

Capuchinos y naturaleza en el Putumayo y el Caquetá (Colombia) en las primeras décadas del siglo XX

Thomas Fischer

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Ingolstadt - Alemania
th.fischer@ku.de

Amada Carolina Pérez Benavides

Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá - Colombia
amada.perez@javeriana.edu.co

Resumen: La Amazonía ha sido transformada en los últimos dos siglos, debido, entre otras cosas, a las dinámicas territoriales y organizativas de los pueblos indígenas, al extractivismo capitalista, a la expansión estatal y a la actividad misionera. Este artículo se dedica a las primeras décadas del siglo XX, consideradas en la literatura sobre la Amazonía como decisivas para la transformación. En este sentido, centramos nuestra atención en la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo. Partimos de la premisa de que los capuchinos ecuatorianos y catalanes que desempeñaban su labor misionera allí fueron agentes de cambio importantes. Como miembros de la “familia franciscana”, estaban marcados en su forma de pensar y actuar por una concepción específica de la “naturaleza” que pretendía establecer una relación de armonía con el entorno. Sin embargo, los frailes estaban influenciados por otros factores que contradecían el postulado de la unidad pacífica entre el ser humano y la “naturaleza”. Ante todo, cabe señalar que estos se sumaron al discurso contemporáneo occidental sobre la “civilización” católica europeo-latinoamericana. En su propuesta de “conquistar”, “colonizar” y “civilizar” el territorio amazónico, coincidían con los objetivos del Estado en el periodo de los gobiernos conservadores. Además, los conocimientos y métodos de las ciencias naturales y de la etnología desempeñaron un papel significativo en sus acercamientos a la “naturaleza”. En este ensayo reconstruimos los discursos e ideas, así como las prácticas de los capuchinos, utilizando como fuente principal los informes sobre las excursiones apostólicas a la “selva”, habitada por pueblos indígenas, entre las que destaca el viaje dirigido por Gaspar de Pinell entre 1926 y 1927. El tema y la perspectiva adoptados son novedosos en tanto ponen en el centro la “naturaleza” y su transformación, aproximación que ha sido poco trabajada en la historiografía sobre los misioneros capuchinos.

Palabras clave: capuchinos. Amazonía. naturaleza. civilización. ciencia.

Introducción y planteamiento del problema

La Amazonía, caracterizada por selvas tropicales y una extensa red fluvial, ha experimentado cambios drásticos a lo largo de los siglos, especialmente debido a la influencia humana.¹ Tras la conquista de América, representantes de los regímenes

¹ Véase al respecto el estudio de Márquez en colaboración con Pérez García (s/d) sobre la transformación de los ecosistemas en Colombia.

coloniales españoles y portugueses, en forma de misioneros, funcionarios, capitanes de barco, comerciantes y colonos, se acercaron a los pueblos indígenas. Estos agentes pusieron en marcha una dinámica que continúa hasta hoy a través de contactos culturales y económicos, prácticas de sumisión, concentración de una parte de la población local en nuevos asentamientos y expulsión, así como de otras formas de violencia. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que los diferentes pueblos indígenas han pervivido durante siglos desarrollando distintas formas de negociación y resistencia que, en algunos territorios y periodos, les han permitido incluso mantener su autonomía.

Tras la independencia de los Estados latinoamericanos en las primeras décadas del siglo XIX, este proceso continuó de forma acelerada con actores similares en el marco de los proyectos de construcción de los Estados nacionales. Las repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, así como la monarquía brasileña, intentaron, mediante la promulgación y ejecución de leyes y la presencia intermitente de funcionarios (administrativos, aduaneros y militares), ganar el control de los espacios imaginados y reclamados por las élites.² A ello se sumaron cada vez más actores orientados hacia la economía capitalista de mercado: grupos de recolectores de frutos del bosque y caucho, que invadían los bosques por encargo de poderosas empresas, sociedades y minoristas, así como colonos y grandes terratenientes, que talaban o quemaban bosques y cultivaban la tierra, construían casas, criaban ganado y/o producían plantas a pequeña o gran escala. Antes de hacer uso de las plantas y animales de la región, los diferentes pueblos indígenas, generalmente, pidieron permiso a los “dueños” del bosque;³ los otros actores ni siquiera pensaron en consultar a los pueblos indígenas y aun menos a la “naturaleza” cuando invadieron el terreno habitado por ellos. En la mayoría de los casos, tomaron posesión del territorio perteneciente a los pueblos indígenas mediante el uso de la fuerza. Posteriormente, muchos de estos territorios fueron legalizados de facto mediante la emisión de títulos de propiedad que legitimaron la ocupación. Investigadores sudamericanos, norteamericanos y europeos también se adentraron en los bosques de la Amazonía e intentaron apropiarse de los conocimientos y objetos de los pueblos indígenas. A eso se agregaron misiones católicas y protestantes traídas, en muchos casos, por los gobiernos nacionales. De este modo, la Amazonía se

² Véase al respecto del Brasil, Colombia y Perú: Zárate Botía (2008, p. 107–136).

³ Por ejemplo, en la actualidad los Pueblos del Centro piden permiso a los clanes de animales y plantas para hacer sus chagras. Véase: Pueblo Muinane (2023).

integró en los circuitos y dinámicas económicas, eclesiásticas, estatales y transnacionales.

Los espacios de contacto, como el creado en la Amazonía, son analizados por las ciencias humanas y sociales con el concepto de frontera. Son concebidos como lugares de confrontación y negociación de la convivencia. Desde tal perspectiva, la frontera amazónica se analiza en este artículo como un lugar en transformación en el que el Estado nacional, con la colaboración de los misioneros, pretendía actuar de forma soberana con el propósito de difundir la “civilización” por todo el territorio, hacer retroceder la “selva” y cumplir las expectativas de “progreso” que las élites blancas y mestizas asociaban con la expansión capitalista (Weber y Rausch, 1994, p. xiii–xli; Riekenberg, 2003, p. 131–147; Serje de la Ossa, 2005; Zárate Botía, 2008, p. 27–68; 465–564; Osterhammel, 2009; Mongua y Roza, 2026). En las páginas siguientes, examinamos la frontera amazónica en las primeras décadas del siglo XX desde la perspectiva colombiana con las siguientes preguntas de investigación: ¿qué papel desempeñaron los capuchinos en la transformación de la “selva” en la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo, erigida a finales de 1904? y ¿qué concepciones sobre la “naturaleza” motivaban sus acciones?

En el territorio fronterizo del Caquetá y del Putumayo, la “selva” y los pueblos locales lidiaron en el lapso que analizamos con la incursión de colonos, recolectores y empresarios del caucho, así como de funcionarios estatales, misioneros y misioneras. Los colonos procedían de otras partes de Colombia, mientras que los misioneros y misioneras, así como los caucheros, vinieron incluso de países extranjeros. La frontera tenía, por tanto, también una dimensión transnacional en territorios que, en muchos casos, estaban en disputa entre diferentes estados nacionales. Para alcanzar el objetivo de transformar esta zona de manera organizada, el Estado colombiano confió en la voluntad y la capacidad administrativa, intelectual y espiritual de los capuchinos ecuatorianos y catalanes (Gómez López, 2005, p. 105, 111–112; Ortiz Mesa, 2013, p. 21; Kuan Bahamón, 2015, p. 60ss).⁴ Por su parte, los capuchinos pudieron contar con el soporte de maristas franceses y colombianos,⁵ así como de franciscanas suizas, austriacas

⁴ Acerca de los capuchinos catalanes Vilanova (1947), acerca de los capuchinos ecuatorianos Igualada (1912).

⁵ Aunque los Hermanos Maristas se mencionan en la literatura, dado que la historiografía aún no los ha estudiado en profundidad, hay que basarse en una visión general publicada en 2014 por los propios maristas. Cf. Baquero Másmela (2014, p. 191–197).

y alemanas.⁶ Los hermanos y hermanas querían evangelizar y disciplinar a la población local con el objetivo de aumentar su disposición a participar en el proceso de “civilización”. Esto incluyó la transformación de su entorno natural. Estaban muy motivados, tanto más que estaban convencidos de que sacrificaban sus capacidades intelectuales y recursos físicos por un objetivo que estaba por encima de todos los seres humanos. De hecho, la metáfora del sacrificio es un concepto al que recurrieron con frecuencia en sus escritos (Pérez Benavides, 2015, p. 236 y ss).⁷

La actividad de los capuchinos en el proceso de transformación cultural, social y económica de los indígenas y su incorporación al Estado nacional ha sido relativamente bien estudiada en la literatura.⁸ Sin embargo, el papel de la “naturaleza” en este proceso, la relación de los diferentes pueblos indígenas con ella y la percepción y actuación de los frailes siguen siendo un gran déficit de investigación.⁹ La producción historiográfica sobre el espacio fronterizo de la Amazonía en general y sobre el Caquetá y el Putumayo en particular describe y analiza la toma de posesión por los misioneros y las misioneras con el enfoque de la “civilización” de los indígenas “salvajes”. En este ensayo planteamos que las estrategias utilizadas para la transformación forzosa de estos pueblos no se pueden analizar sin incluir el estudio de su estrecha relación con el entorno. Los frailes estaban conscientes de ello, y es por eso que incluían la “selva” en sus discursos y sus prácticas de “civilización”. Se sintieron como agentes de cambio en un momento clave de la expansión capitalista a costa de la “selva” y de sus habitantes “incivilizados”.¹⁰ Por lo tanto, nos interesa la interpretación que tenían los religiosos de la “naturaleza” y su actuación en relación con ella en el doble proceso de transformación de los “salvajes” y de la “naturaleza” que, en su percepción, pertenecían a una temporalidad del pasado.

Entendemos la “naturaleza” como el espacio que vieron y recorrieron los capuchinos en busca de “salvajes” (Kaebnick, 2014, p. 1–20; Sánchez Calderón, 2015; Ducarme y Couvet, 2020). Además, nos interesa cómo estos incorporaron la ciencia natural en su pensamiento. El estudio de estos misioneros no solo supone un aporte innovador para la “nueva historia de las misiones” que enfoca la interacción entre

⁶ Aquí se puede aplicar lo mismo que para los maristas. La bibliografía existente hasta ahora se centra principalmente en la fundadora Caridad Brader. (Boxler, 1952).

⁷ Sobre este tema en relación con los Carmelitas Descalzos véase: Vázquez Abadía (2003, capítulos 4 y 5).

⁸ Véase las siguientes monografías: Bonilla (1987); Pérez Benavides (2015); Kuan Bahamón (2015); Palacio Castañeda (2018).

⁹ Lo más parecido a este enfoque es Palacio Castañeda (2018, p. 229–311).

¹⁰ Véase acerca de la discusión del bien conocido enfoque de agentes de cambio por ejemplo Randall; Burnes (2024).

misiones y poblaciones locales en todas sus facetas (Fischer; Grisales; Pérez Benavides, 2025), sino que también se inscribe en la historia ambiental (Sánchez Calderón, 2015, p. 39–40). Cabe destacar que el caso de los capuchinos que analizamos en este artículo resulta especialmente interesante, ya que a esta orden se le atribuye un particular amor por la “naturaleza” al estar inspirada en la figura de San Francisco de Asís.

En las siguientes líneas, abordaremos en primer lugar las excursiones apostólicas en la gran área de la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo, en las que se produjeron los encuentros planeados o de sorpresa entre los misioneros capuchinos, por un lado, y la “selva” y los “salvajes”, por otro. Aunque los informes que se elaboraron a partir de las expediciones misioneras se citan ampliamente en la historiografía, falta realizar un análisis más detallado de las características de este tipo de fuentes. A continuación, centraremos nuestra atención en la excursión apostólica de 1926/27 al territorio de bosques, quebradas y ríos del Caquetá y del Putumayo, habitado por pueblos indígenas con diferentes patrones de asentamiento, y se examinarán críticamente extractos del informe publicado en 1929 (Pinell, 1929). Por último, se realizará un análisis de los enfoques que marcaron a los capuchinos frente a un entorno “salvaje”, así como una reflexión final.

La excursión apostólica en la región del Caquetá y del Putumayo, 1926–1927

La excursión apostólica a los espacios pertenecientes a pueblos indígenas, que vamos a estudiar a continuación, tuvo lugar en el Caquetá y el Putumayo. Este territorio fue recorrido entre 1893 y 1903 por misioneros capuchinos de Tulcán, enviados desde Pasto y, posteriormente, por capuchinos catalanes. En 1904 fue establecida por la Santa Sede la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo, cuya coordinación se encomendó a la orden de los Capuchinos de Cataluña. La residencia central de la prefectura estuvo hasta 1911 en Mocoa y posteriormente en Sibundoy. Los misioneros se trajeron a Colombia teniendo como marco legal el Concordato negociado entre el Estado y la Santa Sede en 1887 y el Convenio de misiones de 1902. Estos establecieron las condiciones para su labor “entre tribus bárbaras” y a través de ellos el Estado colombiano se comprometía a subvencionarlos. En este contexto, el número de clérigos seculares extranjeros, así como de religiosos en el sistema escolar, aumentó (Kuan Bahamón, 2015, p. 102–104). El Concordato de 1887 fue renovado con ajustes en 1928. Con este último el Estado también se comprometía a conceder “la cantidad de tierras baldías requeridas

para el servicio y provecho de las misiones, las cuales se destinarán para huertas, sembradas, dehesas, etc.” ([Sin indicar el autor], 1928, p. 4). El Estado nacional de Colombia, por su parte, estaba representado por medio de las Comisarías del Putumayo y del Caquetá creadas en 1912 (Zárate Botía, 2008, p. 247–254). Además, junto a las comunidades indígenas de la región bajo consideración, los clérigos y los funcionarios del Estado, se encontraban colonos, comerciantes, caucheros, capitanes de barco y médicos (Gómez López, 2005, p. 105 ss.).

En este escenario, la evangelización de los indígenas en la región del Caquetá y del Putumayo debe entenderse como un proceso dinámico. Partiendo de comunidades con personal religioso y una infraestructura secular, los capuchinos trataron de “penetrar” – palabra que usaron frecuentemente en sus escritos – poco a poco las “selvas” y las almas de los indígenas en el espacio que les habían asignado las autoridades seculares. Debido a la falta de personal y de recursos financieros y a la amplitud del territorio que cubría la prefectura para una evangelización sostenida, los misioneros capuchinos realizaron las mencionadas excursiones periódicas o puntuales con el fin de renovar o establecer contactos, catequizar a los indígenas, mediar en conflictos y dar cuenta del territorio y sus recursos.

Desde el punto de vista de los misioneros, las excursiones apostólicas eran un medio adecuado para la situación de transformación en la que se encontraba el espacio del Caquetá y del Putumayo, siempre y cuando un territorio no pudiera incorporarse completamente a la “civilización” ni ser abastecido por la infraestructura cristiana (y secular). Desde la perspectiva de la población local, los viajes con fines de evangelización y de aseguramiento de las virtudes cristianas no siempre eran bienvenidos, por lo que en la mayoría de los casos se utilizaron diferentes tácticas para evitarlos. Por este motivo, los misioneros aplicaron estrategias de conquista que aspiraban a subordinar los conocimientos y las formas de organización indígenas y, en algunos casos, favorecieron el despojo de sus territorios y de los recursos que se encontraban en ellos (Kuan Bahamón, 2015, p. 68–74; Mongua, 2022, p. 102–146). Dichas estrategias se fundamentan en una matriz simbólica que, de acuerdo con Mario Rufer (2020), ha sido reeditada una y otra vez a la hora de someter la alteridad tanto por parte de la corona española como del Estado republicano. Esta conceptualización de la conquista como estructura que propone Rufer, para finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, adquirió la forma de las excursiones apostólicas. La dirección de la misión encargaba esta tarea, descrita en diferentes instrucciones, a hermanos idóneos, que debían rendir

cuentas ante ella. Informaron sobre los éxitos y los fracasos, así como sobre los esfuerzos realizados y los fondos necesarios. Una excursión apostólica duraba normalmente al menos una semana, pero no más de ocho meses.

La excursión apostólica a la región de Caquetá y Putumayo, del 15 de diciembre de 1926 al 31 de mayo de 1927, es un buen ejemplo de las consideraciones anteriores. El prefecto apostólico en Sibundoy, el capuchino Miguel de Montclar, nacido y formado en Cataluña, describió el encargo en sus instrucciones para el director de la excursión, Gaspar de Pinell, proprefecto apostólico con sede en Florencia, de la siguiente manera: “Nómbrese Visitador de la Sección del Putumayo y Caquetá, comprendida desde Umbría, Puerto Asís y Putumayo abajo, por un lado, y de Limón, Caquetá abajo, teniendo en cuenta que Umbría y Limón son inclusive” (Pinell, 1929, p. 10). Además de las comunidades “semicivilizadas”, que ya habían tenido contacto esporádico con los misioneros, en esta región, que para los capuchinos estaba dominada por el bosque, los ríos, el calor y la humedad, aún quedaban grandes áreas aisladas de la “civilización” que ahora debían “descubrirse” para fundar nuevos asentamientos indígenas. Este recorrido se concibió desde las localidades ya “civilizadas” de Sibundoy y Florencia. Los cursos fluviales eran previstos como principales vías de transporte tal como se registró en el mapa de la ruta de la excursión a través del cual se representó el territorio y se construyó el espacio al nombrarlo y visualizarlo (Figura 1). Durante el trayecto se hizo uso de las bases con infraestructura de la “civilización” (transporte y comunicaciones, escuelas, asistencia médica, comercio e iglesias), tales como las existentes en Puerto Asís, al igual que de la mano de obra y de los conocimientos indígenas sobre la región, un aspecto que no se planteó explícitamente en las fuentes.

CARTA GEOGRAFICA

QUE SEÑALA LA RUTA QUE SIGUIERON LOS MISIONEROS FR. GASPAR DE PINELL Y FR. BARTOLOMÉ DE IGUAZÚ, EN LA EXCURSIÓN APOSTÓLICA, EN 1926-1927.

LEYENDA

Ruta que siguieron los Misioneros
 Trocha o varadero
 Límites con el Ecuador
 Límites con el Cagaitá

ESCALA: 1/1000 000

Gaspar de Pinell, bautizado con el nombre de Miguel, dirigió la excursión. Este fraile había nacido en 1891 en una familia humilde en Pinell de Solsonès, en el interior de Cataluña. Tras cursar estudios humanísticos en el seminario diocesano de Solsonès y pasar al seminario de la Seo de Urgel, en el norte de Cataluña, la visita de un franciscano de Quito despertó su vocación de seguirle a América. Inició entonces su carrera como capuchino en el noviciado en Arenys de Mar (Barcelona) en 1908. Durante el año siguiente, estudió filosofía en el escolasticado del convento de Olot (Barcelona) y, en 1912, cursó teología moral en el escolasticado de Sarrià (Barcelona). En 1914, embarcó para América antes de terminar su formación y llegó a Pasto, en donde se ordenó en el mismo año. Después, ejerció su ministerio sacerdotal como cuasiparroco en Puerto Asís y Florencia. Recorrió en varias ocasiones el vasto territorio de la Prefectura del Caquetá y Putumayo (F. G., 1930, p. 129–130; [sin indicar el autor], 1946, p. 3–6).

Como jefe de la excursión, tenía que rendir cuentas a Fidel de Montclar, a través de un informe, al finalizar el viaje. Esta fuente permite analizar cómo concibieron y construyeron la “naturaleza” los capuchinos en un doble sentido: por un lado, hace posible entender las prácticas cotidianas (Certeau, 1999, p. 35–48) de lidiar con la “naturaleza”, y por otro, su representación (Chartier, 1996). El informe con el título

Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán también llegó, en forma de resumen, transcripción completa o copia mecanografiada, a la provincia capuchina de Barcelona, al superior de la orden en Roma, a la sede de la Propaganda Fide – también en Roma – y a la Junta de Misiones en Bogotá. Pero no solamente circuló en el mundo capuchino y católico, sino que también fue publicado por la Imprenta Nacional en Bogotá. El subtítulo *Abundancia de datos históricos, etnográficos, geográficos, botánicos y filológicos de las regiones visitadas* revela que, además, el contenido estaba concebido para ser leído por un público que podría venir tanto del mundo de la política y la ciencia como de otros lectores interesados. En otras palabras, esta publicación se divulgó de tal manera que podemos constatar que no solamente alcanzó a llegar al mundo de los religiosos y religiosas y los políticos, sino que tuvo un impacto considerable en otros ámbitos. No obstante, la población local no era el destinatario; se habló *sobre* los pueblos indígenas y su entorno sin consultarles cómo querían ser representados. Y, por falta de informes alternativos, el control sobre lo que se escribió de la excursión apostólica lo tuvo Pinell.

Como buen misionero, el jefe de la excursión pensaba que fue escogido por Dios “para esa santa y patriótica empresa” (Pinell, 1929, p. 6). Llevaba un registro de los ingresos y gastos. También fue el responsable de seleccionar al grupo de viaje. Sin embargo, en sus decisiones contaba con el apoyo del Padre Bartolomé de Igualada, también de Cataluña y cuasipárroco de Santiago, quien, con el fin de optimizar el resultado apostólico, se separó varias veces de Pinell durante la excursión. Los excursionistas incluían siempre algunos peones, al menos tres bogas en los ríos, así como intérpretes indígenas y mestizos para comunicarse con otros indígenas en diferentes idiomas, explicar los códigos culturales y utilizar sus conocimientos sobre el territorio, las plantas y la medicina, aunque esto no se señala explícitamente en los informes. En este contexto, las personas relacionadas con el negocio del caucho también desempeñaban un papel importante.¹¹ La composición del grupo variaba en función de las exigencias del tramo del recorrido, de la gente disponible y de la necesidad de conocimientos locales específicos. Según el informe, estaba compuesto exclusivamente por hombres. Sus personas de referencia e informantes adicionales también eran del género masculino.

¹¹ El ciclo de caucho y su repercusión social y cultural están bien estudiados. Véase el resumen del estado actual de Junquera Rubio (2024, p. 469–491).

Antes de partir, hubo una intensa comunicación epistolar con expertos y autoridades. Pinell también escribía a Fidel de Montclar y a autoridades colombianas durante el viaje, siempre que fuera posible. Por otra parte, desde Puerto Asís, el primer puerto colombiano fundado en el río Putumayo con participación capuchina, donde empezó la navegación a vapor hasta el Atlántico, se podía utilizar la comunicación telegráfica. La preparación también incluyó la cuidadosa selección del equipamiento. Para aliviar las penurias y facilitar el viaje, incluía dinero, provisiones, remedios (sobre todo quinoformo, para contrarrestar las inevitables enfermedades de los miembros del recorrido), relatos de viajeros, estudios, informes, documentos jurídicos sobre la zona de investigación, libros ministeriales, objetos devocionales, material didáctico, regalos (imágenes y objetos con contenido religioso, machetes, hachas, cuchillos, ropas, panela, cigarros) y mosquiteros. Además, durante el transcurso del viaje se adquirieron algunos artículos adicionales. Las escopetas también formaban parte del equipamiento para defenderse de los animales de la “selva” o para cazarlos para el consumo. Finalmente, se llevó una cámara para documentar lo visto y lo vivido tal como se representa en la figura 2, en la que aparece Pinell junto con dos capitanes indígenas y otras personas del pueblo uitoto. Las fotos se utilizaron con fines propagandísticos,¹² aunque algunas se dañaron debido a la humedad (Pinell, 1929, p. 68). Como se puede ver, el equipaje servía para cumplir el propósito apostólico del viaje, superar los obstáculos de la fauna, el clima y la topografía, así como para realizar el registro de este.

¹² Esta tesis se demuestra en Pérez Benavides (2016).

Figura 2 – “Peña Roja: huitotos jairuyas con sus capitanes Reatiri y Herminio”



Fuente: Pinell (1929, [s.p.]).

Pinell terminó el informe en 1927 tras un “agotamiento físico” en Florencia; la “selva” había cobrado su precio (Pinell, 1929, p. 4). Además de las consideraciones introductorias y las conclusiones, este informe se dividió en tres capítulos, siguiendo un criterio de clasificación basado en los grandes ríos que estructuraron los espacios naturales. En un total de 23 capítulos, el autor evitó orientarse sistemáticamente por la secuencia temporal del viaje. Incorporó observaciones de anteriores informes misioneros, publicaciones y conversaciones con investigadores (especialmente los botánicos Florent Claes, de Bélgica; Jorge Voronoff, de “Rusia”; Rafael Zerda Bayón, de Colombia) y con otras personas que el grupo encontró en el camino, al igual que estudios históricos, artículos de prensa y fuentes jurídicas, que citó o parafraseó detalladamente. El texto también contenía traducciones al español de palabras importantes para la vida cotidiana que servían de orientación en el entorno natural (nombres de lugares, calles, playas, orillas, quebradas, ríos), así como de palabras eclesiásticas y religiosas. Algunos términos se derivaron etimológicamente. Pinell también insertó datos sobre los barcos, el tráfico marítimo y el comercio.

El director de la excursión dedicó buena parte del informe a las descripciones del entorno ambiental al “penetrar” la “selva” (topografía, clima, estaciones, crecidas de los ríos, fauna, flora), a describir las comunidades indígenas que albergaban al grupo, y a los medios con los que se podían superar las distancias (barcos, caminos, mulas). Los paisajes, las plantas medicinales y las sustancias médico-rituales como el yagé y el yoco,

así como sus funciones, también despertaron su interés, si bien moralizó su uso (Pinell, 1929, p. 53, 165). Además, se describía detalladamente la obtención de alimentos. Por su parte, el negocio del caucho y la tragedia de los Uitotos asociada a él se aludían en varios pasajes en sus dimensiones históricas, morales, éticas, comerciales y políticas. También cabe destacar los mapas. El autor realizó bocetos durante el recorrido con la ayuda de una brújula y sus propias observaciones, en los que, además de los ríos, las longitudes de los tramos y la anchura, se indicaban las islas y sus nombres. Una vez concluida la excursión, el hermano marista Pedro Claver se encargó de que se dibujaran con precisión. De este modo, pudieron incluirse como litografías en el informe impreso (Figura 1). Esta publicación también trató de las costumbres y tradiciones de las “tribus civilizadas” y “semicivilizadas”, así como de las “salvajes”. El autor agregó información sobre los problemas inesperados y las soluciones encontradas para superarlos. Dado que algunas rutas eran desconocidas para el grupo de viajeros, esto condujo a una cierta apertura del proyecto, lo que también se desprende del informe. Por último, este texto trató del objetivo principal del recorrido: el establecimiento de contacto y la catequización de las comunidades indígenas visitadas, citando cifras sobre los “logros” en cuanto a bautizos, confirmaciones, confesiones, comuniones y matrimonios.

Al leer este informe, se navega, por así decirlo, con el reportero. Junto con el grupo de viajeros, se entra en un espacio físico con numerosas incertidumbres. El entorno se experimenta, de forma casi inevitable, como un espacio “salvaje” y se describe adornándolo con adjetivos, aunque el análisis de un sistema ecológico de la “selva” no ocupa un lugar destacado.¹³ Esta obra, de estructura clara, contenido variado, lenguaje seguro y buena redacción se asemejaba a los relatos de viaje de las excursiones científicas del siglo XIX y principios del XX,¹⁴ y fue en dos sentidos una carta de presentación para la futura carrera de Pinell: el Gobierno colombiano lo designó entre 1929 y 1931 como miembro de la Comisión Internacional de Límites con el Perú para ejecutar el contrato limítrofe Salomón-Lozano entre ambos países, debido a sus indiscutibles competencias geográficas, y el papa Pío XI lo nombró obispo titular de Cadosia y vicario apostólico del Caquetá en 1930, también por los conocimientos del espacio de la prefectura y por su larga y profunda formación. En este mismo año, Pinell adoptó el nombre de Gaspar

¹³ Sobre el “paisaje”, la “naturaleza salvaje” y el “sistema ecológico” como conceptos culturales Kirchhoff (2001, parte 1, p. 69–97).

¹⁴ Véase Bridges (2002, p. 53–69).

de Monconill i Viladot y ejerció el cargo de obispo hasta su muerte, en 1946, en Florencia.

Ahora bien, veamos más de cerca una parte del relato de este autor: su encuentro con los Uitotos y el entorno en Peña Roja sobre la orilla del río Caguán (Pinell, 1929, p. 100). Partiendo de La Tagua, en el río Caquetá, el grupo de viajeros llegó a este lugar tras cinco días de travesía. Las canoas fueron puestas a disposición por el “Ilustrísimo señor Obispo Rojas”, unos misioneros de allá y “el señor Norzagaray”. Este último (Leonidas Norzagaray) era un polémico comerciante cauchero que había sido contratado por el Estado colombiano en distintas ocasiones y contra quien José Eustasio Rivera, autor de la novela *La vorágine*, publicada en 1924, había hecho diferentes denuncias (Rojas Brown, 2022, p. 81–98). Pinell sentía hacia él una especial gratitud “por sus atenciones y valiosa cooperación en nuestro viaje por el Caquetá y Caguán” (Pinell, 1929, p. 81, 88). Tres bogas del pueblo siona, Napoleón Piaguaje, Arsenio Payoguaje y Alcibiades Alvarado, dirigían los barcos pesadamente cargados. El grupo lo completaba “un peón blanco de Norzagaray, llamado Floriano Losada [Aurelio Payoguaje], que había tratado y trabajado con las tribus que íbamos a visitar” (Pinell, 1929, p. 97). Aurelio Payoguaje, quien, a pesar de tener un apellido indígena, era descrito por Pinell como blanco, se contrató para ser intérprete dado que ya había demostrado su valía en otros tramos del recorrido (Pinell, 1929, p. 82). Además, Pinell pudo recurrir a los conocimientos del “indio de Orotuy” con el nombre de Miguel Pechatique, a quien consideraba un “gran orador y sabio entre su gente”. Este viudo quería buscar una nueva mujer en Jeromaní, cerca de Peña Roja (Pinell, 1929, p. 97).

En Peña Roja, Pinell deseó impartir actos catequísticos a “indios semisalvajes” y, con este mismo fin, descubrir “nuevos indios” que no figuraban en ningún mapa. De hecho, en la zona de estudio no era fácil ubicar a los indígenas en un mapa para poder encontrarlos en otra ocasión: en primer lugar, los Uitotos sobrevivientes de la violencia que habían sufrido durante el genocidio cauchero, entre 1880 y 1920, en el Perú, solían esconderse de los blancos por obvias razones y, en segundo lugar, la migración estacionaria de comunidades enteras era una costumbre cultural (Pinell, 1929, p. 20). Gracias a gestiones del “señor Norzagaray”, los “rigache” y los “jairuyas” se asentaron por la primera razón “cerca del río Caguán, en la orilla izquierda de la quebrada Basabermaní, a media hora de su confluencia con aquel río y a diez minutos de Peña Roja por tierra.” (Pinell, 1929, p. 20). Los “rigache” habían huido de la violencia cauchera en el Igaraparaná, unos cinco años antes.

El grupo de la excursión apostólica visitó cerca de Peña Roja un asentamiento recién despejado de “indios huitotos” que cultivaban piña y yuca.¹⁵ A este lugar se llegaba desde el río Caguán, navegando en canoas por la quebrada Basabermaní. A Pinell le deprimió el corto trayecto a través de la quebrada:

Sus aguas son oscuras, palos viejos y podridos abundan en el cauce; sus orillas son lúgubres, y los altos árboles que crecen en ellas con sus troncos cubiertos de barbachas, de muscos de aspecto fúnebre, le constituyen una bóveda tan triste, que tal parece que el viajero anduviera dentro de un túnel que lo ha de conducir a un lugar de espantos y brujerías. (Pinell, 1929, p. 101).

“El panorama perdió”, según el autor, desde el alojamiento situado en una colina que los indígenas asignaron al grupo de excursionistas, “un poco las notas de terror para aumentar las de salvajismo.” Estas descripciones permiten analizar cómo el misionero daba un carácter moral al territorio (y a los pueblos que lo cuidaban y cultivaban), primero describiéndolo con adjetivos como lúgubre y fúnebre y luego marcándolo con el signo del terror que le suscitaba lo que le era ajeno y denominaba a través de conceptos como los de espanto, brujería y salvajismo. Tal como lo ha señalado Michael Taussig, este tipo de observaciones morales justificaron el colonialismo y la violencia ejercida sobre los pueblos indígenas. El delirio de la mirada occidental sobre el salvajismo levantaba sus propios demonios (Taussig, 2002).

Continuando con su descripción, Pinell señaló que “no se notaba camino para ningún lado ni siquiera para ir de una casa a otra”, lo que habría existido en sociedades “civilizadas”. Observó que los Uitotos resolvían esta carencia de otra manera, corriendo sobre los palos que sobresalían del subsuelo y servían como puentes casuales en ese “intrincado laberinto”. Se movían “como nosotros en campo raso”, como “cerrillos y venados por entre la intrincada selva” (Pinell, 1929, p. 102). Su mirada cultural le

¹⁵ Gaspar de Pinell dio la siguiente explicación sobre el uso del término huitoto: “La palabra huitoto es nombre común a todos los indios que hablan esa lengua, pero cada tribu tiene algún adjetivo distintivo, como nofuique, que significa piedra; cuyafeno, que significa barro; aipui, que significa veneno, etc., otra fuente de confusiones para los que no se fijan en estas cosas, pues creen que al decir un indio nofuique, o de cualquier otro nombre, como yaburjano, jairuya, mereciene, emenani, etc., se trata de indios de raza distinta, cuando en realidad no son más que nombres distintivos de tribus de la misma raza. Si vive más de un capitán en un lugar y su gente es conocida con el mismo gentilicio, entre ellos se distinguen por el nombre del capitán. Así, por ejemplo, diría huitotos jairuyas del capitán Ebeiquestechiama, y huitotos jairuyas del capitán Neipuineima. Rara vez entre tribus de un mismo grupo hay un capitán mayor que mande a los otros; pero cuando existe ese mando se reduce a las guerras que puedan hacer a las tribus vecinas o a los blancos o a algunos otros asuntos de trascendental importancia que afecten a un grupo de tribus.” (Pinell, 1929, p. 127).

impedía ver las posibilidades y particularidades que tiene la manera de moverse, construir caminos y comunicarse en regiones selváticas, además en este como en otros pasajes recurría a la comparación de los indígenas con animales, lo cual incidía también en los procesos de deshumanización de la alteridad tan característicos del mundo occidental en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, tal como lo ha señalado Silvia Sebastiani (2020) para el caso africano. Su perspectiva eurocentrista impedía también que pudiera reconciliarse con la parte talada y con el “espectáculo” que ofrecía:

[...] estábamos rodeados por un círculo de selva secular donde bramaban las fieras y en donde dejaban oír sus estridentes sonidos pájaros e insectos que, lejos de alegrar, llenaban de melancolía aquel sitio. La bóveda celeste solamente se dejaba ver en limitado espacio para sofocarnos con los abrazadores rayos de sol o para hacernos romantizar a la incierta luz de la luna y las estrellas. Enjambres de mosquitos, de día, y de zancudos, de noche, acababan de poner la nota dolorosamente sensible en aquel triste paisaje. (Pinell, 1929, p. 102).

Si bien la “naturaleza” había fascinado y deleitado a Pinell en otras etapas del viaje, en este rincón del mundo ya no quedaba rastro alguno de ello. No solo le molestaban los zancudos de noche, sino que también durante el día enjambres de mosquitos esperaban para atacarlo de tal manera que ni siquiera su hábito de capuchino le protegía. Por si fuera poco, existía el riesgo de ser mordido por serpientes venenosas y, más aún, había que evitar el contacto con caimanes y cocodrilos. Pero, para este fraile el mayor peligro era el jaguar (“tigre”), al que, según él, incluso los indígenas temían. Solo por eso ya había que moverse en grupo.

En definitiva, como si José Eustasio Rivera hubiera escrito el guion de la *Excursión apostólica* de Pinell, en este lugar “lejos de la civilización y rodeados de indios”, la flora, la fauna, el clima y los astros no lograron alegrar al capuchino, por lo que su estado de ánimo tocó fondo y la tristeza, la soledad y el dolor se apoderaron de él. En los Uitotos tampoco confiaba mucho. Aunque fueron amables con el grupo de viajeros, le preocupaba que “de un momento a otro podían acabar con nosotros y hacernos servir de presa en algunas de sus macabras fiestas” (Pinell, 1929, p. 102). Observaciones de este tipo conectaban a Pinell con la larga tradición de signar el canibalismo en la alteridad, tradición que, por cierto, le impedía ver la dimensión “canibal” de la civilización occidental y del capitalismo expresado de manera atroz en el genocidio cauchero. No se puede determinar con certeza si Pinell reveló aquí a su público su verdadero estado de ánimo o si acudió con maestría a un paisaje espiritual melancólico y cruel con la

referencia al mito de los antropófagos uitotos como terrible clímax,¹⁶ para exigir con mayor claridad la necesidad de actuar frente a los “salvajes”. Sin embargo, parece claro que para el capuchino estos Uitotos formaban parte del paisaje natural. Pinell insistía en la proximidad de dicho pueblo al mundo animal en descripciones como la realizada en el marco de la “catequización de esas tribus” en Peña Roja, en la que retomó el tópico de la similitud entre los monos y los indígenas, a menudo utilizado en la pintura, la cultura del espectáculo y la ciencia occidental decimonónica:¹⁷

[...] curioseaban todo, como los monos; y, para que la semejanza fuera más perfecta, apenas oían sonar algún golpe, que por necesidad teníamos que dar a fin de abrir algún cajón de víveres o de objetos para obsequiarles, corrían apresuradamente a contemplar lo que sacáramos de allí, trepándose para esto en los estantillos y vigas de la casa donde estábamos aposentados. Los que nos ayudaron a cargar y descargar las canoas, aplicaban el ojo a cualquier rendija que existiera en algún cajón, intentando ver lo que hubiera dentro. (Pinell, 1929, p. 105).

Ahora bien, eso fue la percepción de la “naturaleza” del capuchino catalán, incluyendo a algunas “tribus salvajes”, pero ¿acaso cuál fue la concepción que los indígenas mismos de Peña Roja tenían de su entorno? En lo que a esto se refiere, hay que constatar que el análisis de Pinell fue escueto. Aquí se pusieron de manifiesto las limitaciones lingüísticas y culturales del autor, algo que él mismo reconoció en sus reflexiones sobre las “creencias y tradiciones” de los Uitotos, admitiendo que, para poder hacer afirmaciones fiables, le faltaban experiencia profunda y observación más prolongada. No obstante, a partir de conversaciones con algunos indígenas dispuestos a compartir sus pensamientos y con personas que habían vivido con los Uitotos, dedujo que existía un poder superior fuera de la Tierra, “un sér superior a quien llaman Fusiñamuy (Dios)” y “otro sér, también muy potente, a quien denominan Taifeño o Janapa (Diablo)”. Además, según él, los Uitotos creían en la creación de la Tierra y reconocieron la existencia de los astros: “Veneran especialmente al Sol, que llaman Homa

¹⁶ Acerca del mito del canibalismo de los Uitotos Zuluaga Hoyos (2025, p. 122–127). Pinell (1929, p. 129) también hizo referencia a la supuesta práctica de la antropofagia en otro lugar: “A pesar de la cordialidad con que nos trataron las tribus de Peña Roja, de vez en cuando no podían dejar de manifestar sentimientos que las costumbres habían arraigado en sus corazones. Unas veces contaban cómo se hacían hervir las cabezas de los victimados, para extraerles los dientes, con que después adornaban sus collares como trofeos dignos de respeto y credenciales de valor e intrepidez.” Concluyó: “[...] no nos dejaban olvidar que a pesar de lo que conseguíamos espiritualmente, estábamos entre salvajes, que no habían necesitado tal vez de muchas razones para acabar con nosotros y celebrar un gran banquete, saboreando nuestras carnes.”

¹⁷ Algo similar demuestra Sebastiani en su estudio sobre la presunta similaridad de los africanos y los monos (Sebastiani, 2020).

o Itoma, y a la Luna, que llaman Fuey, Chue o luy-buy. No pude sacar en claro las cualidades que atribuyen a estos astros” (Pinell, 1929, p. 124). En 1914, el etnólogo alemán Karl Theodor Preuss observó durante tres meses a una comunidad uitoto que había huido a Ortegusa y describió su mito de la creación, así como su compleja y estrecha conexión con la “naturaleza” que se manifestó en sus rituales y ceremonias. Al parecer, Pinell no conocía el estudio publicado en dos volúmenes (Preuss, 1921; Preuss, 1923). Sea como fuere, sus limitaciones para entender la relación cultural de los Uitotos con la “naturaleza” no le llevaron a cuestionar su propia misión en lo fundamental. Para él, la “superioridad” de la religión cristiana y de la “civilización” occidental, así como su concepto de la “naturaleza” eran incuestionables. Dado que desde su perspectiva los Uitotos carecían de un estado de “civilización”, se les hacía un favor salvándoles el alma tras la evangelización.

Entonces, ¿qué debería hacerse con los indígenas y su entorno natural en Peña Roja, según Pinell? El misionero desarrolló dos escenarios al respecto. Lo que más le hubiera parecido conveniente era asentar a las dos comunidades de La Peña en La Tagua, a varios días de distancia, para unir las allí con una tercera comunidad de Oroluya y fundar un nuevo lugar, como ya habían hecho en varias ocasiones los misioneros capuchinos en toda la zona de Caquetá y Putumayo. Puesto que este plan no se había renegociado con los indígenas y ya se estaba gestando la resistencia contra su traslado, Pinell desistió de él y trabajó en otro escenario; decidió consolidar el asentamiento de Peña Roja junto con las autoridades estatales competentes, entre otras cosas, mediante la construcción de una escuela, para lo cual dependía de la colaboración de los capitanes (Pinell, 1929, p. 155). En este escenario, los indígenas de Oroluya debían trasladarse a Peña Roja:

De acuerdo con el señor Corregidor exhorté a los indios de Oroluya a que se unieran con los de Peña Roja en un solo punto de su gusto, escogido por capitanes y Corregidor [Joaquín Rivas, Curipaya sobre el Caquetá], para ponerles escuela y poder atender debidamente a sus necesidades espirituales y temporales. Los noté algo reacios para acceder a estas cosas, aunque no se negaron rotundamente. Supliqué con fervor a la Divina Pastora realizara estos nuestros anhelos, que tan buenos resultados darían para Dios y para la Patria. (Pinell, 1929, p. 155).

Los capuchinos y su visión de la “naturaleza”

De lo anterior se puede deducir que Pinell, de la orden de los Hermanos Menores Capuchinos, tenía diferentes enfoques de la “naturaleza”, algunos de los cuales no eran fáciles de conciliar. Cabe señalar, en todo caso, que este capuchino no explicó en el texto analizado de manera explícita tales enfoques. En primer lugar, Pinell y los hermanos y hermanas de la orden se sintieron como representantes de la familia franciscana, y como tales se identificaron con la Regla de San Francisco, que, a su vez, se basaba en el Evangelio. No solo se comprometían a vivir en la pobreza y a mostrar empatía y cercanía hacia los pobres, sino que, siguiendo el ejemplo de la experiencia espiritual de Francisco de Asís, también querían sentir amor por la creación. En el “cántico de las criaturas” (*cantico di frate Sole*), compuesto en diez estrofas, Francisco de Asís alababa a Dios como creador y predicaba una especial unión fraternal de los seres humanos con el universo, representado por el sol, la luna y las estrellas, así como por los elementos terrestres: el viento, el agua, el fuego y la tierra. Entre las criaturas (*creature*) mencionaba explícitamente el mundo vegetal.¹⁸ Este enfoque fue determinante para los capuchinos. En la revista *El Mensajero Seráfico* aparecieron repetidamente textos sobre el legado de Francisco de Asís que giraban en torno a su relación con la “naturaleza”. Así, en 1906 el órgano de los capuchinos en Madrid publicó el artículo *San Francisco y la naturaleza* en el que se destacó particularmente “su amor a los pajarillos” con los que tenía el fundador de la familia franciscana, según el autor, Fray Andrés de Ocerín-Jáuregui O.S.F., una profunda afinidad (Ocerín-Jáuregui, 1906, p.172–175). Por otra parte, *El Apostolado Franciscano*, publicado por el convento de Sarrià y más relevante para los capuchinos catalanes en Colombia, dio a conocer un texto titulado *Resplandores del P. San Francisco*, en el que también se le rendía homenaje al mayor predicador y portavoz de la “naturaleza”. Se destacaba el “amor para la naturaleza” del fundador de la familia franciscana como primer criterio (Brun, 1919, p. 146–148). En otro ensayo sobre *San Francisco y la Naturaleza*, publicado tres años después, se recordó la expulsión del paraíso como “instante en que tuvo lugar la ruptura de las relaciones cordiales entre el hombre y la naturaleza”. A partir de este instante, el hombre “vivía en la naturaleza, pero ni la dominaba, ni la entendía, ni la amaba, ni era amado por ella” ([Sin indicar el autor], 1922, p. 89–90). En este sentido, señaló el autor, Francisco de Asís fue quien mostró al

¹⁸ Cantico di Frate Sole. In: https://it.wikisource.org/wiki/Cantico_di_Frate_Sole. [06/02/2026].

mundo el camino hacia la reconciliación del hombre con la “naturaleza”. Sus enseñanzas, incluyendo el tema de la “naturaleza”, recibieron especial atención en el “año santo” de 1926, en el que se conmemoró el séptimo centenario de la muerte del “Seráfico padre San Francisco” con numerosas actividades ([Sin indicar el autor], 1926, p. 164–166; [Sin indicar el autor], 1929, p. 315–316; [Sin indicar el autor], 1927, p. 12–14). Este pensamiento también desempeñó un papel importante en el marco de la gran Exposición Misional en Roma celebrada por la Iglesia católica ese mismo año ([Sin indicar el autor], 1925, p. 133–140).¹⁹

Volviendo al texto de Pinell en general y a su experiencia en Peña Roja en particular, podemos observar que –si bien no hicieron falta los momentos de verdadera sensación de felicidad debido a la profunda belleza de su entorno– a este capuchino a menudo le costó deleitarse con su estética; para él la “naturaleza” tenía tanto más un alto potencial agotador, peligroso e incluso deprimente, cuanto más “salvaje” era. La “penetración” de la “selva”, incluyendo la relación con sus habitantes, requería un esfuerzo que conllevaba grandes riesgos. Por lo tanto, el mejor enfoque era dominar, domesticar o superar por completo la “naturaleza salvaje”. Lo “salvaje” tenía que desaparecer y eso se constituyó transformándolo en “civilizado”.

El segundo aspecto de la concepción de la “naturaleza” defendida por los capuchinos y Pinell en Colombia era los conocimientos científicos occidentales. Cuidar y respetar el entorno natural no significaba automáticamente en el siglo XX que los religiosos se opusieran fundamentalmente a una concepción de la “naturaleza” basada en las ciencias naturales. Tras las experiencias poco gratificantes, al menos a largo plazo, para la autoridad interpretativa de la Iglesia en el conflicto con Galileo Galilei (y un poco menos con Nicolás Copérnico) (McMullin, 2005), en las décadas posteriores a la publicación de *On the Origin of Species* de Charles Darwin, en 1859, y al “entusiasmo que despertó el evolucionismo” poco a poco, las ciencias naturales volvieron a sacudir el dogma católico-cristiano y la autoridad papal (Artigas; Glick; Martínez, 2006, p. 18). Para evitar una grave erosión de su influencia, la Iglesia católica tuvo que acomodarse, no sin resistencias, a los hallazgos de la teoría de la evolución. Eso sucedió también en España y América Latina. En Colombia, los conservadores (ceranos a la Iglesia católica) asumieron el poder en 1886 para no ceder su hegemonía hasta 1930. En la controversia

¹⁹ Ídem, julio 1925, p. 158–161; ídem, agosto 1925, p. 178–182; ídem, septiembre 1925, p. 205–207; ídem, octubre 1925, p. 230–233; ídem, noviembre 1925, p. 253–257; ídem, diciembre 1925, p. 279–280; ídem, febrero 1926, p. 39–44; ídem, marzo 1926, p. 60–64; ídem, abril 1926, p. 88–89; ídem, mayo 1926, p. 109–112; ídem, junio 1926, p. 140–142; ídem, julio 1926, p. 161–162.

colombiana a finales del siglo XIX, el ideólogo principal en contra de la teoría de la evolución fue el publicista y político conservador, Miguel Antonio Caro. Él salió a refutar a Jorge Isaacs, escritor liberal, quien había citado a Darwin en su estudio anclado en el trabajo de campo sobre las comunidades indígenas en el Magdalena. Caro rechazó rotundamente que el mono precedió al “hombre”, ya que de esta manera se haría del hombre un animal. Insistió en que eso era falso porque el hombre era distinto de la “naturaleza”, aunque reconoció que las configuraciones distintas del hombre se debían a esta. Para él, el “progreso científico” sirvió como una ayuda no solo para comprender el medio ambiente, sino también para moldearlo, pero de ninguna manera para cuestionar los dogmas cristianos de la creación y del hombre en el mundo (Chacón, 2023, p. 80–81). Otros fervientes detractores de la teoría de la evolución de Darwin a partir de la década de 1890 fueron monseñor Rafael María Carrasquilla, Julián Restrepo y Emilio Cuervo Márquez (Restrepo Forero, 2009, p. 36).

Por su parte, el estudio de los conocimientos científicos formaba parte de la preparación de los misioneros en España y otros países. Antes de partir a zonas fronterizas, no solamente tenían que adquirir competencias en teología, sino que también obtenían conocimientos básicos de biología, zoología, geología, geografía, lingüística, astronomía y etnología. Partiendo de Alemania, a comienzos del siglo XX, circulaba la propuesta de misionología que pretendió profesionalizar el trabajo de los misioneros con base científica.²⁰

Las misiones también eran visitadas por investigadores europeos, estadounidenses y nacionales que querían beneficiarse de los conocimientos de los frailes; a su vez, los misioneros aprendían gracias al intercambio con ellos. En casi todas las misiones había religiosos y religiosas que investigaban la fauna, la flora, la geografía, las lenguas y las costumbres de los pueblos locales utilizando métodos científicos. Cabe destacar que en sus excursiones apostólicas aplicaban la práctica científica de la Historia Natural de la observación.²¹ También sabían del valor de las estadísticas. Al igual que los científicos naturalistas y los etnólogos (Heesen, 2005, p. 582–589), solían llevar un diario en el que, de vez en cuando, apuntaban datos climáticos, biológicos y zoológicos; además, dibujaban bocetos, relieves y mapas. A veces, independientemente de ello, tenían un cuaderno de notas. Trataron de ubicar y catalogar con nombres y descripciones lo

²⁰ Acerca del debate en Alemania, véase Pietsch (1912, p. 128–138), acerca del debate en España Restrepo (1917, p. 61–70).

²¹ Acerca de la práctica de la observación Daston (2008, p. 97–110).

que encontraron. En adición, documentaron lo visto con la cámara fotográfica y crearon colecciones zoológicas, botánicas y etnológicas (García Jordán, 2024). Todo eso se hizo en la excursión apostólica de 1926–1927, aunque no sistemáticamente.

Los estudios realizados con métodos científicos pretendieron comprender mejor a los “salvajes” y sus conocimientos, por lo cual los religiosos querían adquirirlos y traducirlos a su contexto interpretativo.²² Incluso publicaron tratados independientes o incorporaron a sus informes estudios, por ejemplo, sobre las costumbres de los indígenas, sus lenguas y las plantas medicinales, las enfermedades y el veneno de las flechas, con lo que hicieron accesibles sus conocimientos a un público más amplio.²³ La visión científica y analítica con la que apropiaron lo observado y lo tradujeron en una lengua occidental les llevó a establecer una clara distinción entre ellos y los pueblos indígenas y su forma de vida, especialmente frente a los “salvajes” que no habían sido evangelizados de forma constante. Querían tratarlos con respeto como criaturas de Dios, pero como misioneros, mandados por el mismo Dios y el Estado nacional, se sentían superiores y más cerca de la “verdad” y – por ende – apoderados y certificados para “penetrar” sin pedir permiso en su espacio y convertirlos en cristianos. De acuerdo con su perspectiva, en el entorno selvático se arraigaron los “salvajes”, pero tenían el potencial para desarrollarse. Dedujeron, en consonancia con el Génesis 1:28, una tarea de transformarlos bajo su tutelaje, incluyendo su entorno natural.²⁴ Por otra parte, en la publicación de Pinell también se encuentran repetidamente pasajes en los que los capuchinos reconocían que los conocimientos locales y las prácticas indígenas tradicionales, por ejemplo, en relación con el poder de la prevención y la curación de enfermedades, podían ser eficaces cuando la medicación occidental falló y, por lo tanto, valía la pena utilizarlos. Pinell, por ejemplo, encomendó a un boga gravemente enfermo al taita Leonidas Yaiguajé “muy entendido en los remedios del monte” (Pinell, 1929, p. 19).

El tercer enfoque importante para comprender la “naturaleza” por parte de los capuchinos fue la categoría contemporánea de “civilización”. De hecho, la palabra “civilización”, que tenía una trayectoria de varios siglos (Cárdenas Ayala; Cortés Manresa; Pani, 2023, p. 33–34), aludió más a un discurso que a un concepto analítico. Fue construida por la literatura misionera y la de las élites españolas y colombianas como

²² Este era el enfoque de Latour (1999, p. 24–79).

²³ La investigación científica de los misioneros es una gran tarea pendiente. Véase Fischer; Grisales; Pérez Benavides (2025, p. 21).

²⁴ Allí dice: “[...] Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, y en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.”

antítesis de la “barbarie” (Rojas, 2001; Pérez Benavides, 2008; Kuan Bahamón, 2015, p. 24–25). El equivalente a “bárbaro” era “salvaje”, incluyendo el entorno selvático. En lo referido a los indígenas, los misioneros solamente los consideraban “civilizados” cuando tenían residencia fija, se dedicaban a la agricultura en terrenos despejados contiguos o ejercían lo que para ellos era una profesión. Así, cada familia podía permitirse un cierto nivel de vida. La clave para alcanzar todo eso era el respeto y la práctica de los valores cristianos. En otras palabras, para los misioneros valía el binomio “cristianismo-civilización”. Esta aproximación la compartían con las élites conservadoras. Referente a los valores cristianos y modernos que pretendían configurar unos buenos ciudadanos se pueden mencionar la familia nuclear, la fidelidad, la división del trabajo entre hombre y mujer, el respeto por las fiestas cristianas, la fiabilidad, la caridad y la mutua benevolencia en lugar de crueldad y la venganza, el odio y la injusticia, el exterminio de la idolatría, el compromiso con la puntualidad, la ética laboral, el cuidado personal del cuerpo, el cultivo y suministro de alimentos, la apertura a la formación en oficios, el aprendizaje del español, la moderación acerca del consumo de alcohol, la aceptación de escuelas bajo el tutelaje del estado y de los misioneros, la sumisión a las autoridades seculares y religiosas y a las leyes y normas promulgadas por ellas. Así, los “salvajes” y la “selva” únicamente podrían entrar en la historia de la civilización a través del contacto con los misioneros. Por otra parte, los hermanos percibían “incivilizadas” a las comunidades en la “selva” a menudo casi impenetrable para los misioneros, con grandes ríos indómitos y quebradas poco navegables, clima insalubre para los cuerpos de la gente occidental y mosquitos, zancudos, tigres y serpientes que de pronto, aún más, les hicieron sufrir. En estos espacios, los “enviados por Dios” se encontraban con “salvajes” difíciles de convencer de la superioridad de la creencia católica.

Sin embargo, los capuchinos no se contentaron con clasificar a la humanidad según el grado de “civilización”, sino que querían cambiar, desde su supuesta posición de vanguardia moral y de portavoces del “mundo civilizado” y como enviados por Dios, el mundo “bárbaro” y “semisalvaje” y elevarlo a un nivel superior. Los “civilizadores” capuchinos entonces querían actuar como agentes del cambio desde una posición de superioridad, junto a las autoridades seculares y las empresas. Entendían “civilizar” como un proceso necesario e inevitable. Amada Carolina Pérez Benavides ha señalado que la “civilización” se entendía como una oferta no solo para los “incivilizados” (para una vida moral y materialmente mejor y, por tanto, más digna), sino también para las élites (para la revalorización cualitativa de la nación, “como un requisito para el progreso

de la República: aumento de la población y del comercio y vías de comunicación con el país vecino”) (Pérez Benavides, 2020).²⁵ Tras “penetrar” la “selva” e implementar los valores cristianos entre sus habitantes, querían “reducir” a los pueblos indígenas y su entorno. “Civilizar” entonces era un proceso que construyó temporalidades diferenciadas y jerarquizadas: el estado “salvaje” que se quería dejar atrás, el estado “semisalvaje” en transformación y el estado “civilizado” deseado. Al comienzo de la obra de los capuchinos en el enorme espacio del Caquetá y del Putumayo, a fines del siglo XIX, los religiosos solamente vieron la línea divisoria entre “civilización” y “barbarie” (aunque para ellos los diferentes grupos indígenas tenían distinto grado de civilización). Sin embargo, en los años que Gaspar de Pinell llevó a cabo su excursión, podía percibir que, donde anteriormente todo era “salvaje”, gracias a la obra de los misioneros, del Estado y de los comerciantes, ya se habían consolidado algunos espacios “civilizados” tales como Sibundoy, San Francisco, Florencia y Puerto Asís. Lo más notorio de estos lugares era la implementación de la arquitectura occidental, las iglesias, escuelas, puentes y caminos, pero también la difusión de una nueva cultura agrícola, así como la imposición de una forma distinta a la tradicional de vestirse, conforme con los criterios cristianos, y un cierto nivel de presencia estatal. Otros espacios en donde el proceso de transformación de terrenos “salvajes” había empezado sin ser finalizado, ya habían alcanzado el estado “semicivilizado”. La “selva” y los “salvajes”, entonces, pertenecían al pasado. Gracias al “progreso” impulsado por los agentes de transformación, su futuro podía ser la “civilización”.

En cuarto lugar, y en relación con lo anterior, los capuchinos aspiraban a una “naturaleza” controlable, modelada según sus premisas que compartieron con las élites colombianas: la “selva” se tenía que “reducir” poco a poco en pequeñas propiedades privadas en las que se criara ganado y se cultivaran alimentos. Como lo señala Luisa Fernanda Sánchez las misiones significaron no sólo una empresa ideológica encaminada a la “ganancia de almas”, sino sobre todo, una acción de ocupación y transformación del territorio, las cuales, a su vez, estuvieron marcadas por la fundación de poblados, la construcción de caminos, el establecimiento de sistemas económicos de mayor productividad y la realización de obras de infraestructura (Sánchez, 2003, p. 127).

Esta concepción de la transformación inevitable de la “naturaleza selvática” desconocía por completo las formas de cultivo que los pueblos indígenas habían

²⁵ Argumento parecido presentó Gómez López (2005, p. 18, 97–104).

desarrollado acordes con sus propios ecosistemas en territorios tropicales. Donde los misioneros veían “selva” difícil de “penetrar” y hacerla valer en función del mundo occidental, de hecho, existían formas de agricultura como la chagra en la que, dependiendo de la región, se cultivaban plantas de diferente tipo que servían para la alimentación y el uso medicinal y ritual. En buena parte de estos pueblos el cultivo se ha desarrollado bajo la forma de la chagra que, en el Valle de Sibundoy, situado en el piedemonte amazónico, incluyó, por ejemplo, la siembra conjunta y seleccionada de diferentes plantas en un mismo terreno de manera que la fijación de los nutrientes es más eficiente, al igual que el control de las plagas y, además, los usos de estas plantas son en su conjunto para el cuidado material y espiritual de la vida.²⁶ Por su parte, los Pueblos del Centro (Uitoto, Bora, Muinane y Okaina), de la ribera del Igaraparaná y el medio Putumayo han desarrollado un tipo de agricultura acorde con las características de los suelos ácidos y de baja fertilidad de la Amazonía en los que la rotación de cultivos y de lotes era fundamental, además del cuidado del territorio y del conjunto de seres que lo habitan.²⁷ Los misioneros, al igual que buena parte de quienes se aproximaron con mirada occidental a la región del Caquetá y del Putumayo, no querían o eran incapaces, a raíz de sus códigos culturales, de valorar un tipo de agricultura que no operaba con los estándares del monocultivo y la parcelación. Por tal razón, no solamente se contentaron con pretender “reducir” a los “salvajes”, sino que también propusieron vender y/o entregar parte de la “selva” a colonos y a grandes terratenientes. En efecto, los frailes tomaban como modelo a los colonos mestizos y blancos que se establecían poco a poco en la frontera del espacio del Caquetá y del Putumayo, así como a comunidades enteras de colonos a las que ellos, el Estado o sociedades colonizadoras proporcionaban tierras (Kuan Bahamón, 2015, p. 25, 141–151). Gaspar de Pinell participó en la formación de varias de estas colonias. Volviendo al informe sobre la excursión apostólica, a pesar de que este fraile abogó fuertemente por “reducir” a los “salvajes”, por propia experiencia todavía no quería reunir a los de Peña Roja en colonias. Puntualizó:

Se han organizado bonitos pueblos, y cuando ya parecían una realidad consoladora para la Iglesia y para la Patria, un fuerte sarampión, una viruela o una disentería, ha acabado en pocos días con el trabajo de muchos años,

²⁶ Véase Tisoy Tandioy (2020) y Agreda España (2016).

²⁷ Véase Acosta et al. (2011).

abandonando los indios sus residencias para poderse salvar siquiera algunos. (Pinell, 1929, p. 286).

En sus escritos, y siguiendo las perspectivas de buena parte de las élites latinoamericanas y europeas del momento, también abogó por la mezcla entre colonos blancos y “salvajes”:

Si se consiguiera mezclar las razas blanca e indígena, no hay duda de que el hijo mestizo sería el tipo ideal del colono para las regiones cálidas, pues tendría la inteligencia del blanco y la resistencia física del indio para los rigores del clima; pero son tan pocos y reducidos los núcleos de indígenas, que no ofrecen esperanzas, dignas de consideración a este respecto. (Pinell, 1929, p. 286).

Estas observaciones estaban en concordancia con los discursos eugenésicos de la época en América Latina y, particularmente, de Colombia, en los que se apuntaba al mestizaje, en términos de blanqueamiento, como una forma de alcanzar la tan anhelada “civilización”.²⁸ Pensar que los blancos aportaban la inteligencia y los indígenas la resistencia física era una forma de jerarquización de las razas que implicaba también un destino y justificaba un orden social diferenciado.

En relación con los pueblos indígenas “salvajes”, Pinell opinó que debían ser conectados a través de caminos o ríos desde territorios ya “civilizados” y reunidos en asentamientos accesibles con infraestructura, atención pastoral, escuelas y medios de comunicación (estaciones telegráficas, correos, etc.). Se les debía asentar en bosques quemados y talados y vincularlos a la tierra en un “proceso de colonización” que no se cuestionaba. En el Caquetá y el Putumayo se trataba de transformar a la población local en pequeños propietarios y, de este modo, integrarlos como colonos en circuitos predominantemente locales y, en parte, basados en la división del trabajo. Sus asentamientos debían conectarse con el resto de la “civilización” a través de caminos y ríos. El entorno “salvaje”, determinado por los bosques, los ríos, la flora y la fauna, seguía sirviendo como fuente de abastecimiento y de materias primas, en particular, para aserraderos y carpinterías. Por otra parte, se redujo el entorno “salvaje” cuanto más se abrieron las puertas para la colonización por blancos y mestizos impulsada por el Estado.

La relación de los capuchinos con algunos colonos y con los caucheros, era ambivalente. En lo que se refiere a los caucheros, si bien competían con ellos por el control de los indígenas, se beneficiaban de su infraestructura e información. Los

²⁸ Véase Solodkow (2022) y Zermeño (2008).

misioneros estaban conscientes de las consecuencias horribles que tenía el extractivismo selvático para los indígenas. Se mostraban especialmente críticos con las formas de producción del caucho, que habían sido posibles gracias a la innovación tecnológica e industrialización de la vulcanización, a la creciente demanda en el mercado mundial y a la explotación prácticamente esclavista de la mano de obra indígena. Además, tenían que conocer la dura denuncia de los crímenes relacionados con el negocio del caucho y otros tantos más cometidos contra los “indios” realizada por el Papa Pío X en su encíclica *Lacrimabili statu Indorum* de 1912. Así cuestionaron el hecho de que las comunidades indígenas de la “selva” se vieran diezmadas y su cultura y formas de vida alteradas debido al trabajo forzoso y mal remunerado, al desplazamiento y a la violencia física (Gómez López, 2005, p. 164–177; Kuan Bahamón, 2015, p. 47–57). Pero al mismo tiempo cooperaban con estos actores cuando les convenía, lo que se demuestra en la importancia que adquirió el “señor Norzagaray” en la realización de la expedición apostólica de 1926–27, que se benefició de la red de contactos y agencias de este comerciante de caucho. Con ello, Gaspar de Pinell y otros capuchinos que trabajaron junto con los caucheros ayudaron a la construcción de la imagen de “buenos” caucheros colombianos distintos de los “malos” del Perú. Por su parte, aunque el “señor Norzagaray” y otros comerciantes seguramente tenían una finalidad distinta a la de los misioneros, debieron haber visto en los frailes una medida útil para fomentar la confianza de los “salvajes” para dejarse contratar por sus empresas (y no por otros agentes). Los capuchinos buscaban siempre “almas presas de la ignorancia y del salvajismo, las cuales esperan sin duda de la Iglesia y de Colombia los auxilios de la gracia y de la civilización”, como señaló Pinell en sus palabras finales (Pinell, 1929, p. 301).

En quinto lugar, los capuchinos veían en el Estado, dominado por conservadores desde 1886, un aliado en su empeño por “civilizar” a los “salvajes” y domesticar la “naturaleza salvaje”. Fue el Estado quien apoderó y financió en buena medida a los misioneros. Desde la perspectiva estatal, sólo cuando los indígenas fueran “civilizados” mediante la evangelización, se les permitiría participar como ciudadanos en los procesos políticos (Pérez Benavides, 2024, p. 284). La evangelización exitosa (desde el punto de vista de los misioneros y las élites) fue el boleto de entrada para la incorporación al Estado y a la nación. Los capuchinos apoyaron a las autoridades seculares conservadoras y favorables a la Iglesia católica en sus esfuerzos por obtener la soberanía efectiva sobre la “selva”, lo que, desde el punto de vista del Estado, era necesario, tanto más que se

estaba llevando a cabo la demarcación de la frontera nacional con el Perú (Zárate Botía, 2008, p. 233–235). Además, desde el siglo XIX, el Estado colombiano había comenzado a ceder a particulares, como colonos, latifundistas y comerciantes, los territorios “no utilizados”, en calidad de “tierras baldías”, territorios que eran pensados como “riqueza nacional”. Nunca se hicieron consultas previas a los pueblos indígenas que querían mantener autonomía en esos espacios (Bacca, 2025, p. 424–429). Lo mismo sucedió cuando se crearon Territorios Nacionales. De hecho, el Caquetá y el Putumayo experimentaron dos importantes reformas territoriales y administrativas hasta las primeras décadas del siglo XX. En 1845 se había creado el Territorio Nacional del Caquetá dentro del Estado de Cauca. Esta unidad administrativa y jurídica limitaba con Venezuela, Brasil y Ecuador (Gómez López, 2010, p. 110–112; Mongua, 2022, p. 102–146). En 1905 se fundó la Intendencia del Alto Caquetá y en ese mismo año el espacio restante del Territorio Nacional del Caquetá fue dividido en las Intendencias del Caquetá y del Putumayo. Estas últimas se convirtieron en Comisarías en 1912. Los comisarios fueron apoyados, a su vez, a nivel local por los corregidores. Además, el Estado había erigido aduanas en algunos lugares de la frontera con el Perú y el Ecuador. A estos funcionarios estatales se sumaban, en algunos puntos clave, las autoridades militares y la gendarmería. Como hemos visto, los misioneros sí colaboraron con los funcionarios estatales, pero no eran simples ejecutores de éstos, aprovechando al máximo, como agentes incansables de cambio, su margen de maniobra.

Con todo, se puede afirmar que la visión de los capuchinos sobre la “selva” y sus prácticas al respecto eran contradictorias. La recomendación franciscana de tratar el entorno natural con fraternidad y en pie de igualdad con todas las criaturas solo se seguía de forma limitada en su afán de transformar la “selva” en paisajes culturales católicos. De hecho, el enfoque franciscano en el que se anclaban los capuchinos se vio contrarrestado por su relación con la ciencia occidental, su afiliación al discurso contemporáneo sobre la “civilización” y su compromiso con la transformación económica, así como con la intención estatal de incorporar todas las “tierras baldías” del país al Estado.

Conclusiones

Las explicaciones anteriores sobre el territorio fronterizo del Caquetá y del Putumayo demostraron que la interpretación capuchina de la “naturaleza” durante las primeras décadas del siglo XX no podía separarse de las personas que la habitaban, cultivaban y cuidaban. Los capuchinos vieron la “civilización cristiana” como proyecto impulsado y liderado por ellos mismos. La evangelización era un proceso que se llevó a cabo en etapas en el tiempo y el espacio. Querían, por una parte, completar el proceso de “civilización” de quienes consideraban “semicivilizados” a la vez que encauzar a quienes se habían desviado del camino. Por otra parte, la “población incivilizada”, los “salvajes” que vivían en la “selva”, eran objeto de su transformación completa. Este afán de “reducción” incorporaba el entorno natural. A la “naturaleza” la interpretaron según la creencia católica y la regla franciscana. Pero eso no fue todo, ya que adaptaron a su pensamiento los conocimientos y métodos de las ciencias naturales, el paradigma de “civilizar” y domesticar el espacio natural y la razón de Estado para dominar su territorio. La influencia de diferentes corrientes de pensamiento llevó a un entendimiento de la “naturaleza” como algo ecléctico. Lo cierto es que para estos frailes la línea divisoria entre “civilización” y “selva”/“salvajes”, construida en parte por ellos, debía desaparecer y el imperativo de la “civilización cristiana” no era negociable. De acuerdo con el informe de Pinell, se estableció una relación específica con la “naturaleza”, un término que rara vez se enunció de forma explícita en los escritos capuchinos. Este misionero capuchino estaba convencido de que, para que la evangelización tuviera un éxito duradero, (i) debían sacar a los indígenas de su entorno o (ii) “penetrar” y cambiar este entorno. Ambos enfoques tenían como objetivo desarraigarlos y transformar radicalmente la relación con el ámbito natural. Eso incluía la “naturaleza” misma.

De acuerdo con el informe de Pinell, el primer eje se llevó a cabo mediante la creación de iglesias y escuelas locales, ya fueran institutos diurnos o internados para niños y niñas, pero también para otros jóvenes, a cuyos padres y comunidades les habían quitado la competencia educativa. El segundo enfoque implicaba el reasentamiento de comunidades enteras con la conexión a una infraestructura “civilizada” y la conversión a la agricultura al estilo occidental en comunidades locales. Esta práctica convergió durante el período que estudiamos con las políticas nacionales promovidas por los gobiernos conservadores.

Para finalizar, queremos destacar la relevancia de seguir profundizando en la relación de los capuchinos con la “naturaleza” y en la manera en que, mediante sus representaciones y prácticas, configuraron imaginarios perdurables sobre la Amazonía y la forma en que debía ser transformada y gobernada. De allí, considerando la relevancia geoestratégica de la Amazonía contemporánea, aproximarse a la historicidad de los proyectos a través de los cuales ha sido pensada e intervenida permite cuestionar las nociones estáticas que han construido la imagen de una “selva intocada” y, en su lugar, comprenderla como un espacio de negociaciones, luchas y transformación continua.

CAPUCHINHOS E NATUREZA NO PUTUMAYO E NO CAQUETÁ (COLÔMBIA) NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

Resumo: A Amazônia foi transformada nos últimos dois séculos, devido, entre outras coisas, às dinâmicas territoriais e organizacionais dos povos indígenas, ao extrativismo capitalista, à expansão do Estado e à atividade missionária. Este artigo centra-se nas primeiras décadas do século XX, consideradas, na literatura sobre a Amazônia, decisivas para essa transformação. Neste sentido, centramos a nossa atenção naquilo que foi a Prefeitura Apostólica de Caquetá e Putumayo. Partimos da premissa de que os capuchinhos equatorianos e catalães que ali realizavam o seu trabalho missionário foram agentes importantes de transformação. Como membros da “família franciscana”, a sua forma de pensar e agir estava marcada por uma conceção específica da “natureza”, que visava desenvolver uma relação de harmonia com o ambiente. No entanto, os frades estavam influenciados por outros fatores que contradiziam o postulado franciscano da unidade pacífica entre o ser humano e a “natureza”. Em primeiro lugar, convém salientar que todos os missionários aderiram ao discurso ocidental contemporâneo sobre a “civilização” católica europeia-latino-americana. Na sua proposta derivada da inevitável “civilização”, de “conquistar”, “colonizar» e “civilizar” o território amazónico, coincidiam com os objetivos do Estado durante o período dos governos conservadores. Além disso, os conhecimentos e métodos das ciências naturais e da etnologia também desempenharam um papel significativo nas suas abordagens à “natureza”. Neste ensaio, reconstruímos os discursos, as ideias e as práticas dos capuchinhos, tendo como fonte principal os relatórios das expedições apostólicas à “selva” habitada por povos indígenas, entre as quais se destaca a viagem liderada por Gaspar de Pinell entre 1926 e 1927. O tema e a perspectiva adotados são inovadores, na medida em que colocam no centro a “natureza” e a sua transformação, um aspeto pouco abordado na historiografia sobre os missionários capuchinhos.

Palavras-chave: Capuchinhos. Amazônia. Natureza. Civilização. Ciência.

CAPUCHINS AND NATURE IN PUTUMAYO AND CAQUETÁ (COLOMBIA) IN THE EARLY DECADES OF THE TWENTIETH CENTURY

Abstract: The Amazon has been transformed over the past two centuries due, among other factors, to the territorial and organizational dynamics of indigenous peoples, capitalist extractivism, state expansion, and missionary activity. This article focuses on the early decades of the 20th century, which are considered in the literature on the Amazon to have been decisive in this transformation. In this regard, we focus our attention on what was then the Apostolic Prefecture of Caquetá and Putumayo. We start from the premise that the Ecuadorian and Catalan Capuchins who carried out their missionary work there were important agents of change. As members of the “Franciscan family,” their way of thinking and acting was shaped by a specific conception of “nature” that sought to foster a harmonious relationship with the environment. However, the friars were influenced by other factors that contradicted the Franciscan tenet of peaceful unity between human beings and “nature”. First and foremost, it should be noted that they echoed the contemporary Western discourse on European-Latin American Catholic “civilization”. In their proposal derived from that to “conquer,” “colonize,” and “civilize” the Amazonian territory, they aligned with the objectives of the Colombian state during the period of conservative governments. Furthermore, the knowledge and methods of the natural sciences and ethnology also played a significant role in their approaches to “nature.” In this essay, we reconstruct the discourses, ideas, and practices of the Capuchins, using as our primary source the reports on apostolic expeditions to the “jungle” – a region inhabited by indigenous peoples – among which the journey led by Gaspar de Pinell between 1926 and 1927 stands out. The topic and perspective adopted are innovative in that they focus on “nature” and its transformation – a subject that has received little attention in the historiography of the Capuchin missionaries.

Keywords: Capuchins. Amazon. Nature. Civilization. Science.

Referencias

[Sin indicar el autor]. San Francisco y la Naturaleza. **El Apostolado Franciscano**, n. 161, julio 1922.

[Sin indicar el autor]. La Exposición Misionera Vaticana y los Capuchinos. **El Apostolado Franciscano**, junio 1925, p. 133–140; julio 1925, p. 158–161; agosto 1925, p. 178–182; septiembre 1925, p. 205–207; octubre 1925, p. 230–233; noviembre 1925, p. 253–257; diciembre 1925, p. 279–280; febrero 1926, p. 39–44; marzo 1926, p. 60–64; abril 1926, p. 88–89; mayo 1926, p. 109–112; junio 1926, p. 140–142; julio 1926, p. 161–162.

[Sin indicar el autor]. Ecos del VII Centenario de la muerte de San Francisco de Asís. **El Apostolado Franciscano**, junio 1926.

[Sin indicar el autor]. Solemnidades centenarias en Asís. **Florechillas de San Francisco**, enero 1927.

[Sin indicar el autor]. Convenio Uribe-Giobbe. **Revista de Misiones**, vol. 4, n. 37, 1928.

[Sin indicar el autor]. IV Centenario de la Orden Capuchina (1528–1928). **Florechillas de San Francisco**, julio–Agosto, n. 243/244, 1929.

[Sin indicar el autor]. Datos biográficos del Exmo. y Rvdmo. Mons. Gaspar M. Monconill, Vic. Ap. del Caquetá. **Boletín Católico**, vol. 9, n. 98/99, 1946.

ACOSTA, Luis Eduardo; PÉREZ, Mónica Natalia; JURAGARO, Luis Artángel; NONOKUDO, Honorio; SÁNCHEZ, Gentil; ZAFIAMA, Ángel María; TEJADA, Juan Bosco; COBETE, Oías; EFAITEKE, Martín; FAREKADE, Jeremías; GIAGREKUDO, Henry; NEIKASE, Simón. **La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad**. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi / Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera – AZICATCH, Septiembre de 2011.

AGREDA ESPAÑA, Nancy Luz Dary. La chagra tradicional o jajañ en la comunidad indígena kamëntšä: una propuesta didáctica para la construcción de conocimiento escolar y conocimiento tradicional. Trabajo de Grado para optar por el título de: Licenciatura en Pedagogía Infantil Manizales: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2016.

ARTIGAS, Mariano; GLICK, Thomas F.; MARTÍNEZ, Rafael A. (orgs.). **Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution 1877–1902**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

ASÍS, Francisco de. Cantico di Frate Sole. En: https://it.wikisource.org/wiki/Cantico_di_Frate_Sole. [06/02/2026].

BACCA, Renzo Ramírez. Bienes, agentes y debates sobre el trabajo y la riqueza de la Nación, 1854–1905. En: GARRIDO, Margarita; JIMÉNEZ ÁNGEL, Andrés; ORTEGA, Francisco A.; HENSEL, Franz (orgs.). **Historias de lo político en Colombia**. Vol. II. De república a nación 1853–1903. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario/Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas, p. 423–454, 2025.

BAQUERO MÁSMELA, Arnulfo. **Los Hermanos Maristas en Colombia. 125 años de Presencia y Caminar Pedagógico. Breve memoria de una larga historia**. Bogotá: Comunidad de Hermanos Maristas de la Enseñanza Marista, 2014.

BONILLA, Víctor Daniel. **Siervos de Dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo**. Bogotá: Banco de la República, 1987.

BOXLER, Karl. **Die Reiter waren Frauen. Mutter Charitas Brader**. Wartensee: Verlag Missionsfranziskanerinnen 1952.

BRIDGES, Roy. Exploration and Travel outside Europe, 1720–1914. En: HULME, Peter; YOUNGS, Tom (orgs.). **Cambridge Companion to Travel Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 53–69, 2002.

BRUN, J. Le. Resplandores del P. San Francisco. **El Apostolado Franciscano**, n. 129, octubre 1919.

CÁRDENAS AYALA, Elisa; CORTÉS MANRESA, E. Lorena; PANI, Erika. Los bordes de la secularización: Civilización y cristianismo en la Nueva España/México. De la ilustración a la revolución. En: CÁRDENAS AYALA, Elisa; ORTEGA, Francisco A. (orgs.). **El lenguaje de la secularización en América Latina**. Contribuciones para un léxico. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria/Guadalajara: Universidad de Guadalajara, p. 33–44, 2023.

CERTEAU, Michel de. **La invención de lo cotidiano**. Vol. I: Las artes del hacer. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

CHACÓN, Nelson. La evolución y el darwinismo en Colombia: configuraciones locales de ideas globales. En: BUENAVENTURA, Laura; JIMÉNEZ, Andrés; SCHUSTER, Sven (orgs.). **Colombia Conectada: El Tíbet de Suramérica en perspectiva global (Siglos XIX y XX)**. Bogotá: Universidad del Rosario, p. 71–108, 2023.

CHARTIER, Roger. Marin, el discurso y la imagen: poderes y límites de la representación. En: Íd. **Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin**. Buenos Aires: Manantial, p. 73–99, 1996.

DASTON, Lorraine. On Scientific Observation. **ISIS**, vol. 99, n. 1, p. 97–110, 2008.

DUCARME, Frédéric; COUVET, Denis. What does nature mean? En: **Palgrave Communications**, v. 6, art. 14, p. 1–8, 2020.

F. G. La Misión del Caquetá [Colombia] – Vicariato Apostólico. **El Apostolado Franciscano**, n. 255, julio 1930.

FISCHER, Thomas; GRISALES HERNÁNDEZ, Marisol; PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Voces historiográficas: misiones católicas y protestantes en América del Sur, siglos XIX y XX. **Anuario Colombiano De Historia Social Y De La Cultura**, v. 52, n. 1, p. 1–29, 2024.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. **La Chiriguanía en el Museo Nacional de Antropología y Etnología de Florencia**. La Paz: Plural Ediciones, 2024.

GÓMEZ LÓPEZ, Augusto Javier. **Putumayo: Indios, Misión, Colonos y Conflictos, 1845–1970**. Popayán: Universidad del Cauca, 2005.

HEESEN, Anke Te. The Notebook: A Paper-Technology. En: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge/MA/London: MIT Press, p. 582–589, 2005.

IGUALADA, Bartolomeu de. **Historia de la fundación de los capuchinos en el Ecuador y Colombia**. Ms. Archivo Provincial Capuchinos Barcelona. Túquerres, 1912.

KAEBNICK, Gregory E. The Nature of “Nature”. What to Ask of a Concept. En: **Humans in Nature: The World As We find it and the World As We Create it**. New York: Oxford University Press, p. 1–20, 2014.

JUNQUERA RUBIO, Carlos. Genocide and Ethnocide in the Amazon Basin during the Rubber Boom (1880–1920). **Open Journal of Political Science**, vol. 14, p. 469–491, 2024.

KIRCHOFF, Thomas. „Natur“ als kulturelles Konzept. **Zeitschrift für Kulturphilosophie**, vol. 5, 69–96, 2001.

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

LATOUR, Bruno. Circulating Reference. Sampling the Soil in the Amazon Forest. En: LATOUR, Bruno (ed.). **Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies**. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 24–79, 1999.

MÁRQUEZ, Germán; en colaboración con PÉREZ GARCÍA, María Eugenia. **De la abundancia a la escasez. La transformación de ecosistemas en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, s/d.

MCMULLIN, Ernan (ed.). **Church and Galileo**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

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

MONGUA, Camilo; ROZO, Esteban. De la frontera al Estado en El revés de la nación. Anotaciones críticas desde la Amazonía. **Estudios políticos**, n. 75, p. 28–58, 2026.

OCERÍN-JÁUREGUI, Andrés de. SAN FRANCISCO Y LA NATURALEZA. **El Mensajero Seráfico**, n. 274, 1 de junio de 1906.

ORTIZ MESA, Luis Javier. La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. **Almanack**, n. 6, p. 5–25, 2013.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts**. München: Verlag C. H. Beck, 2009.

PALACIO CASTAÑEDA, Germán A. **Territorios improbables. Historias y ambientes**. Bogotá: Editorial Magisterio, 2018.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Los conceptos de raza, civilización e historia en la obra de Miguel Antonio Caro. En: Sánchez Antolín y López, Carlos Arturo (eds.),

Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 1–32, 2008.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. **Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y de sus habitantes: Colombia, 1880–1910.** Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Fotografía y misiones. Los informes de misión como *performance* civilizatorio. **Maguaré**, vol. 30, n. 1, p. 103–139, 2016.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Cristianismo y civilización: imposición y resistencia en las misiones católicas. Colombia, siglos XIX y XX. **Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas**, n. 9, p. 101–121, 2020.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Fotografía y misiones en América Latina: *performance* civilizatorio, alteridad y resistencia. En: YUJNOSKY, Inés (coord.). **Historias latentes: perspectivas de la fotografía en América Latina.** Buenos Aires: Ampersand, p. 61–86, 2022.

PÉREZ BENAVIDES, Amada Carolina. Ciudadanía, civilización y pueblos indígenas: imaginarios hegemónicos y prácticas disidentes en el proceso de construcción nacional. Colombia, 1850–1920. En: GARRIDO, Margarita; ÁNGEL, Jiménez; ORTEGA, Francisco A.; HENSEL RIVEROS, Franz Dieter (orgs.). **Historias de lo político.** Universidad Nacional de Colombia, p. 273–298, 2024.

PIETSCH, Johannes. Die Vorbildung der katholischen Missionare. **Zeitschrift für Missionswissenschaft**, vol. 2, p. 128–138, 1912.

PINELL, Gaspar de. **Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán. Abundancia de datos históricos, etnográficos, geográficos, botánicos y filológicos de las regiones visitadas.** Bogotá: Imprenta Nacional, 1929.

PREUSS, Konrad Theodor. **Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika.** 2 vols. [Quellen der Religionsgeschichte, vols. 10 y 11]. Vol. 10: **Einführung und Texte.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1921; vol. 11: **Texte und Wörterbuch.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1923.

PUEBLO MUINANE. **La chagra -faagui. Exposición: Tejiendo el canasto de abundancia (monifue kirigai): saberes, vida y pervivencia de los Pueblos del Centro,** 2023.

https://mega.nz/file/g2ZAUb5B#pu7T5IKRgrThl5_ozCDd6BI7oRYkv7UxfHUyp5oUpjM.

RANDALL, Julian; BURNES, Bernard (eds.). **Agency, Change and Learning. Accounts of Internal Change Agents.** London: Routledge, 2024.

RESTREPO, Félix. En favor de las misiones. **El Siglo de las Misiones**, vol. 4, 1917.

RESTREPO FORERO, Olga. El darwinismo en Colombia: visiones de la naturaleza y la sociedad. **Acta Biológica Colombiana**, vol. 14, suppl. 1, p. 23–40, 2009.

RIEKENBERG, Michael. 'I saw the frontier as a real thing...'. Zum Konzept des Grenzlandes in der Geschichte der USA und Lateinamerikas. En: BIESWANGER, Markus et. al. (eds.). **Abgrenzen oder Entgrenzen: zur Produktivität von Grenzen**. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, p. 131–147, 2003.

ROJAS BROWN, Ramiro. **John Brown: reconstrucción e interpretación de una historia de vida en la Amazonía colombiana**. Tesis de Magister en Estudios Amazónicos. Leticia, 2022.

ROJAS, Cristina. **Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX**. Bogotá/Barcelona: Norma, 2001.

RUFER, Mario. "La raza como efecto de conquista." **ArtCultura**, vol. 22, n. 41, p. 30–49, 2020.

SÁNCHEZ, Luisa Fernanda. Almas para el cielo y cuerpos para la república. Imágenes de degeneración y regeneración en las misiones capuchinas del Putumayo y Caquetá (1912–1947). **Revista de Antropología y Arqueología**, vol. 14, p. 121–143, 2003.

SÁNCHEZ CALDERÓN, Vladimir. La naturaleza en la historia. Tendencias y cambios en la historia ambiental, 1970–2010. En: GALLINI, Stefania (ed.): **Semillas de historia ambiental**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Jardín Botánico José Celestino Mutis, p. 39–73, 2015.

SEBASTIANI, Silvia. Orangutanes y esclavizados: límites de la humanidad en el debate ilustrado. En: HERING TORRES, Max S.; LEMA SILVA, Laura Lema; LOMNÉ, Georges (eds.). **Las Ilusiones de la igualdad. Mestizaje, emancipación y multiculturalismo**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 55–84, 2020.

SERJE DE LA OSSA, Margarita Rosa. **El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie**. Bogotá: Ediciones Uniandes-CESO, 2005.

SERRA DE MANRESA, Valentí. "El procés d'incultuació de la fe cristiana a l'Amazònia. Dificultats, reptes i esperances." **RCatT**, v. 44, n. 2, p. 477–513, 2019.

SOLODKOW, David M. **Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2022.

TAUSSIG, Michel. **Chamanismo, Colonialismo y el hombre salvaje**. Bogotá: Norma, 2002.

TISOY TANDIOY, Aura. Chagra tradicional Inga, espacio de reflexión y de soberanía alimentaria. **Udenar Periódico**, julio, 2020.

VÁZQUEZ ABADÍA, Aída Cecilia. **Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá, Colombia. Siglo XX**. Tesis para optar por el título de Doctora en Antropología Social y Cultural, Universitat Rovira I Virgili. Tarragona, 2003.

VILANOVA, Pacífico de. **Capuchinos catalanes en el Sur de Colombia**. 2 vols. Barcelona: Imprenta “Myria”, 1947.

WEBER, David J.; RAUSCH, Jane M. (eds.). **Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History**. Wilmington, Del.: SR Books, 1994.

ZÁRATE BOTÍA, Carlos Gilberto. **Silvícolas, sirringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880–1932**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

ZERMEÑO, Guillermo. Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. **Memoria & Sociedad**, vol. 12, n. 24, p. 79–95, enero-junio 2008.

ZULUAGA HOYOS, Gustavo. Colonialismo y alteridad. El discurso de K. Th. Preuss sobre la tradición oral del pueblo Múruí (noroeste amazónico). **Coherencia**. Vol. 22, n. 42, p. 119–150, enero-junio 2025.

SOBRE OS AUTORES

Thomas Fischer é professor catedrático aposentado de História da América Latina na Universidade Católica de Eichstätt-Ingolstadt (KU-Alemanha).

Amada Carolina Pérez Benavides é doutora em História pelo El Colegio de México e é professora da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidad Javeriana.

Enviado em 17/02/2026

Aceito em 27/08/2026