación que ofrece la cultura dominante es la única disponible: ustedes son inferiores e incapaces de decidir cuáles son sus necesidades o cómo podrán satisfacerlas.

Los misioneros, y en especial los católicos, incorporan necesariamente la noción de jerarquía al dirigir sus misiones. Esto no quiere decir que no tomen en cuenta la opinión de los Tukano, pero es impen-sable para ellos que las cosas puedan realizarse, por ejemplo, como en un cabildo abierto. A veces los misioneros pueden abusar de su poder, aun-que la situación de los Tukano parece ser menos grave que en otras regiones de Colombia (véase Corry, 1976) y Brasil (*Russell Tribunal Report*, 1981).

Me contaron que una mujer de Acarihuara, la ciudad misionera, y un hombre de Caño Viña querían casarse, pero jamás obtuvieron permiso

para hacerlo, debido a que la mujer, que trabajaba en la cocina de la misión, era una protegida de la madre superiora, quien no quería dejarla ir. De vez en cuando, surgen disputas entre los misioneros y los Tukano, que, ocasionalmente, también, son serias, y a veces no se resuelven satisfactoriamente.

Se oye decir que algunos sacerdotes tienen pretensiones sexuales, pero son rumores difíciles de comprobar, sobre todo porque los Tukano se confunden respecto de la estructura social de la misión y a veces podrían hacer suposiciones insostenibles sobre ella. Sin embargo, deben ocurrir incidentes, que enojan y resienten a los Tukano.

La acción de los misioneros tiene efectos muy amplios sobre las creencias tukano, sobre todo en la cuenca del Parurí. Muchos elementos muy penetrantes del dogma católico se incluyen en las historias que la gente cuenta sobre lo sobrenatural: combates, sucesos raros, fórmulas mágicas y otros. Pero el milenarismo, tan característico del lado brasileño (Wright, 1981), ha dejado pocas huellas en el sector colombiano, al sur del río Vaupés, y es difícil saber cómo era antes.

Me preocupa más descubrir por qué hay tan poco sincretismo en el mito y en el ritual. Parecería que el catolicismo ha producido más bien la extinción de esos aspectos que una transformación radical de forma o contenido. Algunos elementos ajenos aparecen principalmente en anécdotas casi sobrenaturales sobre gente verdadera, que vive todavía o ha vivido hace poco. Por ejemplo, un Tukano bastante aculturado me contaba que un tipo especial de espíritu de la selva, que un conocido suyo había encontrado, era rojo "porque proviene de Rusia".

Para concluir en este aspecto, como muchos otros señalaron antes que yo, los misioneros —con una insistencia quizás excesiva— enseñaron a los indios un sistema de sumisión y servidumbre; introdujeron la dependencia económica en lugar de la autosuficiencia; generaron verdadera pobreza, mientras llamaban "pobrecitos" a los indios, y produjeron gente marginada y deculturada, un proletariado de los bosques, desarraigado, que ya no participa en su cultura tradicional ni tampoco se inscribe en la cultura nacional. Volverse civilizado no significa perder la propia identidad y el sentimiento de autovvaloración y adquirir un sentido de vergüenza respecto de sí mismo y de su propia gente. En principio, muchos misioneros admitten esto, y beneficiaría a todos analizar cómo se pueden mejorar situaciones semejantes a las del Vaupés.

III. CONFLICTOS ENTRE MISIONEROS

En esta sección me ocuparé de los efectos que las distintas misiones del Vaupés producen unas sobre otras, y del efecto mayor que esta lucha entre ellas produce sobre los Tukano. En su filme, Brian Moser llamó *La guerra de los dioses* (Granada-Television, serie El Mundo en Desaparición) a la batalla por el patronazgo sobre los corazones y las mentes de los Tukano.

Si bien un veterano del Instituto Lingüístico de Verano decía en una entrevista con David Stoll que las organizaciones como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y el CRIVA (Consejo Regional Indio del Vaupés, fundado en 1973 con miembros de 35 tribus diferentes) “destruirán la cultura india más rápidamente que cualquier otra cosa y que el ‘chantaje’ mutuo entre los extranjeros rivales (que permite a cada uno realizar sus planes jaqueado por el otro) era una alternativa superior” p. 344), yo no estoy tan segura de que así sea. De todos modos, es evidente que la lucha en el Vaupés es una batalla local de una campaña más amplia, que tiene dimensión internacional e involucra a poderosos intereses creados.

En toda su trayectoria, la Iglesia católica ha sido anti-protestante; el fundador de los javerianos fue un cruzado anti-protestante y el obispo Miguel Angel Builes decía del protestantismo que era “una quinta columna imperialista” que intentaba convertir a América Latina en un esclavo de Estados Unidos. El primer obispo javeriano del Vaupés, Gerardo Valencia Cano, era también izquierdista, miembro del movimiento Gолconda (Stoll, 1983, p. 336). Puesto que en la región hay por lo menos dieciséis lenguas, el Vaupés se ha convertido en un campo de batalla entre los católicos y el ILV, archienemigos, a pesar del relativo éxito obtenido al mantener una cooperación y una simpatía superficial.

Cuando hablan a calzón quitado y con confidentes, los integrantes de un grupo pueden criticar a los del otro con acritud: se envidian mutuamente y, como es lógico, cada uno cree que lo que puede ofrecer a los Tukano es superior y, básicamente, la única solución posible para los problemas indígenas. Participé en conversaciones de ese tipo y es evidente que cada una de las tres organizaciones evolucionó hacia lo que es hoy en día, en parte, por la presión de las otras.

Es verdad que la Iglesia católica ha emprendido una profunda transformación, sobre todo en el Vaupés, gracias a los esfuerzos de monseñor Correa. En toda América Latina, los católicos izquierdistas han considerado a la Iglesia como un bastión del activismo en pro de los derechos humanos, sostenedora de la justicia, campeona de los pobres y luchadora contra la dominación yanqui (véase Lernoux, 1982).⁷ Siendo nacionalista, sobre todo en Colombia, donde puede dirigirse a un clero nativo, por sus posiciones políticas izquierdistas y sus apelaciones al populismo, se ha ganado enemigos entre la oligarquía colombiana y en Estados Unidos.

La coloración política de la Iglesia ha sido fundamental en su oposición al ILV, considerado, por católicos y no católicos, como un respaldado para los agentes del imperialismo gringo. A veces, esto se manifestó en acusaciones de que los miembros del ILV son espías de la CIA, que conspiran en favor de las firmas extranjeras y hacen contrabando (Wright, 1981 c, p. 20), acusaciones que, en un caso, llevaron al asesinato: fue el caso de Chester Bitterman, un traductor del ILV (véase Stoll, 1983). Mi posición, algo indulgente, es que no se necesita evidencia de conspiración para poder ver y demostrar ciertas conexiones.

Los misioneros católicos del Vaupés, sobre todo algunos de los curas más jóvenes, han sido influidos por el Vaticano II, por la posición populista de la iglesia latinoamericana y por el nacionalismo colombiano. La situación es bastante diferente en el lado brasileño (Silverwood-Cope, 1975). Si antes, en Colombia, los sacerdotes echaban abajo las casas comunales y destruían o quitaban los objetos ceremoniales, hoy estimulan a los Tukano a celebrar las ceremonias y danzas “que no pueden causar daño”.

Se puede ver que la prefectura católica ha emprendido algunas reformas que favorecen a los mejores intereses de los Tukano, que, por lo menos en parte, fueron una respuesta a las presiones que ellos identificaban como provenientes del ILV, y, de manera menos significativa, de las demás organizaciones misioneras protestantes que actuaban en la región. El emergente movimiento de toma de conciencia india, ejemplificado por organizaciones como el CRIVA y el UDIC (un grupo cubeo), debe en parte su origen a la educación que recibieron de los misioneros y a estímulos más directos desde 1970. Pero, como resalta Stoll, en una región como la del Vaupés “sería difícil distinguir la organización de grupos pro

derechos indígenas de las batallas entre los agentes de las organizaciones (UDIC) escribía: "respecto del problema de las diferentes religiones, por el patronazgo". (1983, p. 319). Si bien los católicos han denunciado al hemos resuelto no permitirles bloquear los programas de la comunidad. ILV cada vez que encuentran pruebas de su proselitismo, éste ha podido ins. La cuestión religiosa deberá ser un asunto privado de cada individuo", talar diez equipos hacia 1970, debido, en gran parte, al apoyo del gobierno. y en 1976 pidió al ILV que se fuera (Stoll, 1983, p. 342).

En el lado brasileño también ocurrieron luchas semejantes: en 1952, los clérigos de una misión denunciaron como perturbador de la paz a un misionero de la MNT del río Içana, y lograron que se lo retirara (Van Emst, 1966, p. 174).

La disputa continúa hasta ahora, con acusaciones y contra-acusaciones, desde el nivel local al nacional, involucrando a otras organizaciones, como el Instituto Antropológico, la Universidad Nacional, la Sociedad Colombiana de Antropología y otras (*Micronoticias*, 1976, no. 39). El CRIVA, fundado por la misión católica de maestros y alumnos del internado tukano para promover la continuidad de la tradición y la cultura tukano, actuó activamente para exigir que se expulsara al ILV del Vaupés, después de una disputa desatada en una aldea entre los Tukano pro-ILV y los pro-católicos (Stoll, 1983, p. 341).

En cartas que me han enviado algunos traductores del ILV también se comentan estas disputas y el papel desempeñado en ellas por los Tukano. En las cartas que los misioneros del ILV envían desde sus lugares de trabajo a sus centros comunitarios se presentan a sí mismos totalmente ajenos a toda política, identifican a sus adversarios sólo como "extranjeros" o "no indios", y apoyan sus opiniones con un lenguaje evangélico:

Nuestros planes eran ir a Acariçuara, nuestra aldea tribal... Los planes Divinos eran diferentes... Llegaron algunos líderes no indios poco amistosos. ¡Ustedes son extranjeros y no los queremos aquí! ¡Ustedes están aquí para apoderarse de la tierra india y de todas las riquezas de la región!... No sabemos si esta situación respondería a un plan perfecto de Dios o era un intento satánico de detener la obra. Pero Dios lo usó de manera maravillosa en nuestras vidas... (Carta del ILV, septiembre de 1973).

Es evidente que el cambio en pro del punto de vista y la costumbre tradicional india, y el surgimiento del movimiento de la conciencia india, ha sido más anti-ILV que anti-católico. Así, la Unión de Indios Cubeo

(UDIC) escribía: "respecto del problema de las diferentes religiones, por el patronazgo". (1983, p. 319). Si bien los católicos han denunciado al hemos resuelto no permitirles bloquear los programas de la comunidad. ILV cada vez que encuentran pruebas de su proselitismo, éste ha podido ins. La cuestión religiosa deberá ser un asunto privado de cada individuo", talar diez equipos hacia 1970, debido, en gran parte, al apoyo del gobierno. y en 1976 pidió al ILV que se fuera (Stoll, 1983, p. 342).

Tanto el ILV como la MNT se oponen a algunas prácticas tradicionales que los católicos están cada vez más dispuestos a tolerar, como la danza y el alucinógeno llamado *banisteropsis*. Goldman observó en 1970 un renacimiento cultural cubeo que incluía "la reanudación de los ritos de duelo, antes prohibidos, y la reconstrucción de las casas comunales (malocas) que los primeros misioneros habían condenado a la hoguera" (1981, p. 8). Además, los católicos han cambiado sus políticas respecto de la educación, contratando a los egresados de los internados para enseñar en las escuelas primarias de las comunidades distantes (Stoll, 1983, p. 339), poniendo en marcha (en 1969) un programa de catequistas tukano para enseñar el catecismo y rudimentos de lectura en español, y hablando favorablemente de la educación bilingüe.

Que sacerdotes y monjas encuentren políticamente conveniente apoyar a la educación bilingüe, no puede sorprendernos, pero es irónico. La idea de que a los niños indios se les debe enseñar a conservar su propia lengua, y más allá todavía, darles el sostén intelectual para preservar ésta en escritura, es un anatema para la mayoría de los misioneros católicos, o por lo menos, así era cuando estuve allí, en 1968-70. Un objetivo muy elevado e impecable para ellos es enseñar a los Tukano el respeto por su país y la lengua española, además de convertirlos en buenos católicos. Lo mismo vale para los misioneros del sector brasileño. De hecho, en general, los tres objetivos van juntos, de modo que cuanto antes el español remplace a los dialectos nativos, mejor será.

Estoy segura que esta actitud está todavía presente en muchos misioneros católicos, y que, aún hoy, no sería difícil sacarla a luz. He oído a misioneros católicos y del ILV destacar el valor de la relatividad cultural y la necesidad de apoyar en parte el espíritu de la Declaración de Barbados (Bartolomé *et al.*, 1971). Por ejemplo, una postal navideña del ILV dice: "Que ellos puedan oír la Buena Nueva, cada uno en su propia lengua y cada uno en su propia cultura". Pero, en última instancia, si se es misionero, la libertad de religión y pensamiento no puede llegar más lejos, pues, después de todo, los misioneros están en el Vaupés para ofrecer a los Tukano "una alternativa", y, por lo tanto, se ve el re-

chazo de la opción correcta como obra de Satán y no como una toma de decisión inteligente y responsable.

Hasta ahora, la mayoría de los misioneros del Vaupés han sido, en una palabra, imperialistas culturales en alto grado. No quiero decir con esto que los cambios más brillantes de la política católica se deban sólo a la necesidad de hacer lo que resulte políticamente más conveniente para enfrentar la acción del ILV y ganar apoyo para la propia causa, pero tampoco debemos olvidar que todos los grupos misioneros del Vaupés son instituciones, con las estructuras y los intereses propios que caracterizan a todas las instituciones.

Se ha instaurado un programa catequístico en ambos lados de la frontera. Van Ernst señala que los catequistas son en realidad ayudantes de los sacerdotes y que, por supuesto, ningún indio de la región del río Negro y del Vaupés se ha convertido en sacerdote. La influencia de estas personas varía según su calificación individual; el que estaba en la maloca, donde yo estuve, era bastante ineficaz, pero otros despiertan mayor respeto y atención. Sin embargo, es evidente que los equivalentes establecidos por los misioneros de la MNT, como Sophia Muller, tienen mucha más autoridad y habían iniciado una iglesia mucho más nativa. Nada parecido a esto se encuentra en la fortaleza javeriana del sur del río Vaupés.

He oído muchas anécdotas sobre disputas por los catequistas en varios establecimientos, lo que era de esperar en una cultura cuya gente sospecha de cualquier situación que se relaciona con la autoridad individual. El problema se exacerba cuando un extranjero —no alguien que cuenta con el consenso general— detenta esa posición. Más aún: generalmente los catequistas son jóvenes tukano evangelizados y no los depositarios tradicionales de la autoridad.

Esas personas, además de recibir una pequeña remuneración, ganan estatus por sus sueldos, y muchos se creen representantes de la autoridad misionera. El joven de la casa comunal en la que estuve, amonestaba duramente a los habitantes con los castigos que el cura de Acariucara les imponería si continuaban faltando a sus sesiones, pero la gente se reía de él porque no podía hablar español, a pesar de haber pasado tres años en la escuela de la misión.

Cuando visité un establecimiento tuyuka, en el Tiquié, conversé con un catequista desana, muy disgustado, que habían enviado los salesianos de la misión de Pari-cachoera. También hablé con los habitantes

de la aldea, que igualmente estaban fastidiados, porque les ofendían las maneras altaneras del joven, su falta de tacto, sus arengas interminables y su personalidad irritante. En las discusiones de los miembros de la comunidad también se destacaba el hecho de que él era un desana, y, por consiguiente, hasta cierto punto, un extranjero, por lo que sentían que algunos de los principios de la hospitalidad tukano estaban siendo puestos a dura prueba. Presentían que tenían que aguantar al joven, y lo hacían, en parte, porque había sido enviado por los salesianos (aunque ese establecimiento está en Colombia).

Algunos catequistas son gente excepcional, cuya inteligencia y habilidad social son reconocidos por los misioneros y los Tukano, pero otros muestran el síndrome del "nativo marginal" al grado máximo: de malas con las propias culturas en muchos aspectos importantes, mantienen una relación de amor-odio con la cultura blanca y copian la arrogancia y el estilo autoritario de algunos de los blancos con los cuales están en contacto.

Las batallas que se dan en el nivel nacional, aunque no son el tema de esta comunicación, también influyen en el nivel local. En 1975-76, cuando debía renovarse el contrato con el ILV, los jóvenes lingüistas y antropólogos colombianos iniciaron una campaña para que se lo expulsara, diciendo que los universitarios colombianos podrían realizar la tarea lingüística y etnográfica del país y que se debía permitir a los indígenas desarrollarse por sí mismos, o, por lo menos, no enseñarles actitudes y valores gringos.

En muchas zonas hemos expulsado al Instituto Lingüístico de Verano de nuestras tierras porque hemos comprendido que ellos también están destruyendo nuestra cultura, nuestras tradiciones y costumbres. Asimismo explotan el conocimiento que tienen sobre nosotros, nuestras tierras y sus riquezas, para ayudar a los gringos que los siguen para abrir pozos de petróleo, extraer madera y oro, etc.

Las divisiones impuestas dentro de nuestras comunidades, entre los indios que se adhieren a las misiones y los que siguen a los evangelistas, son utilizadas para distraer nuestra atención, para mantener nuestros ojos vendados y para que no veamos cómo nuestro verdadero enemigo nos está despojando y destruyendo". (Documento de ANUC, septiembre de 1974, citado en Stoll, 1983, p. 353).

En el mismo Vaupés, entre 1969 y 1975, fueron desmantelados seis equipos del ILV, y los conflictos, publicados por la prensa, atrajeron la atención nacional. Es irónico que el principal campo de batalla sea el Vaupés, que, en muchos aspectos, es en Colombia una región olvidada y a contracorriente. Sin embargo, debido a su gran multilingüismo, el ILV mantiene, como es lógico, una presencia constante. A nadie escapa la similitud con un esfuerzo militar, que se expresa en un vocabulario que incluye términos tales como "bases", "fincas" y "guerreros de la oración".

No sé muy bien cómo evaluar el papel de la MNT en las recientes batallas por el patronazgo en el Vaupés. Por cierto, la influencia de Muller comenzó a decaer antes de 1968, cuando se instituyeron las nuevas políticas católicas, pero no cabe duda que el interés que algunos sacerdotes pusieron en descolonizar su acción, contribuyó a disminuir la influencia de la MNT. Estas diferencias fueron más pronunciadas en la región de los llanos, especialmente durante el asunto Planas (véase Corry, 1976).

También es cierto que, en algunos aspectos, la MNT superó a los demás grupos —el ILV o los católicos— en lo que respecta a la construcción de una iglesia indígena y a la ruptura de patrones religiosos. La misma Muller, aunque creía y enseñaba que muchas costumbres indígenas eran retrógradas y pecaminosas, decía que los líderes de los indios debían salir de su propio seno. Cualquier contacto con los blancos pone en peligro a los indios: "La vida de los indios, altamente comunalizada, es lo que Dios quiere" (Stoll, 1983, p. 332). Igualmente se opuso a varias personas que querían explotar el trabajo de los indios, pero aun así, el legado de la MNT en el Vaupés es la fragmentación de las comunidades y la desilusión por el hecho de que varias de las promesas del milenarismo no se cumplieron.

Entonces, ¿cuál podría ser nuestra conclusión sobre el efecto que produjeron estas batallas de los misioneros sobre los Tukano? Es evidente que en varios casos las comunidades tukano se dividieron en facciones y que las rivalidades intercomunitarias que existían previamente, se agudizaron. Aunque podría pensarse que la presencia simultánea de varias empresas misioneras podría haber servido de freno mutuo, los Tukano son los verdaderos perdedores de la batalla política desencadenada.

Los que habitan en la ciudad misionera de Acariucara, sede del internado escolar católico y del equipo tukano del ILV, son un ejemplo

cercano: las relaciones son aparentemente cordiales, porque todos saben a ciencia cierta que la división no ayuda a los Tukano ni a los esfuerzos de los misioneros, pero las dos organizaciones están en conflicto. Durante mi estadía en 1968-70, los Tukano tenían conciencia de esto, y seguramente no se sorprendieron cuando todo terminó, en 1973, al pedirse al equipo del ILV que se fuera, y un cura viajó a Los Angeles y dijo a los habitantes que el traductor tuyuka del ILV debía irse o romper relaciones con la misión (Stoll, 1983, p. 341; carta del ILV, verano de 1973).

El conflicto, tanto cuando se reprime como cuando estalla abiertamente, origina rumores, crea malos entendidos y fomenta la división en facciones dentro de algunas comunidades, como Acariucara y Los Angeles. El ILV considera que su tarea principal es la traducción de la Biblia y la salvación de las almas. Los misioneros que conozco recurren a ciertas estrategias, como por ejemplo los folletos con historias bíblicas y los cuentos y canciones para enseñar la vida de Jesucristo, para estimular las conversiones.

Algunos Tukano están más interesados que otros: por lo común, los que están en estrecha relación con el equipo. Las cartas que envían los misioneros a la comunidad matriz de Estados Unidos piden que se les ayude rezando por esas personas, y a menudo envían sus fotografías. Aunque, como demuestran esas cartas, pocas decisiones se toman pensando en Cristo, es evidente que se ejerce cierta presión sobre esas familias. Los Tukano tienen conciencia de tales diferencias y no dejan de usar la competencia en favor de sus propios intereses (o, por lo menos, los que consideran como tales), lanzando a unos contra otros, aunque no siempre tienen éxito.

El futuro no es promisorio. En algunas zonas de la región, como la que se extiende por el río Vaupés, la división en facciones ha llegado a tal punto, que si uno quiere pasar la noche en un determinado establecimiento, debe decir cuál es su religión. Yo nunca negué hospitalidad por esa razón, aunque esto puede deberse a que soy blanca y mi ambigua afiliación religiosa (pues no soy decididamente ni católica ni protestante, si bien a veces viajé con misioneros católicos, aun siendo norteamericana).

Por consiguiente, dentro del Vaupés, la confusión y la fragmentación han sido algunas de las consecuencias de la "guerra de los dioses". En parte, eso se debe al conflicto entre protestantes y católicos, pero en parte también se debe a la agudización de las líneas de fragmentación que

existían antes, causada por los efectos de la aculturación (es decir, al programa catequístico que erosionó las líneas tradicionales de la autoridad). El futuro puede presentar mayores dislocaciones innecesarias, pues ejemplos de otras zonas de Colombia permiten predecir con certeza las formas probables de los conflictos indígenas.

Evidentemente, uno de los problemas es la presencia constante del ILV, pero aun si se lo expulsara, su herencia continuaría. El asunto Planas (Corri, 1976, p. 59) mostró algunos de los tipos de acusaciones que pueden hacerse (es decir, que el ILV ayudaba a las fuerzas militares del gobierno para reprimir el activismo indio). Probablemente continuará la lucha por la influencia y el patronazgo en el nivel nacional, como por ejemplo, en la lucha por un sistema escolar bilingüe y estatal, que afecta al Ministerio de Educación y a la División de Asuntos Indios (Stoll, 1983, p. 326). Probablemente, se continuará identificando al protestantismo con el conservadurismo y los intereses de los terratenientes, lo que a veces no ayudará a los indios protestantes, aunque admitan que obedecerán al gobierno, aun "al que nos trate mal", como les enseñaron sus patrones, el ILV, la MNT, la ACM (Alianza Cristiana y Misionera) y otros (Stoll, 1983, p. 335).

Es bastante conocida la posición anticomunista y progubernamental asumida por las organizaciones protestantes extranjeras en Colombia, lo cual las llevaba a veces a poner en el mismo saco a compañeros más bien extraños: izquierda-tradición-grupos de intereses de base católica. Por otro lado, Stoll hace un provocativo alegato contra otro equipo de compañeros, también bastante extraños, que inconscientemente sirven sus mutuos intereses:

Así los gangsters, los traficantes de narcóticos y las iglesias evangélicas —que temen a las drogas sicotópicas, se oponen a la legalización, y envían misioneros que predicen un evangelio de conformismo político— actúan, cada uno por su parte, para reforzar un orden social que sirve al comercio de drogas, cuyos requerimientos han influido en gran medida para militarizar la sociedad colombiana al servicio de Estados Unidos (1983, p. 318).

En verdad, al Vaupés le espera un futuro nefasto, debido a los intereses vinculados con el tráfico de la cocaína.

Igualmente desquiciante es el uso de la represión, tal como la establece el Estado de Seguridad en 1978: "... impuesta con mano dura militar con el ostensible propósito de suprimir el tráfico (coca, marihuana), las autoridades han extendido su vigilancia hasta incluir 'la subversión no armada' ". (Stoll, 1983, p. 317; véase también *Cultural Survival Newsletter*, 1979).

Dentro de la subversión no armada se puede incluir cualquier crítica o censura a las autoridades, o la ayuda a los grupos subversivos. Uno de los rasgos más lamentables de la querrela entre los grupos misioneros es una mayor represión legalizada de los movimientos por los derechos civiles de los indios, justificada con el pretexto de resolver las disputas entre los intereses de los evangélicos, los católicos, los indigenistas y los tradicionalistas.

De las batallas que se libran para conseguir las almas y la lealtad de los Tukano surge un panorama complejo. Por un lado, se puede decir que el legado de la MNT es promover el surgimiento de líderes religiosos nativos, fuente potencial de líderes seculares y del movimiento por la autodeterminación de los nativos, tal como se ve en varios ejemplos de otras partes del mundo. Por otro lado, sin embargo, los protestantes están prestos a enseñar que el gobierno colombiano lo es por decisión divina, o, por lo menos, a predicar un evangelio de aquiescencia al *status quo* político.

Si bien Muller está contra la "contaminación" de los indios por los blancos, en general, los protestantes reprueban duramente gran parte del estilo de vida tradicional de los Tukano, aunque no se les puede acusar de haber explotado el trabajo de los indios o de tratar de aglomerarlos en bases misioneras. Muller elogió la vida tukano, sumamente comunal, considerándola como una vida cristiana, mientras que los sacerdotes católicos, en sus primeros tiempos, quemaban con antorchas las casas comunales tradicionales. Sin embargo, en épocas más recientes, los católicos han estimulado la reconstrucción de las maloca, el restablecimiento de las ceremonias tradicionales y la preparación de catequistas y líderes nativos, así como promovido la toma de conciencia india y su organización. También se subieron al camión de la banda de la educación bilingüe. No estoy diciendo que esas políticas sean buenas en sí mismas, sino sólo que son menos malas que las políticas anteriores de la prefectura.

IV. CONCLUSIONES

En mi opinión, hasta hoy en día, algunas de las consecuencias más dañinas de la actividad misionera en el Vaupés no son las que estaban intrínsecas en los objetivos de los misioneros. Muchos de los resultados psicológicos, como la pérdida de los sentimientos de autovvaloración, no provienen necesariamente de la difusión del Evangelio, pues, en verdad, no se puede construir una sólida iglesia nativa, católica o protestante, con indígenas desmoralizados, enajenados y pobres. La reducción de la autonomía cultural y de la autodeterminación de los Tukano es grave, y típica de muchas situaciones de cambio social planeado en las sociedades a pequeña escala. Los misioneros llegan de estados-naciones muy centralizados y burocratizados, mientras que otras culturas, como la tukano, se caracterizan, justamente, por una constelación de rasgos totalmente opuestos. Por tradición, no tenían ninguna organización regional federativa, ni grupos o líderes políticos corporados, salvo en tiempos de guerra (Markham, 1910).

Las sociedades a pequeña escala pueden aprender a desarrollar estructuras organizativas y poder político, como respuesta a las presiones de los misioneros o de otras organizaciones, para participar más plenamente en su propio futuro. Pero esa organización es difícil cuando se trata de poblaciones pequeñas y dispersas, de composición grupal y local fluida y, a veces, también seminómadas. Conseguir un papel activo en la decisión de escoger el propio destino; tomar decisiones colectivas y aprender a negociar con los grupos de fuera, no forma parte del repertorio tradicional de las habilidades políticas.

Muchas veces, lograr aunque sea cierto consenso y una habilidad moderada para tomar decisiones, exige un cambio considerable en la dirección de la asimilación. A veces, las batallas ganadas en favor de la autenticidad y la autonomía cultural han sido victorias pírricas, si se calcula lo que costaron en división interna y en aceptación de creencias y valores no indígenas.

En sociedades como las del Vaupés, las nociones sobre la naturaleza del cosmos, el significado de la vida, los objetivos de la humanidad en la Tierra y otras ideas, cobran sentido dentro de un sistema de creencias elaborado y coherente. Simbólicamente rico y complejo, ese sistema se expresa en el mito ritual, el arte, la poesía y actividades cotidianas tan

variadas como la crianza de los niños, el cuidado de los huertos, la pesca o la cocina (C. Hugh-Jones, 1979). En cierto modo, todo el universo es sagrado. Algo que Miller captó bien (1970) es que, con frecuencia, los misioneros son agentes de secularización, aunque sus objetivos sean religiosos.

El choque que se produce entre esta concepción de un mundo integrado y un sistema de creencias competitivo y venido de fuera, sobre todo cuando está acompañado por el despliegue de una gran riqueza material y un enorme poder, resulta anónadante en épocas de desorganización y trastorno.

Como señala Keesing, "la deidad del hombre blanco podría ser la fuente del poder del Hombre Blanco. A veces, los misioneros trataron de borrar esa impresión, pero en casi todos lados la explotaron conscientemente". (1976, p. 459).

Los adeptos de una concepción del mundo tradicional, basada sobre relaciones sociales básicamente igualitarias, formaciones sociales pre-capitalistas y jefaturas, empiezan a dudar de ella cuando la confrontan con las muestras de un sistema social tan diferente y poderoso y de la ideología que lo acompaña.

Creo que en el problema del Vaupés interviene además otro factor: no podemos decir que todos los misioneros son los más ilustrados campeones del humanismo y la justicia. Algunos de ellos, ya sean católicos o protestantes, se ven a sí mismos como una especie de mártires. A veces, los misioneros del ILV creen que realizan grandes sacrificios al fundir el Verbo. En las misiones católicas, se hace alarde de la lista de los misioneros ahogados en los rápidos de la región del Vaupés, pero a ninguno se le enseñó los principios básicos de la flotación, a no asustarse y a quitarse las ropas (especialmente estorbosas en el caso de las monjas) para salvar la vida.

Después de presenciar uno de esos accidentes, tuve la sensación de que los misioneros responderían a él con cierto fatalismo, y, en apariencia, algo semejante ocurrió cuando se asesinó al traductor del ILV, Chester Bitterman (Stoll, 1983, p. 374). Tanto los del ILV como los católicos, consideran que sus vidas son muy poco cómodas y muy alejadas de lo habitual para ellos (aunque los miembros del ILV hacen notables esfuerzos para seguir viviendo como norteamericanos, usando modernas faldas entalladas y esterilizando sus platos).

Sin embargo, el ascetismo y las privaciones son inherentes a la tradición de los misioneros religiosos, tanto protestantes como católicos. De especial importancia es la insistencia del ILV en un Dios immanente, que observa todas las actividades de la institución y participa de ellas, ayudando a los lingüistas a pasar sus exámenes de francés, por ejemplo. También Dios ayuda en los trabajos de traducción:

Esa fue una época en que estábamos conscientes de la batalla espiritual que estábamos librando. A veces, en las sesiones de traducción, uno de los compañeros se ponía de repente hosco y poco comunicativo, o, por el contrario, otro no podía mantenerse despierto. Como respuesta directa a nuestras oraciones, se resolvieron esos y otros problemas (Cartas de miembros del ILV desde su lugar de trabajo, diciembre de 1971).

Varios autores (véase Stipe, 1980; Salamone, 1977, 1979) sugieren que, cuando se trata de evaluar la acción de los misioneros, los antropólogos están sistemáticamente prejuiciados. Stipe dice que los antropólogos son antimisioneros, primero, porque creen que las creencias religiosas no tienen sentido, y, segundo, porque consideran que las culturas primitivas se caracterizan por una unidad orgánica.

No puedo comentar aquí este punto *in extenso*, pero quiero hacer tres observaciones: la primera es que, evidentemente, una tercera razón para la desconfianza de los antropólogos respecto de los misioneros es que los consideran —a veces inconscientemente— como agentes del imperialismo. Tal como dice Keesing (1976, p. 462), cada vez más, los pueblos del Tercer Mundo empiezan a ver al cristianismo como un sistema extranjero que sirve a intereses extranjeros. Segundo, Lowie, citado por Stipe en su artículo, se queja de que algunos antropólogos conceden una benevolente comprensión a los Hopi pero se la niegan a los católicos, mormones, budistas o mahometanos, implicando que no es un juego limpio. Y no lo es, si lo que está a discusión es el respeto por la religión de todo ser humano, pero éste no es el caso, ya que no estamos hablando de católicos o mormones que asisten a los servicios religiosos u oran en sus casas, sino haciendo proselitismo.

Ningún misionero deja de juzgar a las demás religiones, puesto que todas las religiones, salvo la que él predica, tienen, a sus ojos, diversos

defectos fundamentales. Otro aspecto se relaciona con el poder. Mucha gente se siente más cómoda con los misioneros que predicán en las calles de la ciudad de Nueva York que con los que lo hacen entre los Tukanos, debido a que, presumiblemente, los norteamericanos saben lo que les espera si se convierten a la fe (aunque en el caso de la Unification Church, y otras, éste no sea siempre el caso). Por supuesto, todo varía según el sistema religioso que se promueve, pero se trata sobre todo de una cuestión del poder relativo de los sistemas sociales representados por los predicadores y los oyentes.

Lo que Salamone dice sobre las personas que se convierten a aquellos sistemas religiosos que les permiten adaptarse mejor a sus nichos ecológicos (1976, p. 62), quizá sea cierto para el Vaupés, pero lo sería fundamentalmente, porque los misioneros son una parte tan poderosa de la ecología tukano. Esa es la esencia del colonialismo: crear la necesidad de lo que se vende y crear una forma de satisfacer esa necesidad, que sea conveniente para los intereses de los colonizadores.

Por lo tanto, ¿qué podemos decir sobre un acercamiento entre misioneros y otras personas interesadas en el bienestar de los Tukanos? Es verdad que muchos misioneros *son* defensores de los pueblos entre los cuales viven, como es el caso de los Aguaruna de Perú —comentado por Sivert— quienes fueron ayudados por los misioneros a presentar sus reclamos en las cortes locales (1972). Segundo: los misioneros *están* allí, mientras los antropólogos y otros, van y vienen. Así, es más frecuente que los misioneros sean realmente los agentes de cambio más benignos en una región, razón por la cual Hvalkof y Aaby los consideran como el grupo más ambiguo cuando se trata de evaluar los distintos tipos de personas que intervienen en la perpetuación de la miseria indígena (1981, p. 13).

La mayoría de los misioneros aceptarían la idea de que el sentido de autovvaloración y la capacidad de autodeterminación de los Tukanos ha disminuido. No hay palabras que expresen mejor el significado de este tipo de perjuicio que el título del libro de Goffman: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*.

Los Tukanos que copian meticulosamente la forma de hablar, las ropas y los modales de los blancos, están tratando de manejar un sentido expoliado del yo. Que a veces sean ridículos y que todos se rían de ellos (inclusive los misioneros) no niega que también sean trágicos. Al-

gunos de los rechazos de la cultura tradicional que han ocurrido (y que eran por demás predecibles) no eran necesarios, aun admitiendo los objetivos misioneros.

La conservación de la propia herencia cultural, con una gradual modificación de las creencias y la identidad, produce una persona que, aun cambiando, está menos desmoralizada y es más capaz de afrontar su propia vida. Todos los misioneros tienen interés en evitar los resultados de los que dan evidencia esos seres miserables que vagan por las calles de Mitú y otras ciudades, pues esa gente son un fracaso como seres humanos y como producto de los programas misioneros. Nada se gana creando dudas sobre sí mismos y autodesprecio.⁸

Algo del énfasis ridículo, racista y exagerado que se pone en los signos externos del valor interno, y el fomento del compromiso con conductas finalmente perjudiciales, son una parte de los programas misioneros conscientemente planeados, porque esos programas tienen, implícita o explícitamente, el objetivo de crear la dependencia y nuevas necesidades. Pero otras instancias, en las cuales se induce una profunda vergüenza, se destruye el orgullo y la confianza y se pisotea la dignidad, son creadas sin intención por gente que piensa que está actuando en favor de los mejores intereses de los Tukano.

El etnocentrismo es penetrante, aunque a veces inconsciente. Otros agentes de cambio, como los caucheros, exaltarán su propia superioridad para crear una dependencia económica tal, que los Tukano acepten con-tratarse para trabajar en los campos caucheros. Pero, supuestamente, los misioneros tienen un patrón moral más alto y una visión más amplia de su humanidad y sus propósitos comunes con los Tukano.

En el análisis final, surge una crítica severísima para las actividades misioneras, debido a los vínculos que existen entre éstas y las fuerzas interesadas en subyugar a los nativos y en explotar el medio en que viven. Tal como señalaban Hvalkof y Aaby, el verdadero origen del "problema indio" es la estructura socioeconómica que promueven los programas expansionistas y que tienen como resultado la pérdida del poder de los indios y el perjuicio de su autoconcepción.

El racismo, el paternalismo y el patronazgo son rasgos de este tipo de vínculos. Algunas misiones, al imponer la moralidad cristiana, que es en realidad sólo la moralidad europea, y, al presentar un Jesús, una María y un Dios de piel blanca, han creado gente que ya no es capaz de ser autosuficiente, material o espiritualmente.

Es una realidad que "la civilización que produjo un insaciable anhelo de riquezas ha producido una religión con un insaciable anhelo de almas" (Keesing, 1976, p. 461) y, por consiguiente, debemos examinar cuidadosamente nuestras premisas, así como a los misioneros seculares y religiosos.

Si las misiones religiosas son, aun inconscientemente, las sirvientas del neocolonialismo —al cooperar en la búsqueda de materias primas, de fuerza de trabajo dócil y de ganancia— y las víctimas propiciatorias de la cultura cuando las cosas van mal, entonces merecen nuestras críticas, y deberían aprovechar esa oportunidad para examinar sus acciones y propósitos y dialogar con sus críticos.

NOTAS

1. Esta comunicación se refiere principalmente a las misiones del sector colombiano del Vaupés.
2. Las excepciones son Bonilla, 1972; Miller, 1970 y Shapiro, 1981.
3. Los artículos de Salamone y Stipe exponen diversas razones por las cuales sería difícil para los antropólogos evaluar objetivamente a los misioneros. En mi caso, estoy consciente de mi preparación religiosa y de mis prejuicios sobre la religión cuando realizo mi trabajo de campo, así como ahora estoy consciente de mis actuales opiniones sobre la religión.
4. Cuando estaba en el Vaupés, acepté la hospitalidad de los misioneros católicos en algunos de mis viajes, dentro y fuera de la región, y discutí mucho con misioneros protestantes, muchos de los cuales eran muchachas norteamericanas como yo misma, que tenían interés en mi obra y me estimulaban, pero por ser ellas misioneras, vi que mis reacciones eran poco objetivas.
5. Algunos de los documentos del ILV que menciono aquí me fueron enviados por ellas; deseo agradecer su apoyo y su amistad. Aunque ahora critico severamente parte de su obra, no quiero negar el valor de esta interacción ni dejar suponer que no eran personas honestas y admirables al realizar su obra. He escrito este trabajo con ese espíritu de acercamiento, de comunicación y de intercambio de opiniones sobre lo que es mejor para los Tukano y otros grupos indígenas.
6. Puede encontrarse más información sobre el Vaupés en C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; Goldman, 1963; Reichel-Dolmatoff, 1971 y Sorensen, 1967.
7. En Marquina, 1980, se encontrará una ardiente crítica de la actuación del ILV en Venezuela.
8. Grupo de parentesco unilineal y generalmente exógamo, basado en la descendencia común y tradicional, ya sea matrilineal o patrilineal, que suele caracterizarse por la comunidad de totem. El término se emplea como sinónimo de clan pero es preferible reservarlo para el grupo no localizado, es decir, el que comprende hermanos y hermanas de una misma línea de descendencia cualquiera que sea la residencia. Cf. *descendencia, exogamia, fratría*,

gens, Inajé, "sept" (Diccionario de Sociología, Pratt Fairchild, Henry, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1963, México).

7. Un indicio de los cambios ocurridos en la política católica durante mi estadía en el Vaupés, en 1968-70, fue una invitación que me hicieron los javerianos para participar en una conferencia sobre las misiones, realizada en enero de 1969 en Bogotá. Otros cinco antropólogos y yo, en cortas intervenciones, expusimos lo que se podía mejorar. La audiencia, constituida por clérigos católicos, nos respondió. Me impresionaron no sólo la diversidad de opiniones que se exponían abiertamente, sino también las reflexiones de varios sacerdotes sobre lo que era exactamente su verdadera vocación. Llegó un momento en que las cosas llegaron demasiado lejos, según criterio de monseñor Correa, quien, después de escuchar que un joven sacerdote decía que él no había ido a la selva para enseñar a los indios a conocer a Dios puesto que Dios ya estaba entre ellos, sino para descubrir a Dios para sí mismo, recordó a todos que eran misioneros porque habían sido llamados por Dios para enseñar el Evangelio.

8. Por ejemplo, no conozco ninguna razón religiosa por la cual a los niños Tukano del interior de Acaricuara se les enseñaba a bailar con ropas y antorchas encendidas la *Danza del fuego*, de Manuel de Falla. ¿Por qué no bailaban una danza tradicional tukano? Los curas y monjas disfrutaban del espectáculo en el que los indios "bailaban como salvajes" (para citar a unos de ellos) y me pedían que fotografíara a los niños.

BIBLIOGRAFIA

- BARTOLOME M. A. *et. al.*
1971 Declaration of Barbados: For the Liberation of the Indians. Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs, documento I.
- BODDY, JANICE
1982 Womb as oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan, *American Ethnologist*, vol. 9, no. 4, noviembre, p. 682-98.
- BONILLA, VICTOR DANIEL
1972 Servants of God or Masters of Men? Middlesex, Pelican.
- BRUZZI ALVES DA SILVIA, A.
1962 A civilização indígena do Vaupés. Sao Paulo, Centro de Pesquisas Iauareté.
- CORRY, STEPHEN
1976 Towards Indian Self-Determination in Colombia. Londres, Survival International Document II.
- CULTURAL SURVIVAL
1979 Colombia's *Proyecto de Ley*. Newsletter, vol. 3, otoño. p. 2-3.
- DAYTON, E. (ed.)
1976 Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas. Monrovia, California, Missions Advanced Research and Communication Center.
- EL TIEMPO
1975 28 de junio, Bogotá. Artículo sobre el IIV en Colombia.
- FOLHETIM
1981 São Paulo. Artículo sobre los salesianos en el Amazonas noroccidental brasileño. 24 de mayo.
- FOURTH RUSSELL TRIBUNAL
1981 Report: The Rights of the Indians of the Americas. Vol. V. Part. B.: Brazil. Amsterdam, Workgroup Indian Project.
- COFFMAN, ERYING
1963 Sigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- GOLDMAN, IRVING
1963 The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urbana, University of Illinois.
- 1981 The New Tribes Mission Among the Cubeo, Wright y Swenson (eds). ARC Bulletin 9. Boston, Anthropology Resource Center, p. 7-8.
- HVALKOF, SOREN y PETER AABY (eds.)
1981 Is God an American: An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen, International Group for Indigenous Affairs/Survival International.
- HEFLEY, JAMES y MARTI HEFLEY
1972 Dawn over Amazonia. Waco, Texas, Word Books.
- HUGH-JONES, CHRISTINE
1979 From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, STEPHEN
1979 The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- INGLIS, BRIAN
1973 Roger Casement. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- INSTITUTO GEOGRAFICO "AGUSTIN CODAZZI"
1969 Atlas de Colombia. Bogotá.
- JACKSON, JEAN
1978 Instant underdevelopment for Colombia's Indians. *Anthropology Resource Center Newsletter*, dic., p. 4.
- JANZEN, D.H.
1973 The Fisch People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Nueva York, Cambridge University Press, (en prensa).
- KESING, ROGER
1976 Tropical Agroecosystems. Science 182, p. 1212-19.
- 1976 Cultural Anthropology: A contemporary Perspective. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Traducciones competitivas del Evangelio

- LERNOUX, PENNY
1982 Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America. The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy. Nueva York, Penguin.
- MARKHAM, C.R.
1910 A list of the tribes of the Valley of the Amazons. *Journal of the Anthropological Institute*, 40, p. 243-60.
- MARQUINA, BRIGIDO
1980 Las Nuevas Tribus. Caracas, Comité evangélico venezolano por la justicia.
- MICRONOTICIAS
1976 Instituto Lingüístico de Verano en Colombia: el consenso científico de la comunidad antropológica nacional e internacional. No. 39. Bogotá, Sociedad Antropológica de Colombia.
- MILLER, ELMER
1970 The Christian missionary, agent of secularization. *Anthropological Quarterly*, vol. 43, no. 1, p. 14-22.
- MISIONES DEL VAUPES
1966 1914-1963: Los misioneros del Vaupés a sus amigos y colaboradores. Medellín.
- MULLER, SOPHIA
1952 Beyond Civilization.
- PETERSON GLEN
1980 Comment. *Current Anthropology*. vol. 21, no. 2, p. 173.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.
1971 Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago, University of Chicago.
- 1972 El misionero ante las culturas indígenas. *América indígena*, 32, no. 4, p. 1138-49.
- SALAMONE, FRANK
1976 Learning to be a Christian: A comparative study. *Missiology* 4: 53-54.
- 1977 Anthropologists and missionaries: Competition or reciprocity? *Human Organization* 36:407-12.
- 1979 Epistemological implications of fieldwork and their consequences. *American Anthropologist* 81, p. 46-60.
- SHAPIRO, JUDITH
1981 Ideologies of Catholic missionary practice in a post colonial era. *Comparative Studies in Society and History*. vol. 23, no. 1, enero. p. 130-48.
- SILVERWOOD-COPE, PETER
1975 Relatório a propostas sobre a situação dos indígenas do Vaupés — Alto Rio Negro. Brasília.
- SILVERTS, HENNING
1972 Tribal survival in the Alto Marañón: The Aguaruna Case. Copenhagen. International Work Group for Indigenous Affairs Document 10.

- SORENSEN, ARTHUR P. JR.
1967 Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69, p. 670-84.
- STIPE, CLAUDE
1980 Anthropologist versus missionaries: The influence of presuppositions. *Current Anthropology* 21; 2. p. 165-80.
- STOLL, DAVID
1982a. Words can be used in so many ways, S. Hvalkof and P. Aaby (eds). *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen. IWGIA/SI Document. p. 23-40.
- 1982b. Higher power; Wycliffe's Colombian advance, en Hvalkof y Aaby (eds). *Is God an American? Copenhagen*, IWGIA/SI.
- 1983 Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America. Zed, London.
- SUMNER INSTITUTE OF LINGUISTICS
s/f. Introduction to the Basic Policies. Pamphlet.
- TOWNSEND, CAMERON
1963 Tribes, tongues and translators, M. Slocum y S. Holmes (eds). Who Brought the Word. Santa Ana, Wycliffe Bible Translators.
- VAN EMST, P.
1966 Indians and missionaries on the River Tiquié, Brasil-Colombia. *Institute Archives of Ethnography* L. part 2, p. 145-97.
- WRIGHT, ROBIN.
1981a. History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley (vols. I y II). Stanford University, Ph. D. Dissertation.
- 1981b. Demons with no heads: NMT and the Baniwa of Brazil. *ARC Bulletin* 9, Boston, Anthropology Resource Center. pp. 9-13.
- 1981c. Reseña de Hvalkof y Aaby (eds). *Is God an American?* ARC Bulletin 9. Boston, Anthropology Resource Center. pp. 19-20.
- WRIGHT, ROBIN e ISMAELILLO (eds)
1982 Native Peoples in Struggle: Cases from the Fourth Russell Tribunal and Other International Forums. Boston, Anthropology Resource Center.
- WRIGHT, ROBIN y SALLY SWENSEN (eds)
1981 In this issue. *ARC Bulletin* 9, Boston, p. 2-4.

SUMMARY

The Vaupés Territory in Colombia and contiguous regions in Brazil have similarities, among which is the complex panorama of Catholic and Protestant missions. This paper analyzes the similarities and differences between those two groups and how they have changed through history. In particular, the effects of their pro-

gram on the native Tukano-speaking inhabitants of the Vaupés are evaluated and a series of suggestions is formulated.

The author, an anthropologist with long experience of field work in the region, has lived with missionary groups as well as Indians.

She analyzes the different missionary strategies, their pastoral messages and the results of the cultural confrontation between ethnic groups and both the evangelizing activities and the discourse of Catholics, the Summer Institute of Linguistics and the evangelical mission known as "Nuevas Tribus". This article introduces us to a wide variety of problems, from cultural resistance to the style of the missionaries' work in the field.

The extensive ethnographic documentation which supports the study makes it required reading for any serious research into missionary work in Indian areas.