

Internados indígenas y proyecto civilizatorio de las misiones franciscanas en la Selva Central peruana (1840-1945)

Oscar Espinosa

 <https://orcid.org/0000-0001-6605-013X>

Pontificia Universidad Católica del Perú

oespinosa@pucp.edu.pe

RESUMEN

El presente artículo discute el cambio de estrategia de los misioneros franciscanos respecto a la evangelización y civilización de los pueblos indígenas de la región amazónica peruana a fines del siglo XIX e inicios del XX. El texto presenta el contexto histórico de la Selva Central peruana como zona de frontera, de colonización y de ejercicio de la violencia generada por colonos y empresarios caucheros que implicaba también el tráfico infantil. Asimismo, se detalla la situación de las misiones franciscanas en esta época, la creación de los internados y la incorporación, por primera vez, de misioneras mujeres a la tarea educativa y evangelizadora en esta región. Finalmente, se explica cómo el énfasis puesto en los internados y en la educación infantil no impidió la colaboración de las misiones en otras tareas relacionadas con el proceso de colonización promovida por el Estado peruano en la región amazónica.

Palabras clave: Amazonía, Misiones religiosas, Civilización, Perú, Pueblos Indígenas.



Indigenous Boarding Schools and the Civilizing Project of the Franciscan Missions in the Peruvian Central Jungle (1840-1945)

ABSTRACT

This article discusses the new evangelization and civilization strategy of the Franciscan missionaries for the indigenous peoples of the Peruvian Amazon at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. The text describes the historical context of the Peruvian Selva Central region as a frontier region, colonization area and a place marked by the violence of settlers and rubber entrepreneurs, which also involved child trafficking. It also details the situation of the Franciscan missions, the creation of boarding schools, and the inclusion, for the first time in history, of female missionaries in the educational and evangelizing processes led by the Catholic church in this region. Finally, it explains how the emphasis placed on boarding schools for indigenous children did not prevent the missions from collaborating on other tasks related to the colonization process promoted by the Peruvian State in the Amazon region.

Keywords: Amazonia, Religious Missions, Civilization, Peru, Indigenous Peoples.

Internatos indígenas e o projeto civilizatório das missões franciscanas na Selva Central Peruana (1840-1945)

RESUMO

Este artigo discute a mudança de estratégia dos missionários franciscanos em relação à evangelização e civilização dos povos indígenas da região amazônica peruana no final do século XIX e início do século XX. O texto apresenta o contexto histórico da Selva Central peruana como uma região de fronteira, uma zona de colonização e um espaço de violência perpetrada por colonos e barões da borracha, e que também envolveu o tráfico de crianças. O documento também detalha a situação das missões franciscanas na época, a criação de internatos e a incorporação, pela primeira vez, de missionárias no trabalho educativo e evangelizador nessa região. Finalmente, explica como a ênfase dada à educação infantil não impediu que as missões colaborassem em outras tarefas relacionadas ao processo de colonização promovido pelo Estado peruano na região amazônica.

Palavras-chave: Amazônia, Missões religiosas, Civilização, Peru, Povos indígenas.

INTRODUCCIÓN

Desde que el Perú declaró su independencia frente al poder español, el Estado peruano se fijó la gran tarea de construir una república que comprendiese todo el territorio nacional. En el caso de la selva amazónica esto implicaba fundamentalmente dos cosas: (1) la consolidación del dominio territorial de la nación y (2) la incorporación de los indígenas a la vida nacional. A partir de 1832, una década después de haber sido proclamada formalmente la independencia del Perú de España¹, se dictaron una serie de dispositivos legales en estas dos direcciones.² El nuevo Estado peruano, aduciendo razones de seguridad nacional y en aras de conservar las riquezas de la Amazonía en manos de la nación, se constituyó en el propietario originario del suelo amazónico y fomentó la colonización de dicho territorio para un uso más adecuado de sus recursos. Al mismo tiempo, el Estado insistió en la necesidad de «civilizar» y de desterrar las costumbres bárbaras y salvajes de los indígenas amazónicos, para lo cual necesitaba contar con el apoyo de la Iglesia católica (García Jordán, 1988, 1991, 2001).³

El presente texto busca discutir, a partir de una lectura crítica de fuentes primarias de los misioneros y de otros documentos de la época, los cambios introducidos en las misiones franciscanas en el contexto de conquista territorial de la frontera

¹ La independencia del Perú de España fue proclamada oficialmente en 1821, y en 1824 el último virrey español fue vencido militarmente.

² En 1822, el general San Martín declaró oficialmente que las tierras en la Amazonía peruana podían ser reclamadas por cualquiera que deseara trabajarlas y, unos años después, en 1828 promovió la ocupación de estas tierras por parte de inmigrantes. Al mismo tiempo, se establecieron diversas normas para mantener la labor civilizatoria de los misioneros en esta región. Sobre estas y otras normas, ver Ballón (1991), Walker (1987), García Jordán (2001), entre otros.

³ Posteriormente, en el siglo XX, se buscó la colaboración de otras iglesias, como las evangélicas, principalmente a través del Instituto Lingüístico de Verano, a quien el Estado le encomendó, por varias décadas, la educación y civilización de la niñez indígena (Larson *et al.*, 1979; Stoll, 1985).

oriental del Perú, es decir, en la zona de la selva amazónica conocida entonces como «Montaña» y hoy día como «Selva Central». En este sentido, este trabajo se inserta en la tradición de la llamada nueva historia misionera (Langer & Jackson, 1995) y sus desarrollos posteriores (Montero, 2022; Fischer *et al.*, 2025), y particularmente en la perspectiva de los trabajos históricos referidos a zonas fronterizas y en contextos poscoloniales en América Latina (Cabrera Becerra, 2002; García Jordán, 2001; Gómez López, 2005; Grisales, 2024; Mongua, 2022; entre otros).

Durante la época colonial los misioneros franciscanos ya habían estado presentes en esta región, pero, como se verá más adelante, fueron expulsados por una gran rebelión indígena liderada por Juan Santos Atahualpa. Durante el siglo XIX, antes de la independencia del Perú, los franciscanos intentaron volver a fundar misiones en este territorio, pero sin éxito. Este panorama cambió en la segunda mitad de dicho siglo gracias, precisamente, a las políticas estatales de colonización de la región y al apoyo militar que recibieron. Sin embargo, a pesar de ello, el interés académico se ha centrado en el estudio de las misiones franciscanas coloniales y no en las fundadas en la época republicana. Los principales estudios sobre estas últimas han sido realizados principalmente por intelectuales pertenecientes a la propia orden de San Francisco, como los padres Bernardino Izaguirre (1922-1929) o Dionisio Ortiz (1958, 1961, 1962, 1969, 1975, 1978, 1984), mientras que el resto de estudiosos que han mostrado interés por estas lo han hecho de manera tangencial, al discutir otros aspectos históricos o etnohistóricos referidos a la región amazónica peruana (García Jordán, 1988, 1995, 2001; García Jordán & Sala i Vila, 1998; Santos Granero, 1994; Santos Granero & Barclay, 1995; Brown & Fernández, 1991). Este vacío contrasta con la bibliografía dedicada a las misiones franciscanas (capuchinas o de los frailes menores) fundadas en otras regiones latinoamericanas como en el Putumayo, el Vaupés, la Guajira o la Sierra Nevada en Colombia (Cabrera Becerra, 2002; Kuan, 2015, 2025; Mongua, 2022; Córdoba-Restrepo, 2025; Grisales, 2025; Mongua & Muñoz, 2025; entre otros), el sur de Chile (Serrano, 1995; Mansilla *et al.*, 2018; etc.) o el Gran Chaco (Navarro, 1998; Langer, 2009; Liva & Artieda, 2014; Liva, 2025; entre otros).

EL CONTEXTO HISTÓRICO: LA SELVA CENTRAL COMO ZONA DE FRONTERA EN EL SIGLO XIX

La «Selva Central» es el nombre con el que hoy se conoce al territorio que corresponde básicamente a las actuales provincias de Chanchamayo, Satipo y Oxapampa, pero, como se ha mencionado antes, durante el siglo XIX y principios

del XX se conocía también, en el lenguaje coloquial peruano, como la «Montaña». Este territorio se convirtió, desde mediados del siglo XIX, en un espacio priorizado por el Estado peruano para ocupar a través de la colonización, primero por migrantes extranjeros (principalmente alemanes e italianos), y posteriormente por colonos de origen andino (Arona, 1971[1891]; Marcone, 1992; Santos Granero & Barclay, 1995; Maguiña, 2016). Este proceso de colonización fue posible, además, por la violencia ejercida por el Estado contra la población asháninka (antiguamente conocida como «campa») que habitaba en este territorio desde hacía siglos, sobre la que hay abundantes testimonios (Nystrom, 1868; Herndon, 1991[1854]; entre otros).

En la década de 1840 se inició la colonización del valle de Chanchamayo. Primero se instaló un fuerte militar en San Ramón⁴ para poder impulsar, desde esta base, la colonización del resto de la región. Según los misioneros franciscanos que llegaron en esta época a la región señalan, por ejemplo, la creación de dos compañías militares con cañones que «disparaban a todo indio campa que se asomaba en el paraje» (Izaguirre, 1925, vol. 4, p. 199). Pero, además, los franciscanos reconocen que los soldados peruanos «cometieron también el desmán de pasar el río Tulumayo con el intento de robar muchachos campas para su servicio; a cuyo intento los campas correspondieron con certeras flechas, hiriendo a algunos de ellos» (Izaguirre, 1925, vol. 4, p. 199).

El 24 de mayo de 1845, el gobierno de Ramón Castilla promulgó una importante ley que afectaba a los indígenas amazónicos y sus territorios, mientras que al mismo tiempo daba su respaldo pleno a las labores de los misioneros franciscanos. De acuerdo con esta ley, la nación peruana tenía «el deber de proteger la civilización de los salvajes existentes en sus montañas; de mejorar su suerte y de traerlos al seno de la sociedad por los medios de suavidad y conveniencia» (Ballón, 1991, vol.1, p. 47). Sin embargo, el principal objetivo de esta ley era fomentar la colonización, tal como puede apreciarse en los artículos 4 y 5 que señalan que los terrenos serán de propiedad de quienes los cultiven, ya sean indígenas o ciudadanos peruanos (art.4) o extranjeros (art.5). Asimismo, a través de esta ley, el gobierno establecía su apoyo explícito a las misiones franciscanas. En el considerando IV, señala: «Que la República reportará grandes ventajas si se realizan los proyectos promovidos por el Padre Fray Manuel Plaza, Prefecto de las Misiones». Y en el

⁴ Diversos autores difieren en las fechas exactas de estos sucesos. Varese (1973) toma como fuente al historiador Jorge Basadre y señala al año 1842 para la creación del fuerte; mientras que Barclay (1989) y Fernández (1986) toman como fuente al naturalista Antonio Raimondi y dan como fecha el año 1847.

artículo 1, ordena al prefecto de Junín que le entregue al padre Plaza «tres mil pesos anuales, pagaderos de los fondos públicos de aquel departamento, los que se invertirán en la apertura de los caminos de Pasco al Pozuzo, y de este pueblo al puerto de Mayro». Asimismo, en su artículo 2, indica que «las autoridades civiles, eclesiásticas y militares presten a esta empresa todos los auxilios que estén en la esfera de sus atribuciones y ministerios»; es decir, que recurran a cualquier medio que sea necesario para lograr su cometido (Congreso de la República, 1845, p. 13).⁵

En 1847, el Estado especificó aún más los mecanismos de propiedad agrícola en el valle de Chanchamayo y señaló, además, que los «agricultores» podrían «resistir a los bárbaros en caso de irrupción» (Ballón, 1991, vol.1, p. 48). Desde entonces, y sobre todo a partir de otra ley dictada en abril de 1853, se favoreció la adjudicación de tierras a colonos en la región amazónica en general, y en la Selva Central de manera particular. En las décadas posteriores, el número de colonos de origen extranjero, pero también de origen peruano, fue incrementándose. Pero, principalmente a partir de 1872, con la llegada de más migrantes europeos, se empezó a dinamizar aún más el proceso de expansión de la colonización del territorio asháninka en manos de gente foránea (Fernández, 1986, 2024; Barclay, 1989; Santos Granero & Barclay, 1995; Espinosa, 1996).

Frente al avance de los colonos, los asháninka se organizaron para defender su territorio, multiplicando las emboscadas y enfrentamientos armados contra los colonos que les arrebataban sus tierras (Espinosa, 1993; Santos Granero, 2018). Esta situación de tensión se agravó cuando el mismo Estado peruano autorizó el uso de armas de fuego para facilitar la colonización de los territorios indígenas. Así, en 1892 el gobierno emitió un dispositivo en el cual indicaba que hay que entregar a cada colono que se asiente en la Selva Central «un arma para la defensa y seguridad de sus personas» (Ballón, 1991, vol. 1, p. 72).⁶ La colonización de la Selva Central, pues, no fue una empresa pacífica, como muchas veces se ha creído, sino más bien una conquista armada y violenta.

Al respecto, el ingeniero Giordano, que acompañó a un emisario oficial de Italia para visitar a sus compatriotas migrantes en Chanchamayo, escribe en 1875 cómo subsiste «permanentemente una guerra a muerte entre estos chunchos y cualquiera que intente avanzar hacia el oriente» (1907[1875], p. 223). De manera

⁵ El texto completo de esta ley está disponible en la página oficial del Congreso de la República en el siguiente enlace: <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1865002.pdf>

⁶ Otras normas legales con la misma finalidad fueron dadas en 1874, 1888 y 1896 (Ballón, 1991, vol. 1).

similar, el ingeniero sueco John W. Nystrom, contratado por el Estado peruano, escribe con asombro la violencia ejercida por el Estado contra los pueblos indígenas en la selva peruana: «Siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares». Y concluye exclamando:

¿qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido? (Nystrom, 1868, pp. 55-56).

Pero la resistencia por parte de los asháninka no detuvo el proceso de colonización. En 1891, a partir de un convenio con el gobierno peruano, una empresa cafetalera británica conocida como la «Colonia del Perené» de propiedad de la Peruvian Corporation Ltd. se estableció en dicho valle, llegando a poseer hasta unas 500 000 hectáreas. Esta empresa llegó a tener mucho poder en el Perú hasta el año 1972 por sus vínculos con diferentes gobiernos ligados a la oligarquía limeña. Asimismo, cumplió un rol clave en la historia del proceso de colonización de la región de la Selva Central: tanto en su articulación —vía la producción y comercialización agrícola— con el resto del país, como por las relaciones de abuso y dominación de la población indígena que habitaba en la zona. La constitución de la «Colonia del Perené» junto con la fuerte inmigración llevada a cabo durante la segunda mitad del siglo XIX transformaron radicalmente la situación de la población indígena de la región. Como señaló un poblador yánesha respecto a este periodo: «Desde esa época los cerros de Chanchamayo se ven tristes» (Barclay, 1989, p. 49).

Desde fines del siglo XIX, los asháninka comenzaron a ser utilizados como mano de obra en condiciones similares a las de la esclavitud, tanto en la producción cafetalera como en la explotación del caucho. Se calcula que en 1913 alrededor de 500 asháninka trabajaban en las plantaciones de café, y hacia 1938 el número ya superaba los 2000 (Brown & Fernández, 1991). Para la explotación del caucho⁷, los patrones combinaban métodos de castigo físico y psicológico de una gran crueldad. Uno de estos métodos consistía en apartar a los indígenas de sus familiares y lugares de origen, de tal manera que perdían todo interés por

⁷ En la selva peruana no se instalaron plantaciones dedicadas al cultivo de árboles para la extracción del caucho, sino que este se recogía en los bosques existentes, lo cual demandaba una mayor cantidad de mano de obra, en particular indígena que, además, conocía bien cómo desplazarse en medio de la selva virgen.

su vida o su futuro. Otra táctica importante fue la de promover la captura de otros indígenas a través de las llamadas «correrías» (Samanez y Ocampo, 1980; Fernández, 1986, 2024; Hvalkof & Veber, 2005; Espinosa, 2016). Varios misioneros franciscanos también denunciaron estas prácticas violentas, por ejemplo, el padre Gabriel Sala (1897) o el obispo Francisco Irazola (1916b, 1929). Los testimonios de la época aseguran que los asháninka eran especialmente cotizados por los caucheros (Brown & Fernández, 1991; San Román, 1994). Pero, al igual que en los tiempos de los primeros misioneros y colonizadores españoles, los indígenas no se sometieron fácilmente a esta explotación y exterminio, sino que huían y resistían a los caucheros y a los otros «indios civilizados»⁸ que llegaban a sus tierras con la finalidad de esclavizarlos. Como señala Stefano Varese:

... trataban de resistir al avance de los blancos con todos los medios a su disposición: medios humanos y divinos. En 1896 antes de atacar a una colonia del Pangoa, el chamán aconsejaba a los guerreros de soplar fuerte contra las balas de los blancos para transformarlas en hojas de árboles, porque el soplo es acción divina, acto arquetípico. Pocos años antes los campos de las nacientes del río Pichis habían logrado recuperar parte de sus tierras. En los ataques habían muerto catorce colonos, los demás blancos habían huido abandonando la zona en manos de los indios sublevados (1973, p. 250).

También existen testimonios de otros «levantamientos» de grupos de asháninkas contra caucheros y colonizadores blancos. Entre estos, uno de los más grandes y significativos tuvo lugar en la zona del río Pichis, en 1913. En esta ocasión, los asháninka asaltaron los diversos asentamientos de colonos, cortando su comunicación con el valle del Perené y la costa, y, según cronistas de la época, se calcula que entonces murieron unos 150 colonos (Brown & Fernández, 1991, p.69). Otro levantamiento importante fue el liderado por el jefe Tasorentsi en 1915 en las zonas del Gran Pajonal y el alto Ucayali (Santos Granero, 2018).

LAS MISIONES FRANCISCANAS EN LA SELVA CENTRAL EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Durante el siglo XIX, el gobierno peruano también promovió la «civilización de los indios salvajes», sobre todo a través de congregaciones misioneras de la iglesia católica. En 1853 el Estado restableció el Colegio de Misioneros de

⁸ Los “indios civilizados” eran aquellos que se ponían al servicio de los caucheros para capturar nueva mano de obra indígena.

Ocopa, «con el laudable objeto de convertir a las tribus salvajes» (Ballón, 1991, vol. 1, p. 49). Y en 1898, a partir del relanzamiento misionero promovido por el papa León XIII, el gobierno creó tres Prefecturas Apostólicas, encomendadas a los misioneros franciscanos, agustinos y dominicos, respectivamente. El principal objetivo de esta resolución era la de «convertir a la vida civil a millares de peruanos salvajes, facilitando a la vez la explotación de las riquezas con que la naturaleza ha dotado esas fértiles comarcas», ya que «las numerosas tribus que habitan en esa parte de la República (Montaña) se hallan en estado de barbarie, manteniendo inexplorada gran parte de aquella región e impidiendo el establecimiento de pobladores civilizados con las industrias y mejoras consiguientes» (Larrabure y Correa, 1905⁹; Ballón, 1991, vol.1, p. 79).

Hacia fines del siglo XIX, el número de misiones franciscanas en la Amazonía peruana era muy pequeño. En la cuenca del Ucayali se habían visto obligados a abandonar la famosa misión de Sarayacu hacia 1860, debido al temor de los indígenas a los comerciantes mestizos y a las enfermedades que estos traían. Sarayacu había sido, hasta ese momento, la misión más exitosa de los franciscanos, tal como lo atestiguan los relatos de los viajeros que pasaron por allí (Smyth & Lowe, 1836; Osculati, 2003[1854]; Castelnau, 1857; Marcoy, 1869), e incluso había sobrevivido a la crisis desatada luego de la expulsión de la mayoría de misioneros españoles inmediatamente después de la independencia peruana de España (Izaguirre, 1925, vol. 9).

En esta misma región, los franciscanos fundaron las misiones de San Miguel de Callería en 1859 y Santa Rosa de Cashiboya en 1864 entre los shipibo-konibo. Poco después quisieron fundar dos misiones más: la misión de San Pedro entre los amahuaca del río Tamaya en 1877 y la misión de Lima Rosa entre los yine del río Tambo en 1879, pero fracasaron en el intento (Ortiz, 1961). Ya en el siglo XX fundaron otras misiones en el río Ucayali, como Contamana (1900), Requena (1904) y Pucallpa (1926), orientadas principalmente a población mestiza colona, y que posteriormente se convirtieron en importantes ciudades en la región. También en este nuevo siglo fundaron las misiones de Río Blanco entre los remos en 1911 y la de San Francisco de Yarinacocha entre los shipibo-konibo en 1922, aunque ninguna de las dos llegó a durar más que unos pocos años (Ortiz, 1962, 1984).

En el territorio que corresponde actualmente a las provincias de Chanchamayo y Oxapampa, en la Selva Central, fundaron las misiones de Quillazú (1881), San Luis de Shuaro (1886-1928), Santa Rita de Pangoa (1895-1896), San José de

⁹ Resolución Suprema del 27 de octubre de 1898.

Sogormo (1896) y Puerto Bermúdez (1899-1906); aunque esta última se trasladó al Apurucayali (1906-1913), pero igual terminó siendo abandonada poco después. Y en el siglo XX, fundaron las misiones de río Negro (1918-1940), Puerto Ocopa (1922), Atalaya (1928), San José de Cutivireni (1962) y San Antonio de Cheni (1972) en la actual provincia de Satipo y la misión de Oventeni (1935) en el Gran Pajonal. Asimismo, en el río Apurímac, los franciscanos reemplazaron a los padres redentoristas en las misiones de Sivia y Ayna a partir de 1911. Todas estas misiones tenían como objetivo civilizar a los indígenas asháninkas y yáneshas (Izaguirre, 1926, vol. 12; Ortiz, 1961, 1962, 1975, 1979).

Los internados indígenas como estrategia civilizatoria

En un inicio, las misiones republicanas intentaron continuar con el modelo establecido en el periodo colonial, que, según Pilar García Jordán, seguía las instrucciones dadas por el papa Inocencio XI, a través de las cuales se buscaba no solo la conversión de los indígenas, sino también la asimilación de los patrones culturales correspondientes al pueblo conquistador a partir de:

- a) la organización espacial de las misiones según el modelo urbanístico de las ciudades castellanas, b) el gobierno de las misiones por autoridades locales similares a las existentes en España, c) la formación de artesanos y d) la reproducción de las formas de propiedad y trabajo de los colonizadores (1995, p. 34).

Sin embargo, poco después, ante el intento frustrado de fundar algunas de sus misiones, los franciscanos decidieron orientar sus actividades de conversión hacia los niños y niñas indígenas. Como señala el padre Dionisio Ortiz, el «indígena adulto, satisfecho con sus costumbres y hábitos salvajes, es difícil formarlo, como es imposible enderezar un árbol viejo y torcido», y por ello añade que sería «más efectivo y duradero educar a la niñez, terreno virgen, donde es más fácil que arraigue la virtud y se le enderece por el camino del bien» (1961, p. 134). A su vez, el padre Gridilla, aún más categórico, indica que: «El único medio de sacar algún provecho de los indígenas selváticos es educarlos desde niños» (1942, p. 75).

La creación de orfanatos y de internados católicos para niños y niñas a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX fue una práctica extendida en distintos lugares donde existían misiones religiosas establecidas en contextos indígenas.¹⁰ El caso

¹⁰ Existe una amplia bibliografía sobre estos centros, tanto para América del Norte (Woolford *et al.*, 2014; Woolford, 2015; Beaucage, 2022; etc.), para México (Mancera-Valencia & Ortiz,

de los franciscanos en la Selva Central peruana no fue, pues, un caso aislado. Por el contrario, al igual que en otras regiones, se convirtió en uno de los pilares del trabajo misionero. Hacia 1916 se habían creado siete de estas instituciones para niños indígenas (Obra de la Propagación de la Fe, 1916). Una vez creada una misión, se trataba de juntar a todos los niños y niñas posibles, y se instalaba un internado. Al respecto, resulta ilustrativo el caso de la misión de río Negro:

Lo primero de que se preocuparon los misioneros en el río Negro fue reunir el mayor número posible de niños y formar con ellos un Internado Indígena al cuidado del Hno. Muñoz. Se llegó a tener más de setenta niños. Como en esa fecha era la cosa más ordinaria el tráfico vedado de carne humana, para hacer competencia y anular ese infame negocio, se estableció en la misión una especie de compra de criaturas con el solo y único objeto de hacer más tarde hombres libres, cristianos y ciudadanos honrados y de provecho para la patria. Además, era una forma de atraer a los padres de esos mismos niños, que se sentían satisfechos, en medio de su vida salvaje, de que sus hijos estuvieran al cuidado de los misioneros. En esta forma se dio principio en la misión de río Negro a la labor civilizadora del niño y adulto salvaje (Ortiz, 1961, p. 134).

En estos internados, los niños se dedicaban a estudiar y trabajar. Como señala el padre Ortiz, «se impartía a los niños algunas lecciones de instrucción moral y religiosa, se les enseña a leer y escribir y luego a ciertas horas se les dedicaba al cultivo del campo [...] con el fin de resolver el problema alimenticio» (Ortiz, 1961, p. 134). Fray Marcos Romero, en su Informe respecto a la misión de Sivia correspondiente al año 1940, indica cómo

... se les enseña el castellano, la doctrina cristiana y la lectura y escritura. Practican también algunos ejercicios físicos y reciben las enseñanzas adecuadas al conocimiento y culto de la Patria, reverenciando la enseña nacional en sus fechas clásicas.

Y en el mismo informe, añade que un aspecto central en su «plan de civilización» son:

2023; Tkocz & Liddiard, 2024; etc.), y para distintas partes de América del Sur: Ecuador (Bottasso, 2011; Esvertit, 2012; Garzón, 2013; Ortiz, 2022; etc.), Colombia (Córdoba Restrepo, 2012, 2025; Bolaños, 2017; Kuan, 2025; etc.), Brasil (Weigel & Ramos, 1993; Facão, 2008; Gomes da Costa, 2021; etc.), Chile (Serrano, 1995; Mansilla *et al.*, 2018; Vera, 2025; etc.) o el Gran Chaco (Rosso, 2007; Liva & Artieda, 2014; Liva, 2025; etc.).

... las prácticas agrícolas de todos los niños, desde el más tierno hasta el de mayor edad. Todas nuestras parcelas de cultivo – yucales, platanales, piñales, plantaciones de diversas clases como legumbres, maíz, arroz, así como el desmonte y rozo del terreno son atendidos exclusivamente por nuestros pequeños pupilos quienes son, además, expertos en la caza y la pesca (Ortiz 1962, p. 396).

En el caso de las niñas indígenas ocurría algo similar. Según el padre Romero, «las pocas niñas campas son también instruidas en las labores propias de su sexo» y, además, «la costura, lavado y la cocina [de la misión] son atendidas por ellas» (Ortiz, 1962, p. 396). En este sentido, los propios franciscanos reconocieron como un aspecto relevante de su nueva estrategia misional, el haber podido convocar a misioneras mujeres para hacerse cargo de los niños y niñas en los internados, y también para acceder a las mujeres indígenas en general. En palabras del padre Gridilla:

En las misiones se sentía un gran vacío desde sus comienzos. El misionero no podía dedicarse a la formación del corazón de la mujer salvaje, debido a lo cual, fallaba siempre la base de la familia, que es la madre y que debe ser la sacerdotisa del hogar (Gridilla & Irazola, 1942, p. 27).

Según Dionisio Ortiz fue el monseñor Irazola quien decidió la inclusión de las misioneras para hacerse cargo de las mujeres, pero sobre todo de las niñas y niños más pequeños. Como prefecto apostólico, fue él quien llevó a Requena a las Misioneras Franciscanas de María (1919), a la misión de Puerto Ocopa a las Misioneras Franciscanas Nacionales (1922) y a la ciudad de La Merced (Chanchamayo) a las Hijas de María Auxiliadora (1916) (Ortiz, 1961, p. 146).

En los internados, la labor estrictamente educativa y catequética se complementaba, pues, con la formación laboral de tal manera que, en conjunto, como señala el padre Romero, se estaba

... llevando a cabo una labor patriótica de civilización y cristianización. Estamos aportando al Estado, a la Patria, nuevos elementos de trabajo, gente nueva, propia del lugar, que puede ser una gran base para poblar nuestra montaña con gente bien capacitada y capaz de perdurar en el lugar, pues con estos elementos se salvan muchos difíciles problemas, como los de la aclimatación y capacitación para trabajar eficazmente en la región (Ortiz, 1962, p. 397).

Los resultados de este proceso civilizatorio, sin embargo, resultaban ambiguos para los propios misioneros. Por un lado, reconocían cambios en las costumbres

de los niños y las niñas, y parecía que ya se estaban adaptando a la vida civilizada; pero, como señala el padre Ortiz, estos niños

... llegan después a ser adulto y como si fuera una cosa innata y racial en él, vuelve a veces a las costumbres de sus padres, no obstante, la formación que ha recibido. He conocido varios campos que han servido en el ejército y uno que en calidad de marino recorrió gran parte de Europa, Estados Unidos y Canadá, y se ha internado otra vez en la selva para vivir como sus paisanos (Ortiz, 1961, p. 149).

Hasta cierto punto, se podría decir que el padre Ortiz, desde su perspectiva etnocéntrica, considera con pesimismo el impacto de las misiones en su rol «civilizador» o de transformación radical de la vida y cultura de los indígenas amazónicos. Para él,

... eso de cambiar las costumbres, manera de ser y de vivir, la mentalidad y psicología peculiar del salvaje, de coartar en cierto modo su libertad; de exigir al indígena de la selva una adaptación completa a una forma de vivir enteramente distinta de la suya, es trabajo que supone enorme sacrificio y esfuerzo. [...] De esto se deduce la labor ardua que supone trabajar con los indígenas, como las religiosas franciscanas de Puerto Ocopa y de otros lugares de la selva. Es complicado infundir a los indígenas ideas cristianas sobre nuestra finalidad última, acerca de la sociedad, patria, familia, hogar, educación de los hijos y tantos otros problemas que es necesario inculcarles para que puedan ingresar a la vida civilizada y cristiana. (Ortiz, 1961, p. 149).

Los internados y la violencia de las correrías

En poco tiempo, la mayoría de misiones franciscanas había establecido internados para acoger y educar a niños y niñas indígenas. Un alto porcentaje de estas, tal como se ha mencionado antes, fueron creadas en el contexto de la explotación cauchera en la región o inmediatamente después. La explotación del caucho significó, en el caso de la Selva Central, la consolidación de la práctica inhumana de las correrías. En palabras de monseñor Francisco Irazola, responsable de la entonces Prefectura Apostólica de Ucayali y de sus misiones:

... es conocido por todos, lo que significa correría; es el asalto armado a familias salvajes y criaturas resultando de ello muertos y heridos por parte de los asaltados, los que quedan abandonados. Ordinariamente los asaltantes son también salvajes y obedecen las órdenes de patrones civilizados, quienes facilitan, las armas de fuego. Terminado el golpe, jóvenes y criaturas son

llevados y entregados a los patrones, quienes los venden, según la edad y aptitudes, término medio por 20 libras peruanas cada cabeza [...]. Igualmente es corriente otra manera de lograr criaturas: los patrones, acompañados por salvajes o estos solos, previstos de mercadería, recorren los caseríos de sus paisanos, ofreciendo los artículos, a cambio de criaturas que siempre consiguen su objeto. En las inmediaciones de los ríos Tambo y Unini hay negociantes conocidos por el público que disponen de muchas criaturas sin que las autoridades les puedan aplicar el correctivo y, a veces, las mismas autoridades tienen parte en el negocio (Irazola, 1929).

Este contexto de violencia marca una diferencia importante entre las misiones franciscanas en la Amazonía —sean las capuchinas en la zona del Putumayo y el Vaupés o la de los frailes menores en la Selva Central peruana— respecto a las misiones fundadas en el siglo XIX entre los indígenas del sur de Chile o del Gran Chaco. Si bien es cierto que en estas últimas también hubo abusos, secuestros y eventualmente esclavitud indígena, sin embargo, el grado de violencia y, sobre todo, el tráfico de personas, principalmente de mujeres y niños, fue aparentemente mayor en la Amazonía.

Este contexto fortaleció, además, el argumento por parte de los misioneros de la necesidad de crear los internados, así como demandar el apoyo económico del Estado para su tarea civilizatoria. El texto antes citado de monseñor Irazola es tomado de un informe dirigido, precisamente, a las autoridades religiosas y políticas y a personas notables de la élite limeña para conseguir donaciones. A partir de este informe, en el mismo año, el arzobispo de Lima, monseñor Emilio Lissón —quien era, además, presidente del Patronato Indígena— dirigió, a su vez, dos oficios, uno al ministro de Fomento y otro al ministro de Gobierno y Policía con la misma finalidad (Lissón, 1929a, 1929b).

El financiamiento de los internados supuso un desafío económico grande. De ahí que, con la finalidad de buscar apoyo económico para estas misiones, se instaló en el año 1924, en el Convento de los Descalzos de Lima (que era, a su vez, el convento del cual dependían las misiones selváticas franciscanas) la llamada Unión Misionera, a cuya inauguración asistió el presidente de la República Augusto B. Leguía, así como varios ministros y funcionarios del Estado (Ortiz, 1961, p. 148). En este sentido, no es de extrañar que, en su mensaje dirigido a la nación peruana, frente al Congreso de la República en 1926, el presidente Leguía afirmara explícitamente que «el Gobierno continúa prestando todo su apoyo a las misiones evangélicas de nuestro Oriente, las cuales contribuyen, aún a riesgo de sufrir los ataques de tribus salvajes, a civilizar las poblaciones indígenas en las

regiones más lejanas de la montaña» (Leguía, 1926, p. 11). Lo que no menciona el presidente Leguía, sin embargo, es que él también era propietario de diez mil hectáreas de gomales para la explotación de caucho en la misma región amazónica (Karno, 1970; Ballón, 1991, vol. 1).

Los internados como centros de rescate

Para el monseñor Irazola, las correrías, y el consecuente tráfico de niños y niñas indígenas, fue precisamente una de las razones principales para fundar el internado ubicado en la misión de Puerto Ocopa:

Para alivio y educación de los niños salvajes establecí en Puerto Ocopa a las Religiosas Terciarias Nacionales, con el fin de rescatar a los destinados y condenados a la esclavitud y con tan buen éxito que tiene aproximadamente setenta rescatados y tendrían más, si tuvieran recursos para el rescate, alimentación y vestido (Irazola, 1929).

El mismo argumento vale para el internado de la misión de Río Negro. Como recuerda Dionisio Ortiz, en esas épocas «era la cosa más ordinaria el tráfico vedado de carne humana»; y, por ello, añade: «Para hacer competencia y anular ese infame negocio, se estableció en la misión una especie de compra de criaturas» (1961, p. 134). Asimismo, el padre Sáiz reconocía que el internado de la misión de Puerto Ocopa se había creado «para acabar por aquellos valles y ríos con el ignominioso mercado de niños y muchachas y con la bárbara costumbre de condenar a las indefensas e inocentes criaturas por acusaciones de maleficio y brujería», sino que, además, este había «salvado ya de la muerte y barbarie a más de un centenar de jóvenes de uno y otro sexo, sin contar los educados en él libremente confiados a las misioneras por sus padres» (1943, p. 106).

Es importante señalar que además de los niños rescatados directamente del tráfico de las correrías, también estaban aquellos que encontraban refugio en las misiones adventistas luego de ser acusados de brujería (La Serna, 2010). Según el padre Ortiz, muchos niños indígenas «acusados de brujería y sentenciados a muerte [...] tuvieron la enorme dicha de caer en manos de las religiosas [de Puerto Ocopa], que, cual ángeles salvadores, se preocuparon de formarlos y regenerarlos» (1961, p. 147).

El fenómeno de la brujería infantil, es decir la existencia de niños o niñas brujos, no es muy común en la región amazónica. Según Santos Granero (2003, 2005), su existencia entre los yánesha y asháninka podría deberse quizás a la

prédica de los propios misioneros franciscanos durante la época colonial que produjo una reestructuración de varias costumbres y creencias indígenas durante los casi cien años que estuvieron ausentes, ya que, a partir de las crónicas de la época colonial, no habría evidencia de que existieran niños brujos en dicho periodo. Para este autor, las acusaciones de brujería infantil se incrementarían, además, en épocas de crisis.

Para Eduardo Fernández (2022), la brujería es considerada como una de las causas de enfermedades o muertes, y está relacionada con las relaciones de poder al interior de la comunidad. En el caso de la brujería infantil, resalta la debilidad o posición de inferioridad social de las personas acusadas de brujería; este sería el caso no solo de niños o niñas, sino también de mujeres ancianas (Eduardo Fernández, comunicación personal, 2023). Otro caso es el del fallecimiento de padres o madres de familia en que los *sheripiari* (chamanes) indicaban a los niñas o niños como responsables de estas muertes.

Una vez que se había identificado a los niños o niñas brujos, se les eliminaba físicamente: ya sea por ahorcamiento con garrote vil (Fernández, 2024), por apedreamiento o por abandono en el bosque para que mueran allí (María Heise¹¹, comunicación personal, 1992).¹² Según Fernández (2024), el contexto de la explotación cauchera y la emergencia del tráfico de menores de edad «desató una verdadera epidemia de secuestros de niños brujos que posteriormente eran vendidos a las misiones, a los patrones o traficados en ciudades» (p. 52). En tiempos más recientes, como durante el conflicto armado interno, a inicios de la década de 1990, personalmente he sido testigo de niños o niñas asháninkas acusados de brujería que fueron enviados a las ciudades en calidad de «huérfanos» aunque podían tener vivos a sus padres, madres o a ambos.

En 1895, los misioneros franciscanos se encontraron en medio de un caso de brujería infantil que conllevó al fracaso de la fundación de Santa Rita de Pangoa y que trajo, además, consecuencias fatales debido al número de personas heridas y muertas que supuso. En dicho año recién comenzaba a instalarse la misión, y en

¹¹ María Heise, recordada y muy querida antropóloga y lingüista, lideró el proyecto de Educación Bicultural Bilingüe en el río Tambo en la década de 1980 implementado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP. En esa época ella logró conocer algunos casos de brujería infantil en la región.

¹² La creencia en la brujería infantil y la eliminación física de niños o niñas brujos continúa hasta la actualidad en algunas comunidades. En el año 2022, se mató a una niña acusada de brujería en una comunidad asháninka en el distrito de Pichanaki; y en el año 2025 se intentó enterrar vivo a un niño asháninka acusado de causar la muerte de su abuela en una comunidad ubicada en la provincia de Atalaya. Estos casos confirmarían las explicaciones dadas por Fernández (2024).

ese contexto murió el hermano del curaca Churihuanti. Su muerte fue atribuida al daño producido por una niña de nueve años, que fue acusada de brujería y, por lo tanto, condenada a muerte. Sin embargo, la niña logró huir y se escondió, primero en casa de un colono chino, y posteriormente buscó refugio en la misión. Los indígenas se enteraron, y pidieron a los misioneros que entreguen a la niña o que la maten; pedido que, evidentemente, fue rechazado. Ante la respuesta negativa de los misioneros, los indígenas, molestos, comenzaron a juntarse en los alrededores para organizar un ataque a la misión, que finalmente se produjo unas semanas después. Sin embargo, para dicha fecha los misioneros habían recibido refuerzos y pudieron resistir el ataque. De todas maneras, el número de víctimas fue bastante alto, incluyendo catorce muertos y seis heridos, entre colonos e indígenas; y, además, también se tuvo que cerrar la misión (Izaguirre, 1926, vol. 12; Ortiz, 1961).

En esta época también había personas que vendían directamente los niños o niñas a las misiones (Fernández, 2024). Según Dionisio Ortiz,

se presentaban sujetos con niños en venta y las religiosas en cambio les daban ropa, víveres y otros objetos útiles por librar a esas criaturas de caer en manos de sujetos sin conciencia, que harían de ellos esclavos de sus gustos y ambiciones (1961, p. 148).

El obispo Irazola (1916a) explica estas prácticas con más detalle:

Se ha dado también el caso de llegarse los infieles a nosotros ofreciéndonos muchachos en venta como la cosa más natural del mundo a cuenta de tocuyo o cualquier mercadería que les pueda servir. Y por tratarse de jovencitos huérfanos o bien robados o arrebatados como botín en las luchas que suelen tener entre tribus y familias, estimamos prudente quedarnos con ellos recibéndolos como presentes de la providencia que acaso en este medio quiera infundir y propagar la fe entre esos infieles (p. 211).

El padre Sans, también franciscano, ya había denunciado en 1868 «el abuso que cometen algunas tribus del Ucayali, haciendo correrías a otras tribus, como son los campas, cashibos, remos y amahuacas, que se van destruyendo». Es más, este misionero solicitaba a sus superiores para que presionen a las autoridades del Estado a poner alto a estas prácticas:

Mientras el Gobierno no tome un fuerte empeño en prohibir a los comerciantes la compra y venta de los jovencitos indios, los infieles del Ucayali no cesarán en sus hostilidades con las otras tribus, pues por este medio consiguen lo que les hace falta para atender a sus necesidades (Sans, 1925[1868], p. 281).

En otros casos, como señala el padre Romero, se rescataba también a niños del «abandono de que son víctimas por sus progenitores cuando sufren de alguna enfermedad» (Ortiz, 1962, p. 396).

En el discurso e imaginario franciscano, la idea del «rescate» de los niños y niñas indígenas correspondía a la importante tradición católica de rescate y redención de cautivos tal como se daba durante la Edad Media e inicios de la Edad Moderna, principalmente en el Mediterráneo (Calderón & Díaz, 2011; Fiume, 2015). En estos casos, los rescates usualmente suponían un pago económico. De ahí que las religiosas franciscanas de Puerto Ocopa establecieran también en Lima una institución denominada precisamente Rescate de los Niños Indígenas, para reunir fondos con este objetivo (Ortiz, 1961, p. 148).

La historiografía franciscana reconoce especialmente la labor de estas misioneras, a quienes consideran como salvadoras de numerosos niños y niñas de las correrías y de otras situaciones de peligro, como las acusaciones de brujería. Según el padre Ortiz, estos niños y niñas encontraron en la misión de Puerto Ocopa amparo y protección, y añade que «si la providencia de Dios no los hubiera guiado a ese sagrado asilo, qué triste suerte hubieran corrido» (Ortiz, 1961, p. 147).

Las misiones franciscanas y la colonización

La centralidad de la educación de los niños y niñas indígenas no significa que haya sido la única tarea realizada por los misioneros en su tarea civilizadora. Además de esta tarea y de las otras obras tradicionales como la catequesis, también participaron activamente en la promoción de la colonización de la región, incluso a través de la construcción y mantenimiento de caminos, carreteras y aeropuertos.

Al respecto, resultan altamente significativas las siguientes frases del informe redactado en 1935 por el padre Julián Lagos, visitador de las misiones:

Un doble propósito anima a Mons. Irazola al emprender sus trabajos viales de la montaña: 1.- Que las tribus indígenas que permanecen aún en la barbarie e idolatría sean libradas de su vida agreste e introducidas a la civilización y a la religión cristiana. 2.- Que aquellas regiones abundantes en riquezas naturales, cuando sean dotadas de esas vías, aumenten en colonos, poblaciones, establecimientos públicos y acreciente el número de sus habitantes (Ortiz, 1961, p. 226).

Y el propio Irazola, en los años 1939 y 1940 escribía respecto a la misión de Oventeni, en el Gran Pajonal, y en general sobre la tarea de los misioneros por establecer y mantener vías de acceso para fomentar la colonización:

En Gran Pajonal tenemos un hermoso campo de aterrizaje que ha sido terminado en abril. Hemos construido la capilla y casa misión y el puente colgante sobre el río Unini de 52 metros, y hemos contratado al mecánico y operario para la construcción del puente colgante del Pauteni. [...] Con la subvención mensual de 200 soles conservamos estos caminos en buen estado en todo tiempo, de árboles, derrumbes que caen a cada paso. [...] El camino de Satipo a Puerto Ocopa sirve para los habitantes del Alto Ucayali que vienen a Satipo, Huancayo y Lima para sus negocios y contribuye a la lenta pero progresiva colonización de Satipo a Alto Ucayali, aproximadamente 200 kilómetros (Ortiz, 1961, p. 275).

CONCLUSIONES

Durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, las misiones franciscanas instaladas en la Amazonía peruana, a diferencia de las misiones coloniales, optaron por un cambio de estrategia y decidieron priorizar la educación de los niños y niñas indígenas. Esta nueva prioridad misionera llevó a la creación de escuelas e internados en cada una de las nuevas misiones fundadas en esta época. Así, hacia 1916 ya existían siete de estas escuelas-internados en la región de la Selva Central peruana.

La creación de estos internados permitió, también, a los misioneros y misioneras franciscanas «rescatar» a los niños y niñas indígenas del tráfico de personas, de acusaciones de brujería o de enfermedades. En este sentido, las misiones franciscanas no solamente se veían a sí mismas continuando, en un nuevo contexto histórico y geográfico, una larga e importante tradición católica como la del «rescate» o redención de esclavos en manos de infieles; pero, además, les permitía lograr el apoyo moral y económico para poder llevar a cabo su labor educativa y civilizatoria.

La educación en los internados no solo se caracterizaba por brindar los elementos básicos de instrucción y de catequesis, sino que, a través del trabajo agrícola o doméstico, las misiones consideraban estar contribuyendo a la formación de ciudadanos útiles para la patria. Lo que corroboraba la finalidad civilizatoria y de servicio al Estado de estas misiones.

Finalmente, el énfasis puesto en la educación y en la civilización indígena no significó el abandono de otras prácticas que contribuyeran a consolidar el control territorial de la región por parte del Estado. De ahí, la importancia dada por las misiones a las tareas de construcción y mantenimiento de carreteras y aeropuertos. En este sentido, cumplieron, pues, un rol clave en el proceso de

expansión del Estado peruano hacia la región amazónica, asumiendo como una de sus tareas prioritarias la civilización y la educación de la población indígena.

REFERENCIAS

- Arona, J. (1971[1891]). *La inmigración en el Perú*. Academia Diplomática del Perú.
- Ballón, F. (1991). *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. (4 volúmenes). CIPA.
- Barclay, F. (1989). *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. CETA.
- Beaucage, P. (2022). ¿Etnocidio o genocidio? El drama de los internados indígenas y la política indigenista de Canadá (1880-1996). *Antropología Americana*, 7(13), 171-198. <https://doi.org/10.35424/anam.v6i13.1148>
- Bolaños, A. (2017). Inculturación y educación en comunidades nativas Inga y Kamçá. La presencia capuchina. *Revista Electrónica en Educación y Pedagogía*, 1(1), 59-74. <https://doi.org/10.15658/rev.electron.educ.pedagog17.09010104>
- Bottasso, J. (2011). *Los salesianos y los shuar*. Universidad Politécnica Salesiana, Abya Yala.
- Brown, M. F., & Fernández, E. (1991). *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press.
- Cabrera Becerra, G. (2002). *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia.
- Calderón, J. M., & Díaz, F. J. (2011). El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media Hispánica: aproximación a su estudio. *Historia. Instituciones. Documentos*, (38), 9-66. <https://doi.org/10.12795/hid.2011.i38.01>
- Castelnau, F. (1857). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará : exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847*. (6 volúmenes). Chez P. Bertrand.
- Córdoba Restrepo, J. F. (2012). *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en la Guajira colombiana, 1892-1952* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia].
- Córdoba-Restrepo, J. F. (2025). Encuentros y representaciones. Lenguas y aprendizajes en el espacio misionero en Colombia, 1893-1950. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-35. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112811>

- Espinosa, O. (1993). Los asháninka: guerreros en una historia de violencia. *América Indígena*, 53(4), 45-60.
- Espinosa, O. (1996). El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana* (pp. 77-132). CAAAP, APEP.
- Espinosa, O. (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 45(1), 137-155. <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>
- Esvertit, N. (2012). Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX. En B. Garzón (Ed.), *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales* (pp. 471-511). Universidad Politécnica Salesiana, Abya Yala.
- Facão, J. A. F. (2008). *A educação salesiana no internato de Barcelos analisada à luz do sistema pedagógico salesiano e da visão de ex-aluno* [Tesis de maestría, Universidade Federal do Amazonas, Manaus].
- Fernández, E. (1986). *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. CIPA.
- Fernández, E. (2022). Los asháninka, la enfermedad y la curación. En O. Espinosa & E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 291-310). PUCP, Colección de Estudios Amazónicos.
- Fernández, E. (2024). *Un día vendrán los Birakochas y nos harán sus esclavos. Asháninkas y Nomatsigengas cuentan sobre la colonización de Satipo y Pangoa*. CREAAA, Lliu Yawar.
- Fischer, T., Grisales, M., & Pérez Benavides, A. C. (2025). Voces historiográficas: misiones católicas y protestantes en América del Sur, siglos XIX y XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-29. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.117629>
- Fiume, G. (2015). Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno. *Drassana: revista del Museu Marítim*, (23), 54-77. <https://raco.cat/index.php/Drassana/article/view/308877>
- García Jordán, P. (1988). Las misiones orientales peruanas: instrumento de pacificación, control y tutela indígena (1840-1915). *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 13(25), 89-105. <https://www.jstor.org/stable/41799643>
- García Jordán, P. (1991). Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX-XX. Algunas reflexiones

- sobre el caso peruano. *Boletín americanista*, (41), 261-271. <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98578>
- García Jordán, P. (1995). Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En P. García Jordán (Ed.), *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)* (pp. 7-106.). Abya-Yala.
- García Jordán, P. (1998). Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía andina: Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX). En P. García Jordán & N. Sala i Vila (Eds.), *La Nacionalización de la Amazonía* (pp. 11-37). Universitat de Barcelona.
- García Jordán, P. (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. IFEA, IEP.
- García Jordán, P., & Sala i Vila, N. (Eds.) (1998). *La Nacionalización de la Amazonía*. Universitat de Barcelona.
- Garzón, B. (2013). *Los salesianos en el Oriente ecuatoriano 1893-1970. El internado de Sevilla Don Bosco y sus repercusiones en la cultura shuar contemporánea* [Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide].
- Giordano, F. (1907[1875]). Memoria del Ingeniero F. Giordano sobre la Excursión que practicó en Compañía del ministro italiano a los Territorios orientales de Chanchamayo. En C. Larrabure i Correa, *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i otros Documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* (pp. 163-253). (Vol. 11). La Opinión Nacional.
- Gomes da Costa, M. (2021). A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas/Brasil (1923-1965). *Revista Brasileira de História da Educação*, 21, 1-26. <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/rs4fr9FXHj6TsdRw4ZqfnsG>
- Gómez López, A. (2005). *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970). Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas*. Universidad del Cauca.
- Gridilla, A. (1942). Los Campas. *Colección Descalzos*, 4, 49-78.
- Gridilla, A., & Irazola, F. (1942). *Aportación de los misioneros franciscanos descalzos al progreso de la geografía del Perú*. Empresa Gráfica T. Scheuch.
- Grisales, M. (2024). *Transformar al salvaje. Incorporación y gobierno de los motilones en Colombia (1863-1983)*. Universidad de los Andes.
- Grisales, M. (2025). Misioneros como burócratas y legisladores. Formas de gobierno en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, 1886-1934, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-31. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112948>

- Herndon, W. M. (1991 [1854]). *Exploración del valle del Amazonas*. (Vol. 1). IIAP, CETA.
- Hvalkof, S., & Veber, H. (2005). Los asháninka. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 76-279). (Vol. 5). IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute.
- Irazola, F. (1916a). Prefectura de San Francisco del Ucayali. En: *Memoria de los trabajos de la Obra Pontificia de la Fe en el Perú del año 1915 a 1916. Tomo VII, entrega 5*. Lima: Imprenta de la Providencia.
- Irazola, F. (1916b). Viaje de exploración por la zona central de infieles: Apurímac, Ene, Perené, Pangoa. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 32(2-3), 183-196.
- Irazola, F. (1929). *Informe al Patronato Pro-Indígena*. Lima.
- Izaguirre, B. (1922-1929). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*. (14 volúmenes). Talleres Gráficos de la Penitenciaría.
- Karno, H. (1970). *Augusto B. Leguía: The Oligarchy and the Modernization of Perú, 1870-1930* [Tesis doctoral, Universidad de California].
- Kuan, M. (2015). *Civilización, frontera y barbarie: misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Kuan, M. (2025). Los orfelinatos indígenas en La Guajira y la mano de obra infantil, 1910-1930. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-32. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112461>
- La Serna, J. C. (2010). Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(1), 81-121. <https://doi.org/10.4000/bifea.1580>
- Langer, E. D. (2009). *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Duke University Press.
- Langer, E. D., & Jackson, R. H. (1995). *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press.
- Larson, M., Davis, P. M., & Ballena, M. (1979). *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Leguía, A. B. (28 de julio de 1926). Mensaje del presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1926. *Congreso de la República del Perú*. http://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/congreso/files/mensajes/1921-1940/files/mensaje_1926.pdf

- Congreso de la República. (24 de mayo de 1845). Ley del 24 de mayo de 1845. *Diario Oficial El Peruano*, Tomo 48, No.4. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1865002.pdf>
- Lissón, E. (29 de diciembre de 1929a). Oficio al ministro de Fomento del Perú. *Diario El Comercio*.
- Lissón, E. (29 de diciembre de 1929b). Oficio al ministro de Gobierno y Policía del Perú. *Diario El Comercio*.
- Liva, Y. (2025). «La misión será una gran escuela para el indígena». El proyecto educativo franciscano en una misión del Chaco argentino a inicios del siglo XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-31. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112468>
- Liva, Y., & Artieda, T. L. (2014). Proyectos y prácticas sobre la educación de los indígenas. El caso de la misión franciscana de Laishí frente al juicio del Inspector José Elías Niklison (1901-1916). *Historia de la Educación-Anuario SAHE*, 15(1), 45-65. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pId=S2313-92772014000100004
- Maguiña, E. (2016). Un acercamiento al estudio de las inmigraciones extranjeras en el Perú durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. *Tierra nuestra*, 8(1), 65-96. <https://doi.org/10.21704/rtn.v8i1.100>
- Mancera-Valencia, F., & Ortiz, F. J. (2023). Los internados indígenas jesuitas de la Sierra Tarahumara: consideraciones históricas. *Revista Electrónica Científica de Investigación Educativa*, (7), e1719. <https://doi.org/10.33010/recie.v7i0.1719>
- Mansilla, J., Huaiquién, C., & Pozo, G. A. (2018). Infancia mapuche encerrada: internados de las escuelas-misiones en la Araucanía, Chile (1900-1935). *Revista Brasileira de Educação*, 23, 1-28. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230046>
- Marcone, M. (1992). El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX. *Histórica*, 16(1), 63-88. <https://doi.org/10.18800/historica.199201.003>
- Marcot, P. (1869). *Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud*. (2 volúmenes). Hachette.
- Mongua, C. (2022). *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*. Universidad del Rosario, FLACSO-Ecuador.
- Mongua, C., & Muñoz, A. (2025). ¿Quién manda en este territorio? Misioneros, comerciantes y militares en las crisis, conflictos y disputas por la autoridad en el gobierno de la frontera amazónica, 1896-1914. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-32. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.113138>
- Montero, P. (2022). La contribución de la crítica poscolonial a una antropología de las misiones. En E. Roza & C. Ceriani Cernadas (Eds.), *Antropologías del*

- cristianismo: perspectivas situadas desde el sur* (pp. 175-206). Universidad del Rosario.
- Navarro, G. (1998). Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914). *Boletín americanista*, (48), 197-209. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12832>
- Nystrom, J. G. (1868). *Informe al supremo gobierno del Perú sobre una expedición al interior de la república*. Imp. y Lit. de E. Prugue.
- Obra de la Propagación de la Fe. (1916). *Memoria de los trabajos de propagación de la fe en el oriente del Perú del año 1915 a 1916*. (Vol. VII). Imprenta La Providencia.
- Ortiz, C. (2022). *La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana*. FLACSO-Ecuador, Abya Yala.
- Ortiz, D. (1958). *Monografía de Chanchamayo*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1961). *Reseña Histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1962). *Los forjadores de Pucallpa*. Editorial San Antonio.
- Ortiz, D. (1969). *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*. (2 volúmenes). Ed. Salesiana.
- Ortiz, D. (1975). *Las Montañas del Apurímac, Mantaro y Ene*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1978). *El Perené: reseña histórica de una importante región de la selva peruana*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1979). *Monografía del Vicariato de San Ramón (Chanchamayo)*. Gráfica 30.
- Ortiz, D. (1984). *Pucallpa y el Ucayali Ayer y Hoy*. (2 volúmenes). Editorial Apostolado de la Prensa.
- Osculati, G. (2003[1854]). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a lo largo del Napo y del río Amazonas*. CETA.
- Larrabure y Correa, C. (Ed.). (1905). Resolución Suprema del 27 de octubre de 1898. Erección de tres prefecturas apostólicas en el oriente del Perú. En *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto, Vol. I* (pp. 207-210). Imprenta de La Opinión Nacional.
- Rosso, L. (2007). *Escuela e indígenas en las fronteras de la Nación. Análisis de los informes de inspectores escolares del Territorio Nacional del Chaco (1891-1930)* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Sáiz, O. (1943). Últimas exploraciones de los Misioneros Franciscanos en la Montaña. *Colección Descalzos*, 5, 102-111.

- Sala, G. (1897). *Apuntes de viaje del RP Fr. Gabriel Sala: exploración de los ríos Pichis, Pachitea y alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal*. Imprenta La Industria.
- Samanez y Ocampo, J. B. (1980[1884]). *Exploración de los ríos peruanos: Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha por José B. Samanez y Ocampo en 1883 y 1884*. Tip. Sesator.
- San Román, J. (1994). *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. (2.^a ed.). CETA, CAAAP, IIAP.
- Sans, I. (1925[1868]). Carta al padre Vicente Calvo. En B. Izaguirre, *Historia de las misiones franciscanas en el oriente del Perú* (pp. 280-282). (Vol. 9). Imprenta Gil.
- Santos Granero, F., & Barclay, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. IEP, IFEA, FLACSO-Ecuador.
- Santos Granero, F. (1994). *El poder del amor: poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la Selva Central del Perú*. Abya-Yala.
- Santos Granero, F. (2003). El enemigo interno: hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana. *Revista Andina*, (36), 161-192. <https://repository.si.edu/items/fa9cfe97-6405-4fe4-bfdd-8037bc6f7050>
- Santos Granero, F. (2005). San Cristóbal en la Amazonía: colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la Selva Central del Perú. *Anthropologica*, 23(23), 45-82. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200501.002>
- Santos Granero, F. (2018). *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. University of Texas Press.
- Serrano, S. (1995). De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: la educación en la Araucanía en el siglo XIX. *Historia*, 29(1), 423-474. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/10930>
- Smyth, W., & Lowe, F. (1836). *Narratives of a Journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon*. John Murray, Albermarle-Street.
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* DESCO.
- Tkocz, I., & Liddiard, S. (2024). *Internado indígena de Sisoguichi: recuperación de la memoria histórica en un entorno de violencia de la Sierra Tarahumara*. Ponencia presentada en el XVII Congreso Nacional de Investigación Educativa realizado del 4 al 8 de diciembre de 2023, en Villahermosa, Tabasco, México. <https://www.comic.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v17/doc/0501.pdf>
- Varese, S. (1973). *La Sal de los Cerros: una aproximación al mundo Campa*. (2.^a ed.). Retablo de Papel.

- Vera, A. (2025). Misioneras en la Araucanía. Buena femineidad nacional y estrategias fronterizas, fines del siglo XIX-primeras décadas siglo XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-34. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112444>
- Walker, C. (1987). El uso oficial de la selva en el Perú republicano. *Amazonía peruana*, (14), 61-89. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi14.183>
- Weigel, V. A., & Ramos, J. A. (1993). O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas. En L. Seki (Ed.), *Linguística Indígena e Educação na América Latina* (pp. 285-305). Editora da UNICAMP.
- Woolford, A. (2015). *The Benevolent Experiment. Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. University of Nebraska Press.
- Woolford, A., Benvenuto, J., & Hinton, A. L. (Eds.). (2014). *Colonial Genocide in Indigenous North America*. Duke University Press.