
CRISTIANISMO Y CIVILIZACIÓN: IMPOSICIÓN Y RESISTENCIA EN LAS MISIONES CATÓLICAS. COLOMBIA, SIGLOS XIX Y XX¹

CHRISTIANITY AND CIVILIZATION: IMPOSITION AND RESISTANCE IN CATHOLIC MISSIONS. COLOMBIA, 19TH AND 20TH CENTURIES

AMADA CAROLINA PÉREZ BENAVIDES

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

amada.perez@javeriana.edu.co

Resumen: En el artículo se analizan los sentidos que tuvo el concepto de civilización en Colombia en el contexto de la labor misional, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a la vez que se contrastan tales sentidos con la manera como los pueblos indígenas del presente interpretan dicho proceso. En la primera parte se indaga sobre el concepto de civilización en relación con el adjetivo cristiana con el que se le acompaña y con las nociones de adelanto y progreso que le otorgan un horizonte de expectativa particular; en la segunda, se estudia el tipo de prácticas que dicho concepto autoriza, estrategias que buscaban transformar a los indígenas en católicos y ciudadanos. Por último, se reflexiona sobre la perspectiva de análisis que abre la interpelación que hacen los hombres y mujeres indígenas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco al proyecto misional.

Palabras clave: civilización, misiones católicas, imposición, resistencia, indígenas, Colombia.

Abstract: *The article analyzes the meanings that the concept of civilization had in Colombia in the context of missionary work at the end of the 19th century and beginning of the 20th, while contrasting said meanings with the way in which the indigenous peoples of the present interpret this process. In the first part, the concept of civilization is inquired in relation to the adjective "Christian", with which it is accompanied, and to the notions of advancement and progress that grants it a horizon of expectation; in*

¹ Este artículo es resultado del proyecto de investigación *Imágenes y usos públicos de la sociología y la historia: procesos de apropiación de memorias con los grupos étnicos del Valle del Sibundoy y la Sierra Nevada*. El equipo de trabajo del proyecto estuvo conformado por Alexandra Martínez y Amada Carolina Pérez (investigadoras principales); Camilo José Barreto y Ana Camila Jaramillo (asistentes de investigación); Jason Fonseca (diseñador); Helena Barajas, Julio Sebastián Díaz, Juan David Mahecha, Valeria Miranda, Edison Arley Vergara y Vivian Villafaña (estudiantes de las carreras de Historia, Sociología y Ciencias políticas de la Pontificia Universidad Javeriana), y las personas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco que participaron en los talleres realizados en San Andrés, San Francisco, San Gámake. Un especial agradecimiento a los taitas José Joaquín Jajoy, al Taita Victor Hugo Jamiy (gobernador de San Francisco en el 2018), a la Mama Gloria Esperanza Cuatindioy (gobernadora de San Andrés en el 2018), a los Taitas Juan Manuel Sigindioy Jamiy (gobernador de San Francisco en el 2019) y Walter Leandro Chindoy Jacanamejoy (alcalde Mayor de San Francisco en el 2019), al Taita Antonio Cuatindioy y a la Mama Rosa (gobernadores de San Andrés en el 2019), al mamo Juan Rácigo y a Jorge Aurelio Buendía. Un especial agradecimiento a Edison Arley Vergara quien revisó la versión final de este texto.

the second, the type of practices that this concept authorizes are studied, as strategies that seek to transform indigenous peoples into Catholics and citizens. Finally, we reflect on the perspective of analysis that opens the interpellation made by indigenous men and women to the missionary project.

Keywords: *civilization, Catholic Missions, Resistance, Indigenous, Colombia.*

1.- Introducción

Adentrarse en los sentidos que tiene un concepto y aproximarse a la experiencia histórica con la cual se relaciona significa recorrer diferentes temporalidades y dar cuenta de múltiples actores. En el caso del estudio de los conceptos de civilización y cristianismo, en el contexto de las Misiones católicas en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la historia de dichos sentidos se despliega desde el proceso a través del cual se entretajeron las nociones de cristianismo y civilización y gravita hasta el presente entre las nociones de caridad e imposición.

En los talleres de *imagen, memoria y resignificación* realizados, entre el 2018 y el 2019, con hombres y mujeres de los pueblos inga y kamëntsó, en los cabildos de San Andrés y San Francisco del Valle del Sibundoy, y en el corregimiento de Gámake de la Sierra Nevada de Santa Marta, con personas del pueblo arhuaco, las historias relacionadas con la presencia de misioneros capuchinos en estos territorios venían a la memoria en términos de imposición y de pérdida. Imposición y pérdida: de la lengua, del vestido, de las costumbres, de las formas de organización, de la educación, de la espiritualidad; imposición de formas de trabajo, de control y de castigo. Lo que, para los misioneros de la época, así como para los gobiernos nacionales y regionales, y para algunos sectores de la sociedad, tuvo el sentido de una gesta civilizadora, para diferentes pueblos indígenas significó un proceso continuo de negociación y resistencia para defender sus formas de vida y de conocimiento.

El artículo que se presenta a continuación tiene como objetivo aproximarse a los sentidos que tuvo el concepto de civilización en el contexto de la labor misional, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a la vez que contrastar tales sentidos con la manera como los pueblos indígenas del presente interpretan dicho proceso. La interpretación que hacen los indígenas del presente con respecto a su propia historia está articulada en esta propuesta con las nociones de

historia pública y con los procesos de co-producción de la historia que este ámbito de reflexiones supone²; es decir, se considera que la interpretación del pasado no es terreno exclusivo de los historiadores y, por el contrario, de lo que se trata es de procesos de decolonización de la historia y de los archivos al abrir la posibilidad de intervenir los documentos que en ellos reposan y que, en buena medida, han sido conservados como resultado de políticas de memoria que han privilegiado la voz de unos actores y subalternizado la de otros. En el archivo misional se ha privilegiado la voz y, por tanto, la legitimación del proyecto adelantado por los misioneros, mientras que apenas si son rastreables las respuestas de los indígenas frente a este proceso.

El artículo está dividido en tres partes, en la primera se hace referencia al concepto de civilización en relación con el adjetivo *cristiana* con el que se le acompaña y con las nociones de adelanto y progreso que le otorgan un horizonte de expectativa particular; en la segunda, se hace referencia al tipo de prácticas que dicho concepto autoriza, estrategias que buscaban transformar a los indígenas en católicos y ciudadanos; en esta segunda parte se presta especial atención a la imbricada relación entre los conceptos y las prácticas. Por último, se hace una reflexión sobre la perspectiva que abre la interpelación que hacen los hombres y mujeres indígenas al proyecto misional y al tipo de civilización que pretendió instaurar.

2.- La civilización cristiana y el progreso

La llegada de los capuchinos a los territorios del Caquetá, Putumayo, Magdalena y Guajira, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, estuvo impulsada por el estado colombiano y la Iglesia Católica y amparada tanto en las políticas del Vaticano como en la firma del Concordato de 1887 y en los convenios posteriores que se establecieron entre las órdenes religiosas y el gobierno nacional³. En el Concordato se

² Véase LLOYD, Sarah y MOORE, Julie: “Sedimented Histories: Connections, Collaborations and Co-production in Regional History”, *History Workshop Journal*, 80, n.º 1, 2015, pp. 234-248; y PÉREZ, Amada Carolina y VARGAS, Sebastián: “Historia Pública e investigación colaborativa: perspectivas y experiencias para la coyuntura actual colombiana”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 46 n.º 1, 2019, pp. 298-329.

³ Véase CABRERA BECERRA, Gabriel: *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. PÉREZ, Amada Carolina: *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880 – 1910*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015. KUAN

favorecía la llegada de misiones a través del artículo 31, en el que se indicaba que “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso”⁴. De esta forma, la relaciones entre los misioneros y el gobierno quedaban en manos del poder ejecutivo; por su parte, la manera como se calificaba a las poblaciones que serían objeto de la labor misional daba por hecho que los misioneros actuarían sobre pueblos considerados como carentes de civilización, las llamadas tribus bárbaras.

En los documentos producidos por las autoridades civiles y eclesiales durante las últimas décadas del siglo XIX los sentidos que se le dan al concepto de civilización están relacionados con una forma de civilización particular y diferenciada que es la civilización cristiana, a la vez que se vinculan con las nociones de adelanto y progreso. Si bien, como se señaló anteriormente, el auge de las misiones católicas con indígenas se dio a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, ya existían algunos antecedentes que dan cuenta del preludio a la celebración de acuerdos como el Concordato de 1887. En 1868, José Romero, obispo de Santa Marta, señalaba:

“Con la civilización de los indígenas no sólo esas almas adquirirán los medios para salvarse, sino que la República, y muy especialmente el Estado del Magdalena, ganará en población, se extenderá el comercio, y se facilitarán a la vez las vías de comunicación con nuestra hermana la República de Venezuela”⁵.

Si bien la consolidación del proyecto misional en la región del Magdalena (al norte del país) solo tendría lugar en las décadas siguientes, en especial a partir de la llegada de los Capuchinos a la Sierra Nevada, La Guajira y la Serranía del Perijá, ya en este documento temprano de Romero la civilización de los indígenas era entendida como el medio a través del cual los indígenas alcanzarían la salvación en los términos que los católicos la concebían, pero también se pensaba como un requisito para el progreso de la República: aumento de la población y del comercio y vías de comunicación con el país vecino. Este uso del concepto de civilización vinculado con la noción de control y sometimiento de los indígenas y sus territorios ya estaba presente

BAHAMÓN, Misael: *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeirana, 2015.

⁴ *Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia*, 1887.

⁵ ROMERO, José: “Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de noviembre de 1868”, en *Misiones de la Goajira y Sierra Nevada*, Santa Marta, Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891, p. 12.

en los primeros registros asociados a dicho concepto en la Nueva Granada. De acuerdo con Carlos Villamizar⁶, uno de los primeros empleos conocidos del léxico lo hizo, en 1772, Francisco Antonio Moreno y Escandón, fiscal protector de indios en la Real Audiencia de la Nueva Granada y Juez conservador de Rentas reales, al solicitar que se permitiera:

“proceder con fuerza contra los indios rebeldes, cuando la defensa natural y la conservación del terreno, e impedir el progreso de naciones extranjeras, obligan a ello; en el supuesto del beneficio espiritual y copioso fruto que se reportaría tanto en los párvulos como en lo sucesivo; agregándose la circunstancia de que, civilizados y reducidos a obediencia, servirán para la agricultura, aprovechándose las espaciosas fértiles tierras que ocupan, y quitándoles los embarazos que presentemente dificultan el breve y fácil tránsito de unas provincias a otras y su comercio”⁷.

Desde finales del siglo XVIII el proyecto de civilizar a los indígenas, incluso haciendo uso de la fuerza, estaba asociado entonces con reducirlos, utilizarlos como mano de obra y despojarlos de sus tierras para facilitar el tránsito ente las diferentes provincias y el comercio. El concepto de civilización en la Nueva Granada emergía vinculado a la legitimación del uso de la fuerza sobre los indígenas (y era el proyectador de indios el que pedía la autorización!) y la expropiación de sus territorios pues desde la perspectiva de Moreno y Escandón, los indígenas ocupaban esas tierras, no eran concebidos como sus dueños legítimos. El proyecto que desarrollan los misioneros en las últimas décadas del siglo XIX, auspiciados ahora por el Estado, retoma la aspiración colonial de posesión de los territorios indígenas, esa línea de continuidad está vigente aún en las primeras décadas del siglo XX.

Por ejemplo, en la Prefectura del Caquetá y Putumayo, los capuchinos catalanes, quienes arribaron al país como parte de los convenios de misiones, consideraron que el proceso de civilización de los indígenas de esta región solo sería posible con la apertura de caminos; en particular, la construcción del camino entre Pasto y Sibundoy significaba para ellos la creación de "el lazo que una la Colombia salvaje a la civilizada":

⁶ Véase: VILLAMIZAR DUARTE, Carlos, “Civilización, Colombia/Nueva Granada”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* (II), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 185-200.

⁷ MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio: *Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada y relación de su gobierno y mando de D. Pedro Mesía de la Cerda, Marqués de la Vega de Armijo, Virrey* [Manuscrito], 1772. Consultado el 24 de junio de 2020 en Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional de España): <http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/Moreno%20y%20Escand%C3%B3n,%20Francisco%20Antonio.jsessionid=13DB738CE4D459AB1E87B6E7702F0A14>

“La terminación del camino al Putumayo fomentará extraordinariamente el comercio de Colombia y en especial el de Pasto; facilitará la provisión de víveres a las innumerables colonias caucheras de la cuenca del Amazonas, contribuirá grandemente a civilizar las numerosas tribus salvajes, diseminadas en aquel vasto país, y, por último, concluirá con la anarquía que hoy reina en aquellas factorías, donde no impera más ley que la fuerza”⁸.

Fomentar el comercio y facilitar la provisión de víveres a las caucherías se asociaba tanto con la civilización de los indígenas como con el fin de la anarquía en el territorio del Putumayo. La manera como se entrecruzan estos procesos en el horizonte de sentido que se enuncia con el concepto de civilización da cuenta de vínculos profundos entre este concepto y procesos económicos y políticos que se concebían para el beneficio de quienes los adelantaban; se trataba de ampliar el control territorial del Estado a la vez que continuar el proceso de inserción de la región al capitalismo mundial a través de la comercialización de materias primas como el caucho. Llama poderosamente la atención que, en un escrito publicado en 1912 por los misioneros, se apunte al fomento de la cauchería, antes que a un cuestionamiento profundo de los estragos que producía la explotación del caucho en la región. Lo que se cuestiona en el libro *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo* es que en estas regiones imperara la ley de la fuerza, pero incluso después del escándalo del Putumayo publicado en 1909 en el periódico londinense *Truth*⁹, en el informe de los misioneros aunque se hace referencia a la barbarie y la crueldad a la que estuvieron sometidos miles de indígenas en medio de la explotación del caucho que era utilizado para alimentar, entre otras, la naciente industria del automóvil, se sigue sugiriendo que una de las ventajas de la construcción del camino de Pasto a Sibundoy es la de surtir de víveres a las caucherías¹⁰. La asociación entre caucherías y civilización no es entonces

⁸ *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1912, p. 113.

⁹ En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó en Londres una serie de artículos referidos al Putumayo, escritos por W. E. Hardenburg. El primero de ellos, denominado “El paraíso del Diablo”, denunciaba las prácticas crueles de los caucheros contra los indios.

¹⁰ En el mismo informe se señalaba: “Hace pocos años que solamente en las inmediaciones del río Carapará moraban veinte mil indios (20.000), y actualmente a duras penas llegan a cinco mil (5.000). ¿Qué se han hecho los demás? Unos han sucumbido a consecuencia de los trabajos forzados a que se los ha sujetado, o han sido víctimas del capricho y venganza de sus amos, y otros han sido deportados a lugares lejanos para proseguir en su miserable estado. Los caucheros venden públicamente sus indios, y para nadie es un misterio este escandaloso tráfico. [...] El derecho del más fuerte ha sido hasta ahora la única ley que ha imperado en las selvas del Caquetá y Amazonas. Si los gobiernos respectivos no toman medidas oportunas, dentro de poco tiempo habrán desaparecido todos los indígenas de aquella inmensa región” (p. 10).

cuestionada, lo que se pone en tela de juicio es el tipo de explotación empleado por algunos caucheros.

Esta relación entre el comercio del caucho y civilización aparece una y otra vez en el horizonte de sentido que se configura en relación con una región como el Putumayo; Joaquín Rocha, un explorador que había viajado por los ríos Caquetá y Putumayo en años anteriores, emparentaba la noción, además, con otra: la de conquista. Michel Taussig, en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* había señalado ya el poderoso vínculo entre estos conceptos, citando al mismo Rocha:

“Cuando se encuentra una tribu de salvajes que, o no se conocía antes, o no había tenido trato con los blancos, se dice que la ha conquistado el individuo que logra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción del caucho y que le hagan sementeras y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos. Así, al entrar en la gran y común labor de los blancos, estos indios son incorporados a la civilización”¹¹.

Incorporar a los indígenas a la civilización parecía entonces sinónimo de someterlos al yugo de los blancos y este yugo se configuraba tanto con el trabajo forzado como con las estrategias que pretendían imponer una religión y unas formas de organización social que no les eran propias. En este nuevo contexto en el que se entrecruzaban las historias del imperialismo, el capitalismo y la explotación, emergía un entramado de sentidos en el que se emparentaban la explotación cauchera con el emprendimiento de la labor misional y que remitía, a su vez, a los procesos del siglo XVI a través de un concepto como el de conquista. Como señala Taussig: “no deja de ser sorprendente redescubrir el lenguaje y la imaginaria de la conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI, reactivado no por el oro o por el cuento de El Dorado, sino por la quinina y el caucho a finales del siglo XIX” y, se podría agregar que por la acción de los estados nacionales y los misioneros que apuntaban a tomar posesión de los territorios de frontera. Este vínculo se hace aún más evidente cuando se remite, además, a la labor evangelizadora católica y se la define como la única legítima para llevar a cabo la pretendida civilización de los indígenas:

“Vuestra llegada a estas costas es un triunfo para la región y una benéfica enseñanza para la patria. Ni el protestantismo, ni la Francmasonería, ni los miembros de esas sectas políticas que, blasonando amor a la humanidad, reclaman al propio tiempo contra las órdenes religiosas, son capaces de

¹¹ ROCHA, Joaquín: *Memorándum de un viaje*, Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905: Citado en TAUSSIG, Michel: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Editorial Norma, 2002, p.48.

internarse en apartadas regiones, entre pueblos ignotos y bárbaros, para amansar su nativa fiereza y traerlos de la mano al gran convite de la civilización cristiana. Ese prodigio no puede realizarlo, ciertamente, ni la filantropía, ni cualquiera otra virtud humana: la Caridad es la que puede llevar a cabo esas conquistas pacíficas del Cristianismo que han civilizado a la Europa y el Nuevo Mundo. La Caridad es la que puede explicar vuestra presencia entre nosotros”¹².

De esta manera las autoridades eclesiales salían al paso en contra de la posibilidad de instaurar en el país otro tipo de misiones para civilizar a los indígenas que no fueran las católicas. Para ellos la única posibilidad entre pueblos bárbaros de *amansar su nativa fiereza*, es decir de alejarlos de lo que consideraban parte de su naturaleza, era a través de la caridad pues señalaban que había una experiencia en Europa y América que así lo comprobada y, a la vez, descartaban otras prácticas como la filantropía, más relacionada con el pensamiento liberal. Insistir en la caridad como la virtud por excelencia para emprender la labor de civilización de los indígenas y su transformación en ciudadanos implicada, en todo caso, actualizar un espacio de experiencia¹³ y vincularlo con las nociones de aquel presente. Fidel de Montclar, fraile capuchino catalán y Prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo, entretejeía estos horizontes temporales al hacer uso de conceptos como civilización, progreso, reducción e infidelidad. Sobre las misiones del Caquetá y Putumayo señalaba:

“Muchos y casi insuperables han sido los obstáculos con que hemos tropezado en nuestra empresa de evangelizar y reducir a la civilización cristiana los salvajes de tan vasto territorio (...). No sé si sea ilusión mía: vislumbro una época de progreso para nuestra querida Misión, y abrigo fundadas esperanzas de que llegará muy pronto la hora de la reducción para aquellos indígenas que tantos siglos ha están sentados en las sombras y tinieblas de la infidelidad”¹⁴.

Un concepto tan antiguo como el de infieles emergía relacionado con otro como el de reducción que había sido usado en el contexto de las misiones católicas durante el período colonial, a la vez que aparecían las nociones de civilización cristiana y de progreso. Los vínculos con el espacio de experiencia referidos a la Conquista y a la

¹² FORERO, Pedro V.: “Felicitación. Reverendo Padre Fr. José M. de Valdevejas, Presidente las Misiones Capuchinas en Colombia y demás compañeros. Santa Marta, enero 9 de 1888”, en *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*, p.51.

¹³ Las nociones de espacio de experiencia y horizonte de expectativa se entienden aquí en la forma en que Koselleck lo propone. Véase: KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.

¹⁴ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los RR.PP. Capuchinos*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1917, p. 3.

Colonia se retomaban una y otra vez, configurando una historia amplia de la gesta civilizadora de la Iglesia que se remontaba al descubrimiento y se traía hasta el presente. En la *Semana Religiosa de Popayán*, publicación oficial de la Diócesis del Cauca, las alusiones a Colón y a la Conquista se reiteraban como legitimación de una historia narrada en términos de gesta y en la que los misioneros eran los héroes por excelencia. Frente a las críticas presentadas a la labor misional católica y haciendo referencia a la leyenda negra, en la *Semana Religiosa* se señalaba: “No ofendamos pues, esa religión que inspiró a Colón su atrevida empresa y siquiera respetemos a esos frailes a quienes debe la América su descubrimiento, su civilización y su adelanto”¹⁵. Desde la perspectiva que configuraba la Iglesia católica y desde la propuesta que defendía el gobierno de la Regeneración en Colombia, la civilización había llegado al continente americano después de la llegada de Colón y era la labor de los frailes la que había hecho posible este proceso. Se negaba entonces la existencia de lo que ellos consideraban la civilización, así, en singular, en los grupos prehispánicos y se autorizaba, a su vez, que en el presente los pueblos indígenas fueran objeto de una nueva acción misional que los civilizara. Al calificar a los grupos indígenas como bárbaros, salvajes, infieles y feroces se desconocía su civilización, su historia, sus formas de organización y su conocimiento, se los englobaba dentro de unas categorías que negaban su posibilidad de ser interlocutores válidos en el presente pues se asumía de entrada una inferioridad, solo la civilización cristiana era reconocida como legítima, todos los demás debían ser transformados en calidad de una verdad que se definía como única.

3.- Estrategias de conversión: las tensiones entre costumbre y civilización

Las misiones católicas se extendieron por América Latina a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los gobiernos de países como Argentina, Chile, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y México hicieron convenios con las diferentes órdenes religiosas con el objetivo de *civilizar* a los indígenas y tomar posesión de los recursos y las tierras en las que habitaban. Frailes y monjas europeos e integrantes del clero local ingresaron a los territorios indígenas con el apoyo del Estado y se hicieron cargo no solo del proceso de evangelización sino de la educación, con el objetivo de convertir a los

¹⁵ *La Semana Religiosa de Popayán*, Año XII, noviembre 26 de 1892, Número 33, p. 527.

indígenas en ciudadanos y en trabajadores útiles. En algunos estados también se permitió la presencia de misiones protestantes que se instauraron en diferentes territorios con objetivos similares. Para el caso del Perú, Pilar García Jordán ha estudiado cómo el estado impulsó la labor misional, y los documentos de los cuales parte, configuran una retórica muy similar a la utilizada por los misioneros que realizaron su labor en el territorio colombiano:

“Establecidos los tres vicariatos con sus 30 o 40 sacerdotes, sus colonias agrícolas e industriales, sus talleres y escuelas, pronto se notará un cambio radical en la montaña; la noble emulación, que necesariamente surgirá entre las varias congregaciones será un poderoso estímulo y vendrá a ser una fuerte palanca de progreso moral y material, y debido a esa salvadora medida será que ese más que medio Perú, llegue a ser verdaderamente del Perú. [...] Está fuera de duda que el medio pacífico más eficaz para la reducción y civilización de los salvajes es el de las misiones, siendo ésta la práctica de todas las naciones civilizadas en sus colonias”¹⁶.

De acuerdo con este documento, para que los territorios indígenas se convirtieran en el Perú tendrían que transformarse radicalmente a través de la implementación de colonias agrícolas e industriales, talleres y escuelas. La legitimidad de las misiones para dirigir este proceso se amparaba en la idea de que las naciones civilizadas también las utilizaban en sus colonias. Así, al presentar la legitimidad de la labor misional, los territorios indígenas eran imaginados de la misma manera en que los imperios concebían sus colonias: se representaban como espacios vacíos que no estaban integrados a la civilización y, por tal motivo, podían ser apropiados por aquellos autoproclamados civilizados. Las estrategias¹⁷ que se presentan en este documento para civilizar a los indígenas fueron usadas por las diferentes órdenes religiosas en regiones muy distintas; no se trataba solamente de evangelizar, la educación y la capacitación de mano de obra era también una prioridad. Mónica Quijada plantea que en el caso argentino se implementaron estrategias de civilización similares en el proyecto

¹⁶ GARCÍA JORDÁN, Pilar: “El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política”, en *Fronteras, territorios y metáforas*, Medellín, Hombre nuevo editores, 2003, p. 240.

¹⁷ Siguiendo a Michel de Certeau en este texto se entienden por estrategias “al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera). Como en la administración gerencial, toda racionalización «estratégica» se ocupa primero de distinguir en un «medio ambiente» lo que es «propio», es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios. Acción cartesiana, si se quiere: circunscribir lo propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro”. CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, vol. 1, p. 42.

respaldado por la iglesia y el estado: “La asimilación del indio debía llevarse a cabo a través de la escolarización de los niños y la adscripción inmediata de cada indígena a una situación laboral (porque el cuidado de los indios causaba ingentes gastos a la nación)”¹⁸.

Escolarización y trabajo se planteaban entonces como prácticas de transformación de los indígenas para su proceso de integración al proyecto que los estados nacionales les imponían, por tal razón no es extraño que en la documentación producida por los misioneros abunden las imágenes en las que se insiste en la presencia de los niños en instituciones escolares y en procesos de formación cívica, acompañados por los símbolos patrios, así como en escenarios entre los que se encuentran talleres de carpintería, imprentas, campos de cultivo o en los que se exponen las labores manuales realizadas por las niñas¹⁹. En el libro *Las misiones en Colombia*, se publicitaban los logros alcanzados por los misioneros en la formación de los niños de la misión, los frailes insistían en el tipo de contenidos que se les enseñaba y en la manera como los estudiantes eran transformados: se pretendía que abandonaran su lengua y sus conocimientos para adoptar aquellos que, se suponía, eran los propios de un ciudadano:

“En aquella comarca los niños que la habitan, que serán los luchadores del mañana, ya hablan nuestro idioma, conocen las nociones elementales de la religión, historia patria, lectura, escritura y aritmética; que en medio de la selva aquellas almas infantiles cantan con entusiasmo los marciales acordes del himno nacional colombiano, y que, por dondequiera, la escuela se levanta al lado de la Iglesia, una y otra coronadas por la cruz de Jesucristo!”²⁰.

La castellanización, así como el contacto con la palabra escrita, las matemáticas, la religión y la historia patria preparaba a los niños indígenas, desde la perspectiva de los misioneros, para hacer parte del futuro de la nación. Lo que pretendían los frailes era “formar rápidamente nuevas generaciones totalmente distintas de las que hasta ahora han habitado en aquellas selvas” a través de la instauración de formas de enseñanza que los transformaran: “Por medio del canto suavizamos sus costumbres, y con la agricultura procuramos crearles afición a la propiedad”²¹. Suavizar las costumbres y

¹⁸ QUIJADA, Mónica: “La ciudadanización del «indio bárbaro» bárbaro. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870 – 1920”, *Revista de Indias*, vol. 59, n.217, 1999, p. 693.

¹⁹ Véase: PÉREZ, Amada Carolina: “Fotografía y misiones. Los informes de misión como performance civilizatorio”, *Maguaré*, vol. 30, n. 1, 2016, p. 103-139.

²⁰ *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo*, p.85.

²¹ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo*, p.33.

aficionarlos a la propiedad implicaba entonces quebrar sus tradiciones culturales y vincularlos con las lógicas del capitalismo que tienen como base la noción de propiedad.

Ahora bien, aunque los frailes presentaron, tanto en los informes como en las fotografías que produjeron, la labor que adelantaban como exitosa, a pesar de las dificultades con las que se encontraban, el análisis crítico de esta documentación permite también dar cuenta de las tácticas²² que emplearon los indígenas para resistir a las estrategias misionales con el objetivo de conservar sus tierras, sus formas de organización tradicional y su conocimiento. En sus escritos los misioneros se quejan continuamente de las dificultades que tienen a la hora de civilizar a los indígenas y concentran sus actividades en la formación de los niños pues señalan que con los mayores es muy difícil trabajar. Al respecto Fidel de Montclar señala:

“La rehabilitación completa de una raza no se consigue fácilmente, sino apoderándose de la niñez. Tan aferrados estaban a sus ridículas y salvajes costumbres los indios del Caquetá, sobre todo las del Valle del Sibundoy, que era punto menos que imposible arrancarles sus inveterados hábitos. La suprema razón que alegaban para desechar cualquier cosa que les imponían, era: no hay costumbre. Se oponían tenazmente a cualquier innovación por favorable que se les presentase. La terquedad de los indios era para desesperar a los Misioneros y apurar la paciencia del más flemático. ¿Qué hacer en esas circunstancias? atraer a los niños por todos los medios imaginables para formar una nueva generación”²³.

Lo que los misioneros calificaban como terquedad estaba relacionado muy probablemente con la defensa que hacían los indígenas cotidianamente de sus formas de vida, de su cultura, de su civilización. Aunque los frailes, el estado y una parte de la sociedad de la época considerara que los indígenas carecían de civilización y calificaran sus costumbres de salvajes y ridículas, estos pueblos tenían sus propias formas de organización y de conocimiento que intentaron conservar en medio de la presencia de la misión. Las autoridades locales se enfrentaron a los misioneros de muy diversas formas y desafiaron su autoridad: se apropiaron del catolicismo, lo transformaron, continuaron practicando sus propias creencias y consultando a los hombres y mujeres sabedoras ya se trataran estos de mamos, jabas o taitas; siguieron hablando sus lenguas a pesar de las

²² De acuerdo con Michel de Certeau, “Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una «jugarreta», en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos, etcétera”. CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, p. 45.

²³ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo*, p. 30

prohibiciones y defendieron sus territorios y sus prácticas cotidianas, incluso se opusieron a la escolarización de los niños y niñas y emplearon todo tipo de tácticas para evitarla²⁴.

Ni los misioneros ni la sociedad de la época reconocían las costumbres indígenas como civilización, al contrario, las calificaban constantemente de ridículas, perversas y supersticiosas, a la vez que señalaban de manera reiterada a los indígenas como viciosos. En contraste, los misioneros construyeron una serie de relatos en los que escenificaban su carácter sacrificado y abnegado e insistían en las altas mitas de la civilización cristiana. Lo interesante aquí es que los indígenas utilizaron las costumbres como una forma de resistencia y es posible pensar que, así como lo ha analizado Thompson para la Inglaterra del siglo XVIII, las costumbres que los indígenas enarbolaban para cuestionar el poder de los misioneros y para defender lo propio podrían ser incluso inventos recientes y constituían la reivindicación de sus derechos²⁵. La oposición entre civilización y costumbre parecía estar asociada a una serie de distinciones que valdría la pena seguir analizando; la civilización se concibe como universal mientras que la costumbre se enmarca en lo local; por su parte, la civilización se asocia con progreso y adelanto mientras que, en este escenario, la costumbre se refiere al aferramiento al pasado.

4.- Las interpelaciones desde el presente

Como se señaló al principio de este texto, entre mayo del 2018 y noviembre del 2019, en el contexto del proyecto *Imágenes y usos públicos de la sociología y la historia: procesos de apropiación de memorias con los grupos étnicos del Valle del Sibundoy y la Sierra Nevada*, estuvimos trabajando junto con personas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco en los cabildos de Sn Andrés y San Francisco y en Gámake. El trabajo surgía de una reflexión sobre los archivos y los museos y el tipo de historia que amplificaban en tanto instituciones coloniales y de las conversaciones que tuvimos con algunas autoridades

²⁴ Véase PÉREZ, Amada Carolina: “Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930”, *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41 (2016): pp. 43-53.

²⁵ Véase THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000.

indígenas²⁶. Partíamos de la idea de que la manera como nos acercamos al pasado está mediada (i) por el proceso de selección entre los objetos y documentos que se conservan y aquellos que se desechan, (ii) por la manera en que tales documentos y objetos se catalogan, organizan y exhiben, y (iii) por el tipo de enunciados que eran autorizados en la sociedad que los produjo y los conservó²⁷; en este sentido, la historia de las misiones ha sido contada, principalmente, desde la perspectiva de los misioneros y de quienes respaldaban su labor.

Después de un largo trabajo de archivo, realizado en nueve ciudades del país y en repositorios documentales de España y del Vaticano²⁸, en el que habíamos recolectado y sistematizado alrededor de 14.000 imágenes, entre las que se encontraban unas 3.000 referidas a los pueblos indígenas, decidimos concertar un trabajo conjunto con las autoridades de los pueblos inga, kamëntsa y arhuaco, con el objetivo de incluir sus voces en la historia misional dado que habíamos encontrado una amplia documentación producida por los misioneros que, además, no había circulado entre las comunidades indígenas. Los talleres que realizamos en conjunto con dichas comunidades pretendían intervenir el archivo misional y resignificarlo a la vez que producir diferentes exposiciones museales utilizando la metodología de la museología social²⁹; en ellos participaron hombres y mujeres de las comunidades, así como jóvenes y niños y niñas en edad escolar.

Las intervenciones realizadas por los hombres y mujeres indígenas a las imágenes producidas por el archivo misional cuestionan y problematizan los sentidos de civilización que los misioneros habían construido, especialmente esos sentidos que

²⁶ Durante los siglos XVIII y XIX los archivos, las bibliotecas y los museos se configuraron como las instituciones encargadas de administrar la memoria pública; estas instituciones fueron concebidas y administradas desde el poder imperial y nacional, y desde una perspectiva que jerarquizaba el mundo y las culturas. Véase LUHMANN, Niklas: “La cultura como un concepto histórico”, *Historia y Grafía*, n. 8, 1997, pp. 11-3; y ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁷ Véase FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1970.

²⁸ Para este proyecto se hizo trabajo de archivo en diferentes ciudades. Agradecemos a las instituciones que nos permitieron investigar en sus acervos y fotografiar sus colecciones, en especial a las siguientes: Archivo Provincial de los Capuchinos de Cataluña (Barcelona), Archivo de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (Sibundoy), Biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria-Gasteiz (Vitoria), Biblioteca de la Fundación Universitaria Claretiana (Quibdó), Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá), Biblioteca Nacional de Colombia [ACPB5] (Bogotá).

²⁹ Véase CHAGAS, Mario: “Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social”, en *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado: Museos Memoria Historia*, Bogotá, Museo Nacional, 2017, pp. 93-113.

insistían en la idea de *una* civilización única que se superponía sobre las costumbres indígenas y que las valoraba de manera peyorativa. En el taller de memoria, imagen y resignificación trabajamos por grupos con los asistentes teniendo como base algunas fotografías del archivo misional a las que les pegamos dos acetatos, en cada uno de ellos se buscaba que respondieran a una serie de preguntas con el objetivo de propiciar los relatos e intervenir las imágenes. La primera serie, pretendía crear un vínculo emotivo con las fotografías y llamar la atención sobre los detalles de la imagen (¿qué les llama la atención de esta imagen y qué sienten al verla? ¿qué están haciendo quienes están en la foto? ¿cómo se sienten las personas de la imagen? ¿qué nombre le pondrían a esta imagen?), mientras que la segunda serie apuntaba a propiciar su intervención, a problematizar la perspectiva de la historia contada por los misioneros y a ir configurando algunas nociones para desmontar las imágenes en tanto representaciones y pensarlas en un montaje distinto en el contexto de la curaduría de la exposición que estábamos preparando (si pudieran cambiar algo de esta imagen, ¿qué le cambiarían?, ¿qué les gustaría contar con esta imagen?, ¿qué sonidos podrían acompañar estas imágenes?).

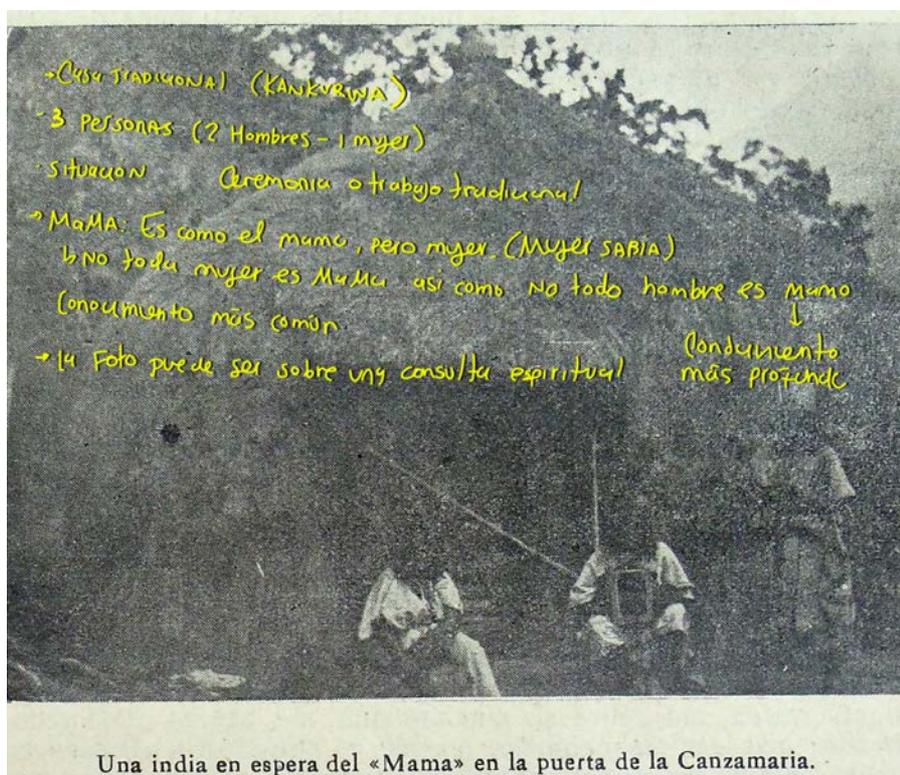


Imagen 1. Intervención a la imagen *Una india a la espera del Mama en la puerta de la Canzamaría*. Taller de imagen, memoria y resignificación. Gámake, junio de 2019.

Sobre una de las fotografías trabajadas en el taller en Gámake los y las participantes arhuacas identifican, a pesar de lo borroso de la imagen, la casa tradicional (kankurua), la práctica de consulta al mamo, el tipo de consulta y la especificidad del conocimiento de los sabedores y sabedoras (véase imagen 1). Algo muy similar ocurre en la intervención que hacen con respecto a una imagen producida por los misioneros en la que las niñas aparecen cultivando manzanilla (véase imagen 2); la manera como re-titulan la fotografía es significativa: “Las niñas arhuacas bajo el mando de las monjas”; además, sobre esta imagen señalan que los misioneros tomaban estas fotos para mostrar a sus gobiernos resultados y para pedir recursos económicos, además analizan que dichas fotografías “Evidencian sus procesos (no mostraban la vida propia), la que era nuestra” y esto se recalca al señalar que la manzanilla era un cultivo traído por los misioneros y contrastan su siembra con la variedad de plantas que dibujan sobre el cultivo de manzanilla, plantas que sí hacen parte del tipo saberes sobre la siembra que se han desarrollado en la región.

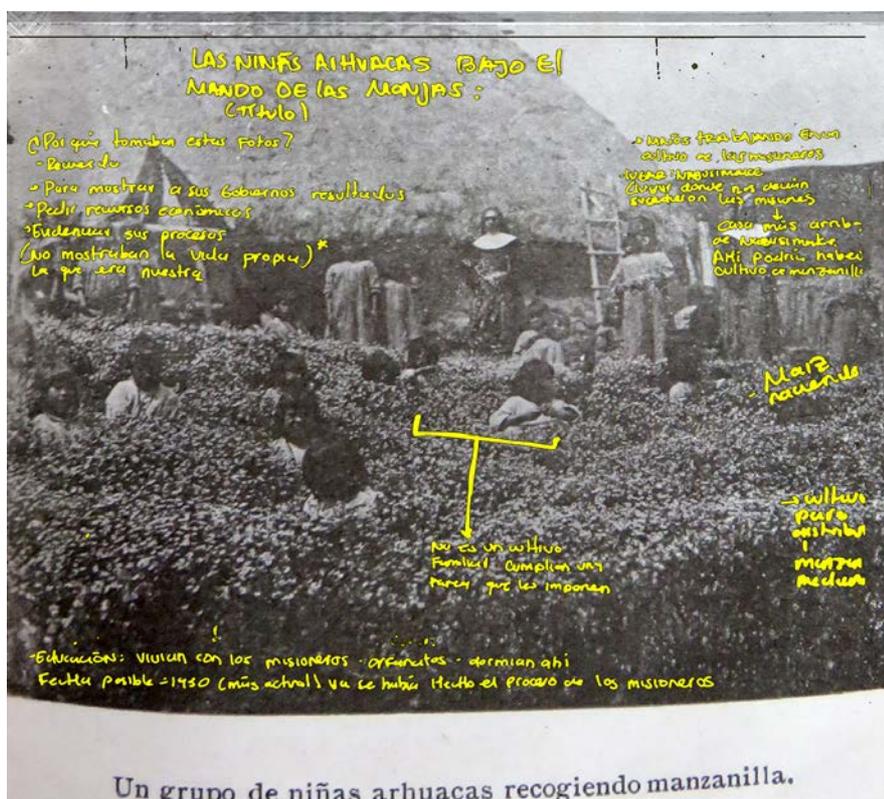


Imagen 2. Intervención a la imagen *Un grupo de niñas arhuacas recogiendo manzanilla*. Taller de imagen, memoria y resignificación. Gámake, junio de 2019.

como lograron resistir a la presencia misionera. En el caso de los pueblos inga y kamëntsá, los ejes temáticos escogidos para la exposición fueron: vida y permanencia de los pueblos inga y kamëntsá; warmi: mujer y vida cotidiana; procesos históricos de pervivencia de los pueblos inga y kamëntsá del Valle del Sibundoy, y lo sagrado: experiencias entre lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos. En el caso del pueblo arhuaco los ejes temáticos escogidos fueron los siguientes: Zaku: territorio y espiritualidad, Tutu: tejido; Zayuna rekawy ypari: dar y recibir, y Jo´buro aruney: tradición ancestral de equilibrio y madurez.

Tanto las intervenciones realizadas a las imágenes en el primer ciclo de talleres, como los resultados del proceso de construcción de las exposiciones en los dos talleres siguientes, permiten poner en cuestionamiento el archivo misional, problematizando los sentidos que ha construido. Frente a un concepto de civilización que apuntaba a la negación de las formas de organización y de conocimiento de las comunidades indígenas en tanto apuntaba a su transformación a través de estrategias de evangelización, escolarización y trabajo, y a la relación de dicho concepto con otras categorías como las de adelanto, progreso y caridad, los significados que emergen en el diálogo con los hombres y mujeres ingas, kamëntsás y arhuacos enfatizan en su pervivencia como pueblos a pesar de la presencia misional en sus territorios por varias décadas. Que en las intervenciones de las imágenes enfaticen en lo que les es propio y que en los guiones de las exposiciones insistan en sus prácticas cotidianas, sus producciones culturales y sus formas de conocimiento y de relación con el territorio y con lo sagrado, da cuenta de la manera como no solo resistieron a la presencia misional sino de la disputa de sentidos sobre esa presencia en el presente.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

CABRERA BECERRA, Gabriel: *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000

CHAGAS, Mario: "Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social", en *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado: Museos Memoria Historia*, Bogotá, Museo Nacional, 2017, pp. 93-113.

FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1970.

GARCÍA JORDÁN, Pilar: "El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política", en *Fronteras, territorios y metáforas*, Medellín, Hombre nuevo editores, 2003.

KOSSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

KUAN BAHAMÓN, Misael: *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeirana, 2015.

La Semana Religiosa de Popayán

Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1912.

LUHMANN, Niklas: "La cultura como un concepto histórico", *Historia y Grafía*, n. 8, 1997, pp. 11-33.

LLOYD, Sarah y MOORE, Julie: "Sedimented Histories: Connections, Collaborations and Co-production in Regional History", *History Workshop Journal*, 80 n.º1, 2015, pp. 234-248.

MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los RR.PP. Capuchinos*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1977.

MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio: *Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada y relación de su gobierno y mando de D. Pedro Mesía de la Cerda, Marqués de la Vega de Armijo, Virrey* [Manuscrito], 1772. Consultado en: Biblioteca Digital Hispánica (BNE): <http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/Moreno%20y%20Escand%C3%B3n,%20Francisco%20Antonio;jsessionid=13DB738CE4D459AB1E87B6E7702F0A14> (24 de junio de 2020)

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

- "Fotografía y misiones. Los informes de misión como performance civilizatorio", *Maguaré*, vol. 30, n.º 1, 2016, pp. 103-139.

- "Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930", *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41, 2016, pp. 43-53.

PÉREZ, Amada Carolina y VARGAS, Sebastián: "Historia Pública e investigación colaborativa: perspectivas y experiencias para la coyuntura actual colombiana", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 46, n.º 1, 2019, pp. 298-329.

QUIJADA, Mónica: "La ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870 – 1920", *Revista de Indias*, vol. 59, n.º 217, 1999, pp. 675-704.

QUITO, Jacinto María de: *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus Guitotas*, Bogotá, Imprenta de la Luz, 1908.

ROCHA, Joaquín: *Memorándum de un viaje*, Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905.

ROMERO, José: “Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de noviembre de 1868”, en *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*, Santa Marta, Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

TAUSSIG, Michel: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Editorial Norma, 2002

THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000.

VILLAMIZAR DUARTE, Carlos: “Civilización, Colombia/Nueva Granada”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870 (II)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 185-200.