

MOTILONES: DE INDIOS «MANSOS» O «BRAVOS» A YUKPAS Y BARÍS (1910-1960)¹

Motilones: from the «mansos» or «bravos» Indians to Yukpas and Baris (1910-1960)

Marisol Grisales Hernández²
Universidad de los Andes, Colombia

Resumen: Durante la primera mitad del siglo xx, los Estados colombiano y venezolano promovieron la *civilización* de los motilones para su incorporación como *ciudadanos* a la nación mediante misiones católicas. Estas tribus indígenas habitan en la cordillera Oriental, que comprende parte del límite político nacional entre ambos países. En el marco de dicho *proyecto civilizatorio*, este artículo aborda las expediciones realizadas por misioneros capuchinos y etnólogos dentro de dicho territorio entre 1910 y 1960. Ello con el interés de analizar las diferentes categorías retomadas y usadas por dichos viajeros para nombrar estas poblaciones indígenas a partir de patrones morales y científicos. Como producto de la relación entre indígenas, misioneros y etnólogos en 1960 se clasificó a los motilones como dos grupos étnicos diferentes: *yukpas* y *barís*. Sin embargo, esta clasificación no fue un conocimiento neutro, sino producto de dicho *proyecto civilizatorio*. Por ello, este artículo discute la forma en que dichas categorías y clasificaciones fueron construidas y el poder de estas interpretaciones para definir y producir identidades indígenas.

Palabras clave: clasificaciones etnolingüísticas, etnónimos, misioneros, etnólogos, yukpas, barís, ciencia y religión, historia del siglo xx.

Abstract: In the first half of the 20th century, the Colombian and Venezuelan states made different efforts to incorporate the Motilones into *civilization* through the Catholic missions. These indigenous tribes inhabit the Cordillera Oriental, which runs through the border between both countries. This paper discusses the expeditions carried out by Capuchin missionaries and ethnologists in the territory of the Motilones from 1910 to 1960. The aim is to study the moral and sci-

1. Agradezco a la profesora Catalina Muñoz, a Max S. Hering Torres y a Stefan Pohl los valiosos comentarios y sugerencias que hicieron a versiones previas de este artículo. Igualmente, agradezco a Tania Ganitsky la traducción del resumen al inglés.

2. Antropóloga y magister en historia. Estudiante del doctorado en historia de la Universidad de los Andes (Colombia). Su investigación se concentra en el proceso de incorporación de los indígenas motilones a la nación colombiana a través del análisis de las misiones católicas, expediciones etnológicas y explotación petrolera entre 1905 y 1970.

entific patterns used by these travelers to name the indigenous peoples. The relationship between indigenous peoples, missionaries and ethnologists led to the classification, in 1960, of the Mutilones as two different ethnic groups: *Yukpas* and *Baris*. This was not a neutral classification, however; it was the product of a *civilization project*. This paper engages with the way these categories and classifications were constructed, and the power of these interpretations to define and produce indigenous identities.

Keywords: ethnolinguistic classifications, ethnonyms, missionaries, ethnologists, Yukpas, Baris, science and religion, 20th century history.

1. Introducción

Durante la primera mitad del siglo xx, los grupos indígenas hoy en día conocidos como yukpas y barís eran denominados de forma genérica con el apelativo mutilones. Estas tribus indígenas hasta el día de hoy habitan las tierras de la cordillera Oriental que comprenden parte del límite político nacional entre Colombia y Venezuela: en el norte, en la Serranía del Perijá, y en el sur, hasta los ríos Catatumbo, de Oro y Sardinata, las cuales en este artículo denominaremos «hoya del Catatumbo».

Varios autores han analizado cómo misioneros y etnólogos produjeron las diversas clasificaciones que permitieron la identificación de los mutilones como dos grupos étnicos distintos en 1960 (Alcácer, 1962; Ruddle, 1974; Beckerman, 1979; Castillo, 1981). Sin embargo, en estos análisis se describen dichas clasificaciones como conocimientos neutros y aislados del proceso histórico específico de su producción.³ Por ello, el propósito de este artículo es situar las clasificaciones morales y científicas en el marco del *proyecto civilizatorio* emprendido por los Estados colombiano y venezolano, desde una perspectiva transnacional, dado que los misioneros y los etnólogos, en sus ejercicios de recolección, descripción y clasificación, superaron las fronteras nacionales y produjeron conocimientos sobre los grupos indígenas. Por lo tanto, la autoridad sobre dichos análisis debe ser comprendida como un ejercicio de poder que se traduce en la capacidad de nombrar, organizar y producir identidades étnicas. En otras palabras, se trata de historizar la nominalización y, a la vez, discutir las estrechas relaciones entre ciencia y religión, específicamente, entre antropología y misiones en la primera mitad del siglo xx.⁴

3. Por lo tanto, compartimos esta postura con algunos estudiosos de la historia y sociología de la ciencia que plantean que el conocimiento se produce en el marco de negociaciones e intereses de individuos y comunidades particulares en contextos específicos. Por tanto, dichos conocimientos no son entendibles por sí mismos, pues deben ser explicados en sus contextos de producción. Véase: Nieto, 1995, y Porter y Ross, 2003: 6-8.

4. Algunos trabajos sobre la relación entre ciencia y religión son: Nieto, 2006, y Amoroso, 2010.

2. La política civilizatoria entre los motilones

Entre finales del siglo xix y principios del siglo xx, los gobernantes de los Estados colombiano y venezolano delegaron a misioneros capuchinos españoles la *civilización* de los motilones, retomando las misiones que fueron instaladas por la Corona Española durante el período colonial, época a la que se remonta el origen del término «motilones». Esta categoría fue utilizada desde el siglo xvii por los cronistas fray Pedro Simón, José Nicolás de la Rosa y Joseph de Oviedo y Baños para designar, en general, a varios grupos aborígenes considerados «belicosos», quienes llevaban el cabello corto o motilado como los monjes y que habitaban las provincias de Santa Marta y Maracaibo.⁵ A finales del siglo xviii, los misioneros capuchinos de la Provincia eclesiástica de Valencia y los capuchinos de la Provincia de Navarra-Cantabria los clasificaron en dos grupos diferentes según su ubicación geográfica: *chakes* (en la serranía o sierra del Perijá) y *mapes* (en la hoya del río Catatumbo) (Alcácer, 1962: 13).

Sin embargo, después de las guerras independentistas y con la expulsión de las órdenes religiosas en Colombia y Venezuela, las reducciones capuchinas de *chakes* y *mapes* se desintegraron y los indígenas se dispersaron (Alcácer, 1962: 240). No sabemos en qué momento desaparecieron estos exónimos⁶ y se volvió a generalizar el término «motilones» para nombrar a ambas poblaciones indígenas de forma indiferenciada y homogénea, pero sí nos consta que, desde mediados del siglo xix, los vecinos *civilizados* y las autoridades de ambos lados de la frontera consideraban que dichas tribus conformaban un mismo grupo de indios «bárbaros y salvajes» (Ancizar, 2007 [1853]; Isaacs, 1983 [1876]; Striffler, 2000 [1884]). En el hecho de los constantes ataques de los indígenas con arcos y flechas sobre sus vecinos criollos, justificaban dichas designaciones y las correrías con perros que estos últimos hacían para cazar a los nativos. Estas hostilidades entre ambas poblaciones generaron la ruptura de sus relaciones sociales y comerciales, pero también el aislamiento de los indígenas y de sus territorios del dominio estatal por más de medio siglo.

Desde finales del siglo xix, con el resurgimiento mundial de las misiones católicas, la Santa Sede y varios gobiernos latinoamericanos firmaron diferentes Concordatos que permitieron el retorno de las órdenes religiosas a los territorios indígenas (Córdoba, 2015: 22-45). Esto está relacionado con la transformación de la Iglesia católica durante el pontificado de León XIII (1878-1903), cuando, a través de un discurso *modernizador*, la Santa Sede intentó demostrar la compatibilidad entre el catolicismo y el progreso (García Jordán, 2001: 161 y 203).⁷

5. Según Dionisio Castillo, antes de 1622 no se mencionaban estas poblaciones con el término «motilón». Fue fray Pedro Simón el primero en emplearlo para referirse a ellos y popularizarlo (Castillo, 1981: 25-26).

6. Exónimo es el nombre que recibe un grupo impuesto por otros, mientras que un endónimo es el nombre que reivindica un grupo como propio. Un estudio sobre el uso de etnónimos es el de Combès, 2014.

7. Pilar García Jordán señala en este trabajo que, como consecuencia de la reunificación italiana y la secularización de los países europeos y latinoamericanos, la Santa Sede impulsó un *aggiornamento* o modernización de su discurso para su incorporación «política» al nuevo orden mundial.

Con ello, la Iglesia buscaba poder acceder y recuperar espacios de poder que había perdido después de las luchas independentistas y, a su vez, los Estados esperaban retomar los *procesos civilizatorios*.

En Colombia, las relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno nacional se sellaron en 1887 con la firma del Concordato. Así, en 1888 empezaron a retornar al país los capuchinos de la Provincia de Valencia con el objetivo de *civilizar* a las tribus salvajes. Sin embargo, solo en 1902 se suscribió el Convenio de Misiones para la reglamentación e institucionalización de las misiones en todo el país. En 1905, los misioneros capuchinos de Valencia erigieron el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones entre las tribus de guajiros, arhuacos y motilones ubicados en el norte de Colombia.⁸ Durante la primera década del vicariato, el esfuerzo misionero se restringió a las primeras dos tribus. No fue hasta el 7 de septiembre de 1914 que los misioneros, acompañados de varios gendarmes, civiles y un indígena guajiro, pudieron establecer contacto con los motilones de la Serranía del Perijá, es decir, con los yukpas (Lafaurie, 1916; Valencia, 1924: 213-215). Sin embargo, estos misioneros no tuvieron bajo su jurisdicción ni a los motilones del lado venezolano, ni a los de la hoya del río Catatumbo, del lado colombiano, o sea, a los barís.

Tiempo después, en 1915, el Gobierno venezolano expidió la Ley de Misiones con el fin de *reducir* y atraer a la *vida ciudadana* a las tribus y parcialidades indígenas *no civilizadas* o *incivilizadas*, pero dicha ley no fue operativa hasta su reglamentación en 1921.⁹ En 1922, el Gobierno firmó con los capuchinos de la Provincia de Castilla el primer Convenio de Misiones para Venezuela. Sin embargo, no fue hasta 1943, con la erección del Vicariato Apostólico de Machiques, cuando los capuchinos de Castilla iniciaron la misión de Los Ángeles de Tukuku entre los indígenas motilones de la sierra del Perijá (yukpas), y desde allí ampliaron la misión hacia la hoya del Catatumbo (barís), ambas en el estado venezolano de Zulia.¹⁰ A pesar de los retrasos y dificultades, los misioneros lograron, supuestamente, *pacificar* a la población indígena del Catatumbo en 1960.¹¹ Hasta ese momento, esta tribu resistió el ingreso de los misioneros y de los colonos y, sobre todo, el avance de las compañías petroleras norteamericanas Caribbean Petroleum Company y Colombian Petroleum Company (Colpet), que tenían campos para la extracción de petróleo en las zonas fronterizas entre ambos países (Vega y Aguilera, 1995; Kozloff, 2006).

8. Emilio de Sollana, Crónicas de la Misión de La Guajira, Sierra y Motilones: años 1888-1913, en el Archivo Histórico de los Capuchinos de la Provincia de Bogotá (AHCPB), Misiones, Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones.

9. *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*, núm. 12562, Caracas, 16 de junio de 1915, pág. 1.

10. Aunque el Vicariato de Machiques se fundó en 1943, la misión de los Ángeles de Tukuku entre los motilones del Perijá no empezó a funcionar hasta 1945. Véanse: Carrocera, 1927: 70-75 y Maglione, 1944: 33-34.

11. Sobre la campaña de pacificación de los motilones del Catatumbo desde 1947 hasta 1960, véanse: Bellorín, 1947: 132-136; Armellada, 1948a: 24-27; 1948b: 47-51 y 1950: 68-70; Villamañán, 1960a: 230-235 y 1960b: 257-261, entre otros números de la revista *Venezuela Misionera*.

Como puede observarse, ambos Estados instauraron un *proyecto civilizador* de las poblaciones indígenas para su incorporación a la nación como *ciudadanos*. Esta política de incorporación de las zonas de frontera fue justificada sobre la base de la «civilización de los salvajes», «la búsqueda del progreso» y el «desarrollo de las ciencias», entre otros aspectos. El *proyecto civilizatorio*, construido por los capuchinos y fomentado por los estados, consistió en la instalación de centros misionales para *reducir y cristianizar* a la población indígena; la instauración de escuelas, orfanatos o internados para enseñar a los catecúmenos el pénsium oficial en español y algunos oficios; y también la formación de caseríos con familias indígenas católicas para poder acceder y tornar productivas esas tierras y poblaciones para el progreso de las naciones. A la par, desde principios del siglo xx, los gobernantes de Colombia y Venezuela promovieron la modernización e inserción de sus países en la economía mundial capitalista mediante la explotación petrolera de la hoya del Catatumbo, la cual fue realizada por las compañías norteamericanas mencionadas.¹² Y al mismo tiempo organizaron comisiones o expediciones científicas que permitieron el reconocimiento de los recursos explotables y la geografía, además de la descripción de los grupos culturales que habitaban dichas fronteras.

En el marco de tal *proyecto civilizatorio*, los misioneros no fueron los únicos sujetos en tener contacto con la población indígena. Entre 1910 y 1960, varios etnólogos y antropólogos, extranjeros y nacionales también recorrieron el territorio de los motilones a ambos lados de la frontera. En la vertiente colombiana de la cordillera se pueden mencionar los siguientes: el sueco Gustaf Bolinder realizó tres expediciones: 1915, 1920 y 1936 (Bolinder, 1917 y 1958); el austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff y el colombiano Roberto Pineda llevaron a cabo una exploración como integrantes del Instituto Etnológico Nacional en 1943; y en 1946, de nuevo Reichel-Dolmatoff exploró la zona del Catatumbo con el arqueólogo norteamericano Preston Holder, financiados por la Colpet (Pineda, 1945; Reichel-Dolmatoff, 1945 y 1946). Del otro lado, el venezolano Alfredo Jahn hizo varias exploraciones entre 1910 y 1922 (Jahn, 1973 [1927]); el arqueólogo norteamericano Theodoor de Booy contactó con una parcialidad indígena en la sierra de Perijá en 1918 (Booy, 1918b); los miembros de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle de Caracas lideraron una expedición entre 1947-1948, también en la sierra del Perijá; y, por último, el antropólogo estadounidense Johannes Wilbert realizó trabajo de campo en la hoya del Catatumbo en 1960 (Wilbert, 1960).

Varias de las expediciones fueron financiadas y articuladas directamente dentro de las políticas de incorporación estatales, sobre todo las de los misioneros, pero también las de los institutos etnológicos o indigenistas oficiales. En la década de 1940, ambos Estados —Venezuela y Colombia— crearon comisiones o instituciones oficiales, compuestas por profesionales en el campo de la antropología, con el encargo de estudiar las problemáticas indígenas (Echeve-

12. En 1912, la Caribbean Petroleum Company, filial de la Royal Dutch Shell, obtuvo las concesiones sobre los territorios del estado de Zulia en Venezuela, por lo cual tenía instalaciones a los pies de la sierra del Perijá. La Colpet (propiedad de la Gulf y la Texas) obtuvo la Concesión Barco sobre los territorios del Catatumbo en Colombia en 1931.

rri, 1997 y 1998; García, 2007). En Colombia, en 1941, el etnólogo francés Paul Rivet, invitado por el presidente Eduardo Santos (1938-1942), fundó el Instituto Etnológico Nacional en el seno del Ministerio de Educación. En el marco de esta institución, el Gobierno colombiano financió en 1943 la expedición de Pineda y Reichel-Dolmatoff para estudiar a los indígenas motilonos de la Serranía del Perijá (Reichel-Dolmatoff, 1945: 15). En Venezuela, la Comisión Indigenista, sujeta al Ministerio de Justicia, fue creada en 1947. Esta comisión realizó varias expediciones, en ocasiones acompañada por los misioneros de Castilla, para el reconocimiento de la ubicación de los bohíos de las poblaciones indígenas del Catatumbo en 1960 (Vegamián, 1972: 555; Biord, 2008: 76).

Otras de estas expediciones obedecieron a intereses particulares de los investigadores, de museos o de compañías petroleras; por ejemplo: las expediciones de Booy (1918) y Bolinder (1915 y 1920) fueron financiadas por el Museo de la Universidad de Pensilvania y el Museo de Gotemburgo, respectivamente, con el objetivo de organizar colecciones de materiales arqueológicos y etnográficos (Saville, 1919; Uribe, 1987). De igual forma, ambos científicos obtuvieron apoyo y financiación de compañías petroleras interesadas en el conocimiento de las poblaciones indígenas y los recursos explotables en esos territorios. En 1918, Booy usó las instalaciones de la Caribbean Petroleum Company en Venezuela, en la Sierra del Perijá; y a Bolinder la Colpet le financió una expedición en 1937 para intentar establecer contacto con los indígenas del Catatumbo colombiano, algo que no consiguió (Booy, 1918a: 386; Bolinder, 1958: 228-231).

Tanto los misioneros como los etnólogos realizaron expediciones, ya fuese para *reducir*, para *pacificar* o para estudiar a los motilonos. En todas estas expediciones se construyeron rutas y caminos, y gracias a ellas se elaboraron mapas y fotografías, pues trataban de documentar el territorio y sus habitantes, y no solo de recorrer las tierras. Las exploraciones constituyeron una infraestructura material que facilitó la realización de futuras penetraciones del espacio indígena por misioneros y etnólogos. También se crearon lazos de amistad con indígenas y aldeanos, quienes colaboraron como guías e intérpretes en ellas. Los informes que estos viajeros elaboraron proporcionaron datos etnográficos sobre hábitos, rituales, prácticas, cultura material, alimentación, sistemas de parentesco, vocabularios y corpus lingüísticos de las poblaciones indígenas. Así, de la lectura de las diferentes relaciones, informes y publicaciones producidos por misioneros y etnólogos es posible identificar un común denominador por construir categorías para nombrar y clasificar a estas poblaciones indígenas según diferentes parámetros morales y científicos.

3. Las clasificaciones morales y científicas de los motilonos

En el retorno de los misioneros capuchinos a las nuevas repúblicas, como ya se mencionó, los motilonos fueron representados por los aldeanos y las autoridades civiles como una *raza* homogénea de *indios salvajes* sin particularidades, ni diferencias. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, el explorador francés Luis Striffler, en una expedición en Colombia cuyo objetivo era buscar cobre en las inmedia-

ciones del río Cesar, identificó que los grupos indígenas eran clasificados por los habitantes locales como «indios mansos» (arhuacos), «semimansos» (guajiros) y «bravos» (motilones) (Striffler, 2000 [1876]: 289-293). Esta clasificación no dista mucho de la estipulada por el Gobierno colombiano mediante la Ley 89 de 1890, con la cual se dividió a la población indígena en «salvajes», «semisalvajes» y «reducidos a la vida civilizada».¹³ A su vez, el Gobierno venezolano también estableció una diferencia entre «indios civilizados» e «indios incivilizados» (Biord, 2008: 73). Por lo tanto, el *proyecto civilizatorio*, cuyo propósito era *domesticar* y someter a la población indígena, constituyó un saber susceptible de politización por parte de los estados. Sin embargo, las categorías con las cuales nombraron y clasificaron a las poblaciones indígenas no fueron impuestas a través de las reglamentaciones estatales, sino que estas ya eran compartidas por otros sectores de la sociedad a nivel local. En ese sentido, es importante entender que estos procesos de categorización no operan de forma aislada, sino articulados desde diferentes niveles.

Las clasificaciones asociadas al carácter y comportamiento de los indígenas también confluyen con las tesis evolucionistas de Lewis Morgan y Charles Darwin que dominaron gran parte del pensamiento europeo desde el siglo XIX. En el marco de estas ideas evolucionistas, la antropología se insertó como una disciplina científica moderna para el estudio del origen de la humanidad a través de los estudios comparativos de las sociedades *primitivas* (Kuper, 2003). Estas tesis aplicadas a las poblaciones nativas permitieron su división en diferentes niveles: «salvajismo», «barbarie» y «civilización», que eran categorías que venían siendo utilizadas desde el período colonial. En este último estadio, el de *civilizados*, se ubicaban los europeos (misioneros y etnólogos), pero también los *criollos* blancos y mestizos de las repúblicas de Colombia y Venezuela.¹⁴

De forma implícita, la consecuencia de estas categorizaciones no solo fue la división de las sociedades en diferentes estadios, sino que también justificó como verdadera una estructura jerarquizada de la humanidad. Esta articulación entre ciencia y política cubrió bajo el manto de la objetividad un campo de superioridad civilizatoria. De ahí que muchas poblaciones indígenas de aquel presente hayan sido disminuidas a pueblos ahistóricos o congelados en el tiempo y, además, ubicados en el estadio más bajo de la evolución: el *salvajismo*. Este gesto deshumanizador, como señala Mary Louise Pratt, va acompañado de un discurso de negación, dominación y miedo, que son los elementos principales del aparato ideológico de la conciencia occidental sobre los pueblos y lugares que pretende mantener subyugados (Pratt, 2010: 392-393). Este modelo evolutivo sirvió de inspiración para las categorías implementadas tanto por misioneros como por etnólogos para describir a los motilones como seres inferiores.

13. *Diario Oficial*, Bogotá, año XXVI, n.º 8263, 8 de diciembre de 1890, pág. 1.

14. Varios estudios coinciden en que durante el siglo XIX la construcción de la nación implicó un *proyecto civilizatorio* de los sujetos y la geografía republicana. A partir de ahí se construyó un modelo de producción de la diferencia, el cual operó mediante la jerarquización y diferenciación de la sociedad a través de mecanismos de clasificación en los que indios y negros ocuparon el nivel más bajo. Entre estos podemos destacar Arias, 2007; Hering, 2013; y Loveman, 2014.

Los motilonos fueron ubicados en el nivel más bajo: el de *salvajes*, pues eran considerados *indios bravos*, al estar fuera del control del Estado y por sus constantes ataques con arcos y flechas contra las poblaciones cercanas a sus territorios.

Entre 1914 y 1925, los misioneros capuchinos de Valencia realizaron varias expediciones *religioso-militares* en Colombia con el objetivo de *pacificar* o *reducir* a los indígenas (Lafaurie, 1916; Valencia, 1924: 213-215),¹⁵ y siempre bajo la consigna pacífica de «Dádivas quebrantan peñas», aunque en ocasiones los misioneros iban acompañados de gendarmes, civiles u otros indígenas, e incluso podían hacer uso de aviones y helicópteros del Gobierno y de las compañías petroleras. Los capuchinos aprovecharon las expediciones para recoger datos sobre las prácticas culturales indígenas y su idioma, así como para crear lazos con algunos de ellos y con los aldeanos, a quienes después usaron como guías e intérpretes en otras expediciones. En dichas expediciones los misioneros siempre portaban machetes, mantas y otros objetos para regalar e intercambiar con los motilonos, puesto que, según creían, a través de esta práctica se lograba *reducir* o *amansar* a los nativos.¹⁶ Una vez que las poblaciones eran *amansadas*, los sujetos indígenas eran transformados en criaturas *mansas*.

Desde 1914, el término «manso» fue usado por los misioneros valencianos como una categoría para presentarse y también para clasificar a las poblaciones indígenas. En los informes y crónicas de las expediciones, los misioneros valencianos describen los diferentes encuentros. Cada vez que avistaban algún indígena, los misioneros usaban la expresión «yáqueno manso» (Ibi, 1919; Valencia, 1924: 231-233). «Yáqueno» era un término en lengua indígena conocido por algunos aldeanos, quienes se lo enseñaron a los misioneros, cuyo significado, según los misioneros, era «amigo» o «gente» (Torrijas, 1916a: 301-305). De esta forma, los misioneros se describían a sí mismos y a sus acompañantes como personas amistosas.

A su vez, los misioneros empezaron a clasificar a los motilonos ya *pacificados* como «indios mansas» o «indios bravos», según la respuesta de los indígenas a la presencia misionera y al nivel de contacto. Así, una vez fueron *pacificadas* todas las parcialidades indígenas de la Serranía del Perijá colombiana (los yukpa), estos indígenas entraron a formar parte de los *indios mansas*, mientras que los indígenas de la hoya del Catatumbo (los bari) seguían siendo considerados *indios bravos*. Por lo tanto, «manso» aparece como una categoría usada por los misioneros como sinónimo de «pacífico» o «amigable», cuando se refería a ellos mismos o a otros *civilizados*. Sin embargo, «manso», como categoría derivada del verbo «amansar», también adquirió otras valencias en el marco del *proyecto civilizador*, como «dominado», «controlado» o «subyugado», en espe-

15. Véanse los informes sobre las expediciones para pacificar a los motilonos en: Lafaurie, 1914: 125-127; y Torrijas, 1916b: 363-367.

16. Los intercambios de objetos fueron una práctica reconocida por su eficacia entre los misioneros en diferentes latitudes, pues a través de la entrega de artículos y regalos a los indígenas se les creaba una dependencia a herramientas, vestidos, y adornos que solo podían obtener en su contacto con los civilizados, lo cual facilitaba la *reducción* de los *salvajes*. Véase: García Jordán, 2001: 57.

cial cuando eran transformadas en nominalizaciones para la población indígena. De ahí que los misioneros, por medio del ejercicio de clasificar, estuviesen no solamente designando sino también proyectando idearios sobre escalafones civilizatorios, los cuales facilitaban el control y el dominio de estas poblaciones por parte de los Estados.

De igual forma, al encontrarse con los misioneros los indígenas ya contactados se presentaban a sí mismos como «yáquenos mansos», al tiempo que se referían a otras parcialidades indígenas aún no *pacificadas* como «bravos» (Torrijas, 1916a: 301-305; Ibi, 1920: 151-153). Al parecer, los indígenas establecían diferencias entre ellos y los no indígenas, pues para estos últimos usaban la palabra *guatiya* o *watiya* (Valencia, 1924: 243-254). En el vocabulario recogido por el misionero Camilo de Ibi se apunta que los indígenas en Colombia usaban las palabras *kohuaso* y *eisope* para distinguir entre las diferentes parcialidades indígenas. Estos términos fueron traducidos por los misioneros, respectivamente, como «manso» y «bravo».¹⁷ Aunque no podemos establecer con exactitud cuál fue el significado asignado por los indígenas a estas palabras, esto nos permite interpretar que los adjetivos «manso» y «bravo» no solamente fueron utilizados por los otros de manera externa para clasificar e identificar a la población motilona. Estos exónimos también se los apropiaron los indígenas, que los integraron en su propia lengua tanto para nombrarse entre ellos como para clasificar e identificar al misionero y demás actores no indígenas.

Los misioneros también usaron otras categorías para nombrar y distinguir los asentamientos y las poblaciones indígenas, ya fuese con nombres de santos, con nombres de héroes patrios o con topónimos. Por ejemplo, en Colombia, los capuchinos valencianos bautizaron varias parcialidades como El Milagro, Sitiomanso, San Francisco, Fernambuco, El Auxilio, Bolívar, Maraca, Santa Rosa, San Miguel, San José o La Divina Pastora (Ibi, 1919a: 6; Soler y Royo, 1915: 26-37; Valencia, 1924: 213-244). En el lado venezolano, los capuchinos se refirieron a las tribus a partir de su ubicación geográfica en relación con las principales fuentes hídricas, como apones, makoas, parirí o yasa (Armellada, 1947a: 47-50). Mediante este renombramiento de los espacios indígenas, los capuchinos no solo estaban estableciendo su dominio sobre estos territorios, sino que también estaban proyectando un orden sobre el mundo indígena que les permitía controlar a la población a través de su ubicación espacial por secciones territoriales.

Por su parte, los etnólogos se apoyaron en las estrategias de intercambios de objetos y de los lazos de los misioneros para contactar a la población indígena. Casi todos los etnólogos ingresaron a los territorios indígenas con la autorización de los misioneros capuchinos, con excepción de Booy y Jahn, puesto que para el momento de sus expediciones aún no existía la misión de los capuchinos de Castilla en Venezuela. Asimismo, Bolinder, Pineda y Reichel-Dolmatoff utilizaron la estrategia de regalar hachas, machetes y otros objetos para

17. Ibi, Camilo de (1923). «Motilonos». Monografías. Artículo ix en el Archivo Provincial de los Capuchinos de Valencia (APCV), 800 Vicariato Apostólico de La Guajira, 8072 Relaciones.

entablar amistad con los indígenas. Al mismo tiempo, se apoyaron en las rutas, los gendarmes y los guías indígenas, también utilizados por los misioneros.

Como los misioneros, los etnólogos adoptaron las categorías de «motilones» y de indios «mansos» y «bravos» y, aunque con algunas críticas, también la condición de los indígenas como inferiores, atrasados y *salvajes*. Bolinder en sus publicaciones entrecomilló las palabras «mansos» y «bravos»; además, cuestionó el nivel de *salvajismo* de los indígenas al señalar la amabilidad de estos con él y, también, el oscuro revés de la *civilización* que los cazaba y perseguía con armas (Bolinder, 1925: 217). Los etnólogos hicieron uso de las categorías geográficas para mostrar las diferencias culturales y variaciones dialectales entre las diferentes parcialidades: Booy habló de los *macoitas*, *aponcitos*, *irapeños* y *pariríes*; Bolinder, de los *maraca*, *manastará* y *sicacau*; y Jahn volvió a nombrar a *chakes* y *mapes* (Booy, 1918c: 497; Jahn, 1973 [1927]: 93-96). Sin embargo, Jahn también discutió las clasificaciones construidas sobre la base de la cultura, los hábitos y el carácter, pues, según él, no conducían a resultados satisfactorios. Para el etnólogo, la única clasificación científica era aquella que tuviera por base el parentesco de las lenguas (Jahn, 1973 [1927]: 16).

4. Las clasificaciones etnolingüísticas

Las clasificaciones lingüísticas de los motilones basadas en vocabularios indígenas se remontan a finales del siglo XIX. Los viajeros Jorge Isaacs, en 1881, y Joseph Brettes, en 1892, lograron recoger algunas palabras de los motilones con aldeanos conocedores de la lengua indígena, aunque no tuvieron contacto directo con la población indígena (Isaacs, 1983 [1876]; Brettes, 2017 [1909]). A partir de estos vocabularios, el alemán Adolf Ernst integró a los motilones dentro de la familia lingüística Caribe (Ernst, 1887). La inclusión de la lengua de los motilones dentro de dicha familia respondió al modelo de interpretación de la antropología alemana que enfatizó en la división de las sociedades en áreas culturales, lo cual explicaba el desarrollo no solo de la lengua sino también de la cultura en extensas zonas geográficas (Kuper, 2003: 358).

A estos corpus de vocabulario se sumaron los acervos lingüísticos recopilados, propiamente en el terreno, por etnólogos como Booy, Bolinder y Jahn en las primeras décadas del siglo XX.¹⁸ Sin embargo, como señaló Alfredo Jahn, dado el contacto esporádico de los primeros etnólogos con los indígenas estos solo proporcionaron listas lexicales aisladas. A diferencia de ellos, los misioneros estudiaron muchas de ellas más a fondo y las derivaron en diferentes gramáticas, debido a la necesidad de adoctrinar a los indios en sus propias lenguas (Jahn, 1973 [1927]: 16).

No era una novedad que los misioneros se interesaran por el estudio de las lenguas indígenas para la producción de documentos y catequesis para la evan-

18. Véanse los vocabularios publicados por Bolinder, 1917: 50-51 y el apéndice del libro de Jahn, 1973.

gelización de estos grupos. No obstante, en la primera mitad del siglo xx, los misioneros se preocuparon aún más por el estudio de la antropología y por integrar en sus informes la descripción de mitos, rituales funerarios y otras prácticas culturales.¹⁹ Algunos sacerdotes se dedicaron a las labores religiosas y administrativas, pero también sobresalieron algunos estudiosos e intelectuales interesados en el estudio de las culturas aborígenes.²⁰ De ahí que en las clasificaciones producidas por estos, como veremos a continuación, también se evidencie un desplazamiento de las categorías asociadas al carácter o la ubicación geográfica hacia esquemas etnológicos estructurados a partir de la lengua y la autodenominación.

Si bien los misioneros capuchinos, desde ambos lados de la frontera, siguieron utilizando los términos «indios mansos» e «indios bravos», algunos de ellos fueron críticos ante estas clasificaciones y comenzaron a preguntarse cómo se nombraban a sí mismos dichos indígenas. En 1919, el misionero valenciano Camilo de Ibi señaló que los *maraca* preferían ser llamados «evocompe» (Ibi, 1919b: 202-207). A su vez, en 1947, el padre Armellada, quien desde los inicios de la misión en Venezuela fue un apasionado de la lingüística, mencionó que a los indígenas del Perijá del lado venezolano no les gustaba el término «motilón» y que optaban por ser llamados «yupa»,²¹ por lo que, para el sacerdote, solo deberían ser nombrados como motilones los indígenas de la hoya del Catatumbo.²²

A estos replanteamientos se sumaron los debates entre misioneros y etnólogos en torno a la pertenencia de dichos grupos indígenas a la familia lingüística caribe. En 1945, con los corpus lingüísticos recopilados por ellos y los misioneros en la Serranía del Perijá colombiana, Reichel-Dolmatoff y Pineda señalaron que todas las tribus indígenas motilonas pertenecían al mismo núcleo cultural y lingüístico de la familia caribe (Pineda, 1945: 350). Según Reichel-Dolmatoff, en Colombia todos los motilones se dividían en dos tribus con un mismo idioma, quienes utilizaban los endónimos *yuko*, que (según el antropólogo) significa 'gente del monte' y se debía a que vivían en las zonas montañosas de la Serranía del Perijá, y *kunaguasaya*, 'gente del agua', porque moraban en los afluentes de la hoya del Catatumbo (Reichel-Dolmatoff, 1945: 19). Igualmente en 1946, los misioneros de Castilla sostuvieron que todos los indígenas motilones

19. En 1923, el misionero valenciano Camilo de Ibi escribió una monografía que nunca fue publicada. En ella da cuenta de aspectos geográficos, describe el carácter y costumbres de los indígenas, pero también se dedicó al estudio de la lengua o dialecto de los motilones de la sierra del Perijá colombiano. Ibi, Camilo de (1923). «Motilones». Monografías. En APCV, 800 Vicariato Apostólico de La Guajira, 8072 Relaciones.

20. Algunos sacerdotes que sobresalieron por sus aportes a la antropología, tanto en Colombia como en Venezuela fueron: Rafael Celedón, Marcelino de Castellví, Cesáreo de Armellada y Alfonso de Villamañán. Véase Arocha y Friedemann, 1984.

21. En las fuentes utilizadas aparecen diferentes formas de escritura para referirse a estas comunidades indígenas según los autores y el país. Así se usan los términos yukpa, yupa, yuco o yuko para referirse a la misma comunidad. En este caso preferimos mantener la forma de escritura tal y como aparece en las fuentes para dar cuenta de la diversidad de formas de nombrar y clasificar a dicha población.

22. El capuchino escribió una gramática, un diccionario y un catecismo en castellano y lengua indígena de los pemón o taurepán. Véase: Armellada, 1947b: 195-196; 1948c: 131-136.

pertenecían a la lengua caribe y eso explicaba su belicosidad, pero los indígenas de la sierra del Perijá en el lado venezolano preferían el término *yupas* y solo usaban *yuco* para referirse a sus enemigos en otras parcialidades (Armellada, 1947b: 195-196; L.F.B., 1946: 136-139).

Aunque entre estos viajeros existió un intento por reconocer las diferencias en los endónimos usados por los indígenas, dentro de la filiación lingüística caribe se incluyó a la totalidad de la población indígena, tanto colombiana como venezolana. Esto, de nuevo, generó una homogenización de la identidad indígena bajo un mismo grupo cultural, pese a que aún no se poseían vocabularios ni descripciones de la población de la hoya del Catatumbo. Los misioneros justificaban los juicios sobre el carácter supuestamente belicoso y agresivo de estas poblaciones en el hecho de su pertenencia a la lengua caribe. Por lo tanto, la identidad indígena aún seguía siendo definida según los patrones de comportamiento y las diferencias étnicas solo se enfatizaban en términos de la ubicación geográfica de las poblaciones.

Aun así, este giro en las clasificaciones utilizadas por los misioneros y los etnólogos guarda una estrecha relación con los cambios que desde principios del siglo xx se estaban produciendo en la antropología. Dicha disciplina se distanció progresivamente de las tesis evolucionistas y de las explicaciones raciales de las diferencias culturales. La observación participante y el trabajo de campo se transformaron en el método predilecto para la recolección de material cultural y abrieron la posibilidad de demostrar la veracidad de las narraciones a través de la autoridad etnográfica. Esto permitió un cambio en el objeto de la antropología, que pasó de las explicaciones biológicas centradas en el nivel de desarrollo de la humanidad a analizar con mayor profundidad la particularidad de las culturas. Con ello, los estudios antropológicos hicieron énfasis en la organización social, el parentesco, las cosmovisiones y cosmogonías, la lengua, etc. (Hollinger, 2003; Kuper, 2003: 361-363).

De esta forma, lo realizado por los capuchinos estaba emparentado con las prácticas ejercidas en el campo por los etnólogos. Unos y otros hicieron uso de la observación y el trabajo de campo y conjugaron elementos culturales y lingüísticos. En conjunto, ambos tipos de viajeros empezaron a comparar y revelar afinidades y diferencias entre las distintas parcialidades indígenas y a establecer la familia lingüística a la cual pertenecían. De este trabajo colaborativo entre misioneros y etnólogos surgió la construcción de una comunidad académica de la cual participaron mutuamente estos viajeros a través de expediciones, investigaciones, publicaciones, debates, etc.

Ahora bien, retomemos el proceso mediante el cual surgieron las clasificaciones etnolingüísticas de los motilonos. Para la década de 1940, el acervo lingüístico que poseían los viajeros daba cuenta casi exclusivamente de la población indígena del Perijá, pero aún no se poseían datos de calidad sobre las poblaciones de la hoya el Catatumbo. Sin embargo, gracias a otras expediciones, misioneros y etnólogos consiguieron en su trabajo de campo elementos como fotografías aéreas de los bohíos, vocabularios y diferentes artículos de la cultura material de estos indígenas (entre otros, armas, instrumentos musicales, cestos). A través del análisis de estos elementos etnológicos, la materialidad fue

asumida como el reflejo de una realidad cultural y se empezó a identificar que aquello que se pensaba como un solo grupo homogéneo en realidad podían ser dos culturas indígenas distintas.

Por un lado, en 1946, la compañía petrolera Colpet, con la aprobación y el acompañamiento del Gobierno colombiano, financió la expedición por el Catatumbo colombiano de los arqueólogos Holder y Reichel-Dolmatoff. El primero, contratado por la Colpet, fue enviado por el American Museum of Natural History neoyorkino, y al segundo se le encargó, por resolución oficial del Gobierno colombiano, asistir la expedición como representante del Instituto Etnológico Nacional. La expedición tenía como objetivo obtener una solución para los conflictos y muertes que se estaban presentando entre los indígenas y los trabajadores de la compañía petrolera, pero los investigadores solo lograron observar a los indígenas desde la distancia e intercambiar con ellos algunas palabras (Reichel-Dolmatoff, 1946: 381-382).

Del otro lado, entre 1947 y 1948, los capuchinos de Castilla con la misma consigna de «Dádivas quebrantan peñas» iniciaron una campaña aérea para la *pacificación* de los motilonos de la hoya del Catatumbo. Esta consistió en lanzar desde aviones o helicópteros *bombas de paz*, las cuales consistían en paquetes con machetes, ropa y fotografías de los misioneros (Armellada, 1948b: 47-51). Esta campaña inicialmente fue apoyada por las compañías Caribbean Petroleum Company y Creole Petroleum Corporation, que financiaron los primeros cuatro sobrevuelos de los misioneros de Castilla (Armellada, 1948a: 24-27). Más allá de la sorpresa suscitada en los indígenas, los aviones sobrevolando pudieron ser interpretados en un primer momento como grandes aves que se acercaban a sus viviendas, arrojando víveres y herramientas. El cielo como una representación de lo divino en el marco del cristianismo se articulaba en relación con las ofrendas terrenales de las misiones, y de ello se hacía un todo, un acto de revelación. Sin embargo, esta vez Dios no descendía simplemente del cielo, sino de las máquinas del progreso. Aviones, misioneros y ofrendas se convirtieron, así, en una poderosa metáfora de la misericordia divina.

No obstante, en dichas expediciones ni misioneros ni etnólogos lograron acercarse a los indígenas del Catatumbo. Sí obtuvieron varias fotografías aéreas de los bohíos indígenas, en las que identificaron patrones distintos en el uso de materiales y formas de construcción de las viviendas: los *yukpas* construían chozas destapadas a ras del suelo, mientras que los *barís* hacían grandes bohíos circulares cubiertos completamente. Además, las compañías petroleras facilitaron a misioneros y a etnólogos sus planos geográficos y las fotografías aéreas que habían adquirido con anterioridad durante las actividades de identificación de pozos petroleros, y en ellos se ubicaban con precisión las viviendas indígenas (Reichel-Dolmatoff, 1946: 387; Vegamián, 1972: 551 y 563). Con estos datos, en 1946, Reichel-Dolmatoff señaló que el término «motilonos» no correspondía con la realidad, pues se trataba de varias tribus distintas física, lingüística y culturalmente. El investigador los reclasificó en dos: primero, el grupo de *yukos*, de lengua caribe, en el Perijá, a quienes podían seguir llamando «motilonos» porque mantenían la tradición del cabello corto; y, segundo, el grupo *kunaguasaya* del Catatumbo, posiblemente de lengua arawak (Reichel-Dolmatoff, 1946: 392).

El debate sobre la clasificación de los motilones no terminó ahí. En 1948, el sacerdote Cayetano de Carrocera encontró en el Archivo de Historia de Caracas el manuscrito perdido del fraile valenciano Francisco de Catarroja, escrito en 1738. El manuscrito de Catarroja contenía un vocabulario inédito recogido por el misionero a través de un niño indígena de la hoya del Catatumbo (Armellada, 1948c: 131-136). En dicho documento los indios motilones se nombraban a sí mismos como «dobokubí», por lo cual, según los misioneros, a partir de lo señalado por Catarroja, no podían seguir siendo confundidos con los yupas de lengua caribe. Estas observaciones coincidían con las ya señaladas por Reichel-Dolmatoff sobre la diferencia entre los *kunaguasaya* y los *yuko*.

Con esos datos, en 1950, el etnólogo Paul Rivet y el misionero Cesáreo de Armellada publicaron un artículo científico conjunto proponiendo la siguiente clasificación: *yukpas* o *yukos*, de lengua caribe, y *dobokubís*, de la familia chibcha (Rivet y Armellada, 1950). Esta publicación da cuenta del diálogo entre misioneros y etnólogos, que compartían y leían mutuamente sus hallazgos, hasta el punto de que en este caso optaron por un trabajo mancomunado. En esta ocasión, Rivet y Armellada pudieron establecer una clasificación de las dos poblaciones indígenas según datos lingüísticos más fiables. Por eso, en adelante los antropólogos empezaron a usar el término «dobokubí» para designar a los indígenas de la hoya del Catatumbo y se descartó la pertenencia de esta población a la lengua arawak, puesto que con el manuscrito hallado se estableció su filiación a la familia lingüística chibcha.

Tres años después del hallazgo del manuscrito, en 1951, una familia de aldeanos que, al parecer, tenía contacto con algunos indígenas de la hoya del Catatumbo colombiano recogió a dos niños de alrededor de 9 y 14 años que habían quedado huérfanos. Ambos fueron entregados a la compañía petrolera Colpet y esta después los envió a la misión de Los Ángeles de Tukuku en Venezuela para que fueran educados por los capuchinos de Castilla. Estos niños fueron bautizados como Antonio y José Francisco, pero ambos preferían el nombre «chibio». ²³ A través del *chibio Antonio*, los misioneros lograron obtener en 1955 algunas palabras de su lengua, pese a que por mucho tiempo los niños se negaron a hablar. Con esta información el misionero Prudencio de Santelos comparó ese vocabulario con el manuscrito de Catarroja y encontró la coincidencia exacta entre algunas palabras, por lo que pudo reconfirmar la clasificación ya señalada por Rivet y Armellada (Santelos, 1955: 136-138).

Hasta acá podemos ver cómo se van desechando las clasificaciones según el carácter y la ubicación geográfica de los indígenas y, en cambio, se va posicionando entre etnólogos y misioneros la distinción etnolingüística. De esta for-

23. Existieron otros dos casos de niños capturados y extraídos de la selva por compañías petroleras o por criollos. En 1938, fue capturado un niño por trabajadores de la Colpet en la región del Río de Oro; lo bautizaron Martín y lo mantuvieron en el campo petrolero de Tibú, en Colombia, con una familia norteamericana. En 1939, la niña, bautizada después Librada de la Sierra, fue apresada al sur del Rionegro en una incursión de los criollos contra los motilones y entregada a una familia en Caracas. Sin embargo, estos niños habían sido capturados muy pequeños y desconocían su idioma (Carrocera, 1950: 210-217; y 1955: 52-55).

ma, las clasificaciones lingüísticas fueron dotadas de veracidad bajo la lógica de la objetividad científica que permitía la comprobación de los datos. No obstante, hasta ese momento ni misioneros ni etnólogos habían logrado establecer un contacto cara a cara con la población indígena del Catatumbo, con la excepción de los dos niños *chibio*. En ese sentido, clasificar y nombrar aparecen como instrumentos de apropiación, no se trata simplemente de hallazgos fortuitos o experimentos científicos (Nieto, 2006: 16). Las fotografías, los manuscritos, los análisis lingüísticos e incluso el uso de los niños *chibio* no son casualidades, puesto que tanto misioneros como etnólogos habían entrado en una competencia por establecer quiénes serían, supuestamente, los primeros en contactar con el grupo indígena del Catatumbo. Así, ser el primero en nombrar y clasificar también permitiría proclamar el derecho sobre la posesión de ese conocimiento y su autoría frente a una comunidad académica y/o religiosa internacional.

Por último, después de décadas de ofrendas y sobrevuelos de los misioneros, para los indígenas la imagen de las aves que arrojaban víveres probablemente se desmitificó, puesto que ante sus ojos quedó evidenciada la penetración de la *civilización* y el *progreso*, los cuales fueron articulados bajo un mismo ideal: *reducción* y *pacificación*. El 22 de julio de 1960, los misioneros capuchinos de Castilla ingresaron en el territorio de los motilonos del Catatumbo, tanto de forma terrestre como en helicóptero, con el acompañamiento de doce *yukpas* y varios aldeanos; después de descender del helicóptero cerca de dos bohíos indígenas, anunciaron la *pacificación* o primer contacto con los motilonos del Catatumbo en el lado venezolano (Villamañán, 1960a: 230-235; 1960b: 257-261). Esto, a su vez, tuvo un efecto rebote en la *pacificación* de los indígenas en el lado colombiano.

Este contacto permitió no solo el ingreso de misioneros sino también de antropólogos interesados en el estudio de esta tribu, de la cual se conocían muy pocos datos hasta ese momento. En 1961, el misionero de Castilla Alfonso de Villamañán escribió que estos indígenas de la hoya del Catatumbo se autodenominaban «barira» o «barí». Invitados por el mismo capuchino, Johannes Wilbert y los miembros de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle de Caracas recogieron un vocabulario entre estos indígenas en 1960, en el que identificaron, al igual que el misionero, que los indígenas se nombraban «barira» cuando hablaban de gente. Por lo cual, en 1961, Wilbert propuso reemplazar en la antropología las categorías «kunaguasaya» y «dobokubí» por el término «barí» con filiación chibcha (Wilbert, 1961). A partir de ese momento quedaron completamente establecidas las categorías de *yukpas* y *barí* para referirse a estos dos pueblos según una clasificación etnolingüística, los primeros con la filiación lingüística caribe, y los segundos, con la chibcha.

5. Conclusiones

A lo largo del artículo se ha podido evidenciar que las categorías utilizadas por misioneros y etnólogos para clasificar a los indígenas motilonos atendieron a patrones morales y científicos; en un principio, según su grado de *salvajismo* o

civilización, y después, para distinguir a la población según sus diferencias culturales y lingüísticas como dos grupos étnicos distintos: *yukpas* y *barís*. Además, se ha mostrado cómo se articularon misioneros y etnólogos para producir conocimientos antropológicos y lingüísticos sobre estos grupos indígenas. Estos conocimientos fueron publicados en revistas misionales o científicas, en las cuales se abrió el debate sobre quiénes eran los motilonos, cuestiones que eran referenciadas y discutidas por ambos actores. Así, se ha podido plantear la existencia de una comunidad académica y el poder de la nominalización para definir y producir etnicidad.

En este proceso clasificatorio de la primera mitad del siglo xx, vemos que se pasó de una identidad que buscaba la homogenización de la población indígena a través de su transformación en *ciudadanos*, al reconocimiento de una alteridad en la cual se integraron elementos de autodefinición y diferencias culturales. Sin embargo, las transformaciones que sufrieron las clasificaciones de los motilonos obedecieron a un proceso unidireccional en el que gobernantes, misioneros y etnólogos adjudicaron nombres a estos grupos indígenas según sus propios parámetros. A partir de la década de 1940 se estableció un diálogo, aunque asimétrico, en varias vías. De un lado, el debate constante entre misioneros y etnólogos y, del otro lado, la articulación de las formas de autodenominación indígena a los análisis de estos viajeros. Este proceso de reclasificación muestra que las categorías externas de *mansos* y *bravos* y los nombres geográficos o de santos dejan de tener validez, mientras que los nombres indígenas, como *yukpa* y *barí*, empiezan a disfrutar de una buena acogida en el seno de una disciplina antropológica preocupada por las particularidades.

Nombrar no solo sirvió para dividir a estas tribus, sino también para producir identidades indígenas específicas. A partir de la década de 1960 estas dos poblaciones fueron pensadas, tanto en la política estatal como en la antropología, como dos grupos diferentes: *yukpas* y *barís*. En la actualidad, se distinguen por su ubicación geográfica, además de porque tienen cosmologías, mitos, sistemas de parentesco, organización política y lenguas completamente diferentes. No obstante, estas definiciones, si bien resaltan la singularidad de dichas comunidades, son asimétricas, puesto que siguen reproduciendo jerarquías sociales al ser estipuladas desde lo externo, desde lo no indígena, es decir, desde los sujetos científicos que siguen ostentando la autoridad.

Sin embargo, como todo conocimiento científico, es necesario situar este en el contexto de producción específico en el que surgió, en este caso el *proyecto civilizatorio* de los Estados colombiano y venezolano. La política estatal de incorporación de la población indígena, en estas fronteras transnacionales, implicó la *ciudadanización* o *aculturación* del indígena desde un triple proceso: civilización, progreso y conocimiento. Si lo anterior se profundiza, debemos plantear lo siguiente desde tres miradas. Por un lado, las acciones desarrolladas por los misioneros estuvieron orientadas a la conquista de las almas indígenas para el cristianismo a través de su *reducción* y *pacificación*. Con lo cual vincularían la sumisión del indígena a la acción del misionero y a la de los Estados nacionales. Por otro, las petroleras facilitaron sus aviones, helicópteros, fotografías y mapas, y también financiaron expediciones con el propósito de acceder a la ri-

queza mineral que era inalcanzable mientras dichos indígenas no fueran controlados. Por último, los conocimientos fruto de la labor del etnólogo no deben asumirse como neutrales. Aunque su tarea no era la transformación de los indígenas en *ciudadanos*, los etnólogos hicieron uso de la plataforma del proyecto *civilizatorio* para producir sus conocimientos, pues accedieron a los territorios con permiso y en ocasiones acompañados de los misioneros, quienes eran las autoridades civiles y representantes locales de los Estados. El Instituto Etnológico Nacional y la Comisión Indigenista fueron creados por los Gobiernos nacionales con el propósito de obtener mayores conocimientos sobre las poblaciones indígenas que eran objeto de la incorporación a la nación. No puede obviarse que algunas expediciones fueron financiadas y apoyadas, ya fuera por los Estados nacionales o bien por las compañías petroleras norteamericanas. En suma, vemos como historizar la nominalización nos permite reconstruir las estrechas relaciones entre ciencia y religión, con un trasfondo económico, proyectando la conquista del alma, la generación de riqueza y la construcción del saber como lugares de enunciación poco estudiados. Solo así podemos entender las dimensiones de la civilización, el progreso y el conocimiento para el caso analizado.

Fuentes impresas y bibliografía

- ALCÁCER, fray Antonio de (1962). *El indio motilón y su historia*. Bogotá: Iqueima.
- AMOROSO, Marta (2010). «Natureza e sociedade nos aldeamentos indígenas do Império: diálogos da ordem menor dos frades capuchinhos com a história natural». *Revista de História*, São Paulo, edición especial, págs. 271-301.
- ANCÍZAR, Manuel (2007 [1853]). *Peregrinación de Alpha*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- ARIAS, Julio (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1947a). «Las lenguas indígenas de Venezuela (continuación)». *Venezuela Misionera*, Caracas, IX, 97, págs. 47-50.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1947b). «¿Cómo se llaman los indios de Perijá?». *Venezuela Misionera*, Caracas, IX, 102, págs. 195-196.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1948a). «Campaña Pro-Pacificación de los Motilones». *Venezuela Misionera*, Caracas, X, 108, págs. 24-27.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1948b). «Campaña Pro-Pacificación de los Motilones (conclusión)». *Venezuela Misionera*, Caracas, X, 109, págs. 47-51.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1948c). «¿Todos los indígenas de Perijá son Motilones? ¿Los Motilones son Caribe?». *Venezuela Misionera*, Caracas, X, 112, págs. 131-136.
- ARMELLADA, Cesáreo de (1950). «Campaña Nacional Pro-Pacificación de los Motilones». *Venezuela Misionera*, Caracas, XII, 134, págs. 68-70.
- AROCHA, Jaime y FRIEDEMANN, Nina. S. de (eds.) (1984). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- BECKERMAN, Stephen (1979). *Datos etnohistóricos acerca de los Bari (Motilones)*. Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- BELLORÍN, Luis Felipe (1947). «Labor misional en pro de los motilones». *Venezuela Misionera*, Caracas, IX, 100, págs. 132-136.

- BIORD, Horacio (2008). «Indianismo, indigenismo e indiocracia: noventa años de políticas Públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005)». *Kuawái*, Guayana, 1 (2), págs. 63-99.
- BOLINDER, Gustaf (1917). «Einiges über die Motilon-Indianer der Sierra de Perijá (Kolumbien, Südamerika)». *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 49, 1, págs. 21-51.
- BOLINDER, Gustaf (1925). *Die Indianer der tropischen schneegebirge; forschungen im nördlichsten Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- BOLINDER, Gustaf. (1958). *We dared the Andes: three journeys into the unknown*. E. Kruuse (trad.). Londres: Abelard-Schuman.
- BOOY, Theodoor de (1918a). «An exploration of the Sierra de Perijá, Venezuela». *Geographical Review*, Nueva York, 6, 5, págs. 385-410.
- BOOY, Theodoor de (1918b). «The people of the mist. An account of explorations in Venezuela». *The Museum Journal of the University of Pennsylvania*, Pensilvania, ix, 3-4, págs. 183-224.
- BOOY, Theodoor de (1918c). «The western Maracaibo lowland, Venezuela». *Geographical Review*, Nueva York, 6, 6, págs. 481-500.
- BRETTES, Joseph de (2017 [1909]). «Las razas que se extinguen. Los indios motilonos». En: NIÑO, Juan Camilo (trad.). *Indios y viajeros. Los viajes de Joseph Brettes y George Sogler por el norte de Colombia (1892-1896)*. Bogotá: Universidad de los Andes, págs. 621-632.
- CARROCERA, Cayetano de (1927). «Relatio missionis ordini nostro commissae in Republica Venezuelana». *Analecta*, Roma, XLIII, págs. 70-75.
- CARROCERA, Cayetano de (1950). «Los indígenas de Perijá». *Venezuela Misionera*, Caracas, XII, 139, págs. 210-217.
- CARROCERA, Cayetano de (1955). «El enigma de los dos muchachos “motilonos” de la misión de “Los Ángeles de Tukuku”». *Venezuela Misionera*, Caracas, XVII, 193, págs. 52-55.
- CASTILLO, Dionisio (1981). *Los barí: su mundo social y religioso*. Salamanca: Naturaleza y Gracia.
- COMBÈS, Isabelle (2014). «Guarayos, o los nombres de las rosas». *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, Sucre, 20, págs. 377-394.
- CÓRDOBA, Juan Felipe (2015). *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- ECHVERRI, Marcela (1997). «El proceso de profesionalización de la antropología en Colombia: un estudio en torno a la difusión de las ciencias y su institucionalización». *Historia Crítica*, Bogotá, 15, págs. 67-79.
- ECHVERRI, Marcela (1998). «La fundación del Instituto Etnológico Nacional y la construcción genérica del rol de antropólogo». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, 25, págs. 216-247.
- ERNST, Adolf (1887). «Die ethnographische Stellung der Guajiro-Indianer». *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, Berlín, 19, págs. 296-301.
- GARCÍA, Nelly (2007). «La profesionalización en antropología: una problemática poco discutida en la antropología venezolana». *Boletín Antropológico*, Mérida, 25, 69, págs. 7-28.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.
- HERING TORRES, Max S. (2013). «Orden y diferencia. Colombia a mediados del siglo XIX». En: RESTREPO, Olga (ed.). *Ensamblando heteroglosias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, págs. 375-393.

- HOLLINGER, David (2003). «Cultural Relativism». En: PORTER, Theodore. M. y ROSS, Dorothy (eds.). *The Modern Social Sciences*. Nueva York: Cambridge University Press, vol. 7, págs. 708-720.
- IBI, Camilo de (1919a). *El vicario apostólico de la Goajira a las Cámaras Legislativas. Curiosos datos etnográficos y expedición del reverendo padre Camilo de Ibi, misionero apostólico capuchino, a la Sierra de Motilones*. Bogotá: Arboleda & Valencia.
- IBI, Camilo de (1919b). «Entre los indios Motilones». *Floreillas de San Francisco*, Valencia, xx, págs. 202-207.
- IBI, Camilo de (1920). «Expedición a Sicacau. Carta primera». *Floreillas de San Francisco*, Valencia, XXI, págs. 151-153.
- ISAACS, Jorge (1983 [1884]). *Las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá: Incunables, 3.^a ed.
- JAHN, Adolfo (1973 [1927]). *Los aborígenes del occidente de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila, vol. I.
- KOZLOFF, Nikolas (2006). «Venezuelan state policy towards motilón Indians: from isolation to first contact». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Tel Aviv, 17, 2, págs. 7-34.
- KUPER, Adam (2003). «Anthropology». En: PORTER, Theodore. M. y ROSS, Dorothy (eds.). *The Modern Social Sciences*. Nueva York: Cambridge University Press, vol. 7, págs. 354-378.
- LAFaurIE, Antonio (1914). «La Expedición religioso-militar a los indios Motilones». *Floreillas de San Francisco*, Valencia, xv, págs. 125-127.
- LAFaurIE, Antonio (1916). *Reducción de los indios motilones*. Bogotá: Imprenta de Juan Casis, 2.^a edición.
- L.F.B. (1947). «Los motilones de Perijá». *Venezuela Misionera*, Caracas, VIII, 88, págs. 136-139.
- LOVEMAN, Mara (2014). *National colors: racial classification and the state in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- MAGLIONE, cardenal Aloysius (1944). «Zulienensis (De Machiques)». *Analecta*, Roma, LX, págs. 33-34.
- NIETO, Mauricio (1995). «Poder y conocimiento científico: nuevas tendencias en historiografía de la ciencia». *Historia Crítica*, Bogotá, 10, págs. 3-13.
- NIETO, Mauricio (2006). *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2.^a edición.
- PINEDA GIRALDO, Roberto (1945). «Los Motilones». *Boletín de Arqueología*, Bogotá, 1, 4, págs. 349-367.
- PORTER, Theodore M. y ROSS, Dorothy (eds.). (2003). *The Modern Social Sciences*. Nueva York: Cambridge University Press, vol. 7.
- PRATT, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1.^a edición.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1945). «Los indios motilones (etnografía y lingüística)». *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Bogotá, 2, págs. 15-115.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1946). «Informe sobre las investigaciones preliminares de la comisión etnológica al Catatumbo». *Boletín de Arqueología*, Bogotá, 4, págs. 381-394.
- RIVET, Paul y ARMELLADA, Cesáreo de (1950). «Les indies Motilones». *Journal de la Société des Américanistes*, París, 39, págs. 15-58.
- RUDDLE, Kenneth (1974). *The Yukpa cultivation system: a study of shifting cultivation in Colombia and Venezuela*. Berkeley: University of California Press.

- SANTELOS, Prudencio de (1955). «Aclarado ya el enigma de los dos muchachos motilonos». *Venezuela Misionera*, Caracas, xvii, 196, págs. 136-138.
- SAVILLE, Marshall H. (1919). «Theodoor de Booy». *American Anthropologist*, Arlington, 21, 2, págs. 182-185.
- SOLER Y ROYO, Atanasio Vicente (1915). *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilonos, a cargo de los Rev. Padres Capuchinos*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- STRIFFLER, Luis (2000 [1876]). *El río Cesar: relación de un viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta en 1876*. Cartagena: Gobernación de Bolívar, 3.ª edición.
- TORRIJAS, Bernardo María de (1916a). «Expedición arriesgadísima a los indios motilonos». *Floreccillas de San Francisco*, Valencia, xvii, págs. 301-305.
- TORRIJAS, Bernardo María de (1916b). «Expedición arriesgadísima a los indios motilonos (Conclusión)». *Floreccillas de San Francisco*, Valencia, xvii, págs. 363-367.
- URIBE, Carlos A. (1987). «Un antropólogo sueco por Colombia: Gustaf Bolinder». *Boletín Museo del Oro*, Bogotá, 18, págs. 3-9.
- VALENCIA, Eugenio de (1924). *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilonos. Colombia (América): 1868-1924*. Valencia: Antonio López y Comp.
- VEGA, Renan, y AGUILERA, Mario (1995). *Obreros, colonos y motilonos: una historia social de la Concesión Barco, 1930-1960*. Bogotá: Fedepetrol.
- VEGAMIÁN, Felix María de (1972). *Los Angeles del Tucuco 1945-1970. Monografías misionales de sus internados indígenas en los 25 años de su fundación*. Maracaibo: Litografía Lorenzo.
- VILLAMAÑAN, Adolfo de (1960a). «Los misioneros capuchinos establecen contacto con los motilonos». *Venezuela Misionera*, Caracas, xxii, 258, págs. 230-235.
- VILLAMAÑAN, Adolfo de (1960b). «Primeros días de amistosa convivencia de los misioneros en los bohíos motilonos». *Venezuela Misionera*, Caracas, xxii, 259, págs. 257-261.
- WILBERT, Johannes (1960). «Una corta expedición a tierras Motilonas». *Memoria, Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle*, Caracas, 57, págs. 159-174.
- WILBERT, Johannes (1961). «Identificación etno-lingüística de las tribus indígenas del Occidente de Venezuela». *Memoria, Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle*, Caracas, 58, págs. 5-26.

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 24 de enero de 2019

Fecha de publicación: 28 de junio de 2019