

Sal de la tierra

MISIONES Y MISIONEROS EN COLOMBIA. SIGLOS XIX-XXI

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Compilador

OTRAS MIRADAS ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA Y ETNOHISTORIA



SAL DE LA TIERRA

MISIONES Y MISIONEROS EN COLOMBIA.

SIGLOS XIX - XXI

SAL DE LA TIERRA

MISIONES Y MISIONEROS EN COLOMBIA.

SIGLOS XIX - XXI

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Compilador





**INSTITUTO COLOMBIANO DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

**COLECCIÓN OTRAS MIRADAS,
SERIE ANTROPOLOGÍA
HISTÓRICA Y ETNOHISTORIA**

Ernesto Montenegro
Director general

Marta Saade
Subdirectora científica

Nicolás Jiménez Ariza
Responsable del Área de
Publicaciones

Pablo Castellanos
Corrección de estilo

**Patricia Montaña
Domínguez**
Diseño, diagramación
y cubierta

Neftalí Vanegas
Diseño de colección

*Misionero español con
sombbrero de corcho y hábito
blanco, acompañado de jefe
de baja estatura, corona de
plumas, amuletos rituales
en brazos, pecho y cuello, y
de indígena que usa camisa
y pantalón, por Horacio
Calle. Fotografía
(12,6 x 10 cm), FG-3030.
Cortesía archivo ICANH.*

Primera edición,
abril de 2018

ISBN: 978-958-8852-48-5

© Instituto Colombiano de
Antropología e Historia,
ICANH

Carlos Páramo,
Compilación y dirección
científica de la edición

Calle 12 n.º 2-41
Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544,
ext. 111
www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por: Imprenta
Nacional de Colombia

Sal de la tierra: Historia, antropología y estado de la cuestión de las misiones religiosas en Colombia. Siglo XIX hasta el presente. / Carlos Guillermo Páramo Bonilla, compilador.- Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2018.

362 páginas ; ilustraciones y fotografías ; 17 x 24 cm – (Colección otras miradas). Fuentes: Archivo General de la Nación – AGN, Archivo Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

ISBN: 978-958-8852-48-5

1. Colombia-Historia-Colonia, 1550-1810. / 2. Educación religiosa - Comunidades Indígenas. / 3. Etnohistoria - Congresos y Conferencias. / 4. Etnología - Congresos y Conferencias. / 5. Genocidio - Comunidades Indígenas. / 6. Iglesia Católica – Historia - Colonia, 1550-1810. / 7. Misiones - Iglesia Católica - Historia-Fuentes. / 8. Siglo XIX – XX. – I. Páramo Bonilla, Carlos Guillermo, Comp. / II. Saade Granados, Marta María, Pról. y otros autores – III. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

291.7 SCDD 20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada ICANH

CONTENIDO

PRÓLOGO {9}

Marta Saade

INTRODUCCIÓN: UN OFICIO QUE TIENE SU CHISTE {13}

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

AVATARES MISIONALES EN EL SIGLO XX {45}

Víctor Daniel Bonilla

FRONTERAS, MISIONES Y ORFANATOS. SIGLOS XIX-XX {53}

Augusto Javier Gómez López

Alejandro Rodríguez Lombana

"LO QUE ME ORDENE EL SEÑOR CURA". FORMAS DE COLABORACIÓN ENTRE AUTORIDADES CIVILES Y RELIGIOSAS EN SAN SEBASTIÁN DE RÁBAGO (1915-1930) {109}

Bastien Bosa

**MISIONEROS, INDÍGENAS Y FORMACIÓN DEL ESTADO
EN VAUPÉS Y GUAINÍA {147}**

Esteban Rozo

**LA ESCENIFICACIÓN DE LA DIFERENCIA Y LAS FISURAS DE LA
REPRESENTACIÓN: UN ANÁLISIS DEL USO DE LA FOTOGRAFÍA EN LA
REVISTA DE MISIONES. COLOMBIA, 1925-1930 {173}**

Amada Carolina Pérez Benavides

**MISIONEROS Y MISIONERAS EN EL PUTUMAYO Y CAQUETÁ EN
LOS AÑOS TREINTA: ¿PIONEROS DE LA (ETNO)MUSICOLOGÍA
EN COLOMBIA? {203}**

Carlos Miñana Blasco

LA MISIÓN DEL CHOCÓ 1909-2016 {257}

José Oscar Córdoba Lizcano

RADIO SUTATENZA. LA MISMA IGLESIA, DIFERENTE MISIÓN {271}

Gabriel Gómez Mejía

PRÓLOGO

Marta Saade Granados

Subdirectora científica, ICANH

Sal de la tierra expresa con elocuencia la relación entre política, sacralidad, pueblos y comunidades, colonización y territorio. Sal que limpia y purifica, sana e higieniza; sal que incorpora y excluye. Es la salida de la tierra que es también parte del acto colonizador. Es aquel salirse de sí mismo, de lo que se es; es el exilio, muchas veces apartándose del terruño físicamente, otras veces quedándose y permaneciendo, *perviviendo* de otras maneras.

Sal de la tierra es la figura que remite a las transformaciones generadas en medio de múltiples violencias y entendimientos implícitos en los procesos de configuración social, en los cuales participan historias de la envergadura de las experiencias misionales.

Sal de la tierra es además la alusión paradójica entre el gusto, la atracción y la repulsión. Hacerse confeso o decididamente resistente, y sus posibilidades intermedias. Alude al que expulsa y al que ha sido desvestido. Refiere tanto a la destrucción como a la creación o brote de la semilla.

Sal de la tierra son las memorias de un encuentro realizado durante tres jornadas en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia en el mes de octubre del 2016. Este fue el primero de una serie de seminarios y coloquios anuales preparados desde la Subdirección Científica del ICANH, con el propósito de renovar discusiones académicas sobre temas y problemas neurálgicos para la antropología, particularmente en Latinoamérica y Colombia. Se trata ya de un encuentro ritual coorganizado con el Grupo de Archivos Étnicos y Derechos

Humanos del Archivo General de la Nación y con el Laboratorio de Etnografía del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Es el primer volumen que emana de un esfuerzo colectivo entre las tres instituciones, encaminado a propiciar encuentros temáticos anuales para tender puentes entre centros de estudio e investigación social. Pretende también contribuir a pensar con vocación crítica y creativa relaciones sociales, sujetos e instituciones para fortalecer un campo académico de cara a los retos y las preguntas que nos ofrece el presente.

El vaso constituyente para la disciplina entre quehacer antropológico y sociedad anima los esfuerzos para la realización de estas jornadas, que en esta ocasión muestran la relevancia de estudiar las misiones y a los misioneros en su profundidad histórica y en su actualidad. El hecho misionero, como se dijo una y otra vez en el seminario, no es un problema del pasado, es un estructurante de configuraciones culturales, de relaciones territoriales, económicas y políticas, de antes y ahora.

Los manejos de lo sagrado, como una forma de relación social de capital importancia en las configuraciones culturales contemporáneas, convocan una serie de intereses y reivindicaciones en la sociedad colombiana. Las vitalidades asociadas con los manejos de lo sagrado, en sus múltiples y diversas expresiones y, por qué no decirlo, posibles confrontaciones, se muestran como protagonistas de la vida social contemporánea.

La paradoja se torna protagonista en estas páginas y sobre ella se pretende llamar la atención, pues se busca evitar las sanciones ciegas, retornar a los temas que se pretenden clausurados, sobre cuestiones que muchas veces se entienden como caducas, y enfatizar las ambivalencias, los matices de los fenómenos y procesos que buscamos comprender. Volvemos por eso a historias regionales, buscamos caminar con misioneros y escuchar a sujetos que han vivido las misiones; tratamos de reconocer creatividades sociales y manifestaciones culturales renovadas, producidas en los mundos misionales o en relación con ellos.

Este volumen inaugura la serie Antropología Histórica y Etnohistoria, dentro de la colección Otras Miradas. Esta línea editorial pretende construir puentes entre campos disciplinares diversos que han permitido complementar y fortalecer la capacidad comprensiva de los asuntos con los cuales se ha comprometido la antropología en su ya larga trayectoria disciplinar. En la actualidad, el diálogo entre antropología e historia se ha tornado cada vez más fecundo e implica un número creciente de estudiantes e investigadores dispuestos a nutrir este tipo

de aproximaciones. El estudio contemporáneo de las misiones y los misioneros forma parte de esas otras miradas que suscita el ejercicio antropológico.

Con esta motivación presentamos al público este volumen, que también forma parte de un esfuerzo interinstitucional por abrir espacios que permitan discutir el carácter y la envergadura de una política de protección de lugares sagrados en Colombia.

INTRODUCCIÓN: UN OFICIO QUE TIENE SU CHISTE

Carlos Guillermo Páramo Bonilla*

He aquí dos escenas típicas del mundo misionero:

La primera ocurre en el Putumayo que aún está en poder de la Casa Arana. Es mayo de 1913 y el franciscano navarro Alberto Gridilla narra lo que le acontece poco después de arribar a la estación cauchera de Último Retiro, en la banda izquierda del alto Igará-Paraná:

Nos tocó la fiesta de la Ascensión. Con el objeto de ver qué impresión les causaba a los salvajes la ceremonia de la misa, supliqué [que se] hiciera venir a los salvajes de la Sección. Entre hombres y mujeres, todos desnudos, se reunieron un buen número. Preparé el altar portátil en la explanada de la casa; di comienzo al santo sacrificio, y a duras penas pude terminar, pues fue tal el escándalo que armaron los salvajes con su risa estrepitosa, que me hallaba sin saber qué hacer.

En vano rogué [a los] empleados que impusieran silencio: fue contraproducente. Terminada la misa a capazos, como quien dice, y averiguando el motivo de la risa, no había sido provocada por las ceremonias ni por los

* Profesor asociado, y coordinador del Laboratorio de Etnografía "Blanca Ochoa de Molina", Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Asesor de la Subdirección Científica del ICANH.

ornamentos, como lo sospechaba: fueron las dos velas encendidas lo que provocó su hilaridad: revolcándose por el suelo y riéndose a caquinos, repetían: “¡De día y con luz! ... ¡De día y con luz!” (17-18)

La segunda acontece en la Guambía de los años ochenta del siglo pasado. La recuerda el antropólogo Luis Guillermo Vasco:

[L]o que me abrió la mente frente al concepto de horqueta [*utik*] fue un chiste guambiano, hecho por las misioneras de la Madre Laura en el resguardo: hay un sitio en donde la carretera que sube desde Silvia se bifurca; un ramal va hacia el Norte, hacia Pitayó, y el otro va para el Oriente, y por él se puede llegar hasta Tierradentro. En esa bifurcación de caminos, las monjas pusieron una estatua de la virgen. Un día, después de una reunión con los maestros, yo quería ir a la casa donde estaba alojado, pero pasando por una vereda que quería ver, entonces pregunté: ¿Cómo hago desde aquí para ir a Cacique, pasando por la vereda de Guambía? Un maestro me respondió que saliera por la carretera y bajara hasta la horqueta de la virgen y, luego, subiera a la derecha, y los demás maestros no hicieron otra cosa que reírse. Al día siguiente cuando me encontré con los compañeros del Comité, les pregunté por qué se reía la gente; ellos, después de reírse durante un buen rato, me explicaron que se trataba de un “chiste guambiano”; aquí, en Guambia, cuando una niña se va de su casa a los 14 o 15 años y vuelve con un hijo, se dice que se fue por un lado de la horqueta y volvió por el otro; es decir, que ese recorrido por la horqueta tiene un sentido de procreación, y la horqueta por excelencia, para los guambianos, es la entropierna de las mujeres. Imagínense el chiste de las monjas: pusieron una virgen en un sitio que para los guambianos implica procreación. Quizás, como la religión dice que procreó siendo virgen, seguramente las monjas no le vieron el chiste. (“Recoger” párr. 37)

Todo lo misionero invita al equívoco, a la paradoja. En ambas situaciones —una, por así decirlo, contada desde el punto de vista *emic*; la que le sigue con legítima sorna *etic*—, el chiste solo parecen entenderlo los que se ríen. No es difícil imaginarse al cura Gridilla —sujeto más bien quejumbroso y artero, a juzgar por el modo como se autorretrata en otros apartes del mismo recuento— o a las néveas lauritas con expresiones, en cambio, del todo censoras por haber casualmente “hecho el chiste”, como lo percibió Vasco, para que se rieran los indios.

Hecho risible en sí mismo por lo fácil que resulta de comprender, pues la imagen que albergamos del misionero desde Occidente ha sido casi invariablemente la de alguien ceñudo, hierático, rígido e incluso cruel.

Los misioneros se encargaron de arraigar esa imagen en nuestro inconsciente cultural. En cada fotografía y cada memoria, o al menos en casi todas, los vemos asumiendo poses y gestos militares; con su mirada frontal o su cara estudiadamente semiperfilada crean una semblanza distintiva: “Aquí estoy” o “aquí estamos”, se cercioran en decirnos, “al pie del cañón, haciendo patria, cumpliendo con el deber a pesar de los zancudos y el calor y la modorra y el tedio y la inmunidad de los salvajes”. Benditos entre sus misionados, inapelables *pater* (o *mater*) *familias*. Desde Tarleton en “La playa de Falesá” —magistral relato de Stevenson en los Mares del Sur—, hombre recto y bueno, sin duda, pero flemático como el que más, hasta el lascivo fraile que introduce José Eustasio Rivera en *La vorágine* cuando narra la historia de la Indiecita Mapiripana; desde ese genuino *imitator Christi* que es el padre Gabriel en *La Misión* de Roland Joffe, hasta el fray Gaspar de *El abrazo de la serpiente*, que es fanatismo ciego y furibundo, el misionero nunca se ríe. Si al caso sonrío, pero con gesto melancólico o ultraterreno; se trata de una sonrisa piadosa o fatua, que es la de alguien que no cuenta chistes ni se ríe de ellos.

Muy al contrario, el salvaje se ríe de los chistes y en particular del misionero, que es un chiste en sí mismo.

No lo digo con irrespeto y hay que aclarar los términos. En ese mundo típico —a caballo entre el arquetipo y el estereotipo—, el misionero siempre es él, en masculino. Es un doble y un desdoblamiento del conquistador (otro eterno masculino), que no es otro sino aquel que descubre —que desnuda, que busca desflorar y poseer— *la frontera, la selva*; dígase esa América indígena fantaseada por Occidente como una voluptuosa mujer aindiada, medio amazona, medio virgen, que es como la selva misma, habitada por seres que, en ese sentido, son categórica y consecuentemente salvajes. El misionero es la contraparte presuntamente pacífica y casta del conquistador violento y lúbrico. Tipos fijos y esenciales que, por lo mismo, ratifican el código que permite que el chiste se entienda.

Y en ese encuentro mítico entre el salvaje y el misionero —tan de “nuestra” mitología como de la de “ellos”—, ocurre eso que Bergson identificó en su clásico sobre la risa —tan paradójicamente poco risueño— como la génesis de cualquier situación cómica: “cuando [eso que causa la risa] pertenece a dos series de hechos absolutamente independientes y se puede interpretar a la vez en dos sentidos

totalmente distintos” (70). Esto, si seguimos a Bergson, es la materia del chiste y lo que hace del misionero un chiste: alguien que viene con una misión que es muy distinta para sí y los suyos, de lo que es y será para sus misionados.

Ahí, en ese entrecruce de causalidades, es donde el salvaje se ríe, de manera acaso tan típica como es típica la rigidez del misionero. Así lo estudió y plasmó con un genio facundo —tristemente casi desconocido hoy en día— el etnólogo alemán Julius Lips cuando, a principios de los años treinta, empezó a componer un estudio pionero, y hasta la fecha con pocos parangones, sobre cómo “ellos”, los salvajes, percibían y simbolizaban a Occidente y sus nuncios. Al subir al poder en 1933, los nazis impidieron que este trabajo viera la luz en Colonia, donde, a la sazón, Lips fungía como director del Departamento de Antropología de la universidad local. Al cabo de su exilio en los Estados Unidos, el texto apareció por fin en 1937 bajo el sugestivo título de *The savage hits back*: “El salvaje contraataca” o, mejor aún, “El salvaje devuelve el golpe”. Su séptimo capítulo se dedicó justamente al misionero. Con trece ejemplos gráficos de África, Asia y América, Lips recalcó el esfuerzo que se hacía por mostrar a los misioneros como gente seria. Algunos eran retratados con la cámara en mano, otros “con largas orejas de peculiar forma y su rígida mirada apartada de las cosas de este mundo”. Uno de ellos, en una talla este-africana, lucía “un sombrero negro de paja; su pelo era oscuro, su nariz puntuda, y su boca más bien contraída parecía hallarse más a gusto con los verbos latinos que con una broma amable” (172).

Que fueran caricaturas o, más bien, formas plásticas diferentes es irrelevante. Ni siquiera en Occidente es siempre fácil hacer la distinción entre la caricatura y la obra pretendidamente “seria”. Lo importante era lo que Lips infería de la representación: reconocía en el salvaje su capacidad para reírse y, por lo mismo, permitía al “blanco” burlarse por su intermediación de sí mismo y, en particular, del misionero. El principio lo entendió muy bien el prologuista de la misma obra, cierto Bronislaw Malinowski, quien, en la primera frase de su introducción, sentenció: “La Antropología es la ciencia del sentido del humor” (Lips vii). Pero, es que Malinowski también tenía esa virtud tan escasa —que poco se le ha reconocido y menos realizado— de reírse de sí mismo y de saber que por muy feliz que sea el campo, quien hace etnografía en el terreno recorta otra inevitable figura cómica¹.

1 Que la antropología sea la ciencia del sentido del humor es un aserto bastante atinado y profundo. Este hecho se acentúa si se reconoce que no solo se trata de tomar en cuenta

Como sea, tal vez la mirada más aguda sobre esta compleja galería de espejos y reflejos provenga, como tiene que ser, de una caricatura. A diferencia de las muy convencionales formas de mostrar a los misioneros, exploradores y antropólogos en los cómics canónicos de Occidente, para comenzar con *Tintín*, nuestro muy latinoamericano *Condorito* se mofa por igual de misioneros, antropólogos y salvajes. Haciéndonos reír, o al menos sonreír, esta caricatura nos hace caer en cuenta de lo tiesamente típicas que son cada una de esas figuras (Páramo, “No uno”). Fuera de la caricatura es posible que el “salvaje” —que ya no es necesariamente válido o pertinente que se llame así— no se ría del misionero, sino que lo odie o bien le agradezca, o que él mismo sea misionero; que el misionero —que ya no solo es él sino *ella*— sí se ría de los otros, de los antropólogos y de sí mismo, y que en cambio el antropólogo —ídem— se parezca sospechosamente al solemne y malgeniado misionero —y no solo en su temperamento, sino en la tozudez de su misión—.

Mal que bien, solemos hacer distinciones categóricas en funciones sociales e históricas que no se compadecen con la semejanza estructural que presupuso Occidente al nominar de manera similar a los misioneros religiosos —implícitamente cristianos—, a los misioneros políticos —el “representante en misión” de la República Jacobina (recuérdese que uno de estos, Victor Hughes, fue retratado con genio y en todas sus irremediables contradicciones por Alejo Carpentier en *El Siglo de las Luces*), “misionero de la República” (Biard), que luego metamorfosearía en el “comisario político” del siglo xx— y a los comisionados contemporáneos de alguna índole: científicos, judiciales, etc. Vistos desde lejos, Antonio Villavicencio, Manuel Ancízar, Jacobo Arenas, la más laureada de las comisionadas científicas y el más mediocre y venal de los comisionados de televisión se aglutinan en una figura mental de expresiones muy homogéneas, muy parecidas a la de Santa Laura Montoya. (Ella, de hecho, desde su efigie en la moneda especial de 5000 pesos, hace un curioso contraste con el horrendo billete de 10 000 que exalta, con

las muchas maneras en las que la expresión de las emociones le dan un sentido transcendental al mundo —algo que ya habían intuido con enorme atrevimiento Durkheim y Mauss en su ensayo de 1902, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”—, o que el humorismo de cada cultura expresa con claridad muchas de sus categorías de percepción, o que riéndonos de los demás aprendemos a reírnos de nosotros mismos, sino que también implica reconocer el orden de los humores, de las sustancias y emanaciones, elementos fundamentales en cualquier tipo de relación social —por ejemplo, mediante la sangre—.

muy similar encuadre, a Virginia Gutiérrez. Quien les contemple sin prejuicio alguno y tal vez con ventaja histórica, intuiría un evidente aire de familia entre las imágenes de dos mujeres *tan distintas y tan parecidas*).

También vivimos convencidos de que las instituciones requieren de una “Misión”, amén de una “Visión”. En esa conjunción última de sentidos, en la que siempre asociamos misión con tarea seria y grave, y a sus ejecutores con un carácter congruente, estuvo y pervive igualmente la figura de quien hace antropología, que no es raro que aparezca en las fotos con poses que lo reafirman. Y, a fin de cuentas, ¿a cuántos antropólogos capaces de reírse de sí mismos y de los demás conocemos? Aparte de Malinowski y de alguno que otro cronopio más bien *hors cadre*, la lista no alcanza a abarcar los dedos de ambas manos.

Los antropólogos le debemos mucho a los misioneros y la deuda es tan profunda como incómoda de honrar. Acaso no haya dos necesidades epistemológicas mayores en el campo antropológico, ni siquiera virtudes sino planos requerimientos para conocer trascendentalmente, que la *levedad* y la *humildad*. Quien hace verdadera antropología, más allá de la pose, del prurito por publicar o de firmar “Ph.D.”, debe amaestrar el elusivo arte de no tomarse demasiado en serio, porque la flexibilidad es la condición *sine qua non* para aceptar que lo único que se sabe con certeza es que no se sabe, y que quien sabe lo que se busca aprender, lo sabe con arreglo a lógicas que desafían nuestra noción de posibilidad. No creo que sea necesario argumentar en extenso que eso lo asimiló la antropología de la experiencia de los misioneros, quienes, a pesar de su almidonada autorrepresentación y de su férrea convicción en tener la razón, demostraron en la práctica ser muy competentes en lo esencial de su labor, esto es, en *convertir* —con toda la carga dramática que entraña el término— a una *fe* distinta a quienes no tenían por qué hacerlo, muchas veces sin recurrir a la fuerza. *Convertir*, que puede entenderse como traducir por equivalencia —como en el caso de una conversión entre monedas, o sea, entre unidades complejas de sentido soportadas en los valores que respectivamente les confieren las sociedades involucradas en la transacción— o tanto más como transformar en algo distinto.

En ese orden de ideas, *fe* y *cultura* son virtuales sinónimos: ambas comportan la convicción consensuada según la cual el mundo opera con arreglo a ciertas reglas no siempre evidentes o demostrables; ambas redundan en eso que

llamamos *sentido común*. Los misioneros buscaron y buscan traducir la fe para transformarla; los antropólogos hicieron y hacen lo propio con la cultura, porque es una verdad palmaria que, aunque no hayan pretendido transformarla, su sola presencia ha sido acicate de cambio. Ora como traducción, ora como mutación, lograr esa conversión demanda una enorme plasticidad: asumir con humildad el papel de alguien que se inicia en un contexto que no conoce y en el que siempre está proclive a errar, y desarrollar en consecuencia la capacidad de apercebirse desde el punto de vista de esos entre quienes quisiera estar abriéndose paso, de saberse eminentemente ridículo y aprovecharlo a su favor².

Antropólogos y misioneros fueron y en muchos casos siguen siendo agentes del colonialismo: cuando fueron eficaces —muchas veces en una simbiosis entre ambos oficios imposible de desentramar—, lograron implantar con considerable raigambre los principios de su lógica entre las sociedades que intervinieron; muchas veces, ciertamente, para controlarlas, esto es, para ponerlas al servicio productivo del imperio o ultimadamente para erradicarlas. Pero también en ambos casos ha sido posible que ocurra la crisis de fe: bien porque paulatinamente se arribó a la convicción en que la fe o la lógica ajena era más poderosa que la propia, o porque en ese lugar y en esas circunstancias salieron a flote cosas de sí mismo que ponían en entredicho cualquier presunción de dominación u objetividad. No son tan raros los casos de misioneros o antropólogos que terminaron optando por la vida nativa o apoyando la causa de sus antiguos sujetos contra lo que hasta hace poco ellos representaban o, cuando menos, que abjuraron pública o privadamente de sus fines y métodos.

Entonces resulta curioso que, por comparación, no haya sido mucho lo que la antropología ha hecho por interpretar la epistemología misionera y a los

2 *El antropólogo inocente* de Nigel Barley (1990) tiene esa virtud, en tanto recaba una y otra vez la idea del etnógrafo como novicio torpe e inexperto, sujeto a las continuas risas de los nativos entre los que busca insertarse. De manera significativa, durante el curso de ese proceso iniciático descubre que la figura, habitualmente vilificada de los misioneros, resulta no solo más compleja sino muchas veces bienvenida en el terreno. Pero, no hay que llamarse a engaño con este clásico; no es una etnografía de los dowayo del Camerún y, a pesar de que nos haga destornillarnos de la risa —porque efectivamente lo logra— nunca sale verdaderamente del ámbito de la caricatura. Es literatura de viajes y humor, pero muy difícilmente el fidedigno registro de un trabajo de campo, no porque lo segundo precise de solemnidad, sino porque aquí los dowayo casi nunca dejan de ser tan ridículos y absurdos como quien busca entender su ceremonia de circuncisión.

misioneros en cuestión. Hay, ciertamente, un número considerable y cada día creciente de estudios de caso en los que los misioneros son personajes principales o de reparto, pero pocos son los que les desentraman del contexto específico para contemplarles como tipo cultural³. En lo que sigue de este volumen, cada capítulo auscultará una dimensión correspondientemente específica. Procuremos, por lo mismo, antecederles con un esbozo de quiénes son, cultural y tipológicamente hablando, esos sujetos a los que nos referiremos.

Ya lo dijimos arriba: los misioneros (como los antropólogos) son seres de la paradoja. O pongámoslo de otra manera aún más oportuna: son seres de la *frontera*. Y la frontera es justo donde, por antonomasia, las categorías se entremezclan y difuminan: lo propio con lo ajeno, lo legal con lo ilegal, lo utópico con lo pedestre, lo ficticio con lo real, el Bien con el Mal, el “Mito” con la “Historia”, el “salvaje” con el “civilizado”, el misionero con el antropólogo, etc., etc. (Páramo). Más aún, *la frontera es una condición* e imbuje a quienes la habitan en sus mismas propiedades, de tal suerte que los seres-frontera encarnan esas oposiciones de manera, más que contradictoria, paradójica y, por ende, concitadora de la risa⁴.

Pero la risa nunca es políticamente neutra; es imposible que lo sea, como todo lo gesticulante. Lo que no significa que no sea ambigua. Los móviles por los cuales nos reímos son de lo más intrincados: por burla, por complacencia, por júbilo, por rabia, por nervios; por agredir, por apaciguar; en mofa de sí mismo o de alguien más; por responder genuinamente a algo que nos parece chistoso... y muchas veces, “todo mezclado, todo mezclado”, como reza el bello “Son número

3 A pesar de esto, véanse varias discusiones, todas excelentes, en Bonsen, Marks y Miedma (1990), Van Beek (2004) y Burton y Burton (2007). Otra referencia notable es el artículo de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1969), “El Misionero ante las culturas indígenas”, por cierto, muy influyente en su época en ciertas ramas y figuras latinoamericanas de la Iglesia católica propiciadoras de la Conferencia de Medellín, en 1968, y cercanas a la Teología de la Liberación (Ardila 7-9). Muchos de sus planteamientos aún son incontrovertibles, incluso ante la mengua de la importancia de las misiones y los misioneros en sentido estricto como agentes de cambio cultural. Empero, no le damos más relieve aquí porque su tono polemista implica un tipo ideal de misionero que, sin embargo, nunca es caracterizado explícitamente.

4 En otro de esos estudios más bien poco frecuentes sobre el tipo misional, Burr ridge (237) le atribuye como característica determinante su “intersticialidad” (*interstitiality*); término muy feo como suena en castellano y sin virtual traducción, pero que remarca esa condición de hallarse en el intersticio y consustanciarse con él.

6” de Nicolás Guillén. Los dos cuadros que abren este escrito lo atestiguan. ¿A qué obedece específicamente esa risa de los uitoto-nonuya o de los guambianos?

Una primera lectura no resuelve el misterio y ninguno de los dos autores verdaderamente lo aclara (pero hagámosles justicia: ni ellos, ni nosotros podemos hacerlo, porque lo hilarante de la situación deriva de un enredo entre muchas paradojas). Gridilla percibe la risa de los indios frente a un comportamiento ritual blanco y cristiano, sin aparente traducción en la cifra nativa: “¡De día y con luz! ¡De día y con luz!”. Burla que, valga decirlo, resulta harto sensata, si se carece de código, ante lo que parece una evidente e innecesaria redundancia; similar a lo que haríamos frente a alguien que, estando en sus supuestos cabales, anduviera a plena luz del día con una linterna encendida —eso que con arreglo a otros estereotipos llamaríamos una “pastusada” o entenderíamos como una alegoría cínica, como en el caso de Diógenes y su lámpara—. Pero hay dimensiones perturbadoras bajo la cándida superficie. ¿Solo se ríen los indios por un desentendido cultural? ¿Tienen por qué reírse así, “a caquinos” —como escribe el fraile, al cabo de una década o más de expoliación, esclavitud, inanición y ejercicio pleno y reiterado del Terror (Terror en sus formas más horribidas)—, estos sobrevivientes del genocidio cauchero frente a un representante, todo menos ambiguo, de ese mismo mundo que parece haber hecho todo lo posible por exterminarles, no sin antes haberles extraído hasta el último soplo vital a punta de trabajos forzados?

Gridilla había llegado al Putumayo a comienzos de 1913 en respuesta a la conjunta recomendación del gobierno peruano y de la misión diplomática británica —vía el celeberrimo informe del cónsul Casement— de atenuar los peores excesos de la gente de Arana mediante el importe de una misión católica, en su mayoría compuesta por irlandeses. Según lo que deja traslucir su propio testimonio, había sido escogido para tal tarea en Barcelona por considerársele un elemento fiel, en lo esencial, a los intereses de la administración Billingham, celoso de hacer respetar los reclamos del Perú sobre la zona y confiable para reportar cualquier atribución o acto de espionaje o sabotaje por parte de sus cófrades gaélicos, quienes, a su vez, eran sospechosos de favorecer la causa colombiana.

Lo poco grato e infructuoso de la empresa colectiva se desprende de cada página de la memoria del franciscano. Y, de hecho, es tan obsesivo su recuento en lo incómodo de *su* situación, que nunca se detiene a describir físicamente a “los salvajes”, salvo por las habituales generalidades anatómicas. No obstante, estando como estaban en Último Retiro, lo más probable es que los indios del

cuento conformaran una comunidad despavorida, en sus físicos huesos, con muy pocos ancianos —si aún los había— y con muy pocos niños⁵.

Además, Gridilla cuenta que tiene buena relación con uno de los amos blancos de la estación. Ese Oficio que celebra entonces, para la Ascensión, describe en realidad una situación más bien patética y desesperada. Hay chiste y bien puede ser que su acicate hayan sido los candelabros prendidos; pero es una risa con odio, o aterrorizada, o idiotizada por el hambre; o más probable aún: con todo mezclado.

La escueta biografía del padre Gridilla lo muestra como un organizador tenaz y un intelectual e historiador prestante, autor, entre muchas otras cosas, de unas muy citadas historias de Huaraz y Ancash. Exceptuando su carácter melindroso, no parece haber registro sobre alguna actitud suya particularmente ofensiva. Tampoco tiene por qué indignarnos o llamar a la suspicacia su abierta toma de partido por la causa peruana. Sus literales hermanos menores, los capuchinos, jugaban por entonces el mismo juego en la otra banda del río Putumayo, pero a favor de Colombia (Gómez, “La misión” y *Putumayo*, Kuan, y Gómez y Rodríguez, en este libro). Aún bajo el fuerte influjo del espíritu regeneracionista y del concordato de 1887, misión religiosa, misión nacional y misión militar se comprometían en el mismo objeto (Stanfield). Aún en fechas mucho más recientes, las misiones protestantes o evangélicas siguieron siendo las hacedoras de Estado por antonomasia en el Vaupés y el Guainía, como lo demuestra Esteban Rozo en este volumen (igualmente, Cabrera, *Las nuevas tribus*, *Los poderes* y “Setenta años”). Había motivos, pues, para recelar de los irlandeses.

Ciertamente, el cura Gridilla no fue indigenista, pero tampoco fue un apo-logeta de Arana y su gente. El Putumayo y la selva simplemente no iban con él. Acaso muy al tanto de su paradójica presencia, buscando mermar en el terreno y en su recuento el efecto de eso que también era él —un representante del poder blanco— terminó produciendo un texto neutral; que justo indigna por eso. Quisiéramos verle comprometido con una de las dos fuerzas en pugna: la luminosa del partido indígena y de Casement, el mohíno celta que tan erráticamente

5 Hasta pasado 1911, Último Retiro había estado a cargo del peruano Augusto Jiménez, a quien, si bien nunca se incluyó entre los más sangrientos agentes de la Casa Arana, todos los informes diplomáticos, acusaciones y deposiciones judiciales sindicaban de reiterados actos atroces: decapitaciones, mutilaciones, violaciones, etc., con la consecuente diezma de la población aborígen.

noveló Vargas Llosa, o bien con la tenebrosa de Arana y compañía, tan poderosa en recordarnos ese llamado de la selva que torna al occidental en alguien más salvaje que el salvaje aborigen. Pero él, en cambio, no tuvo empacho en detenerse a contar un chiste; un chiste que, así leído, resulta ahora de pésimo gusto porque es neutral, desapegado, objetivo. Si le diéramos a esta historia la dimensión de una parábola, diríamos que ser frontera es asumir ese enfoque.

Pero tampoco puede decirse que todo lo misionero sea objetivo. Así como es de paradójico el misionero, también es proteico: no bien buscamos aprisionarlo en una categoría y transmuta en otra que connota lo absolutamente opuesto. Por ejemplo, es fácil demostrar su parcialidad, su bandería muchas veces del todo odiosa.

En un texto singular y espeluznante, que ya en 1907 delineaba muchas de las contradicciones de la futura antropología colombiana —y que la disciplina más bien repudia como ajeno—, el general Rafael Uribe Uribe proponía “al excelentísimo señor presidente de la república [*ni más ni menos que un quinero de frontera, el general Rafael Reyes*], a los ilustrísimos señores arzobispos y obispos de Colombia, a los señores gobernadores de los departamentos y a la Academia de Historia” un ambicioso plan de “reducción de salvajes” concebido, *grosso modo*, para aprovechar su mano de obra —mucho más barata y abundante que la extranjera—, incrementar con ello, y sustancialmente, la extracción y el aprovechamiento de los recursos selváticos, e instruirles en la fe católica y la lengua castellana para así conjurarlos como agentes de atraso y de amenaza, pues, de lo contrario estarían condenados a la extinción natural o forzada. La estrategia propuesta contemplaba como eje fundamental eso que Uribe Uribe daba en llamar, con un sentido poético tan retorcido como eficaz, “la máquina de reducir indígenas” (160), compuesta por la acción coordinada y eminentemente simultánea de militares, intérpretes y misioneros. Sobre la tarea de estos últimos decía:

el deber de los fuertes y de los ilustrados para con los débiles y los ignorantes, es no recurrir a la última extremidad sino por causa justa, y en proporción limitada a lo estrictamente necesario. Convenido que el ario, en nombre de la civilización, se apodere de la tierra, patrimonio del indio, y se arrogue el derecho de imponerle sus leyes, para traerlo al gremio de la sociedad

organizada. Pero ese derecho tiene la obligación correlativa de emplear medios de persuasión suave y de propaganda evangélica, que rescaten los errores antiguos, y preparen un futuro mejor al mísero expoliado. (170)

En concordancia, para Uribe Uribe, el papel del misionero era sustancial en cuanto mediador y contenedor: apoyado en el intérprete, acompañaba con su “persuasión suave” la avanzada militar para que esta no fuera necesaria y con esa misma embalsamaba el descontento de los indios si llegaba el caso de que sus niños tuvieran que ser llevados por la fuerza, contra su voluntad y la de sus padres, a la Colonia, que por extensión era el Fuerte, la Misión o el Internado.

Hay que reconocer que el texto poco influyó en sus ilustres interpelados y que, por ende, nunca se puso en marcha un plan semejante, al menos no con la envergadura avizorada por el héroe de Peralonso. Sus ideas tampoco eran particularmente originales y correspondían con lo que otros excelsos progresistas americanos pensaban que era el camino para la unificación nacional. Para no ir más lejos, los capuchinos del Putumayo, de la Guajira o de la Sierra Nevada de Santa Marta —o para tales efectos, el cura Gridilla desde el lado peruano— obraban fundamentalmente en concordancia con tal perspectiva. Sin embargo, hay que hacer hincapié en el hecho de que se trató de un texto fundacional del indigenismo colombiano. Indigenismo, esto es, conforme esa particular y disseminada especie que abogaba, y todavía aboga, por salvar al indio de sí mismo.

El plan funcionaba por una suerte de homeopatía social: a la máquina de reducir indígenas de Arana y sus émulos —de reducirlos a despojos y cadáveres— se le oponía la máquina inventada por Uribe, cuya idea de reducción era tanto la de cristianizar y sujetar a obediencia estatal y religiosa a los salvajes, como la de disminuir su cultura a la mínima expresión posible. Se trataba de eso que sesenta años después vino a conocerse como *etnocidio*, a saber, mantener el cuerpo del indio robándole el alma y, peor, sustituyéndosela por una blanca de segunda y ya vencida. Todavía cuando sesenta años más tarde Robert Jaulin le dio vuelo al término a raíz de su airada denuncia de la condición de los baríes en la Motilonia, buena parte de la responsabilidad en ese etnocidio se la achacó a los misioneros protestantes y del Minuto de Dios.

Desde ese punto de vista, y observando el fenómeno en una escala macroscópica, la Misión era otra institución total de control y disciplina de ese tipo que tanto consumió el trabajo de Michel Foucault y Erving Goffman, quienes, sin embargo, nunca voltearon a mirar hacia las fronteras coloniales, acaso delibera-

damente, evitando así la paradoja. No obstante, de sobra existen trabajos y materiales, puntillosamente fundamentados, que demuestran que, no más en el ámbito colombiano, muchas misiones fueron efectivamente eso. El caso más célebre fue el revelado por Víctor Daniel Bonilla en 1968, quien indagó sobre los intereses terratenientes y empresariales de la misión capuchina en el Alto Putumayo, a costa, ni qué decirlo, del trabajo indígena. Su trabajo apareció publicado bajo el sonoro título de *Siervos de Dios y amos de indios*, y fue enormemente influyente en el mundo angloparlante a través de la traducción publicada en 1972 por la editorial inglesa Pelican (Bonilla, Cueva y Bonilla en el presente volumen). Pero, en absoluto fue el único; el contundente artículo de Bastien Bosa en el libro que aquí se introduce, demuestra que por la misma época que en Último Retiro se burlaban del cura Gridilla, en el hinterland atlántico otros capuchinos administraban los orfanatos con proporcionales usos del miedo y la coacción. De nuevo, impresiona su violencia sobre los niños secuestrados —esa y no otra debiera ser la palabra, aunque el autor sea más cauto que yo en no usarla— y apabulla su obstinación y saña en perseguirlos cuando se escapaban (igualmente, Gómez y Rodríguez en este volumen).

Hace ya varias décadas que los pueblos indios de la Sierra Nevada expulsaron a las misiones; hoy en día adelantan notables proyectos propios de investigación y recopilación documental de lo que significó ese periodo. Por fuerza mayor, han ido emergiendo las ambigüedades y las disonancias en las percepciones y memorias que en absoluto invalidan el trauma, pero sí hacen de la época misionera algo mucho más complejo⁶. Como sea, es un saldo en rojo de la Iglesia Católica el no haber sido capaz de reconocer hasta la fecha su papel como agente de violencia; de violencia contra los pueblos indígenas, para empezar. No hablemos ya de los púlpitos incendiarios de la primera mitad del siglo pasado y de su incitación a la barbarie. ¿Será solo coincidencia que dos de los más crispados incitadores al odio, Ezequiel Moreno y Miguel Ángel Builes, el uno ya santo y el otro en probable curso de serlo, hayan estado relacionados de cerca con las misiones? Y, aun así,

6 Una figura importante durante el proceso de expulsión de las misiones y el internado de San Sebastián en los tempranos años setenta fue el exmisionero capuchino boyacense Javier Rodríguez, retirado de la Orden por abogar y obrar enérgicamente en favor de la devolución de las tierras incautadas a los iku y desde entonces solidario de su causa. Típica paradoja del mundo misional, resuelta en este caso con la defenestración.

tampoco la infamación de las respuestas o hace justicia⁷. Hannah Arendt aventuró la tesis de que los totalitarismos del siglo xx y sus más gráficas representaciones (el *gulag* y el campo de concentración) tuvieron raigambre en el imperialismo decimonónico. Aunque como interpretación general resulta insatisfactoria, sí

7 Vasco fue especialmente incisivo en denunciar cómo las disposiciones gubernamentales y eclesiales —misioneras por extensión o de origen— atentaron de manera crucial contra elementos fundamentales de la vida de los pueblos indígenas. Su potente etnografía sobre los jaibaná chamí inicia con el conmovedor cuadro de un abuelo sabedor y gobernador que, en la virtual clandestinidad y en razón de la desesperación ante su nieto casi agonizante, retoma sus artes en abierto desafío a un decreto de la alcaldía de Mistrató, dado en marzo 10 de 1976 y replicado por el cura local, según el cual todas las “hechicerías o maleficios” serían enérgicamente sancionados “con prisión de uno a siete años y multa de diez a dos mil pesos” (Vasco, *Jaibanás*). En una entrevista dada en 2010 al historiador Mauricio Archila, recuerda el mismo antropólogo:

“el principal obstáculo que [*tenían*] los Chamí, eran las misiones; [...] primero se opusieron al cabildo, pero, luego, lo que hicieron fue controlar el cabildo; asistí a unas reuniones del cabildo en el 84 u 85, y en ellas estaban las misioneras y el cura de turno, ahí, en la reunión del cabildo y, prácticamente, quienes hablaban eran ellos, y eran ellos los que sacaban las conclusiones por escrito, independientemente de lo que hubieran dicho los indígenas; entonces empecé a pelear para que los sacaran.

[...]

En el 85 [...] llegué a trabajar allá [*con una investigación para Artesanías de Colombia sobre cestería tradicional*]. [...] Antes de eso, hubo muchos enfrentamientos alrededor del libro de *Jaibanás*, porque los misioneros decían que el Jaibaná trabajaba con el diablo, que eso era pecado, y yo empecé a defender a los Jaibaná y estos empezaron a levantar cabeza otra vez; ese era un problema para los misioneros y para las monjas. En el Internado Misionero había prohibición de que los niños hablaran la lengua embera, el castigo por hacerlo era cortarles el pelo, cuando el embera tradicional ha sido de pelo largo y al niño no se le puede cortar por ahí hasta los 10 o 12 años cuando ya está fuerte, porque el pelo contribuye al fortalecimiento del organismo.

Eran cosas que yo venía peleando, y los misioneros fueron ubicando en mí un blanco de su trabajo. Cuando llegué a hacer esa investigación, lo que pretendía era reivindicar la producción tradicional de cestería y cerámica, y los misioneros habían obligado a que el cabildo se embarcara en la aventura de combatir la producción de chicha dentro del resguardo, aunque no combatían la introducción del aguardiente y el ron y otros licores. El cabildo había prohibido que se hicieran cántaros de barro para “fuertiar” la chicha, y se había dado el caso de mujeres que los seguían haciendo y las habían castigado con cepo, por orden de los misioneros.

Cada vez se iba agudizando más la situación, y los chamí iban abriendo los ojos frente a lo que estaba pasando y, aunque ellos mismos decían que *los padrecitos no se van de aquí*, llegó un momento, cuando yo ya no estaba yendo, a finales de los 80, en que ellos mismos sacaron a los misioneros.” (Vasco, Entrevista. La ortografía y la puntuación han sido levemente modificadas)

El testimonio es tan revelador tanto por lo que denuncia como por lo que implica.

tiene un punto importante si se persigue la expresión morfológica de ciertas mentalidades en sus instituciones a lo largo de la historia. En muchas ocasiones se ha mencionado cómo los modelos planteados por Moro en su *Utopía* o Campanella en su *Ciudad del Sol* influyeron decisivamente en la concepción y puesta en marcha de los hospitales de Vasco de Quiroga en Michoacán, a mediados del siglo xv, y en el sistema de reducciones jesuíticas guaraníes del siglo xvii. Pero, a partir de su existencia colonial en Asia, en África, en América y en Oceanía, bien pudiera intuirse que el modelo misional ayudó a diseñar la plantilla mental para muchos otros lugares de reclusión y transformación: si no propiamente la cárcel y el sanatorio, cuando menos el orfanato, el internado, la colonia penitenciaria y, efectivamente, el campo de concentración. O los lazaretos: su imbricación, a través de la Familia Salesiana en Contratación (Santander) o Agua de Dios (Cundinamarca), en un sistema que también tuvo misiones de frontera y centros de formación técnica, como el Don Bosco de Bogotá, debiera ser posible de ser emplazada a la luz de una estructura mental y organizativa común.

Pero demos otra vuelta a la tuerca y pasemos de lazaretos a lazaristas. Ampliar la dimensión del proyecto misionero hacia esos otros ámbitos, aparte de que lo extiende hacia otras poblaciones ya no necesariamente indígenas, permite que de nuevo se recalque la paradoja. Aunque no pareciera haberse planteado esa lectura sino hasta ahora, es del todo sustentable que el proyecto de las Escuelas Radiofónicas de Acción Cultural Popular (ACPO), a través de la famosísima Radio Sutatenza, fue justamente otra extensión de ese modelo. Puede ser que no haya sido fortuito que el padre José Joaquín Salcedo, renombrado impulsor de esa particular empresa, se hubiera formado y ordenado en el Seminario Conciliar de Tunja cuando este todavía estaba a cargo de los padres lazaristas, miembros, como se sabe, de la Congregación de la Misión de San Vicente de Paúl, orientada prioritariamente hacia el trabajo con campesinos. Tampoco deja de ser dicente el papel que en la imaginación nacional tuvo en sus inicios Sutatenza, al menos según el influyente jesuita Félix Restrepo en una jaculatoria suya de 1956:

El desarrollo de vuestra obra [*le decía al cura Salcedo*] tiene algo de milagroso. Apenas hace diez años, empezabais vuestra labor sacerdotal como tímido coadjutor en la más humilde parroquia del Valle de Tenza. Una cédula de

un piadoso rey de España señaló cierta ladera donde pudieron refugiarse los indios que se quejaban de malos tratos por parte de los españoles que dominaban aquella región. Así nació el rancharío de Sutatenza, refugio de indígenas en aquel pintoresco valle donde la raza blanca domina y predomina. Humildes los indios, pero también degenerados; inclinados más de lo conveniente a bebidas embriagantes, bajo cuyo pernicioso influjo, con mucha frecuencia se dejaban arrastrar por las garras del crimen.

Toda la población vivía esparcida en los campos dedicada a sus rutinarias labores; no tenía vías de comunicación y difícilmente sacaba sus pobres productos al mercado de Guatemala. ¿Quién iba a pensar que ese pueblo infeliz iba a hacerse célebre en Colombia, en América y en todo el mundo? [...] Salía la raza indígena, al contacto con un espíritu superior, de su entorpecimiento de siglos. (485-486)

Pudiera pensarse que esta escena ocurrió en el siglo XVI. Según el padre Félix, y con seguridad con muchos otros de acuerdo, la radio —con el libro, la paradigmática materialización del *verbo*— llegó de súbito, providencialmente, a partir las tinieblas y a sacar a los “indios” de una noche secular.

En el presente libro, Gabriel Gómez nos recuerda en su artículo que hay que estudiar el caso de Sutatenza más allá de la habitual, y hoy en día ya gastada, hagiografía de Salcedo —culto paradójico por el último destino laico y connubial del personaje—, que hace descuidar

las miradas sobre el contexto que brinda la vida nacional e internacional, esto es: posguerra e inicios de la Guerra Fría, confrontación entre los bloques capitalista y comunista, intensa lucha política y luchas violentas en diferentes zonas del territorio nacional, así como los esfuerzos de los partidos Liberal y Conservador por mantener la supremacía en el manejo del Estado.

Todo eso, ciertamente, enmarca y dispone el proyecto de Sutatenza, y, al tiempo que ausculta horizontes de investigación todavía solo esbozados en su mayoría, refuerza su interpretación como una nueva forma y una nueva etapa del proyecto misional.

John y Jean Comaroff caracterizaron la labor de los misioneros nonconformistas británicos en la Suráfrica del siglo XIX como una de “colonialismo civilizador”, en la que se buscó, y en una buena medida se logró, cambiar sustancialmente un

número importante de aspectos prácticos de la cultura: las relaciones laborales, el ordenamiento espacial de las aldeas, la división sexual del trabajo, la introducción de la lectoescritura y la moneda, todas funcionales al modelo imperial, mientras que, en contravía, igualmente procuraba preservar a rajatabla otros aspectos tradicionales que subrayaran el estatismo de los indígenas y, por ende, su subordinación natural. Sin embargo, de esta política derivaron situaciones impredecibles, pues, al tiempo que ciertamente muchos aspectos de la vida indígena se modificaron, para nada se dio el congelamiento que los misioneros buscaban asegurar en otros frentes. Al contrario, las intervenciones terminaron por darles a los aborígenes elementos de mediación cultural que luego sirvieron para confrontar a los mismos misioneros.

Ambos autores insisten una y otra vez en la complejidad y la ambigüedad de este tipo de situaciones que demuestran cómo “el colonialismo simplemente no tiene una única esencia transhistórica, política, material, social o cultural. Más bien, su forma y sustancia se definen en el contexto de su ocurrencia” (211). No parece descabellado trasladar este modelo al caso de las Escuelas Radiofónicas. El proyecto de ACPO en Sutatenza intervino con notable éxito esos y otros campos —como el entonces muy polémico de la planificación familiar— y ciertamente, con arreglo a nuestras más hondas ideas liberales, no se puede sino estar de acuerdo con el socorrido aserto de que dignificó la vida campesina en muchas regiones del país. A través de la radio, del aparato mismo —el transistor con su célebre restricción para sintonizar solo a Radio Sutatenza—, se impartían conferencias sobre espiritualidad, se enseñaba a construir una casa o una letrina, se aleccionaba sobre el respeto entre las parejas, se contaban cuentos edificantes y se daban consejos de economía doméstica. Incluso había chistes, contados por “Los Tolimenses”, y se sabe que Salcedo logró interesar a Cantinflas en hacer una película sobre la alfabetización... Pero tampoco puede dejarse de lado que la alternativa a esto ya no era el Demonio o el paganismo tenebroso o el “entorpecimiento de siglos” de la “raza indígena”, sino el cada vez más palpable fantasma del comunismo. Así, el equipo de Sutatenza logró un efecto análogo al de los nonconformistas, multiplicado por la amplísima cobertura de sus ondas hertzianas: preservar tranquila y fundamentalmente dócil, mediante la educación y la modificación de ciertas costumbres, a una población que de otra manera pudiera rebelarse en cualquier

momento. Formas de modernismo conservador, ciertamente, pero, sobre todo, de *modernismo conservacionista*, antropológicamente hablando⁸.

Un lugar interesante para auscultar las tensiones propias de esta postura ocurrió en la polémica, a la postre más bien agria y sin resolución conocida, entre el aún padre Camilo Torres Restrepo y monseñor Salcedo, en la que el primero advertía al segundo, por carta y en informe técnico, sobre los riesgos de cambiar drásticamente las expectativas del campesinado sin que antes se hubieran dispuesto las condiciones objetivas para una verdadera reforma agraria: “Si el desnivel entre necesidades y realizaciones no se disminuye a un ritmo satisfactorio”, escribía el futuro guerrillero,

es fácil que surja un descontento respecto de ACPO y de la iglesia católica, como respecto del gobierno y de la sociedad en general. Este descontento podría llevar a un estado revolucionario violento, ya que este se produce

- 8 Si se persigue esta línea argumental, resulta irónica y reveladora la opinión de un importante líder del movimiento indígena entre las décadas de los sesenta a los ochenta, Trino Morales, quien por cierto se formó tempranamente —aunque siempre con idiosincrásica inconformidad— con las lauritas en Guambía y Medellín, y luego con los lasallistas en Bogotá, y quien según parece también estuvo adscrito a las escuelas de Sutatenza en algún momento. Aun cuando en su autobiografía (recogida por Gros y Morales) su denuncia de la intervención misionera es recurrente, la imagen que arroja de las monjas y algunos curas es, a la postre, más bien positiva: “Soy católico, sigo siendo católico e hijo de la Madre Laura y de Dios. En ese aspecto sigo creyendo y apoyando la cuestión de las monjitas” (85), afirma. En cambio, de solidarios con la causa indígena, como Víctor Daniel Bonilla, aventura un juicio que les retrata con los mismos colores del modernismo conservacionista: “Y también tuve desacuerdos con los del otro lado, los indigenistas. Los llamo indigenistas porque los antropólogos y gente como Víctor Daniel siempre han planteado que al indígena hay que tenerlo como indígena marcadito ahí, que mantenga siempre sus costumbres: que no vaya a cambiar porque si cambia algo, pierde la esencia del color, el sabor, toda esa cuestión. [...] No comparto esa posición. Nosotros no vivimos aislados, estamos en una sociedad y nos toca pensar en un cambio” (214). Evidentemente, este dictamen no resume ni fija tipológicamente las acciones o el pensamiento de Bonilla, Morales o, para tales efectos, las monjas lauritas, pero sí pone de presente que no es raro que a los antropólogos y otros compañeros de viaje se nos perciba como otras formas de misioneros, y no necesariamente de las más bienvenidas. También que —como no es raro que se nos olvide— el movimiento indígena fue y ha sido enormemente plural, sujeto, como es normal, a ingentes contradicciones que no pueden resolverse con encasillamientos básicos.

cuando las necesidades sentidas no encuentran cauces de solución pacífica.
(Torres 177)⁹

Lo cierto es que Camilo subestimó bastante el talante conservador de la mayoría del campesinado —conservador en el sentido sociológico y mental, mas no partidista del término—, mientras que Salcedo resultó teniendo, para su favor y el de su causa, una dimensión más realista, de seguro no tan fundamentada en su olfato como en su experiencia del terreno.

Pero, además, como tenía que ser, el modelo Sutatenza produjo efectos inusitados y, claro está, paradójicos, no en los campesinos sino en los indígenas. Pues, aunque reiteradamente se acusó a ACPO y a sus escuelas de contribuir “eficazmente a la desorientación de los indígenas que reciben sus cursos” (ONIC 61), según la glosa del Primer Congreso Indígena Nacional de 1982, otros testimonios de adalides del movimiento por la recuperación de las tierras señalan en cambio una influencia que, combinada con otros alicientes y una dosis mayúscula de elaboración propia, contribuyó a su robustecimiento político¹⁰. De hecho, un personaje del todo significativo en ambas causas durante las décadas de los setenta y ochenta, el padre nasa Álvaro Ulcué Chocué —primer indígena en ser ordenado como sacerdote en Colombia y producto él mismo del modelo misional de las lauritas—, supo aprovecharse de lo que ofrecía ACPO para la formación de una veintena de líderes (Hernández 139). Como se recuerda tan amargamente, el padre Ulcué fue asesinado en 1984 con la muy probable connivencia del ejército. El gobierno de Belisario Betancur le sindicaba de promover la subversión, tanto más porque, como figura pública que era, sellaba las recuperaciones —como la de la Hacienda López Adentro, en Corinto— con una misa... “¡De día y con luz! ... ¡De día y con luz!”

Dos años después, cuando el papa visitó Popayán, un portavoz del CRIC buscó leer ante él una carta en la que, entre otros agravios, se denunciaba la inmolación de Ulcué. No bien inició la lectura cuando otro cura le arrebató el micrófono. De día y con luz, todo mezclado.

⁹ Al respecto, se recomienda el texto de Lara (2012) para un examen sobre el debate.

¹⁰ Por ejemplo, los testimonios del taita Javier Calambás (Muelas 423) o del miembro fundador del CRIC, Guillermo Tenorio (CNMH 299).

Estos ejemplos ponen de presente otros muchos frunces en la relación entre misiones, misioneros y misionados. Aunque las misiones llegaron a imponer un *modus vivendi* que en muchas circunstancias ultrajaba a fondo a las culturas indígenas —prohibiendo el uso de la lengua propia, para no ir más lejos— en lugares como el suroccidente o el Putumayo, en las postrimerías del régimen de Arana, también es indiscutible que cumplieron un papel de primer orden en propiciar, así fuera inadvertidamente, el retoño de comunidades a punto de exhalar su último aliento. En un caso como el amazónico, brindar y garantizar techo, alimentación y una sustancial disminución en las reprimendas y exacciones físicas a los nativos, fue tanto como *prometerles la vida*; sentar las bases para que, antes de cualquier otra lucha, pudieran reconstituirse y recobrar la fertilidad en todo sentido. Pero, además, porque evangelismo implica lectoescritura: enseñar a leer, a escribir, a hacer cuentas; en efecto, esto equivalía a darles a los indios el acceso a las armas más potentes de los blancos en cualquier despojo, o sea, a la ley y la historia. No por nada fueron en su mayoría antiguos misionados quienes pusieron en cintura a las misiones.

Es una caricatura burda la que asume que todos los misioneros y misioneras han sido seres obtusos, tiránicos y desabridos por igual. Ya antes se hizo referencia a la crisis de fe —de la fe como cultura, además—, pero incluso en el ámbito de los misioneros convencidos abundan los casos de seres sensibles, abiertos, con una positiva capacidad de empatizar y respetar, sin buscar la imposición e inclusive acompañando solidariamente las luchas de pueblos con otra fe u otra cultura¹¹. O cuando menos, que han sido buenos y hasta sobresalientes etnógra-

11 Un caso como el sanandresano es interesante desde esa perspectiva. Siguiendo los planteamientos y el perfil histórico esbozado por Samuel Robinson-Davis, hubo por lo menos tres momentos en las relaciones coloniales entre Colombia y el Archipiélago que se expresaron en sendos tipos de interacción con los misioneros bautistas y católicos: una primera época de comunidad aislada, en que por esto, por la baja densidad poblacional y sus comunicaciones fundamentalmente vertidas hacia al Caribe antillano, no había virtual competencia entre ambas denominaciones —la católica estaba presidida en su mayoría por sacerdotes ingleses, de los Misioneros de Mill Hill— y en la que sostenían relaciones de amistad y alianza, e incluso usaban el mismo lugar de culto. Una segunda, marcada por la llegada de los capuchinos valencianos en 1927, quienes desde el comienzo acentuaron las diferencias con los protestantes, delimitaron los territorios de culto y proscribieron el habla del inglés creole, sobre el entendido de que así desestimulaban la idea de una pretendida búsqueda de anexión a Estados

fos y antropólogos, como Condrington, Albó, Leenhardt, Marzal, Severino de Santa Teresa, Rochereau, Junod, Castellví... No puede olvidarse tampoco que a Kenneth Pike, primer presidente del muy infamado Instituto Lingüístico de Verano (ILV), se le debe la formalización de las categorías *emic* y *etic*, de enorme utilidad e influencia —piénsese no más en el comienzo de este capítulo— en el marco de una teoría de la tagmémica que aún resulta mucho más amplia en su comprensión de la totalidad etnográfica que lo que admite el enfoque generativo (lo cual, valga decirlo, no significa que las acusaciones contra el ILV, aquí o en otros países, puedan ser desestimadas. Como igual ocurre con la antropología, las vindicaciones o condenas al proyecto misional no pueden obrar por sinécdoque).

Aunque nunca fue un gran teórico, Malinowski asentó lo que equivale a un principio fundamental del análisis cultural: una cosa es lo que la gente hace, otra lo que piensa que hace y otra lo que dice que hace. *Emic* y *etic* emergen a partir de esa premisa. La primera, implica una experiencia personal, subjetiva, una explicación sobre el mí mismo o el nosotros, coherente con nuestro propio mundo posible. Por su parte, *etic* da cuenta de la experiencia externa, ajena, objetiva, que explica al otro, o a los otros, con arreglo a *mi* mundo posible y no el de ellos. Sin demérito de las demás virtudes intelectuales de Pike, puede atreverse la hipótesis de que el arribo a esta distinción es típico de alguien que trabaja como misionero, pues su tarea consiste justamente en servirse del punto de vista *etic* para desentramar el sentido común *emic* de la sociedad que busca intervenir, acaso para implantarle el *emic* de quien la observa.

En este volumen, un misionero y antropólogo disciplinar afrocolombiano, el claretiano José Óscar Córdoba, funde ambas perspectivas a la hora de discutir la presencia misionera en el Chocó: la objetiva siempre dejando claro que pertenece al mundo misionero y, en consecuencia y con legitimidad, se ufana de

Unidos. Y una tercera, que halla sus raíces en 1953, a partir de la designación de San Andrés como puerto libre por parte del gobierno de Rojas Pinilla, y que desde entonces acrecienta las tensiones coloniales expresadas en el recurso abusivo al Archipiélago por parte de la Colombia continental, al desplazamiento de la población raizal por el avance de empresas comerciales y hoteleras de afuera, al empobrecimiento de la vida cultural y social propia en marcado contraste con su imagen continental como paraíso turístico y comercial, etc., que progresivamente ha hecho de la religión bautista un atributo de identidad raizal, pero que, asimismo, ha limado las tensiones religiosas y las ha relegado a un segundo plano, en tanto ambas denominaciones se consideran históricamente legítimas y propias con respecto a la consciencia histórica isleña. (Robinson-Davis. Véase adelante la nota 15).

los resultados. Si al respecto alguna ceja se eleva con escepticismo, mejor es no olvidar que eso es fundamentalmente lo que la antropología, con ceremoniosa afectación, siempre con cara muy seria y tomando mucho aire para decir algo importante, llama *reflexividad*.

Y entre más se escarba, más sorpresas. En otro capítulo, Carlos Miñana demuestra que los capuchinos catalanes y los carmelitas vascos que laboraron como misioneros en la Colombia de la primera mitad del siglo xx, fueron mucho mejores analistas de las músicas indígenas que los académicos laicos de las universidades, quienes, en cambio, las despreciaban casi por completo.

Miñana sigue con finura la trayectoria de algunos de estos pioneros de la etnomusicología en nuestro país y la rastrea hasta sus naciones de origen, cuyos fermentos intelectuales y artísticos les prepararían para arribar a América con los oídos abiertos. Pero pudiera agregarse que, aparte del programa de investigación que sugiere este texto, otra línea paralela e importante demanda ser perseguida, a saber, el estudio a fondo del *ethos* de cada orden misionera o denominación religiosa de cara al comportamiento asumido por sus representantes en el terreno. Más allá de sus reglas y jerarquías particulares, ¿qué actitudes y disposiciones mentales distinguen o distinguieron al capuchino del salesiano, al metodista del pentecostalista?

Por poner un caso del todo significativo, sabemos que los franciscanos, cualquiera que sea la orden y a pesar de su despotismo físico e intelectual, participan de una serie de apreciables principios místicos con respecto a la presencia divina en la Naturaleza; a fin de cuentas, su fundador, Francisco de Asís, fue un santo que —conforme la bella leyenda— se retiró al bosque a predicarles a los pájaros y a las flores, llamando “hermanos” al sol y la luna, y amansando a un lobo con su dulce palabra. Todo esto indica una convicción animista del mundo esencialmente afín a la amerindia. (Hoy por hoy, “animista” se considera un término colonial y caduco, y prefiere hablarse de “agencia”, “perspectivismo” y “giro ontológico”; excúsenme, pues, si sigo creyendo que hablar de “animismo” y “voluntad” es mucho más claro, y que sostenga que las semejanzas estructurales son esenciales). Es así como bien puede ocurrir que los tiránicos capuchinos hicieran de sus misionados siervos y, al tiempo, sintieran una muy profunda empatía, antropológica por demás, por su ecosofía y por fenómenos tales como el chamanismo, el yagé o el mambeo¹². Importa entonces adelantar inferencias

12 Cierta rica tradición oral sobre los capuchinos del Putumayo alude a varios casos en que los curas terminaban pasando más tiempo en el mambadero que en la misión. De

análogas con respecto a los salesianos —Don Bosco salió de los franciscanos—, a los lasallistas, los jesuitas, los claretianos, los maristas, las consolatinas, las teresianas, los menonitas, los adventistas, los episcopalianos y todos los etcéteras que quepan, para explicar un arraigo que evidentemente no solo se afincó con las armas, así como para entender su, a veces, inesperado destierro.

Tenemos mucha más claridad, por lo pronto, sobre cómo pensaban las órdenes misioneras en la Colonia y a qué influencias políticas, filosóficas, místicas y escatológicas respondían¹³. Pero es fundamental poner al día esa tarea, tanto más de cara al avance, al parecer imparable, de las denominaciones evangélicas que están generando cambios aún más radicales en las sociedades indígenas que los otrora producidos por los católicos, por ejemplo, en la erradicación de los lugares sagrados. Casi invariablemente, y desde los tiempos de los primeros contactos hace unos cinco siglos, do quiera que había un lugar sagrado descubierto por los misioneros, estos le infamaban, le llamaban adoratorio del Diablo o algo por el estilo y ritualmente lo desbancaban, lo purificaban y convertían a la fe, clavándole una cruz encima o creando el ambiente para que allí se produjese un milagro, dígase una aparición de la Virgen y, en consecuencia, se tornara en el sitio de una basílica y una peregrinación. Esto, irónicamente, permitió que durante siglos los pueblos indígenas preservaran la memoria profunda de su geografía sagrada —que es tanto como decir su mapa del devenir—, si bien revestida con los nombres, los cuerpos y los atributos del santoral de Occidente. Algo similar ocurrió con fiestas como el *Corpus Christi* (Morales).

Ironía de ironías, lo que en últimas ocurrió con el avance misionero católico a ese respecto fue que sustituyó con enorme eficacia un sistema idolátrico por otro, gracias a la naturaleza de suyo idolátrica, panteísta y ecléctica del cristianismo premoderno, ratificada y exacerbada por el catolicismo postridentino. Por cada lugar sagrado, un santo, una virgen, una ermita... una guaca vieja con

uno de ellos —uno ya curtido y maduro, particularmente celoso de su labor cuando arribó al lugar— se dice que llegó al punto de titular su memoria manuscrita como “... *Y se hizo indio*”, para preocupación de sus compañeros de destino. Un acceso más libre a los archivos de la Orden, o cuando menos algún estudio orientado hacia este tipo de situaciones, arrojaría luces importantes sobre la frecuencia del fenómeno.

13 Es por esta razón que, aparte de la especificidad temporal de este volumen, no invocamos aquí título alguno de un campo del todo nutrido, como lo es el de los estudios misionales en la Colonia.

nombre nuevo¹⁴. No así con los protestantes, que son iconoclastas y saben con razón que los católicos son idólatras, y cuya penetración ha ido ganando mucho terreno gracias a que, entre otras cosas, las comunidades o los sacerdotes católicos —obedeciendo a un sincretismo primigenio que incorporó al carnaval y otras expresiones desaforadas en el calendario ritual, así fuera extraoficialmente— nunca hayan sido muy severos frente a prácticas que, como el alcoholismo desmedido, se han convertido en poderosos fenómenos desestructurantes de la vida social, mientras que los protestantes, a donde llegan, habitualmente han buscado desterrarlas. Frenando este y otros factores de anomia, y al tiempo infamando como otras tantas prácticas odiosas muchos de los saberes tradicionales de sus misionados —en muchas ocasiones, explicablemente entreverados con ideas o conceptos del catolicismo—, los protestantes sí están logrando lo que no pudieron sus antecesores, esto es, desaparecer el conocimiento sagrado indígena en el territorio, en el ritual, en la mente.

Pero devolvámonos a la idolatría católica y lleguemos por fin al chiste de la “horqueta de la virgen” contado por Vasco. Las lauritas son el caso más notado en nuestros tiempos gracias a la canonización de Laura Montoya en 2013. Seres previsiblemente paradójicos, lo que por entonces se dijo de ellas y de su fundadora pesaba en dosis iguales de gracia e infamia. Que defendieron a los indios, que los oprimieron; que les dieron dignidad, que los humillaron; que los protegen o los utilizan. Lo más probable es que hayan sido siempre ambas cosas —todo mezclado, todo mezclado—, como factible es que los indios —casi nunca presencias mudas y sin capacidad de análisis, aunque habitualmente así se les haya concebido en su relación con los misioneros y demás embajadores del mundo blanco— hayan

14 Además, cabe anotar, que la compleja actitud de los indios y negros frente a las misiones y, en general, frente al cristianismo revalúan la muy socorrida interpretación del sincretismo religioso como una mera disimulación; como la religiosidad propia disfrazada con emblemas ajenos o como trampa. Más bien recuerda que el original *συγκρητίζω* (*sunkrētízō*) significa una aleación que, cuando es religiosa, connota la unión indisoluble entre racionalidades y cosmologías que en algunos aspectos coinciden enormemente y en otros son virtualmente opuestos, pero que en sí misma es del todo eficiente. Al fin y al cabo, la fe es el ámbito que admite sin reservas la contradicción, si no es que se fundamenta en ella. Por lo mismo, de la gran mayoría de pueblos amerindios o afroamericanos no es posible poner en entredicho su genuina fe cristiana, así parta de premisas y se exprese en acciones o ideas heterodoxas para el cristianismo occidental y canónico. Como mínimo, esto ha venido ocurriendo desde hace tres siglos y medio.

aprovechado lo útil del modelo y se hayan mantenido escépticos frente a lo que no les funcionaba, o incluso lo hayan repelido (Montoya, Córdoba-Restrepo).

Esa “horqueta de la virgen” ciertamente da para pensar. Y resulta que, entre más se piensa, más pareciera que “el chiste” fue intencional. La lógica misionera de nuestros tiempos —la católica, esto es— no debe haber cambiado mucho en lo esencial desde hace 500 años; no en el sentido de remarcar o renombrar los lugares nativos —lugares-concepto, parafraseando a Vasco— con los símbolos de la fe cristiana. Es cuando menos probable que las monjas, particularmente proclives a establecer comunicación con las mujeres guambianas, hayan reparado justo en la significación de la horqueta (del concepto *utik*) como fertilidad y procreación, y por lo mismo lo hubieran comentado —de manera ambigua, como todo lo que tiene que ver con la Madre de Dios— emplazando allí una Virgen. Creando deliberadamente una situación disonante para explicar un misterio, el de la virgen que da a luz, que, como paradoja, y sin necesariamente perder su eficacia, fácilmente se expresaría como chiste.

O acaso no fue así y le estoy atribuyendo a las misioneras finuras interpretativas que les fueron ajenas para un acto espontáneo y equívoco. Pero, sea como haya sido, a la luz de como Vasco narra el cuento, uno queda con la sensación de que las lauritas terminaron creando un chiste para que los guambianos se rieran... del antropólogo.

¿Cómo desentramar tantas paradojas? Tal vez no sea tan necesario un ejercicio lógico como emplazar esos fenómenos en la categoría del *misterio*, que es propia de la doctrina y la fe religiosa o, para tal fin, que equivale al lugar del juicio *a priori* en el sentido común que nuclea a la cultura, que hace que a las razones más profundas de cómo pensamos, cómo sentimos y cómo actuamos las expliquemos como “obvias” o, alzándonos de hombros, con un concluyente “porque sí”. Referirse al misionero es, por lo mismo, referirse a la lógica de Occidente y sus misterios. Y como misterio, el misionero es un *enigma*, que es la contraparte perturbadora del chiste, su lado oscuro.

El presente volumen busca examinar muchos de estos enigmas y hallarles el chiste. El origen de *Sal de la tierra: Misiones y misioneros en Colombia* radica en un evento casi homónimo, concebido y coorganizado por la Subdirección Científica del ICANH, el Grupo de Archivos Étnicos y Derechos Humanos del

Archivo General de la Nación y el Laboratorio de Etnografía del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, celebrado en Bogotá, con una nutridísima asistencia, entre el 12 y el 14 de octubre de 2016. Los textos que aquí se compilan son el resultado de la mayoría de las intervenciones hechas entonces y fueron posteriormente elaborados y presentados como artículos originales para este libro. Su jornada de apertura fue, además, un homenaje público a Víctor Daniel Bonilla, en reconocimiento a la importancia de su estudio sobre las misiones del alto Putumayo, pero asimismo a toda una vida de compromiso solidario con las luchas de los pueblos indígenas¹⁵.

La razón para hacerlo resulta algo curiosa en la distancia: cuando lo concebimos, fue en respuesta a la relativa ausencia de reflexiones comparadas y generales sobre la presencia misionera en los dos últimos siglos, por contraste con las adelantadas para el periodo colonial. Para esto queríamos aprovechar que se estaba produciendo una espléndida cosecha de publicaciones y tesis posgraduales que valía la pena poner en diálogo, y que, a su vez, podían entrecruzarse con inquietudes orientadas hacia la historia de la antropología en Colombia¹⁶. Queríamos, asimismo, no solo hablar del misionero, sino escucharlo a él y al misionado. Tuvimos así, en la misma mesa, a misioneros tan apologetas como críticos de su oficio; a exmisionados indígenas, hoy en día antimisioneros o misioneros ellos mismos; a historiadores y antropólogos. Supusimos por ello que en momentos iba a producirse un ambiente muy tenso; sin embargo, al contrario, y para nuestra

15 Sea este el lugar para agradecer a los participantes, amigos y colegas cuyas intervenciones no aparecen en este volumen, pero que hicieron el evento inmensamente más rico y provechoso: Gerardo Ardila, Carlos Alberto Benavides, Leonidas Gutiérrez, Roberto Pineda, Claudia Platarrueda, Samuel Robinson-Davis, María José Salgado, Laura Sánchez Alvarado y Amado Villafaña. Asimismo, un entusiasta grupo de pasantes ayudó en un sinnúmero de tareas y les va todo nuestro reconocimiento: Leidy Johanna González, Sebastián Suárez y Daniel Felipe Villamil (Universidad Nacional de Colombia); José Eduardo Álvarez, Daniela Baquero, Juan Sebastián Carreño y Estefanía Valcárcel (Universidad Externado de Colombia) y Wadi Pardo Russi (contratista AGN). La siempre demandante tarea de verter estos textos a un lenguaje editorial homogéneo y riguroso es mérito de Pablo Castellanos. Pero, sobre todo, quepa resaltar el trabajo continuo, las incontables gestiones, la solidaridad y el buen espíritu inextinguibles de Natalia Rodríguez Morales (AGN) y Érika Rodríguez Fuenmayor (ICANH). Desde echar a andar el evento seis meses antes hasta esta presente publicación, sin el apoyo de ellas dos nada hubiera sido posible.

16 Para no ir más lejos, y sin que la lista sea exhaustiva: Cabrera Becerra (*Los poderes*), Córdoba-Restrepo (*En tierras paganas*), Delgado Hernández, Kuan Bahamón, Montero, Montoya Upegui y Pérez Benavides (*Nosotros y "Fotografía"*).

sorpresa, el diálogo siempre fluyó de manera cordial y constructiva. Nada como eso para recabar en el talante paradójico del tema.

Pero, además, en la marcha nos fuimos dando cuenta de que eso que llamamos el “espíritu de los tiempos” verdaderamente ocurre y nos imbuye, y que justo por esas mismas épocas el Banco de la República había preparado un evento similar, aunque sin misioneros ni misionados, y se hallaba en curso de publicar un *dossier* al respecto en el sexagésimo noveno volumen de su *Boletín Cultural y Bibliográfico*. A la postre, nuestro evento ocurrió más tardíamente e incluso alcanzó a contar con los artículos del *Boletín* —todos de altísimo nivel— como insumos adicionales para el estado de la cuestión¹⁷. Es así como este *Sal de la tierra* fue pensado como un complemento a ese *dossier* y al creciente y elocuente volumen de publicaciones sobre la materia que han visto la luz hasta la fecha; por eso mismo procuramos evitar la redundancia de temas o autores hasta donde fuera posible.

Ahora bien, al evento no íbamos a llamarlo originalmente *Sal de la tierra*. Pensábamos nombrarlo *La postura del misionero*, no tanto por parafrasear el ingenioso título del mordaz ensayo de Christopher Hitchens sobre la Madre Teresa de Calcuta —que nadie parece haberse animado a verter al castellano—, sino justamente por remarcar la paradójica y risible, pero también abarcadora polisemia de la figura. *Postura* que ciertamente connota el control de las misiones sobre la vida sexual indígena —que evidentemente revierte a muchos otros ámbitos y dimensiones de la vida personal y social—, pero que también es su *ethos* —del que arriba dijimos que es un asunto por ahondar— y su posición ideológica y política, todas, cuestiones que no son siempre fáciles de desentrañar o caracterizar de manera unívoca. *Postura* que implica la implantación de una cultura en el terreno de otra para, a su vez, irlo abonando para futuras y más invasivas siembras. *Postura* que es igualmente su pacto con los gobiernos y estados y, claro está, que es la pose pública que asume el misionero, con la que se autorrepresenta —sin nunca reírse— y que pone en escena ese “performance civilizatorio” que es materia del análisis del artículo de Amada Pérez en este volumen (igualmente, Pérez, “Fotografía”). *Postura* que es, conforme la séptima voz del Diccionario de la Real Academia: “Porción o cantidad que se suele apostar entre dos sobre si algo será o no será”.

17 Cabrera Becerra (“Setenta años”), Córdoba Restrepo (“Misiones”), Gálvez Abadía, Gómez López (“La misión”) y Meneses Lucumí.

Así llamado, el evento no fue. Poco antes de que tuviera lugar, se atravesó por el camino el histórico “plebiscito por la paz”, que sometía a refrendación popular los acuerdos suscritos en La Habana entre los representantes del Gobierno y el secretariado de las Farc. Entonces, los sectores más tenebrosos de la política y la opinión pública adelantaron una campaña por el voto del “no”, apelando a argucias confesamente sucias y tétricas como la de asegurar que, de ganar el “sí” —es decir, de avalarse a los acuerdos— el país quedaría a merced no solo de delincuentes sino de “la ideología de género”, especie que, así entendida, presuntamente implicaría la legalización de toda suerte de aberraciones sexuales... Cómo llegó a combinarse la subversión armada con las causas de la libertad sexual y cómo esto se pervirtió hacia la generación de bulos tan ridículos como eficaces, no es materia que aquí pueda ocuparnos. Pero, el hecho es que ganó el “no”, y pronto trascendió que las iglesias protestantes y católicas —o mejor, sus pastores y curas— habían influido muchísimo en la obtención de ese resultado. Llamar a un evento, en las postrimerías del hecho, *La postura del misionero*, ciertamente académico pero organizado por instituciones públicas, sonaba en exceso provocador y se desechó por prudencia. Quedó *Sal de la tierra*, y corresponde a quien lo lea, auscultar las también muchas connotaciones y paradojas de este título.

Con *La postura del misionero* queríamos hacer reír. Pero ya sabemos que todo chiste depende de un contexto y el contexto presente nos da materia para pensar y hace pertinente que volvamos a inquirir seriamente sobre el papel de la religión en la sociedad —en *cualquier* sociedad—. Porque a la luz del análisis del fenómeno misional y su misterio vuelve a trascender que en la religión se encuentra *lo mejor y lo peor* de la cultura y de la gente.

Y vaya si por estos tiempos va cobrando fuerza lo segundo¹⁸.

18 Últimas noticias: Mientras este texto se va a la imprenta, un (otro) papa visita Colombia y ocurren cosas significativas y paradójicas. Un sector de la iglesia —personal y verdaderamente comprometido con la causa y los derechos de los desposeídos y las víctimas— tuvo el coraje de manifestarse públicamente, con el soporte de más de mil firmas de distintas congregaciones y denominaciones —varias misioneras—, pidiendo perdón en nombre de la totalidad de la institución religiosa por su parte en la instigación a la violencia y su complicidad con el despojo y la siembra del terror (*El Espectador*, “El acto”). Como era de esperarse, la carta no contó con el aval de la Conferencia Episcopal, razón por la cual lo sostenido arriba, en esta introducción, se mantiene en lo fundamental. Casi al mismo tiempo, la Asociación de Autoridades Tradicionales Ñatubaiyibaria del pueblo barí denunció ante el pontífice la presunta participación de lauritas y capuchinos en el envenenamiento sistemático de cientos de su gente y solicitó tener acceso a los archivos de ambas congregaciones (*El Espectador*, “Indígenas”).

Bibliografía

- Ardila**, Gerardo. *Gerardo Reichel-Dolmatoff: Antropólogo de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Banco de la República, 1997. Impreso.
- Arendt**, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1989. Impreso.
- Barley**, Nigel. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1990. Impreso.
- Bergson**, Henri. *La risa. Ensayo sobre el significado de lo cómico*. Bogotá: Orbis, 1983. Impreso.
- Biard**, Michel. *Missionnaires de la République. Les représentants du peuple en mission (1793-1795)*. París: CTHS, 2002. Impreso.
- Bonilla**, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo, 1968. Impreso.
- Bonsen**, Roland, Hans Marks y Jelle Miedma, eds. *The ambiguity of rapprochement: Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*. Nijmegen: Focaal, 1990. Impreso.
- Burridge**, Kenelm. *In the way: A study of Christian missionary endeavors*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1991. Impreso.
- Burton**, John W. y Orsolya Arva Burton. "Comment: Some reflections on Anthropology's missionary positions". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13.1 (2007): 209-217. Impreso.
- Cabrera Becerra**, Gabriel. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo, 2007. Impreso.
- . *Los poderes en la frontera: Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015. Impreso
- . "Setenta años de misiones protestantes en el Vaupés, 1940-2010: El caso de la Misión Nuevas Tribus". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 69.89 (2015): 67-85. Impreso.

Más allá de la "verdad histórica" que trascienda de esta demanda, si es que trasciende, queda claro que aún los pueblos indígenas siguen profundamente divididos en su interpretación sobre el legado misionero, tanto más porque la igualmente polémica presencia protestante en la Motilonia, en cambio, no ha mermado y es públicamente defendida por muchos voceros barí.

- Centro** Nacional de Memoria Histórica (CNMH). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Taurus, 2012. Impreso.
- Comaroff**, John y Jean Comaroff. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992. Impreso.
- Córdoba-Restrepo**, Juan Felipe. *En tierras paganas: Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- . “Misiones católicas en femenino”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 69.89 (2015): 47-65. Impreso.
- Cueva** Ramírez, Alejandro. “Cuarenta y cuatro años después: ¿Quién es realmente Víctor Daniel Bonilla, el autor de *Siervos de Dios y amos de indios?*”. *Mundo Amazónico* 3 (2012): 179-187. Impreso.
- Delgado** Hernández, María Fernanda. *Misioneros, indígenas y caucheros. Hegemonía y negociaciones en el alto Putumayo durante el ciclo cauchero (1903-1908)* [Tesis de Maestría]. Quito: Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), 2015. Impreso.
- Gálvez** Abadía, Aída. “«Una limosna, caro lector»: La propaganda misionera de los Carmelitas Descalzos de Urabá, en Antioquia”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 69.89 (2015): 25-45. Impreso.
- Gómez** López, Augusto Javier. “La misión capuchina y la amenaza de integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 69.89 (2015): 7-23. Impreso.
- . *Putumayo: Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010. Impreso.
- Gridilla**, Alberto. *Un año en el Putumayo: Resumen de un diario*. Lima: s.e., 1943. Impreso.
- Gros**, Christian y Trino Morales. ¡A mí no me manda nadie! *Historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: ICANH, 2009. Impreso.
- Hernández** Quiceno, Nelson Andrés. *A administração e gestão pública dos territórios indígenas do município de Toribío, norte do Cauca, Colômbia* [Tesis de Maestría]. Brasilia: Universidad de Brasilia, 2015. Impreso.
- Hitchens**, Christopher. *The Missionary Position: Mother Teresa in theory and practice*. Londres: Verso, 1995. Impreso.

- “Indígenas Barí denuncian haber sido envenenados por monjas”.** *El Espectador*, Redacción Judicial [Bogotá] 5 de septiembre de 2017. Web. 8 de septiembre de 2017.
- Jaulin**, Robert. *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973. Impreso.
- Kuan** Bahamón, Misael. *Civilización, frontera y barbarie: Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- Lara** Sallenave, Ana María. “Sutatenza y la complejidad del mundo rural” [Folleto]. *Sutatenza: El campo en la radio*. Bogotá: RTVC, 2012. CD-ROM.
- Lips**, Julius E. *The savage hits back*. With an Introduction by Bronislaw Malinowski. New York: University Books, 1966. Impreso.
- Martínez** Hernández, Santiago. “El acto de perdón de un sector de la iglesia que busca el apoyo del papa”. *El Espectador* [Bogotá] 7 de septiembre de 2017, sec. País. Web. 8 de septiembre de 2017.
- Meneses** Lucumí, Lucía Eufemia. “Tras la tierra prometida en la Amazonia: La Asociación Evangélica Israelita del Nuevo Pacto Universal”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 69.89 (2015): 87-100. Impreso.
- Montero**, Paula. *Salvagens, civilizados, autênticos: A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. Sao Pablo: Universidad de São Pablo, 2012. Impreso.
- Montoya** Upegui, Laura. “Estrategias de evangelización de las misioneras Lauritas en el Occidente Antioqueño (1914-1925)”. *Revista de Estudios Sociales* 51 (2014): 118-131. Impreso.
- Morales** Thomas, Patrick. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. Impreso.
- Muelas** Hurtado, Lorenzo [con la colaboración de Martha L. Urdaneta Franco]. *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Bogotá: ICANH, 2005. Impreso.
- Organización** Nacional Indígena de Colombia (ONIC). *1.º Congreso Indígena Nacional: Conclusiones y documentos*. Bogotá: ONIC, 1982. Impreso.
- Páramo** Bonilla, Carlos Guillermo. “Cinco personajes en *La vorágine*: Tipos, Mito e Historia de la Amazo-orinoquia”. *El aliento de la memoria: Antropología e Historia en la Amazonía Andina*. Eds., Correa François Correa, Jean-Pierre

- Chaumeil y Roberto Pineda Camacho. Bogotá: CNRS-IFEA-Universidad Nacional de Colombia, 2012. 208-258. Impreso.
- . “No *uno*, sino *muchos*... Motivos de Condorito”. *Maguaré* 23 (2009): 225-264. Impreso.
- Pérez Benavides**, Amada Carolina. *Nosotros y los otros: Las representaciones de la Nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- . “Fotografía y misiones: Los informes de misiones como *performance* civilizatorio”. *Maguaré* 30 (2016): 103-139. Impreso.
- Reichel-Dolmatoff**, Gerardo. “El Misionero ante las culturas indígenas”. *Antropología y Evangelización: Un problema de la Iglesia en América*. Ed., Departamento de Misiones del Celam. Bogotá: Celam, 1969. 147-158. Impreso.
- Restrepo**, Félix. *Astros y rumbos: Discursos académicos*. Bogotá: Empresa Nacional de Comunicaciones, 1957. Impreso.
- Robinson-Davis**, Samuel. Comunicación pública en el marco del coloquio Sal de la tierra: Historia, antropología y estado de la cuestión de las misiones religiosas en Colombia. Siglo XIX hasta el presente. Bogotá: ICANH, 14 de octubre de 2016.
- Stanfield**, Michael Edward. *Red rubber, bleeding trees. Violence, slavery, and empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998. Impreso.
- Torres Restrepo**, Camilo. *Escritos escogidos. 1966-1986*. Bogotá: Cimarrón Editores, 1986. Impreso.
- Uribe Uribe**, Rafael. “Reducción de salvajes”. *Por la América del Sur*, tomo I. Por Uribe. Bogotá: Kelly, 1955. 150-191. Impreso.
- Van Beek**, Walter E. “Anthropologie et missiologie, ou la séparation graduelle des partenaires”. *Anthropologie et missiologie, XIXe et XXe siècles. Entre connivence et rivalité*. Dirs., Servais, Olivier y Gerard Van’t Spijker. París: Éditions Karthala, 2004. 25-44. Impreso.
- Vasco Uribe**, Luis Guillermo. “Entrevista realizada por Mauricio Archila” [17 y 24 de julio de 2010]. Bogotá: luguiva.net, 2010. Web. 12 de agosto de 2017.
- . *Jaibanás: Los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco Popular, 1985. Impreso
- . “Recoger los conceptos en la vida: Una metodología de investigación solidaria”. Bogotá: luguiva.net, 2010. Web. 12 de febrero de 2017.

AVATARES MISIONALES EN EL SIGLO XX^{*}

Víctor Daniel Bonilla

Mis profundos agradecimientos al Archivo Nacional, al Instituto de Antropología e Historia, al Departamento de Antropología, Laboratorio de Etnografía, de la Universidad Nacional de Colombia, a los oradores precedentes por las gentiles palabras que me han dedicado y a todos los que me recuerdan con motivo de este coloquio sobre el largo y difícil camino de la aculturación que ha recorrido nuestro país. Mas aún, si se toma en cuenta que mi único mérito es el haber vivido y de cerca, ya fuera como periodista, investigador o militante social, la apasionante segunda mitad del siglo xx en Colombia. Mil gracias a todos.

En la invitación recibida para este evento dedicado a analizar diversos aspectos de la labor misionera en nuestro país se desliza un deseo compartido, creo, por la totalidad de los investigadores sociales: la posibilidad de acceder un día a importantes archivos documentales celosamente guardados, para que nos faciliten reconstruir de la manera más acertada posible cuál y cómo ha sido el devenir de nuestra nación. Un deseo que parece quimérico al enfrentarlo con la realidad del poder que muchas veces se trata de ocultar, pero que vale la pena traer a cuento cuando se proclaman por doquier deseos de conocer “la verdad y nada más que

* Palabras inaugurales en el coloquio Sal de la tierra: historia, antropología y estado de la cuestión de las misiones religiosas en Colombia. Siglo xix hasta el presente.

la verdad” en lo que hace referencia a las inevitables confrontaciones entre la investigación y los mecanismos del poder. Estoy persuadido de que su recuerdo y análisis puede contribuir a aflojar esas tensiones en las conductas humanas que nos afectan de cerca. En este sentido, permítanme recordar el camino que me ha traído hasta ustedes aquí.

A mediados del siglo pasado, muchos habíamos oído o estudiado generalidades sobre las labores misioneras en nuestra América y en Colombia. Algunos, solo de las defensas de los indios y negros realizadas por sacerdotes como el teórico padre Victoria y los activistas Pedro Claver y Bartolomé de las Casas. Por su parte, nuestros compatriotas más ilustrados sabían de los esfuerzos menos publicitados, pero a menudo efectivos, que desplegaron otros misioneros: aquellos que usaron su pequeña influencia legal como “defensores de indios” para enfrentar los desmanes de conquistadores y colonizadores, como nos cuentan frecuentemente los archivos coloniales. También solíamos tener idea de los enfrentamientos ideológicos del siglo XIX. De los librepensadores de esas generaciones con los defensores a ultranza del catolicismo, seguidores de Pío IX en su condena a la razón, al pensamiento democrático y a la ciencia consagrados en su famoso *Syllabus*. Instrumentos pedagógicos con los que, hasta después de los años treinta, buscaron enmarcarnos en sus cada día más florecientes escuelas y colegios. Reminiscencias de enfrentamientos que, aunque se hayan olvidado, siguieron vigentes durante las décadas siguientes, constituyéndose en el subsuelo de los enfrentamientos políticos y guerreros que, durante mucho tiempo y hasta hoy, no han querido dar su nombre.

Recordemos cómo esos enfrentamientos ideológico-religiosos, a pesar del silenciamiento de las armas después de los “Mil Días”, continuaron por varias razones fundamentales: la consagración de una Constitución Nacional conservadora, de un Concordato y de un Convenio de Misiones con el Vaticano (1887-1888). Estos hechos abrieron ampliamente las puertas al reingreso al país de las comunidades religiosas expulsadas en el pasado por la Corona Española y el gobierno republicano. Instrumentos jurídico-políticos que habrían de definir el porvenir de nuestras generaciones durante el siglo XX.

Convengo con ustedes que resulta exótico traer esos recuerdos a nuestra moderna, ultracomunicada y abierta, actualidad. Pero resulta explicable, no solo porque en parte nos tocó vivirlos a mediados del siglo, en ese pasado al parecer tan lejano, sino porque en el texto de la convocatoria a esta reunión se desliza la aspiración de “tender puentes hacia un primer reconocimiento de sus fondos

documentales”. Colecciones archivísticas de enorme valor sociohistórico que en ocasiones permanecen prohibidas a la mirada de los investigadores, cuando, en la actualidad, las sociedades se benefician de los aportes de instituciones religiosas de investigación científica de enorme valor.

Vale la pena lanzar una mirada a esta aparente contradicción: ¿Por qué habiendo cambiado el mundo y la vida como ha ocurrido desde entonces, sigue vigente este enclaustramiento de la documentación histórica? Es cierto que por razones de conveniencia política los gobiernos mantienen clausurados los archivos relacionados con temas “sensibles” durante algunos decenios, pero esto no justifica un bloqueo histórico de las magnitudes que se viene presentando. La única razón que podemos encontrar es la “resistencia al cambio” superviviente en sectores de nuestra sociedad que se sienten todavía incómodos con los principios, libertades y derechos humanos que han conformado a la humanidad actual; panorama del que somos testigos los colombianos.

Razones que motivaron al autor

De otra parte, mi presencia en este lugar tiene una razón de ser: haber seguido de cerca el proceso de nuestro país a lo largo del siglo. Este hecho, a su vez, se atavía con la siguiente connotación específica: haber crecido en un hogar cuya pieza fundamental era la defensa conservadora de las costumbres religiosas, del Concordato y todos sus adláteres. Pero, mientras nos entretenían con misales y rezando por el restablecimiento del moribundo Pío XI, comenzamos a preguntarnos por qué habíamos de contribuir con nuestras mesadas al fondo misional para comprar niños chinos. ¿Sería verdad que sus padres a menudo los mataban o vendían y que había que salvarlos de esas pérfidas costumbres?

Sin embargo, pasaron otros veinte años y una cruel guerra ideológico-partidista con connotaciones religiosas asoló a la población mayoritaria de los entonces Territorios Nacionales, todo esto, antes de que los círculos directivos del país tuvieran el ánimo de crear una Oficina de Asuntos Indígenas (1960) que comenzara a ocuparse de los indígenas. Tal suceso coincidió con el momento en que el gobierno de entonces invitó al país al Instituto Lingüístico de Verano, entidad que llegó a hacer competencia frontal a los misioneros católicos. Y como muestra del advenimiento de la temida modernidad, se comenzaron a revivir críticas al hecho de que semejante porción del territorio nacional se mantuviera bajo el gobierno eclesiástico aplicando juiciosamente el Convenio con el Vaticano.

Pero habrían de pasar algunos años más hasta que, instalados ya en nuestro ejercicio de investigadores de campo, nos interesáramos realmente por lo que ocurría en el suroriente nacional. Lo mismo ocurría con otros colegas más interesados en escribir crónicas sobre presuntos aventureros o héroes perdidos en el Amazonas. Solo entonces comencé a interesarme en lo que ocurría en esos territorios, especialmente al enterarme de la forma como el misionero de Puerto Rico (Caquetá) ayudaba a los pobres colonos aterrados al ver súbitamente invadidos por la plaga sus incipientes sembradíos de arroz, con los cuales debían sobrevivir; en este caso, la contribución del misionero consistía en bendecir y rezar las muestras de arroz infectadas que le llevaban, para luego devolvérselas insistiéndoles en que las regaran en las siembras no afectadas, “para que se salvaran”. En ese momento vinieron a mi memoria las razones corrientemente esgrimidas en defensa de la misión evangelizadora: argumentos teológicos, civilizatorios, consideraciones culturales, de conformación nacional, de beneficio público; contrastando esas ideas, claro está, con el espíritu libertario que nuestra generación manifestaba activamente en los años sesenta.

Pero el llamado definitivo ocurrió cuando, estando en Nariño por razones de trabajo, fui invitado a conocer el valle de Sibundoy. En esa ocasión no permanecemos sino un rato; el suficiente para verificar la miseria de los “sanandresanos” y presenciar el insólito y solemne desfile que avanzaba por la carretera. Se trataba de un grupo de indígenas, hombres y mujeres, alineados ordenadamente por sexos, a lado de un monje barbudo en gran cabalgadura y precedido de algunos perros que, según nos informaron, era el padre Bartolomé de Igualada, ecónomo en su gira semanal de inspección de las fincas misionales. Allí comenzó mi aventura misionera en el Putumayo, a saber: con la determinación de llegar a desentrañar qué era lo que venía ocurriendo en los territorios de misión; hechos que voy a referir más ampliamente como testimonio de las dificultades que solían, y a veces suelen, presentarse a los investigadores y a la importancia misma de los archivos enclaustrados.

Estrategias y espionaje en el camino de la investigación

Prevenidos como estábamos por científicos amigos, especialmente por Juan Friede, de la imposibilidad de obtener información fidedigna de los misioneros y del alto grado de sujeción al que estaba sometida la población al llegar a Sibundoy, al

iniciar mi investigación no nos sorprendió el muro institucional y provinciano levantado frente a Liliane Glass, mi esposa y colaboradora, y yo, así como las miradas inquisitivas de la población. Actitudes, como la de considerarnos, a ella (joven, francesa y atractiva) como la señorita turista y a mí como su guía y guardián, que nos llevaron aprovechar ese sentir de la población de los “blanquitos” para proseguir en secreto nuestra tarea. Esta situación se prolongó durante más de un año con la peculiaridad de caminar yo por el poblado siempre siguiéndola dos pasos detrás y pernoctando separadamente, como nos había instalado en el albergue la esposa de Don Laureano.

Una actitud bien diferente tuvimos con los kamentsá e ingas, dispuestos a colaborar discretamente y con quienes la investigación fue siempre directa y agradable. Pero teníamos la necesidad de documentar datos eclesiásticos, además de los relatos de los indígenas, desprovistos siempre de cifras y fechas, ya que, como pruebas físicas, solo podían ofrecernos algunos viejos “contratos de compra” que les habían entregado los misioneros por sus parcelas. Se imponía, pues, la necesidad de adentrarnos en el convento principal, resguardado con diversas *clausuras* y precauciones contra lo que los religiosos definían como “miradas indiscretas o impías”.

En esta vía, la más difícil, pasado el primer año logramos que levantaran la clausura para mujeres —en un salón anexo a la entrada— para que Liliane pudiera consultar los libros que le prestaban y en los cuales estaban consignadas las ejecutorias de la Misión en el sur de Colombia. Poco más adelante, y por descuido, nos pasaron el texto crítico sobre el funcionamiento de la misión capuchina realizado por el provincial enviado desde Barcelona, documento que nos confirmó sus procedimientos. Pero, además, trabajamos la colaboración de un *semanero*, a saber, el nombre que los misioneros daban a los niños que exigían a las familias indígenas para que les sirvieran y limpiaran sus instalaciones privadas. El hábil muchacho logró ubicar en el aposento del padre rector la prueba reina que buscábamos: los planos de las tierras incautadas a los indígenas para formar las haciendas misionales, realizados por uno de sus cofrades, y que pudimos fotografiar con una pequeña Minox. Así, se pudo probar la veracidad de la investigación y de las referencias sobre el tema hechas por Shultes, Jesús Idrobo y Juan Fride, y, de paso, apoyar la demanda nacional de revisión del Concordato y termino del Convenio de Misiones, que era mi objetivo principal. Como puede observarse, se trató de una investigación que habrían de tachar de espionaje y

posiblemente de acción contraria a la ética académica, pero, de no haberla hecho así no se habría logrado realizar. El espíritu periodístico me salvó.

Contradictorias actitudes eclesiales: Unos atacan y otros defienden

Como era de esperarse, a la publicación de la investigación, la reacción de la Misión capuchina fue inmediata y en *aumento*, siendo ilustrativa de las formas de actuar, o mejor, de defensa y ataque a las que estaba acostumbrada y que ejercía por entonces. Comenzó con los sermones parroquiales y hojas volantes, artículos condenatorios del autor en todo el sur del país durante dos años. Siguió con la importación de un cofrade (padre Ramón Vidal) que escribió un libro contra Bonilla², todo seguido de emisiones diarias durante dos años en la Radio Mariana de Pasto y otras emisoras católicas del sur. Pero, ante las reacciones públicas, monseñor Canyes, prefecto apostólico del Amazonas, quien fungía de general en jefe de la Misión Capuchina en la Amazonía, y acudiendo a todas las formas de lucha, nos denunció ante la justicia por injuria y calumnia, mientras envió a nuestro apartamento, como infiltrado, al secretario de su delegación en Bogotá con el fin de indagar sobre nuestra vida privada, estrategia básica de muchos levitas de entonces. A lo que añadió, finalmente, una solicitud al Departamento de Extranjería Nacional para que expulsara de Colombia a la “señorita Glass”, mi esposa, mediante la aplicación de la norma legal, vigente por entonces, de “dañado y punible ayuntamiento” a la que seguían adictos ciertos círculos misionales. De paso aclaro que la demanda fue desestimada y la expulsión de Lilian se frustró por haber tenido previamente la precaución de casarnos por la Iglesia Católica, obviando el hecho de que ella era judía. Pero había que prever.

Me he alargado en estos detalles anecdóticos a fin de realzar un caso extremo de cómo se conducían de frente ciertos misioneros, aún en los años sesenta, mientras avanzaban los cambios en otros sectores de la Iglesia donde se abrían paso el *aggiornamento*, el movimiento de *Golconda* y los curas guerrilleros. Estos vientos de cambio pronto se hicieron sentir. Mi primera sorpresa fue recibir el fraterno ofrecimiento de defenderme ante los tribunales, enfrentando el escándalo producido, de parte del mismísimo decano de Derecho de la jesuita

2 Ramón Vidal. “Crítica Histórica al libro de Víctor D. Bonilla *Siervos de Dios y Amos de Indios*”. *Separata de Cultura Nariñense* 25 (julio 1970).

Universidad Javeriana. Tres meses después, fueron los miembros de la congregación de los Hermanos Cristianos (Maristas) quienes se interesaron por imprimir la segunda edición de *Siervos de Dios y Amos de Indios*, impulso que habría de causarles muchos sinsabores, al extremo de ver cerrado su colegio de Leticia y ser expulsados de la Amazonía por el enfurecido Monseñor. Pero mis propias prevenciones sobre las capacidades de cambio al interior del clero pronto habrían de recibir un verdadero golpe de gracia. Participando en un seminario sobre educación celebrado en Luxemburgo (en agosto de 1969), me encontré con un joven participante español y militante republicano, por más señas en esos tiempos de Franco. Él me aseguró que debía su supervivencia a la colaboración de los capuchinos españoles que le habían salvado ocultándolo en sus conventos, mientras escapaba del régimen. A mi juicio, semejante acción los venía a poner en la vanguardia misional. Para verificar la fuente, viajamos a Barcelona y nos presentamos al convento principal de Sarriá. Primeras sorpresas culturales: los monjes ya no portaban los largos hábitos medievales que usaban entre nosotros, sino pulcros *clergymans*; entre tanto, el joven padre provincial nos recibió amablemente con refresco a la mano. Hablamos de Colombia y del Putumayo, y solo al despedirnos nos lanzó las preguntas que lo asediaban: “¿Qué lo movió a publicar ese libro?: ¿la historia o la política?” Mi respuesta fue sincera: “ambas”. La otra pregunta, que traslucía presuntas responsabilidades achacadas a los catalanes por Monseñor Canyes, fue: “¿Dónde consiguió esa documentación?”. Para su tranquilidad, le respondí: “Allá, reverencia, allá”, con lo que el padre respiró profundo. Regresamos a Bogotá con la ilusión de que no todo es irremediable, que el cambio es posible.

Nuestros avances históricos frente a la recomendación de don Quijote

Lo que estábamos lejos de suponer, tanto los misioneros como yo, fue lo que ocurrió después: que la campaña contra el investigador tuviera un efecto contrario al buscado. Mes a mes comenzamos a recibir en nuestro apartamento las visitas de indígenas venidos de lejanas tierras y con los más diversos atuendos. Venían del Chocó, del Vaupés, de la Sierra Nevada, de los Llanos, de Tierradentro... todos en busca de colaboración contra manejos y abusos semejantes a los cometidos en la Amazonía. A fin de cuentas, esta situación nos forzó a dar un viraje en nuestra actividad personal, el periodismo profesional, para privilegiar la

investigación y la colaboración con esos pueblos; en esto hemos trabajado hasta hoy. Felizmente, esta labor se vería multiplicada gracias a la valiente actividad que comenzó a desarrollar el movimiento indígena colombiano y sus organizaciones, al que nos unimos, militancia que lo ha llevado al sitio de preminencia que hoy ocupa y, lo que es mejor, contando en ocasiones con la colaboración de misioneros y misioneras capuchinos con nueva mentalidad —como el caso del trabajo realizado en la Sierra Nevada por el entonces padre Javier Rodríguez y algunas monjas de grata recordación—, quienes colaboraron en la lucha de los ikas por su autodeterminación y la devolución de las tierras que les fueron usurpadas por los capuchinos allá.

Pero la investigación, desde el punto de vista político, también llegó a un puerto: aupada con el escándalo y el interés que provocaron los temas expuestos, el Gobierno se pellizcó en lo referente al Concordatario y a la actividad misional. Pocos meses después, en octubre del mismo año 1969, el ministro de Relaciones, López Michelsen, me informó que del Vaticano acababan de salir dos delegados para discutir las reformas concordatarias esperadas. Tarea que, como todos sabemos, culminó el mismo Alfonso López cinco años después cuando, siendo presidente, reformó el Concordato y terminó con el citado Convenio de Misiones, abriendo paso a la actual división político-administrativa del Estado colombiano. Para nuestra sorpresa, estos cambios esperados por décadas en el país no fueron reivindicados por ese mandatario. Años después, al preguntarle sobre el porqué de esa actitud reservada, por quien poco lo era, él simplemente me respondió: “Con la Iglesia topamos Sancho”.

Perdonen por haberme extendido con estas anécdotas. Ellas no tienen otro objeto que ilustrar a los jóvenes sobre los saltos sociopolíticos y culturales que nos han traído a la actualidad, recordando algunos de los caminos recorridos y los tropiezos encontrados por la investigación en el siglo pasado. Pero, más que todo, en espera que un espíritu renovador avance en todas las instituciones para que las investigaciones puedan aportar más fácilmente a nuestro país la verdad sobre cómo ha sido su desarrollo, que bastante la necesita...

Mil gracias por la paciencia.

Bogotá, octubre 12 de 2016

FRONTERAS, MISIONES Y ORFANATOS. SIGLOS XIX-XX

Augusto Javier Gómez López*
Alejandro Rodríguez Lombana**

Respecto de los indígenas salvajes, que según cálculos ascienden a unos 200 000, la República ha expedido varias leyes con el fin de reducirlos a poblaciones y civilizarlos. Hemos hablado de esas leyes y hemos visto que los medios que establecen para lograr su objeto han sido las misiones y el fomento de la colonización de los territorios ocupados por los indígenas. Debemos agregar que casi ninguna de dichas leyes se ha cumplido, y que lo poco que se ha hecho en el asunto, no ha producido ningún resultado satisfactorio. Ese poco, puede decirse, se ha limitado a la expedición de las leyes. Parece que ya se piensa en hacer algo de provecho, puesto que se ha comenzado a gastar dinero en las misiones, que son en nuestro concepto el mejor medio de civilizar a los indios. Pueda ser que llegue el día en que no se hable de salvajes colombianos, porque no los haya.
(Consejo de Estado, AGN)

* Profesor titular, Universidad Nacional de Colombia.

** Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Grupo de Estudios en Antropología Audiovisual Obtura (UN).

Las regiones de *frontera*

A mediados del siglo XIX, en el año de 1856, cuando la Comisión Corográfica había avanzado en el estudio del territorio de la nueva Nación, Agustín Codazzi expresó que el 75 % del territorio de la Nueva Granada estaba constituido por tierras públicas, por tierras baldías (LeGrand “De las tierras”). El por entonces llamado “Territorio del Caquetá”, es decir, las vastas selvas de la Amazonía colombiana; el “Territorio de Casanare” y el “Territorio de San Martín”, lo que hoy conocemos como los Llanos Orientales o la Orinoquia colombiana; la Sierra Nevada del Cocuy; el Catatumbo, la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta, el conjunto del Pacífico colombiano y el Magdalena Medio, entre otras áreas, configuraban a mediados del siglo XIX el mapa de esa porción de tierras baldías y públicas de las que hablara por entonces Agustín Codazzi.

Se trataba explícitamente de *regiones* que a mediados del siglo XIX mantenían su condición de *frontera*¹, es decir, que aún no habían sido integradas al ámbito del Estado Nacional, muy a pesar de las diversas campañas y esfuerzos económicos, políticos, militares y religiosos que las autoridades coloniales habían realizado para integrar dichos espacios al ámbito de la geografía, de la economía y de la sociedad colonial. Fue precisamente en estas *regiones de frontera* donde el Estado colombiano y la iglesia católica (re)emprendieron la labor misionera desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

1 Entendemos por *frontera* los espacios de ocupación reciente en vías de asimilación e incorporación. Este concepto ha sido utilizado por Rolando Mellafe, quien le otorga no solo una acepción geográfica y lo define como “un espacio geográfico dado, en el cual los procesos de producción, de estructuración institucional y social, no se han integrado aun a un continuo normal pero están en camino de formación o de transformación sumamente drástica”. La *frontera* presupone, según el mismo autor (citando los ejemplos peruano y mexicano) “un choque o fusión y entronque cultural de dos o más horizontes culturales distintos” (11). Mellafe considera apropiado hablar de “Frontera Comercial”, Frontera Demográfica” y de “Frontera Minera”. El carácter de transición y de transformación inherente a la *frontera* ha sido planteado por Marco Palacios en relación con el territorio definido por el Estado: “la historia colombiana, como la de muchos países de América Latina, es también historia del avance o retroceso de la frontera económica y de su eventual integración al territorio definido por el Estado. La frontera es transición por excelencia: un proceso fluido de formación, transformación y cristalización de estructuras agrarias, de empuje lento o acelerado hacia la coherencia socioeconómica y espacial del grupo que la habita. La frontera tiende a desaparecer en cuanto busca la integración al entorno regional y al ámbito político territorial del Estado central. Cuando esto se verifica, la frontera cesa de serlo” (154).

Uno de los trabajos más importantes de las últimas décadas sobre las “fronteras internas”, sobre las “regiones periféricas” o las “regiones remotas”, fue elaborado por la investigadora Margarita Serje bajo el título *El revés de la Nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (2005). En él, plantea cómo un conjunto de zonas estuvo al margen del control y del ordenamiento colonial en virtud de múltiples razones. Nos referimos particularmente a la Alta Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta, la Serranía de Perijá, el Catatumbo y el valle medio del río Magdalena, la Serranía de San Lucas, el Alto Sinú y San Jorge, el Darién, el litoral Pacífico, el piedemonte oriental y la mayor parte de la Amazonía y la Orinoquia, es decir, más de la mitad del territorio nacional. Para la república naciente del siglo XIX, estas regiones eran concebidas en calidad de “baldíos” que “guardaban enormes tesoros y oportunidades que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos y rutas fluviales que cruzaran el continente” (16). La misma investigadora señala que el hecho de que estas regiones se hubieran convertido en “confines” y “territorios de refugio de la sociedad colonial, [...] permitió el desarrollo de sociedades de resistencia” (16):

Desde la constitución de 1863 se estableció que estas ‘enormes extensiones selváticas’, de gran potencial económico e incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas por tribus salvajes, fueran regidas directamente por el Gobierno central para ser colonizadas y sometidas a mejoras. Se conocen desde entonces como Territorios Nacionales, tutelados por un régimen especial. A finales del siglo XIX la República decide entregar el control de estas mismas regiones a la Iglesia Católica a través de un convenio con el Vaticano. Allí se definieron como territorios salvajes, ‘habitados por aborígenes nómadas o que habitan en las selvas vírgenes’ y se convierten en Territorios de Misiones. (3-4)

En cuanto a la región amazónica colombiana, los mismos misioneros franciscanos habían anunciado a finales del siglo XVIII la ruina y el fracaso de los pueblos de misiones en el Caquetá y en el Putumayo: el tráfico de esclavos nativos —tanto hacia el Brasil, como hacia el Alto Magdalena—, las enfermedades, las epidemias de gripe, de sarampión y de viruela, pero también la resistencia de los indios a vivir reclusos en los pueblos de misiones y el asesinato de muchos de los misioneros, fueron algunas de las causas que llevaron al fracaso de los

esfuerzos realizados durante la colonia para la integración de ese vasto territorio que hoy conocemos como la Amazonía colombiana y de sus pobladores nativos:

De lo dicho, Excelentísimo Señor, claramente se viene en conocimiento que, aunque a principios del año de [17]90 existían 8 pueblos, cuando salieron los Padres por el mes de noviembre de dicho año solo quedaban tres, San Antonio, Puycuntí y Solano, que, con el de La Escala son cuatro y otros tantos los destruidos: Bodoqueríta, Canelos, Caguán y Ahumea y aunque ellos estaban ya constituidos en la próxima e inmediata disposición de su ruina con eminente peligro de las vidas de sus misioneros como exponen dichos padres en su ya citada representación. Efectivamente el correo de 15 del pasado marzo recibí carta que acompañó y presento a Vuestra Excelencia de un misionero en que me participa la ruina del pueblo de Puycuntí reducido a cenizas por los mismos indios y la fuga y muertes de muchos de los de San Antonio. En esta inteligencia ignoro si en la actualidad aun exista algún pueblo a más de La Escala”. (Díaz)

En lo tocante a los territorios de los Llanos Orientales o de la Orinoquia colombiana, comprendidos dentro de la división político-administrativa de mediados del siglo XIX como “Territorio de Casanare” —hoy fundamentalmente los departamentos de Casanare y Arauca— y el “Territorio de San Martín” —hoy básicamente los departamentos del Meta y Vichada—, las guerras de independencia provocaron un drástico despoblamiento, la ruina y la desolación de los viejos pueblos y haciendas. A propósito, Salvador Camacho Roldán manifestó en 1827, en su carta de renuncia como gobernador de los Llanos, lo siguiente: “la Provincia marcha hacia la ruina; poco a poco desaparece la población y la poca riqueza que queda. Me apena en lo más profundo de mi alma lo que sucede, y soy impotente para resolverlo”².

Las Guerras de Independencia produjeron en los Llanos la ruina y la desolación generalizada. El corregidor y juez político del Departamento de Chita señalaba que los “naturales” comprendidos en los pueblos de su partido —Chita, Cocuy, Guacamayas, Boavita, Chirca y Güicán— que habían dado prueba de su contribución y servicio a la causa libertadora, estaban reducidos a la miseria,

2 Carta de Camacho a Santander (enero 25 de 1827); David Bushnell (1954), 189; Citada por Héctor Publio Pérez Ángel.

quedándoles como único recurso para su sustento “las tierras de sus resguardos” (Angarita folio 86). Los pueblos de misiones, como Chiscas y Güicán, que habían aumentado su población en el siglo XVIII producto de los rápidos progresos de la “conversión de infieles”, se despoblaron totalmente, pues los “indios huyeron a los montes donde antes era su residencia” cuando en los inicios de la república se les impuso el pago del tributo, en el año de 1820. Apostatando de la religión, declararon todos que no querían la religión porque los obligaban a pagar tributo y “que ellos son libres desde su nacimiento”³.

Además de la secular resistencia de los tunebo —acontecida desde los tempranos tiempos de la conquista, cuando practicaron el suicidio colectivo— frente a las pretensiones de los encomenderos y de las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales de “reducirlos a poblaciones”, de sujetarlos al “régimen de doctrina” y de someterlos al pago de tributo, los sucesos militares relacionados con la Independencia menoscabaron los incipientes vínculos y el débil control de las autoridades regionales sobre los tunebo: estos, establecidos lejos del control político-administrativo y religioso, mantenían aún la condición de *infieles* en la primera mitad del siglo XIX, época en la cual se pretendió, de nuevo, su *conquista y civilización*:

Oficiese a los curas de las parroquias de Chiscas y de Güicán, diciéndoles que esta Prefectura ha propuesto al supremo gobierno la conquista y civilización de los indígenas Tunebos, y que para dar órdenes del caso, el gobierno quiere conocer por menor los medios que podrán adoptarse para reducirlos a poblado y civilizarlos: que para evacuar este informe la Prefectura quiere oír lo que sobre el particular dirán y aconsejarán los expresados curas. (Prefectura, AGN)

Las descripciones acerca de los tunebo realizadas por Manuel Ancízar, quien recorrió, junto con Codazzi, el territorio del Cantón del Cocuy a mediados del siglo XIX como miembro de la Comisión Corográfica, permiten establecer cómo estos

3 Véase también: Nepomuceno Moreno, “Solicitud para que se exima del pago de tributos a los indios por su deplorable estado de pobreza” y Nepomuceno Moreno, “Solicitud para que se exima del pago de algunas obligaciones (capitación, estipendio y oblata), y fuga de estos a los montes”.

han inventado el modo de permanecer aislados de los blancos, sin estar en guerra con ellos; y según parece, si no es por la parte de los Llanos atravesando 20 leguas de desiertos, no hay entradas posibles a los pueblos que ocupan. (Codazzi 254-255)

El mismo Ancízar reiteró la independencia que hasta entonces mantenían los tunebo frente a los “blancos” y la ubicación de sus “pueblos”:

Al respaldo de la Sierra Nevada y en dirección E. hacia los Llanos del Casanare, se conservan independientes y aislados los restos de la belicosa tribu denominada tammez por Piedrahita y hoy tunebos, ocupando los cuatro pueblos Royatá, Sinsiga, Covaria y Ritambría, que los indios no dejan visitar por los blancos, a quienes miran y llaman todavía españoles. (Codazzi 254-255)

La creación de “colonias penales y agrícolas” fue una política estrechamente relacionada con la apertura y la colonización de regiones de frontera desde mediados del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Los “vagos”, convictos, exconvictos y todos aquellos “mal entretenidos”, “sin oficio ni vecindad conocidos”, debían constituir la fuerza laboral con la cual se emprendería la apertura de las trochas y caminos que harían posible integrar las vastas e inmensas selvas y, en fin, los *terrenos baldíos*, con la esperanza de que la explotación de los bosques y el cultivo de esas tierras fueran fuente de riqueza y de “progreso” de la nueva nación.

Dentro de ese contexto, el Congreso Nacional dictó las Leyes 59 de 1923 y 71 de 1924, por medio de las cuales creó la Colonia Penal del Sarare y, con el propósito de abrirse paso hacia los Llanos, se dispuso a auxiliar el camino con \$ 500 por cada kilómetro que se realizara. En el mismo año de 1923, mediante la Ley 37, el Congreso había declarado ya de utilidad pública dicha vía, cuyo propósito era comunicar, por un camino relativamente corto, el oriente colombiano hasta Arauca con los Llanos de Casanare. Con ello se pretendía superar las dificultades y los gravámenes de la vía venezolana por los Estados de Apure y Táchira —en cuyo trayecto se gastaba hasta cinco semanas— y en la cual debía transitarse por la montaña de San Camilo para pasar a San Cristóbal, punto donde se producía gran pérdida de ganado dado lo pedregoso y fragoso del camino.

La Colonia Penal del Sarare se estableció en un área entre los ríos Cabugón y Cobaría⁴. Entre tanto, la Asamblea del departamento de Norte de Santander promovió la creación de un establecimiento misionero que contó con el apoyo del obispo de Pamplona, Monseñor Rafael Afanador y Cadena, habiéndose logrado la participación de las Hermanas Misioneras de Dabeiba y el apoyo del naturalista y sacerdote Eudista Enrique Rochereauz y del Doctor Samuel Ramírez. La misión católica fue establecida cerca del río Cabugón, en el sitio de Santa Librada, a cinco leguas de la Colonia Penal. Ya por entonces se había emprendido el tendido de la línea alámbrica para la comunicación telegráfica entre las poblaciones de Labateca y Tame, lo mismo que los trabajos para la comunicación telefónica de dichas dos poblaciones con la misión y la colonia. El viejo sueño santandereano de encontrar otra vía diferente a la venezolana para el fomento del comercio ganadero, lo mismo que emprender la colonización de las fértiles selvas del Sarare, fueron dos de los propósitos fundamentales que en gran medida explican el avance hacia los ancestrales territorios de los tunebo durante esta época:

La vía del Sarare representa la redención del importante y grueso comercio pecuario de los dos Santanderes y es en su totalidad una región de selvas todavía seculares, colonizable, de tierras fertilísimas propias para casi toda clase de cultivos, especialmente los de la zona caliente y media, como cacao, café, caña de azúcar, arroz, plátanos, pastos, con aguas abundantísimas, maderas muy ricas, caucho, etc. Está habitada por diferentes tribus salvajes que tienen su territorio especial, entre los cuales sobresalen los cusayes, los tecaucas, los tigrías, los pedrazas, los bòngotas, los cesarias y los uncasías, generalmente comprendidos todos en el género de los tunebos, que son indios mansos, pacíficos y trabajadores. Se dedican con especialidad a la agricultura cultivando coca, plátano y yuca que utilizan en el consumo propio y se ejercitan en la alfarería y en cierta clase de tejidos de pita con la cual hacen mochilas, chinchorros, mercancía que no venden, pues son amantes

4 Años más tarde, la Ley 29 de 1943 dispuso el establecimiento de una colonia agrícola y ganadera en la región del Sarare, es decir, en territorios pertenecientes a los departamentos de Norte de Santander y Boyacá. El Ejecutivo nacional dictó el Decreto 2390 del 3 de diciembre de 1943, en desarrollo de dicha Ley 29 que dio creación a la colonia en referencia.

de la “cambiadera” al estilo de los gitanos y la llevan a Labateca y Salina de Chita para proveerse de ruanas, cuchillos, chuchería y sal. También extraen para la “cambiadera” otova, caraña y cera”. (Galvis 22)

Desde los inicios de la década de 1960 el avance y la consolidación de colonos y de especuladores de tierra sobre territorios tunebo era evidente y por entonces se hacían esfuerzos para no permitir el ingreso de más intrusos en la zona comprendida entre los ríos Cuscal, Tegría, quebrada Rinconada, Cuyuba, río Bojaba en su parte media y la quebrada Robadía. Lo sucedido a partir del año de 1963 permite afirmar que, desde entonces, la suerte de los tunebo y de sus territorios ancestrales era irreversible: el despojo de la “casa de baile” produjo una profunda consternación entre los indios, sumándose a la persecución que los misioneros católicos ya habían emprendido años atrás contra sus rituales y contra sus guías espirituales, los “Carecas”. El Padre Builes mandó a clausurar y luego destruyó el último templo indígena tunebo:

Nosotros, Álvaro Pérez y Manuel Suárez, portadores de las cédulas de ciudadanía #930.031 y 330.032 expedidas en Cobaría, autorizados por nuestro Cacique y Kareca (cuyo distintivo es la pluma de garza) y como Simón Bolívar nos dio la libertad, nosotros queremos que la pluma de garza de nuestro Kareca siga sirviendo para la curación de las enfermedades, él es el hombre de nuestra tribu que habla con Dios; que hizo a todos los Tunebos y a los blancos y al sol, asimismo, pedimos que las fiestas y el baile y habiendo dejado el Libertador Simón Bolívar un escrito autorizándolas, ahora al inspector Antonio Burgos y la Misión no las han prohibido y la casa donde la celebramos la han llenado de estacas y si uno de nosotros, quita una, nos cobran una multa de \$200. Nosotros celebramos estas fiestas con motivo de la creación del mundo, porque él hizo el mar, las nubes, el cielo, las estrellas, el baile y Dios nos dijo que cantábamos todos los años y que nadie quitara estas fiestas. Que no nos quejamos de (papá Gobierno) sino de las autoridades que mandan a nuestras tierras. Que nosotros vimos con mucho gusto los votos por el nuevo presidente y le pedimos a papá Gobierno que entonces haga por nosotros y nos dejen las fiestas. (“Informe del Cacique”)

La Motilonia y la Guajira, a pesar de la labor misionera colonial, seguían constituyendo fronteras bélicas en virtud de la resistencia indígena; en otras pala-

bras, la conquista de la Guajira, de las rancherías wayúu, y de los asentamientos motilonos nunca se consolidó durante los tiempos coloniales: las campañas militares de la segunda mitad del siglo xviii fracasaron en la Guajira sencillamente porque no lograron manejar logísticamente el problema del abastecimiento del agua (Barrera).

A comienzos del siglo xx surgió la trata de indígenas wayúu en condición de esclavitud para destinarlos como mano de obra a las haciendas del occidente venezolano. Esta circunstancia fue posible en razón de un fuerte periodo de sequía y de hambruna —que se repitió en 1959 y que en los últimos años volvió a presentarse— que fue aprovechado por los traficantes para comprar indígenas a tres y cinco pesos oro:

La cantidad de indios que se han embarcado para Maracaibo pasa de cuatro mil, sin exageración ninguna, de las cuales no han ido voluntariamente un millar; los demás han sido comprados o robados, se han visto casos de emborracharlos, pues de otra manera no lo hubieran conseguido. Los han llevado por tierra amarrados y para poder pasar por Paraguaipoa, Sinamaica, El Majón y Santa Rosa, les han tapado la boca para que no pudieran gritar. Según las cartas que he recibido de Maracaibo, dentro de poco será aquella ciudad peor que Sodoma y Gomorra. Los indios que van los mandan a las haciendas y casi todas las indias quedan en la ciudad para ser barraganadas de los maracaiberos. (“Informe del Delegado Apostólico”)

Hoy en día es posible manifestar que la Guajira sigue siendo un territorio de frontera, un espacio no integrado aún al ámbito del Estado nacional: el secular contrabando y muchos otros factores nos permiten afirmar, precisamente, el carácter secular de frontera de la Guajira. En otras palabras, es posible plantear que la Guajira nunca fue conquistada.

En cuanto a la Motilonia, los “blancos” quisieron dominar y posesionarse de aquellos vastos territorios de la región del Catatumbo desde la expedición de Ambrosio Alfínger. Los capuchinos establecieron contacto con los motilonos a finales del siglo xvii (en 1694) y desde entonces lograron formar varios pueblos de indios “pacificados”. Don Juan de Chourio, fundador de Perijá, organizó una expedición militar y, con la ayuda de capellanes capuchinos, emprendió la pacificación de extensas regiones. A mediados del siglo xviii ya tenían los capuchinos dieciséis pueblos dentro del área motilona (Alcocer, agn). A finales

del siglo XVIII, la misión capuchina fue dividida en dos en virtud de la Real Cédula del 20 de abril de 1794: la provincia de Maracaibo quedó bajo la dirección de los capuchinos navarros y a los valencianos les correspondió la del Catatumbo, Sierra Nevada de Santa Marta y la Guajira.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII y en virtud del auge de la exportación del cacao, el tránsito del territorio motilón fue obligado con el propósito de alcanzar el lago de Maracaibo⁵. Careciéndose de una ruta que hiciera posible acceder al río Magdalena, el cacao extraído de San Faustino de los Ríos, La Grita, Gibraltar, Santa María y del río Chama debía hacer tránsito por territorio motilón: desde entonces, las relaciones entre nativos y extraños fueron más frecuentes y crecientemente conflictivas a pesar de los esfuerzos del virrey Don Manuel Güirior, quien comisionó a Sebastián José Guillen, en 1773, para que pacificara “las tribus motilonas insubordinadas”. Los indios, en respuesta al desafío de los “blancos” que progresivamente osaron invadir su territorio, atacaban las embarcaciones, asaltaban las haciendas, los establecimientos y las fundaciones, y destruyeron la ciudad de San Faustino de los Ríos. Para reprimir esos ataques, se emprendieron muchas campañas militares contra los motilones: no obstante, la más violenta fue la “horrenda” masacre del año 1840, cometida por los “habitantes civilizados” contra los motilones de las montañas de Codazzi y Becerril que se hallaban reunidos en la sabana de Casacará:

desde entonces no volvieron ellos a tener contacto con seres distintos de su raza. Atacaban con ferocidad a los que se aventuraban a pasar por esos alrededores sin ir bien acompañados. Los viajeros tenían que formar grupos de tres o más, bien armados, para salvarse de sorpresivos ataques. Trascurrieron los años y aquella situación era invariable. (Robles, AGN)

Desde entonces, y por el resto del siglo XIX, parece haber reinado una relativa paz para los motilones, pero se trató tan solo de una pausa, de una tregua en la guerra emprendida por los blancos contra los motilones, porque la invasión sistemática de los territorios indígenas se reinició a comienzos del siglo XX, ahora con planeada persecución, con sevicia y pavorosa crueldad, pues, como lo expresó el padre Germán de San Sebastián a mediados del siglo XX:

5 Véase al respecto la obra de Jorge Meléndez, *Cacao y río. Historia del valle de Cúcuta y de la frontera colombo-venezolana en el siglo XVIII*.

porque fueron dignos defensores de sus vidas y de la propiedad, los ladrones y asesinos los llamaron bravos... a ellos se les quiso envenenar sus almas: se les robó la tierra, se incendiaron sus bohíos, se les ametralló y se les cercó con cables de alta tensión. (“Notas sobre los motilones”, AGN)

A mediados del siglo xx, específicamente a partir de la década de 1960, cuando la Concesión Barco y las petroleras —Colombian Petroleum Company (Colpet), cuyo campamento estuvo localizado en el Río de Oro— avanzaron con sus escuadrones de hombres armados con Winchester y Remington, continuó el exterminio indígena de los motilón barí (Jaulin). El Padre García Herreros y, en general, la comunidad eudista hicieron parte de las políticas de asimilación y de evangelización de los motilón barí con fatales consecuencias para los indígenas, en particular por la muerte de un gran número de los “neófitos” por las “nuevas” enfermedades y epidemias. Según Robert Jaulin, “los indígenas morían por docenas, víctimas de una epidemia de bronquitis y de sarampión” y muchos otros “víctimas de la disentería” (27-28).

Los propietarios de las tierras aledañas al territorio motilón, en la Sierra de Perijá, utilizaban avionetas contratadas en Barranquilla desde las cuales ametrallaban los bohíos de los motilones y arrojaban gasolina para arrasarlos con el propósito de que abandonaran sus tierras. Así lo denunciaron la prensa venezolana y el rector de la Universidad del Zulia —como consta en la carta enviada al doctor Gregorio Hernández de Alba, presidente de la Sección Colombiana del Instituto Indigenista Interamericano, por la Embajada de Colombia en Venezuela, datada el 20 de octubre de 1959— (Giraldo, AGN).

En cuanto a la Sierra Nevada de Santa Marta, los indígenas sobrevivientes de la guerra emprendida contra los Tayrona, después de su derrota militar en el año de 1600, tuvieron que abandonar la franja mayor de su territorio ancestral, entre el nivel del mar y los mil metros de altura, y se vieron obligados, desde entonces, a establecerse por encima de los mil metros de altura asumiendo el reto de incorporar y adaptar nuevos cultígenos a nuevos pisos térmicos: papa, café, caña de azúcar, etc.

Desde mediados del siglo xviii, y dentro del contexto de la puesta en práctica de las políticas borbónicas, se intensificó la colonización del territorio de los grupos “arhuacos” —iku, kogui, wiwa y kankuamos—, herederos y sobrevivientes de la cultura Tayrona: se trató de “la incorporación de las tierras para la

agricultura y la ganadería y el control de los indios bravos, los chimila, que se encontraban en el piedemonte de la Sierra” (Molina).

La tarea de evangelizar y “civilizar a los indios fue encomendada a la orden de los padres capuchinos de la provincia de Valencia, quienes llegaron en 1750, cuando el fraile Silvestre de Levata fundó de manera permanente el pueblo de indios de San Sebastián de Rábago:

los frailes continuaron su misión evangelizadora en la Sierra fundando parroquias y atrayendo a los grupos indígenas con herramientas, hasta su expulsión formal en el año de 1818, en el marco de los procesos independentistas, cuando fueron deportados a sus lugares de origen. (Molina)

Desde los tempranos tiempos republicanos se emprendieron “procesos de colonización” —léase usurpación de las tierras indígenas—, muchos de los cuales tuvieron como consecuencia el desplazamiento de familias y de grupos enteros de nativos: “Ante presión colonos, koguis de Hukumeiji (río Palomino) emigran parte alta ríos Don Diego y San Miguel. Otros cruzan lomo Sierra Nevada y pasan a vertiente suroriental” (Fundación Pro-Sierra 15). Los avances de colonos y terratenientes sobre las tierras indígenas de la Sierra continuaron en las últimas décadas del siglo XIX y fueron crecientes desde el inicio del siglo XX en virtud de la Guerra de los Mil Días. Allí arribaron “grupos de exiliados antioqueños a las vecindades del pueblo kogui de San Andrés” y se emprendieron proyectos de explotación maderera, surgieron y se impusieron las relaciones de “endeude” como fórmula para mantener cautiva la mano de obra indígena de la Sierra, se incrementaron los cultivos de café en “tierras privadas” —usurpadas de los territorios indígenas—, se fomentó la apertura y adecuación de caminos, y se reemprendió la guaquería en antiguas terrazas y tumbas taironas⁶.

A propósito de una solicitud dirigida al Gobierno central por varios líderes de la comunidad indígena Iku en 1916, cuyo fin era demandar el acceso a una educación *mestiza* en sus territorios, “el gobierno acomodó las demandas a los intereses de la época y encargó la labor a los misioneros capuchinos, quienes a partir de un método compulsivo impusieron un tipo de educación occidental en

6 Una relación detallada y documentada de ciertos procesos económicos, de colonización y desplazamiento indígena, lo mismo que de presencia misionera puede hallarla el lector en la obra ya citada, *Historia y Geografía Sierra Nevada de Santa Marta*.

el marco de la religión cristiana” (Giraldo 122). En 1982, la comunidad, en unión con sus *mamos* y, por supuesto, con el cabildo gobernador, lograron la expulsión de la misión capuchina después de sesenta y seis años de labor evangélica y de la imposición de su autoridad.

No obstante, la resistencia indígena, liderada desde los mismos tiempos coloniales por los “mamos” —guías espirituales kogui—, ha ocasionado que, pese a los intentos de incorporación de la Sierra Nevada de Santa Marta, la región continúe manteniendo su condición de *frontera* interna; esto, muy a pesar de la acción y de los intereses de grupos insurgentes, de grupos paramilitares, de misiones religiosas, de cadenas y consorcios hoteleros, entre otros. Razón tenía el investigador Gerardo Reichel-Dolmatoff, hace ya décadas, cuando advirtió el potencial valor estratégico de la Sierra, especialmente como base para sistemas modernos de comunicación, como plaza potencialmente fuerte de insurgencia política, lo mismo que como lugar estratégico para el tráfico internacional de narcóticos:

Lo cierto es que el periodo de aislamiento está terminando; la Sierra ha dejado de ser un refugio remoto y es necesario evaluar sus recursos físicos y problemas humanos en el contexto de desarrollos internacionales [...] “La modernización con los peores efectos de la degradación cultural, del trabajo asalariado, de la servidumbre de endeude, del alcoholismo, la enfermedad y la violencia cobrarán su cuota y puesto que no existen áreas de refugio para la población aborigen, es probable que se le deje a merced de la moderna industrialización y todas sus consecuencias [...] Acorralamiento territorial, marihuana, violencia e industrialización en gran escala no son meros problemas de aculturación sino necesariamente tendrán aspectos destructivos, los cuales en el caso de la Sierra Nevada muy probablemente llevarán a serios problemas. (222)

La *frontera* minera aurífera del Chocó y, en general, del Pacífico colombiano, donde se había producido desde finales del siglo xvii el próspero segundo auge minero colonial mediante el trabajo de esclavos africanos y criollos, había entrado en una profunda crisis a finales del siglo xviii en virtud de los rendimientos decrecientes; dicha crisis tocó fondo a raíz de los efectos de las guerras de independencia.

Habría que esperar a que la puesta en funcionamiento de la nueva tecnología de las dragas por parte de la *Choco-Pacific Mining Company*, y por otras



Figura 1. Abriendo el canal de Turbo

Fuente: Archivos de la Fundación Sancho el Sabio, fondo *Prefectura Apostólica de Urabá*. Material gráfico C. 9, n.º 3. 1919.

compañías extranjeras, volviera a hacer rentable la explotación de los placeres auríferos de aluvión del Pacífico desde las primeras décadas del siglo xx. La explotación del oro produjo un gran impacto sobre poblaciones negras donde la *Choco-Pacific Mining Company* puso en funcionamiento las dragas: Istmina, Condoto, Tadó y Bagadó.

En cuanto a las *temidas selvas* del Magdalena Medio, ubicadas el centro de la geografía colombiana, temidas por lo que se conoció como “las fiebres del Magdalena” y por la fama de los yariguíes, “indios bravos y caníbales”, se tiene constancia que fueron objeto de colonización progresiva desde mediados del siglo xx, especialmente en el contexto de la llamada *Violencia*. Allí confluyeron muchos de los individuos y familias desterrados de los Santanderes, del “Antiguo Caldas”, de Antioquia, del Tolima, de Boyacá y de otras regiones azotadas por la *Violencia*⁷.

⁷ Véase al respecto la reseña “Bandoleros, Guerrilleros y Paramilitares”, a propósito de la obra *Conflictos, Poderes e Identidades en el Magdalena Medio. 1990-2001*, de Mauricio

Recuérdese también el caso de Panamá —que hacía parte todavía del mapa de la Nueva Granada y de la República de Colombia hasta finales del año de 1903—. Por entonces, es decir, a mediados del siglo XIX, entre 1850 y 1855, allí se estaba intentando avanzar en la construcción del ferrocarril con el propósito de conectar el Pacífico con el Atlántico, de conectar a Panamá con Colón, dentro del contexto de la necesidad de un camino, de una ruta, que le permitiera a los buscadores de oro desplazarse hacia La California, lugar donde, a mediados del siglo XIX, se habían descubierto ya los tan famosos yacimientos auríferos, descubrimientos estrechamente relacionados con la conquista de la frontera del oeste americano.

Entre tanto, en el centro del país, las tierras interiores del antiguo territorio Quimbaya, después conocidas como El Antiguo Caldas, ya eran objeto de colonización e integración en virtud de los procesos de colonización antioqueña adelantados desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, los mismos que darían lugar a la “nueva región cafetera” (Parsons)⁸: allí nacieron a lo largo del siglo decimonono más de cien poblaciones nuevas que muy pronto adquirieron la condición de municipios, incluidos otros en el Norte del Tolima como el Líbano, lo mismo que Sevilla y Caicedonia en el Valle del Cauca.

Presumiblemente, existieron durante el siglo XIX y XX otras fronteras interiores como Tierradentro, en el Cauca, Coyaima y Natagaima en el sur del Tolima, el Gran Cumbal, entre otros, territorios de stirpe indígena donde aún persistía la propiedad comunal de la tierra bajo la figura jurídica colonial del resguardo. El avance y el asedio sobre estos territorios indígenas desde finales del siglo XIX y especialmente desde los inicios del siglo XX estuvieron relacionados con movimientos internos de población y procesos de colonización estimulados, muchos de ellos, por la consolidación del café como producto de exportación. Por ejemplo, desde los primeros años del siglo XX se produjo un fuerte asedio sobre las tierras de los resguardos de Tóez, Tacueyó, Corinto, Huila y Toribío⁹,

Archila Neira, Ingrid Johanna Bolívar, Álvaro Delgado G., Martha Cecilia García V., Fernán E. González G., Patricia Madariaga V., Esmeralda Prada M. y Teófilo Vásquez D. Colciencias; Cinep. Bogotá, enero de 2006.

- 8 La obra clásica al respecto sigue siendo la del Profesor James J. Parsons, *La Colonización Antioqueña en el occidente de Colombia*.
- 9 Si bien no se trataba, por supuesto, de tierras “baldías”, inmigrantes y colonos fueron ocupando esas tierras de resguardo y sus inmediaciones, motivo por el cual surgieron desde los inicios del siglo XX graves conflictos entre indígenas, colonos y terratenientes.

propicias para el cultivo del café, que fueron valorizándose y sobre cuya tenencia, usufructo y propiedad surgieron graves conflictos hasta bien avanzado el siglo.

Estas eran fundamentalmente las *regiones de frontera* que a mediados del siglo XIX hacían parte de esas tierras designadas por Agustín Codazzi como tierras “baldías”, a veces sinónimo de tierras despobladas y vacías, pero fundamentalmente donde grupos y comunidades indígenas, afrodescendientes y de “mestizos de varios colores” continuaban viviendo y ejerciendo sus territorialidades.

Propuestas para la incorporación de las regiones de frontera

Desde mediados del siglo XIX y hasta bien avanzado el siglo XX, la civilización de los salvajes, la búsqueda del progreso, la defensa territorial y de la soberanía nacional frente a las amenazas de países vecinos y, más tarde, el camino hacia el desarrollo, fueron factores fundamentales en torno a los cuales, de modo implícito o explícito, se construyeron, se proyectaron y aun se justificaron las más diversas propuestas para la integración de las regiones de frontera: el estímulo a la inmigración extranjera¹⁰; las políticas de difusión e imposición de la lengua nacional entre los indígenas reducidos; el establecimiento de colonias penales, agrícolas, militares y de núcleos industriales; la introducción de cultivos coloniales —plantaciones de palma africana, algodón o café, entre otros—; el estímulo al establecimiento de familias de colonos de otras regiones colombianas; la creación de “instituciones” civilizadoras —colonia militar, misión y grupos de intérpretes—; la apertura de trochas y caminos, el impulso de la navegación fluvial, la extensión de las líneas del ferrocarril (Caquetá); y el restablecimiento y fomento de las misiones religiosas católicas.

¹⁰ En su obra, *La Amazonía Colombiana*, Demetrio Salamanca propuso, por ejemplo, para la ocupación y explotación de la zona central o baja de la Amazonía colombiana, fomentar la inmigración de individuos de la raza mongólica o amarilla que habitan en las costas de los mares de la India, el Amarillo, del Japón, el de la China y demás del grande Océano Pacífico intertropical (vol. I 78-79). Para la ocupación de la zona alta o piedemonte, entre los pueblos europeos que debían preferirse, figuraba en primera instancia el español y, dentro de este, los gallegos, asturianos y aragoneses “por ser todos estos pueblos afamados como buenos agricultores en terrenos doblados o montañosos; también los belgas, austrohúngaros, dinamarqueses, italianos, griegos y turcos”. Por supuesto que también se tuvo la esperanza de estimular la inmigración alemana, francesa y de otras muchas regiones de Europa occidental.

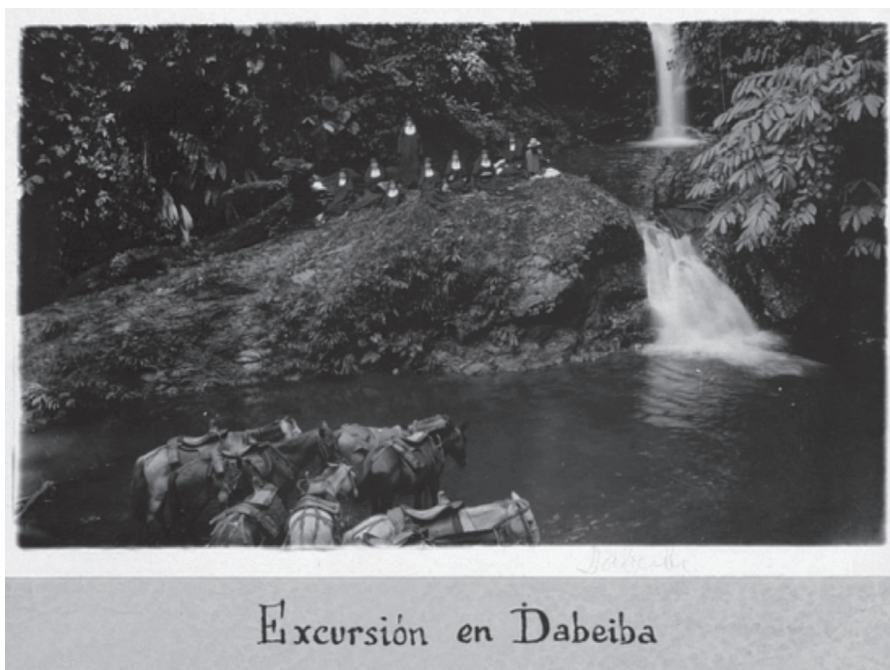


Figura 2. Excursión en Dabeiba

Fuente: Archivos de la Fundación Sancho el Sabio, fondo *Prefectura Apostólica de Urabá*. Material gráfico C. 9, n.º 3. 1919.

Todas estas propuestas, y muchas otras, fueron formuladas y defendidas expresamente por ideólogos, políticos, intelectuales, ingenieros, geógrafos, naturalistas, militares, comerciantes, empresarios, miembros de la Iglesia, agentes gubernamentales del orden local, regional y nacional, etc. En su conjunto, estas se distinguieron por compaginar en su espíritu los propósitos de civilización de los salvajes, el progreso, la defensa territorial y, décadas más tarde, el *desarrollo*.

Por consiguiente, frente al problema de cómo integrar las regiones de frontera y cómo incorporar a la “civilización” los grupos indígenas y sus territorios, surgieron desde mediados del siglo XIX y a lo largo del siglo XX múltiples propuestas caracterizadas por el etnocentrismo y los prejuicios raciales. Inicialmente, esto se debió al interés de explotar la mano de obra nativa y acceder a los recursos forestales, mineros y de la fauna. Una vez entrado el siglo XX, a la motivación anterior se añadió la posibilidad de acceder al usufructo y la propiedad de algunas de esas tierras de frontera que se fueron valorizando.

Por supuesto que no todos los ideólogos, políticos e intelectuales compartieron la idea de las misiones católicas como fórmula para la integración de las regiones de frontera y sus pobladores indígenas: el geógrafo Agustín Codazzi, director de la Comisión Corográfica encargada de levantar la Carta General del país, manifestó que para “hacer retroceder a esos bárbaros se necesitaba de una población no indígena” y que por entonces era imposible hacer la guerra a los indios o emprender su reducción total. No obstante, también señaló que “no podemos esperar que los indios se podrán reducir con discursos ni aprendiendo la doctrina cristiana” (Ardila y Lleras 262-263).

Además, el mismo geógrafo señaló cómo la condición “selvática” y la “persistente y continuada barbarie de los indios” constituían obstáculos para la “civilización” del mentado territorio (del Caquetá) y, por ello, no sería la

“raza indígena” la llamada a descuajar y dominar la exuberante selva sino una numerosa población de inmigrantes colonos, granadinos y de la América del Norte, que en el porvenir descenderían de las altas cordilleras internándose en las selvas por el Caquetá y Putumayo hacia el Amazonas. (266)

Es claro que muchos de los esfuerzos por incorporar las regiones de frontera tuvieron como propósito exclusivo promover el acceso a estas para la explotación de recursos específicos, forestales y mineros, y no necesariamente la asimilación de los “salvajes” y de los negros e indios que las poblaban; a no ser por la necesidad de comprometer su mano de obra, porque, al fin y al cabo, la esperanza de la masiva inmigración extranjera se convirtió más bien una profunda frustración para quienes soñaron con el “progreso”, el “mejoramiento de la raza” y la incorporación de los vastos territorios de frontera.

El regreso de las misiones (siglos XIX-XX)

La asimilación de la población indígena de las regiones de *frontera*, así como la incorporación de sus territorios y de sus recursos, fueron propósitos conscientes y, en gran medida, compartidos por liberales y conservadores, de tal manera que las discrepancias que surgieron estuvieron más bien relacionadas con los medios con base en los cuales podrían adelantarse dichos procesos.

A finales del siglo XIX, las autoridades eclesiásticas se lamentaban de la *ruina* en que había caído toda la “mastodóntica labor” apostólica misionera colonial y,

en consecuencia, consideraban que “otra vez las inmensas regiones del Caquetá y Putumayo quedaron sumidas en las tinieblas de la barbarie y salvajismo”. Esa “ruina la atribuían a las guerras, epidemias, endemias, pobreza y abandono periódico”. Sin duda, las seculares guerras civiles del siglo XIX no solo habían provocado una inestabilidad social, política y administrativa permanente, sino, además, una bancarrota generalizada que hizo imposible la subvención adecuada y sostenida de las misiones.

Después de los muchos intentos de los gobiernos decimonónicos por organizar algún plan coherente para la *civilización de los salvajes* en la Amazonía, los Llanos Orientales, el Magdalena Medio, la Guajira, el Catatumbo, la Sierra Nevada de Santa Marta, el Pacífico y en otras áreas del país, el Estado firmó, poco después de la aprobación de la Constitución Nacional de 1886, el convenio con la Iglesia en 1887, el Concordato, dentro de un contexto político e ideológico caracterizado, por supuesto, por los inicios de lo que más tarde se conocería como Hegemonía Conservadora.

Pero “llevar la luz evangélica a tantas hordas de salvajes que pululan en las espesas y apartadas selvas de este país” no fue el único y exclusivo propósito. Se trataba fundamentalmente de sacar de las selvas y de la “barbarie” a

tantos miembros de nuestra sociedad, hasta ahora muertos para la civilización, y aumentar, así, los brazos para el comercio, que es el que resolverá más tarde el obstinado problema del progreso material y formal de esta vastísima región oriental del Cauca. (Díaz s.f.)

Bajo estos propósitos y en el “camino hacia el progreso”, durante la época se intentó emprender la “civilización de los salvajes”, en gran medida, mediante la labor de misioneros católicos. Es necesario destacar, además, que la incorporación de los territorios indígenas ubicados en las áreas de frontera político-internacional —por ejemplo, en la Guajira, en la Motilonia y en la Amazonía— al ámbito del Estado nacional, lo mismo que la defensa territorial de ciertas áreas en las vecindades del Putumayo y del Vaupés, por ejemplo, frente a las “presuntas amenazas de la soberanía” en virtud de las frecuentes incursiones de peruanos, de brasileños, etc., fue parte estructural de las políticas de civilización, de integración y de colonización expresamente planteadas y emprendidas desde mediados del siglo XIX.

Se consideraba que los misioneros y, en general, las misiones, además de su función evangelizadora y civilizadora, debían cumplir el papel de asegurar

la soberanía territorial colombiana. Desde esta perspectiva, deberán entonces explicarse y comprenderse los esfuerzos que los gobiernos realizaron desde finales de la segunda mitad del siglo XIX y hasta bien avanzado el siglo XX para fomentar las misiones católicas y emprender otras acciones en las regiones de *frontera*, es decir, en aquellos vastos territorios aún no incorporados al ámbito de la economía y de la sociedad nacional, especialmente en las llamadas “tierras bajas”, las mismas que, a mediados del siglo XIX, Agustín Codazzi consideró como la mayor porción (75 %) del territorio de la Nueva Granada conformado por tierras baldías.

Después de la acción misionera durante el periodo colonial, el regreso de las misiones a finales del siglo XIX obedeció, entonces, explícita y estructuralmente a esas políticas de civilización e integración de nuevos brazos para el progreso material, lo mismo que a la incorporación y defensa de los territorios en las áreas de frontera político-internacional. El texto de la conferencia que Rafael Uribe Uribe dictara en Río de Janeiro en 1907, “Reducción de salvajes”, fue, ideológicamente, la carta de navegación que adoptaron los regímenes liberales y conservadores desde los inicios del siglo XX como política de integración de los territorios y poblaciones indígenas de frontera aun no integrados, para que sirvieran como mano de obra en “las industrias forestales y pastoriles”. Este hecho se presentaría después del fracaso de las políticas de estímulo a la inmigración extranjera promovidas desde la Independencia hasta muy avanzado el siglo XX.

Efectivamente, la *reducción de salvajes* a comienzos del siglo XX fue tema de reflexión de uno de los más destacados ideólogos del liberalismo colombiano, Rafael Uribe Uribe. En su *Memoria*, presentada en Río de Janeiro en febrero de 1907, abordó el asunto poniendo énfasis en el beneficio económico que significaría para el país la “incorporación a la economía nacional de 300 000 indios salvajes”, lo cual, según él, sería más ventajoso que estimular la inmigración extranjera, advirtiendo, además, los riesgos que para el “progreso” significaba la existencia de esos “bárbaros” y la necesidad de “amansarlos desde ahora”:

Evidentemente, el hecho de la existencia de 300 000 bárbaros, dominando la mayor parte del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le oponen esos miles de salvajes, muchos de ellos aguerridos y que no entienden nuestra lengua, pudiendo hacer, como ya sucede, irrupciones contra los cristianos, es un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa de la multiplicación de

los indios. Repito que la cuestión no versa únicamente sobre la utilidad que de ellos podamos sacar, sino también sobre los riesgos y gastos que se nos impondrán si no cuidamos de amansarlos desde ahora. Abandonados a su natural desenvolvimiento, no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos”. (Uribe 311)

Para la época resulta novedoso que Rafael Uribe Uribe considerara innecesario obligar a los “indios salvajes” a construir aldeas y vivir en ellas como medio para su reducción y civilización. Este planteamiento, además de lo inusual, contrasta con la tradición iniciada desde el siglo xvi en la Nueva Granada y prácticamente en todos los dominios españoles en América, a saber, con la creencia de que civilización era sinónimo de “reducción” o poblamiento nucleado. En abierto contraste y esgrimiendo principios antropológicos, Uribe argumentó acerca de los beneficios que se derivarían de permitirse a los “salvajes” continuar obteniendo sus recursos de la caza, la pesca y un poco de agricultura. No obstante, recomendó el fomento de tres instituciones como fórmula para “domesticar a los salvajes”: la colonia militar, *los misioneros* y un grupo de intérpretes.

Adicionalmente, y después de indicar que “el dinero que en esto se invierta ganará un alto interés de los préstamos a Dios, de que habla el evangelio”, concluyó indicando los beneficios que se obtendrían con el establecimiento de tales instituciones:

Con esto se obtienen los siguientes resultados, que son otras tantas razones de orden social, político, económico y religioso: 1) Conquistar los dos tercios del territorio nacional, que no pueden poblarse por causa de los bárbaros que los dominan; 2) Adquirir 300 000 brazos para las industrias extractivas, pastoril y de transportes internos, ya que, mientras no haya caminos nacionales, son ellos los únicos que pueden explotarlas. Tornar productiva una masa tan considerable de población nacional, hoy ociosa, es por lo menos tan importante como traer brazos del extranjero. Esos brazos indígenas serán también los más propios para la defensa de nuestras fronteras y los más aptos como predecesores de la raza caucásica en comarcas tan fértiles como bravías; 3) Establecer la paz y seguridad de muchas poblaciones, y evitar así en lo futuro la efusión de sangre, gastos ingentes y riesgos de la soberanía; y 4) Cumplir el deber humanitario impuesto por Cristo a todo pueblo civilizado delante de los pueblos bárbaros, en las siguientes sublimes



Figura 3. Fiestas marianas celebradas por los misioneros capuchinos del Putumayo en el valle de Sibundoy

*Para dar a conocer la obra de la Misión y solemnizar los actos religiosos, se invitó al ilustrísimo señor obispo de la vecina Diócesis y otras personas distinguidas.

Fuente: Montclar, *Las misiones* (31)

palabras del Evangelio: Ite ad eos qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendum pedes eorum in viam pacis: id hacia aquellos que yacen sentados en las tinieblas y sombras de muerte, y dirigid sus pasos por las vías de la paz. En nuestra condición de raza conquistadora, ya que arrebatamos el suelo al indio y que cada día vamos estrechándolo para lo más recóndito de las selvas, tenemos la obligación, si de veras somos cristianos, de arrancarlos a la barbarie en que viven para traerlos a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad. De seguro que la Providencia no creó al indio para conservarles segregado del movimiento general del progreso humano, a que no es en forma alguna refractario, por más que hayamos hecho para tornársele repulsivo. (329-330)

Con base en el Concordato, los obispos y el Consejo de Estado establecieron un plan de misiones en 1889, para cuya ejecución el gobierno se comprometió a proporcionar los recursos necesarios, otorgándole preferencia a la asignación presupuestal de estos frente a la de los demás gastos públicos. A partir de ese mismo año tomó forma más concreta la idea de “reducir las tribus salvajes a la vida civilizada” por medio de las misiones. Desde entonces, se solicitó a la Santa Sede la creación de vicariatos apostólicos, la fundación de la Sociedad de la Propagación de la Fe, la redacción de un plan para la organización de las misiones de la Sociedad de Aborígenes de Colombia y la cooperación de las altas dignidades civiles y eclesiásticas. El Concordato y el Plan de Misiones por sí solos no eran suficientes, por eso, a partir de 1892, las autoridades prometieron la asignación de unas partidas económicas iniciales con destino a las misiones, aunque pocos años después la ruina del erario público fue mayor como consecuencia de la Guerra de los Mil Días. Sin embargo, antes de que se iniciara la nueva guerra fratricida, algunas comunidades religiosas católicas misioneras habían ingresado ya al territorio colombiano.

En este contexto, por ejemplo, ingresaron los capuchinos como misioneros en el Caquetá y Putumayo a finales del siglo XIX (1893), *como por ensayo*, y fue en 1903 cuando se establecieron allí de manera permanente. La obra *Siervos de Dios y Amos de Indios* del investigador Víctor Daniel Bonilla está dedicada, precisamente, a describir y analizar la labor misionera de los capuchinos entre los indios del Putumayo, particularmente entre los indios del valle de Sibundoy.

Así mismo, y en virtud del Concordato, se habían echado ya las bases sobre las cuales se emprendería la labor evangélica y civilizadora en los llamados Territorios de Misiones, como efectivamente se realizó a lo largo del siglo XX en las últimas fronteras indígenas de la civilización: Guajira, Sierra Nevada, Catatumbo, Sierra Nevada del Cocuy, Putumayo, Caquetá, Vaupés, Vicariato Apostólico de San Martín y en otros importantes territorios indígenas donde el avance de la sociedad y de las instituciones coloniales habían hecho ya la labor de evangelización y cristianización, como en Tierradentro (Cauca)¹¹.

11 Véase al respecto el cuadro del “Estado de las misiones en Colombia, en el año 1956, según fray Severino de Santa Teresa”.

Las fronteras entre “civilización” y “barbarie”

Uno de los aspectos relacionados con el proceso histórico de incorporación de las regiones de frontera fue, precisamente, el tratamiento jurídico, político e ideológico del Estado colombiano frente a los territorios de misiones y, por supuesto, frente a la población indígena existente en estos durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX. Se estableció una diferencia entre indios “civilizados” y “salvajes”, lo cual significó tratamientos legales también diferenciados. Dentro del mismo contexto jurídico, el indio “salvaje” fue visto como un obstáculo para el *adelanto* y el *progreso*, en tanto significaba un peligro para el tránsito de comerciantes y de mercancías en aquellas regiones donde estos salvajes reinaban. Los indígenas debían constituir “brazos útiles para la labor” y, de hecho, la condición de ser considerado como “indio salvaje” o como “indio civilizado” dependió fundamentalmente de su vinculación o no a las actividades extractivas y, en general, a las actividades económicas al servicio de los “blancos”.

Después de firmado el Concordato entre el Estado colombiano y la Santa Sede, la aprobación de la Ley 89 de 1890 se constituyó en la jurisprudencia fundamental que regularía las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas. Esta ley, con algunas modificaciones, tendría vigencia a lo largo del siglo XX hasta la aprobación de la nueva Constitución Nacional, en 1991. En lo esencial, la ley en referencia dividió a las *tribus* del país en dos grupos: el primero, compuesto “por los salvajes que vayan reduciéndose a la civilización por medio de Misiones” y el segundo, que comprendía “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil” (Bonilla 60-61).

A manera de ejemplo, desde finales del siglo XIX los indígenas del Putumayo y especialmente los del valle de Sibundoy habían quedado bajo la administración de la misión capuchina. Por entonces, cuando la comunidad indígena de Sibundoy se disponía a nombrar sus propias autoridades del Cabildo, el padre fray Fidel de Montclar se opuso argumentando lo que, según él, persistía en la “raza salvaje” de dicha región, poniendo en evidencia los “rasgos” que por entonces seguían constituyendo las fronteras ideológicas entre civilización y salvajismo:

No creo que a nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y Putumayo entre los civilizados, pues aunque la Misión ha conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho por hacer: una raza salvaje no se civiliza



Figura 4. Los internados en Montfort Papurí
Fuente: Arnaud (88)

en algunos años, deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos, y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados. El mismo General Don José Diago, Comisario Especial del Putumayo, que por su enemistad con los misioneros ha trabajado para que ese Ministerio dicte una resolución contraria a la Misión, ha dicho varias veces en mi presencia las siguientes palabras: “los indios de estos pueblos me causan asco, no aguantan su presencia, me repugnan por su salvajismo”. Ese es el modo de pensar y hablar de cuantos no están imbuidos en el espíritu de caridad respecto a estos pobres indígenas. No deben causar repugnancia a nadie, pues son nuestros hermanos, y con paciencia y tiempo lograremos colocarlos a nivel de los indios que pueblan una parte de la Provincia de Pasto, Túquerres y Obando. Estos indios sí pueden contarse entre los civilizados, pues debido a la labor constante de la iglesia durante muchas generaciones, y al continuo roce con los blancos en el transcurso de bastantes años, constituyen

hoy pueblos indígenas en que sus individuos han olvidado las tradiciones y supersticiones ridículas de los antepasados, practican con relativa pureza la religión cristiana, no hablan otra lengua que el castellano, cultivan la tierra con regular esmero, tratan con intimidación con los blancos, comercian con ellos y se dedican a pequeñas industrias. Estos indios están identificados con las costumbres de los civilizados y se han apropiado la mayor parte de sus usos; tanto es así que nuestros indios de la Misión, inclusive los de Santiago que se han dirigido a ese Ministerio, llaman blancos a los otros indios, procedentes del Departamento de Nariño, porque llevan calzones y visten como los civilizados. (Montclar, AGN)

Siguiendo las implicaciones ideológicas del texto de fray Fidel de Montclar, se volvía así a recurrir a aquella ya secular oposición contenida en las metáforas clásicas de civilización y de barbarie. De esta manera, la civilización de los grupos indígenas considerados “salvajes” se entendió como la progresiva integración de aquellos grupos selváticos o de reductos de estos a labores e industrias extractivas y a la doctrina cristiana, en condición de subordinados y como “menores de edad”, es decir, como seres aún carentes de ciertos atributos humanos para el ejercicio de ciertas actividades. De este modo se les trató jurídicamente hasta bien avanzado el siglo xx.

La idea de establecer en pueblos y caseríos a los “salvajes” como fórmula para su civilización persistió durante la primera mitad del siglo xx y, en general, en los territorios de frontera, ya que se siguió considerando que, de permanecer dispersos en los montes, no prestarían ningún servicio al municipio, a la misión, al comercio ni al progreso. De igual manera, y con el mismo propósito, a los “blancos” se les debía permitir vivir en los mismos pueblos de indios, pero, sobre todo, se debía obligar a estos a vivir con los blancos: “de los enlaces y entronques de las dos razas saldrá una nueva, capaz de dar grandes hombres”¹². No obstante, y después de más de cuatrocientos años de continuo trato de los indios del Putumayo —específicamente de los indios del valle de Sibundoy— con los

12 La “esperanza” del “mejoramiento de la raza” se fundamentaría, entonces, en el cruce biológico, “de sangres”, con miras al “blanqueamiento”. Este no debía limitarse exclusivamente a lo genotípico y fenotípico; debía buscarse también extirpar las costumbres ‘bárbaras’ que persistían.

habitantes del Cauca y de Nariño, los gobernantes del Putumayo se quejaban de la persistencia de costumbres “bárbaras” entre los indios:

no han perdido ni sus idiomas, ni sus supersticiones estúpidas, ni sus costumbres salvajes. Todavía se les ve en las calles, templos y casas de las capitales de Nariño y Cauca, sin sombrero, sin camisa y sin pantalones; medio cubiertos con un lienzo sucio y hediondo que llaman cusma. A haber cruzado su sangre, ¡cuántos ocuparan los bancos de las Cámaras!, cuántos fueran ministros del culto. (Becerra)

La “terquedad”: la resistencia indígena de los ancianos

El poder y la opresión ejercidos por las misiones mediante dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación alcanzaron deliberadamente a afectar las más íntimas y entrañables creencias y costumbres familiares y colectivas, lo mismo que los vínculos fundamentales y, por supuesto, los patrones económicos y culturales esenciales. Este hecho se dio no sin la manifiesta resistencia indígena, tipificada en gran medida en la tenaz oposición de los ancianos y *mayorales*, como los mismos misioneros reiteradamente lo expresaron con preocupación. Según testimonios de los propios capuchinos, desde el inicio mismo de su establecimiento en el valle de Sibundoy debieron enfrentar una fuerte resistencia por parte de los indios, en especial de los ancianos, frente a todo aquello que no fuera “la costumbre” (sic.):

Los indios todavía están tan aferrados a las ridículas tradiciones prescritas por la venerada costumbre, recibida de sus mayores y conservada particularmente por los ancianos [...]. Es conveniente añadir aquí que el gran obstáculo que impide una pronta evolución entre estos indios es el de los ancianos de los pueblos. Hay que ver la tremenda resistencia que oponen a cualquier novedad que intente introducirse en el pueblo, y de un modo particular contra todo lo que de un modo u otro tienda a semejarlos a los blancos, como es el vestido, la construcción de casas, etc. (Canet del Mar, AGN)

En 1910, sir Roger Casement describió la suerte de los hombres y mujeres ancianos en los Campamentos, Estaciones y Secciones de la Casa Arana: los

ancianos o “gente vieja” de las respectivas naciones y grupos indígenas cautivos, respetados entre los suyos por su habilidad de aconsejar sabiamente y sindicados de “dar un mal consejo”, de haber “prevenido a los crédulos o a los menos experimentados en contra del esclavizador blanco” y de haberlos exhortado a huir o a resistir, habían sido condenados a morir. Casement expresa que cuando él llegó al Putumayo, en 1910, no encontró a ningún hombre o mujer ancianos (223).

Las quejas de los misioneros sobre la resistencia de los “ancianos” fueron frecuentes. Esta resistencia amerita la construcción de un trabajo de investigación específico, en tanto eran los ancianos, hombres y mujeres, los portadores de las tradiciones entre los grupos étnicos sobrevivientes en las regiones de frontera. La reclusión de los niños y las niñas en orfanatos, en internados, arrancados de sus comunidades y lejos de la protección, del consejo y guía de sus padres y de los ancianos, fue entonces la decisión de muchas de las misiones como fórmula para la evangelización y la “civilización” en las misiones en las regiones de frontera.

Hacia un panorama más amplio para el conocimiento del trabajo misionero en tiempos republicanos

No obstante, la labor misionera y de evangelización emprendida por las comunidades religiosas católicas desde los tempranos tiempos coloniales entre grupos y reductos de población indígena se llevó a cabo, también, en la vastedad de aquellos territorios auríferos de aluvión del Pacífico y del norte del Cauca desde finales del siglo XVII. En estos casos, hombres y mujeres negros, “bozales”, y sus descendientes criollos, arrancados de las costas occidentales del continente africano y organizados en cuadrillas, trabajaron en condición de esclavitud explotando los yacimientos auríferos y trabajando en las haciendas trapicheras y ganaderas del valle natural del río Cauca¹³. La crisis minera de finales del siglo XVIII había dejado en libertad, de facto, una inmensa porción de afrodescendientes en esa geografía que, en gran medida, más tarde haría parte de esa geografía de las

13 Se trataba de las visitas que los curas doctrineros hacían periódicamente, en los tiempos coloniales, a las Capillas Doctrineras que se construyeron en muchas minas y haciendas. Hoy existen algunas Capillas Doctrineras en las antiguas minas y haciendas de lo que por entonces se conoció como “Los Siete Reales de Minas de Quinamayó”, en el norte del actual departamento del Cauca.

llamadas intendencias y comisarías y, en general, del mapa de los denominados Territorios Nacionales. En gran medida, el trabajo misionero y de evangelización colonial dentro de la geografía minera del Pacífico y del norte del Cauca dependió de la jurisdicción eclesiástica de Popayán y así continuó hasta muy avanzado el siglo XIX.

Un panorama sobre las misiones en tiempos republicanos sería, entonces, un panorama parcial si no se incluye el trabajo misionero dentro del contexto histórico y cultural de los pueblos y establecimientos afrocolombianos del Pacífico y del norte del Cauca, trabajo que constituye un gran reto investigativo por la escasez y la gran dispersión de las fuentes primarias al respecto. De igual manera, ese panorama debe incorporar trabajos específicos que den cuenta de la labor misionera protestante, no solo de la iglesia Bautista en San Andrés y Providencia, sino también del trabajo, por ejemplo, de Sofía Müller en el Gran Vaupés y de Bruce Olson en la Motilonia, y, por supuesto, del Instituto Lingüístico de Verano desde finales de los años cincuenta.



Figura 5. Fotografías de los lugares de la misión, de los misioneros y de las hermanas con los habitantes de Urabá
Fuente: Archivos de la Fundación Sancho el Sabio, fondo *Prefectura Apostólica de Urabá*
Material gráfico C. 9, n.º 3. 1919

El panorama se enriquecería mucho si se lograra incluir trabajos relativos a los Mesías y los Movimientos mesiánicos que desde mediados del siglo XIX surgieron en el Isana —Río Negro— Vaupés e incluso se requiere de un trabajo específico sobre el sorprendente movimiento en la Amazonía colombiana, peruana y brasilera de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU).

Los seguidores de la congregación piensan que los incas recibieron la verdad sobre la existencia de un Dios único, pero que a semejanza del pueblo de Moisés lo traicionaron y fueron castigados, por eso tratan de crear una nueva Tierra Prometida en la Amazonía en la zona fronteriza del Perú con el Brasil y Colombia.¹⁴

Actualmente, la antropóloga e investigadora Lucía Eufemia Meneses Lucumí adelanta una prometedora investigación acerca de la Asociación Evangélica Israelita del Nuevo Pacto Universal. Un avance de su trabajo puede leerse en el reciente número del Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República bajo el título: “Tras la tierra prometida en la Amazonía”.

Estado de las misiones en Colombia en 1956, según fray Severino de Santa Teresa

Tabla 1. Estado de las misiones en Colombia

1	Vicariato apostólico de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones	Esta misión fue creada con carácter diocesano por el señor obispo de Santa Marta, doctor don José Romero en 1888, confiada a los padres capuchinos españoles de la provincia de Valencia. En enero de 1905 la misión diocesana fue elevada a vicariato apostólico. En 1953 se ha dividido en dos vicariatos, Riohacha y Valledupar, ambos confiados a los padres capuchinos.
2	Vicariato apostólico de Casanare	Las misiones de Casanare, abandonadas desde el año 1830, fueron reestablecidas en 1890 y encomendadas a los padres agustinos recoletos. Por breve de la Santa Sede de 17 de julio de 1893, fue elevada la misión a vicariato apostólico, siendo su primer vicario el ilustrísimo padre Ezequiel Moreno, cuya causa de canonización esta introducida.

14 Reseña de la presentación de la película *El Pueblo de Ezequiel* de Patrick Deshayes, presentada por el asesor científico Jean-Pierre Chaumeil.

3	Vicariato apostólico del Caquetá y Putumayo	A petición del obispo de Pasto, ilustrísimo señor Manuel José Caicedo, entraron en el Caquetá los padres capuchinos en 1896. En 1905 se erigió la prefectura apostólica de Caquetá. Se elevó a vicariato apostólico de Florencia, confiado a los sacerdotes del seminario de misiones de Turín y la prefectura apostólica de Leticia, confiada a los capuchinos y el primitivo vicariato de Caquetá y Putumayo ha quedado con la denominación de Sibundoy.
4	Vicariato apostólico de los Llanos de San Martín	Fue erigida por el papa León XIII en prefectura apostólica en 1903 y confiada a los padres de la Compañía de María o montfortianos. En 1908, la prefectura fue elevada a la categoría de vicariato. De este vicariato se ha segregado una prefectura apostólica denominada Mitú.
5	Prefectura apostólica de Tumaco	Los padres agustinos recoletos venían trabajando en la región o costa del Pacífico desde 1899. En 1927 su misión fue elevada a prefectura apostólica.
6	Prefectura apostólica de Tierradentro	Desde 1905 están trabajando en esta misión los padres lazaristas. En 1924 se erigió el territorio en prefectura apostólica.
7	Prefectura apostólica del Chocó	El decreto de erección de esta prefectura apostólica data del 8 de abril de 1909 y su administración espiritual fue encomendada a los padres misioneros hijos del Inmaculado Corazón de María o claretianos. Fue erigida en vicariato en 1953.
8	Prefectura apostólica de Arauca	Esta prefectura fue creada en 1915 y encomendada a los padres de la Congregación de la misión o lazaristas. En 1956 fue subdividida, quedando una parte con el nombre de Arauca, encomendada a los padres del seminario de misiones de Yarumal. La otra, denominada Vichada, se confió al cuidado de los religiosos de la Compañía de María o montfortianos.
9	Prefectura apostólica de Urabá	Creada el 4 de marzo de 1918 y encomendada a los padres carmelitas descalzos. Suprimida en 1941 y agregada a la diócesis de Antioquia.
10	Prefectura apostólica de San Jorge	Fundada en 1914 y confiada a los sacerdotes del seminario de misiones extranjeras de Burgos (España). Elevada a vicariato apostólico en 1950.
11	Prefectura apostólica del río Magdalena	Comenzada como misión en 1918 por los padres jesuitas, erigida en prefectura apostólica en 1918 y encomendada a los mismos padres de la Compañía de Jesús. Elevada a vicariato apostólico en 1950 con el nombre de Barrancabermeja.
12	Misión apostólica de San Andrés y Providencia	Misión <i>sui juris</i> , segregada de la arquidiócesis de Cartagena y confiada a los padres capuchinos en 1926. Elevada a prefectura apostólica en 1946.
13	Misión diocesana del Sarare	Esta misión dependía del obispo de Nueva Pamplona y estuvo confiada por el obispo de Pamplona a los religiosos eudistas desde 1924. Fue erigida en prefectura apostólica en 1945 y encomendada a los sacerdotes del seminario de misiones de Yarumal con el título de Prefectura Apostólica de Labateca. Al crearse la nueva diócesis de San José de Cúcuta en 1956, su territorio se anexionó a esta nueva diócesis.

14	Prefectura apostólica de Mitú	Creada en 1949. Su administración fue entregada a los sacerdotes seculares del seminario de misiones de Yarumal.
15	Vicariato apostólico de Florencia en el Caquetá	El vicariato de los capuchinos se dividió en 1951 para formar un nuevo vicariato que se denominó de Florencia y cuya administración confió la Santa Sede a los misioneros del seminario de Turín.
16	Prefectura apostólica de Leticia en el Putumayo (sic)	Se formó esta prefectura apostólica en 1951 segregando su territorio del vicariato del Caquetá. Fue confiada por la Santa Sede a la misma orden de capuchinos.
17	Prelatura <i>Nullius</i> de Bertrania en el Catatumbo	Creada por la Santa Sede con fecha del 1.º de agosto de 1951 para atender a los indios motilonos. Fue confiada a los padres dominicos.
18	Vicariato apostólico de Buenaventura	Creado en 1953 y confiado a los sacerdotes del seminario pontificio de Yarumal.
19	Vicariato apostólico de Istmina	Creado con territorio segregado del vicariato del Chocó y confiado a los sacerdotes del seminario pontificio de Yarumal.
20	Prefectura apostólica de Tumaco	Esta prefectura fue administrada por los padres agustinos recoletos hasta 1954. En esta fecha pasó a manos de los padres carmelitas descalzos.
21	Prefectura apostólica de Guapi	En 1954 se segregó de la prefectura apostólica de Tumaco, el territorio del departamento del Cauca, y se confió a la dirección de los padres franciscanos.

Fuente: Severino de Santa Teresa (120-123)

Orfandad fue la civilización: internados y orfanatos de misión



Figura 6. Misión en el Atrato Medio
Fuente: Girón (1959)

Las misiones católicas y la creación del orden social republicano

El evangelio de San Mateo concluye contundentemente con las palabras de Cristo resucitado a sus discípulos:

Id, pues, e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándolas a observar todas las cosas que yo os he mandado. Y estad ciertos que yo mismo estaré siempre con vosotros, hasta la consumación de los siglos. (Torres Amat, Mat, 28.19-20)

Con toda posibilidad, la historia del cristianismo ha hecho efectiva dicha sentencia que expresa el fundamental carácter evangelista del cristianismo que se extendió profusamente por medio de misiones hasta bien entrado el siglo xx y que en nuestros días pugna por adaptarse a las transformaciones de la vida social.

El *Diccionario de Autoridades* define misión como “el acto de enviar”, del latín *Missio*.

Agrega que misión 'se llama también la salida, jornada o peregrinación que hacen los religiosos y varones apostólicos, de pueblo en pueblo, o de provincia en provincia, predicando el evangelio, para la conversión de herejes y gentiles, o para la instrucción de los fieles y corrección y enmienda de los vicios. (Cabrera 23)

Esta gran comisión, al parecer de Cabrera, va pasar por cuatro momentos en la historia, de los cuales, el Concilio Vaticano I (1869-1970) va a definir el último, cuya fuerza fue expresada en el Concordato de 1887. Si para la colonia este proyecto se encuadraba en el vínculo estrecho de colaboración entre la Iglesia y los estados europeos que ocuparon y conquistaron buena parte de estos territorios durante los siglos XIX y XX, las misiones católicas funcionaron como un elemento configurador de las fronteras nacionales (Kuan).

Entre las marcas más profundas que han dejado las relaciones de Europa con América Latina, se cifran la presencia histórica de la Iglesia Católica en el territorio y entre las sociedades latinoamericanas. Así, a los órdenes católicos les fue encomendada la labor de establecer el orden social y territorial en los denominados territorios de frontera, soportados, en parte por las finanzas públicas, en parte por las donaciones y sus propios recursos. Un orden social cuya herencia llega a hasta nuestros días por la profunda y compleja obra que las misiones y los misioneros desarrollaron, trabajo impulsado por la idea de hacer real la empresa de la civilización.

Misiones y nación

“La nación es resultado de procesos sociológico-comunicativos y no un punto de partida” (Barona 22), cuyo desarrollo persigue constituirse como una “comunidad imaginada” (Anderson), proceso lleno de conflictos y pugnas que disputan el sentido de la nación y todo aquello que la pueda definir. De esta forma, el asunto étnico determinaba la forma territorial: “las representaciones sobre lo ‘indígena’ concentraron toda la carga ideológica justificativa de la escisión de la nacionalidad” (Barona 23), lo que a su vez justificaba la división territorial. Así, la Ley 89 de 1890 determinó la división de las tribus indígenas del país en dos grupos: los salvajes que vayan reduciéndose a la civilización por medio de las misiones y las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil, las cuales,

mediante esta ley, aseguraban la supervivencia de sus cabildos y el derecho a la propiedad de los resguardos (Bonilla 61).

Según Gómez,

la incorporación territorial de la frontera amazónica al ámbito del Estado nacional, lo mismo que la defensa territorial de ciertas áreas en las vecindades del Putumayo y del Vaupés, por ejemplo, frente a las “presuntas amenazas de la soberanía” en virtud de las frecuentes incursiones de peruanos, de brasileros, etc., fue parte estructural de las políticas de “civilización”, de “integración” y de “colonización” expresamente planteadas y emprendidas desde mediados del siglo XIX. (8)

A lo anterior, se suma la incorporación de dichas regiones al orden económico mundial como exportadoras de materias primas y productos agrícolas hacia Europa y Estados Unidos. Al respecto, se pregunta fray Fidel de Montclar, prefecto apostólico de Putumayo:

¿Por qué no entraron esas gentes [colonos] antes de que se abriesen caminos? La razón es evidente: no había medios para extraer los productos que cosechasen; no ofrecía ningún aliciente el Putumayo, era preciso llegar salvado páramos de cuatro mil metros de elevación y precipicios espantosos; porque, en fin, no se coloniza un territorio, por lo menos en debida forma, si los que ha de radicarse en él no ven facilidades para el comercio. (8)

Las misiones: integración y civilización

La presencia plenipotenciaria de las órdenes religiosas en el país, el logro de sus ingentes objetivos de integración de las regiones de frontera y la civilización de quienes las poblaban, adquirieron un carácter legal, público y nacional. A su vez, esto significaba el logro de la modernización que los gobiernos habían elegido y su verificación, el cual, como cualquier asunto nacional, se haría público poniendo de manifiesto sus logros. Así, se editaron los “Informes de Misión” y publicaciones periódicas como las revistas de misiones *Illuminare* y *La Obra Máxima*, dirigidas a las autoridades eclesiales —el arzobispo de Bogotá, vicarios y la Junta de Misiones—, al presidente de la República, oficialmente, y a la opinión pública de Bogotá. En ellas se expresaban los logros de las misiones que,

como empresas de una intervención bastante compleja, relacionaban asuntos de apertura de caminos, la evangelización de los infieles, indígenas y negros, expediciones en busca de salvajes y la fundación de pueblos. Entre el propósito de la evangelización se comprende también la creación de una ciudadanía conformada por los infieles y salvajes, creación solo posible por la vía de la educación.

Este modelo educativo se desarrolla por medio de tres modalidades no perfectamente diferenciadas discursivamente, a saber, los colegios, los internados y los orfanatos, pero que, en la práctica, están dirigidas a sujetos bien distintos: colegios para colonos e internados y orfanatos para indígenas y negros. A continuación, examinaremos en específico los últimos dos.

Los orfanatos e internados: separar y civilizar

Como un concepto, la palabra “civilización” se ha hecho a tantas acepciones como corrientes teóricas e ideologías se lo han permitido. Aquí hablaremos de dos registros de la palabra. El que se reconoce en los documentos de las misiones, encuadrado en el sentido histórico que produjo las misiones, y el construido por Norbert Elias (1986) que presenta un horizonte amplio del que acá solo retomaré un pequeño y útil cuadro.

El proceso de la civilización es el proceso de modelamiento de la vida social humana, el intento que los sujetos realizan de controlar su vida, la de los otros, su pasado y futuro. Es un proceso creativo de larga duración que no representa una meta o un punto de no retorno; si se quiere, es la evidencia de la capacidad humana para transformar su exterioridad y a sí misma.

Los misioneros católicos construyeron una acepción de la palabra basada en la transformación de los indígenas, pero bajo las restricciones históricas que implicaba pensar que la civilización es sinónimo de Occidente: de sus estructuras sociales, su control sobre el sujeto y sus estéticas. Así, los espacios educativos se diseñan como imponentes dispositivos de construcción del sujeto mediante la separación de los núcleos familiares y sociales de origen.

La constitución de los orfanatos, aun considerando las diferencias entre la acción de las órdenes religiosas a lo largo del país, coinciden en la necesidad de separar a los niños de sus contextos familiares y sociales originarios para el logro de una educación moral, civil y técnica. En palabras de Severino de Santa Teresa, para el caso de la misión carmelita en el Urabá



Figura 7. Orfelinato de la Sierrita (Sierra Nevada de Santa Marta)

Fuente: Montclar, *Las misiones* (145)

nos hemos visto obligados a adoptar un medio moral y económicamente difícil, pero el más seguro y eficaz para la catequización de nuestros indios. Este medio árido el establecimiento de dos internados gratuitos, exclusivamente para indios de la selva. Esta obra ha sido fruto de un continuo esfuerzo y lucha de muchos años. Los indios de Urabá, a diferencia de otras razas, no quieren desprenderse de sus hijos; y estos, por otra parte, la libertad de la selva ahora todas las comodidades de que pueden disfrutar en el colegio. (“El Prefecto” 38)

Como declara el misionero, las estrategias por las cuales se aseguran la llegada y la permanencia de los niños a los orfanatos e internados varían, pues, si bien para el caso de Urabá recurren a estrategias de consenso entre las comunidades y los religiosos para la separación de los niños indígenas de sus familias —prefiriendo entregar los hijos que prolongar la presencia de los misioneros en la comunidad (Córdoba)—, para el caso capuchino evidenciamos estrategias diferentes:

Y al momento de recoger las niñas, quiso indudablemente la Santísima Virgen que este indio y los demás de su familia, que hubieran sido el de estorbo principal, se fueran a recoger unos animales, a una hacienda que de sus antepasados les pertenecía. Creímos que era menester mucha estrategia para encontrar las niñas, que según decían, las iban escondiendo sus mismos padres en el interior de la sierra. Mas, cosa, inesperado: a los tres días de haber comenzado el llamamiento general por toda la tierra, por medio de las maneras, al ser presentado al pie de las hermanas religiosas misioneras y acompañadas de sus mismas madres, 41 niñas, quienes por lo contentas parece que siempre hayan vivido entre nosotros. (Soler y Royo, *Informes*)

Lo anterior no dista de las repetidas denuncias presentadas por los indígenas a las autoridades civiles del rapto de los niños y niñas por parte de los misioneros, pues encuentran en la separación familiar el medio para construir nuevas sociedades. Severino de Santa Teresa afirma que “la base de la verdadera civilización cristiana es el hogar legítimamente constituido” (“Breve” 18), por lo que el proceso de educación de los orfanatos se proyecta hacia el futuro, es decir, comprende un paso hacia la constitución de familias cristianas y por tanto, de su reproducción social, más que de la evangelización de las comunidades indígenas; en otras palabras, pretendieron constituir nuevas sociedades que fisuraran las tradicionales. El vicario de la Guajira declara repetidamente en su informe de 1918 que “en la actualidad están los niños están perfectamente acomodados, que aborrecen la vida salvaje y las costumbres que tanto les atraían” (Soler y Royo, *Informes* 9).

De esta forma, los orfanatos e internados determinan el distanciamiento sistemático de los hijos y sus padres. Para constituir el orfanato de San Sebastián de Rábago se estableció un convenio entre los misioneros e indígenas arhuacos, donde estos últimos se comprometían a:

Libre y espontáneamente a llevar y dejar en el Orfelinato de San Sebastián, por todo el tiempo que lo exija la educación moral, religiosa, civil industrial de todos los niños y niñas; a no oponerse a la práctica de las verdades y preceptos cristianos que hayan aprendido en el establecimiento durante el tiempo de su instrucción; a visitar a sus niños solamente los domingos ya no llevárselos a sus casas ni un solo día sin el permiso del respectivo director. (Soler y Royo, *Convenio*)



Figura 8. Severino de Santa Teresa junto con niños y jóvenes indígenas de la misión de Urabá

Fuente: Esta fotografía fue suministrada por el investigador Juan Felipe Córdoba Restrepo en la preparación de la exposición “Llamado huérfano: orfanatos, internados y escuelas de misión en Colombia” realizada por el AGN y el Grupo de Estudios en Antropología Audiovisual, Obtura.

Esto redundaría en un pretendido reemplazo de las concepciones sociales y religiosas, pues no es menor el desprecio por las tradiciones que el rechazo a las tradiciones religiosas se expresan como triunfo.

El producto más digno de admiración y de proporciones más sorprendentes es el que se ha conseguido con la instrucción religiosa de sus niños, pues para ellos, siguiendo la tradición de sus padres, no habido hasta el presente otra religión que sus prácticas profanas y sus usos ridículos, predicados por los mamas como religión salvadora. Los mamas, falsos sacerdotes entre ellos, han caído ante estos niños en el mayor desprestigio, y dicen que, en su poder curativo, sentimientos de caridad, no hay mama que iguale en poder y virtud al padre misionero. (Soler y Royo, *Informes 18*)

El orfanato le sirve al proyecto civilizatorio por cuanto logra disociar los espacios familiares para reproducir unos nuevos. En estricto sentido, un orfanato está conformado por niños y niñas que carecen de padres, esto es, que les han abandonado o que han muerto. El golpe que asesta la emergencia de los orfanatos es la de desestructurar la reproducción cultural de la familia; en su reemplazo, simula las condiciones de la familia en el contexto del orfanato: padres y madres misioneros y hermanos indígenas de diferentes procedencias culturales.

Ponemos todo nuestro empeño en que, [los niños] siendo ya mayores, encuentren en nuestras casas los modestos lícitos halagos de bienestar. Y con la ocupación y el trabajo, con sus recompensas; la luz esperanza de un risueño por venir, y la convicción de que, en todo tiempo, los Padres Misioneros serán sus mejores padres y protectores. Y gracias a Dios, lo hemos conseguido: apenas si tenía 10 años los primeros niños que encontraron en esta casa como en los días de su fundación: no aspiro vamos ir aquellos días si no a que aprendieran las primeras letras inspiran rezar; sin embargo han perseverado con amor a la casa y a sus maestros, como si fuese su propia casa y sus propios padres. (Soler y Royo, *Las misiones* 60)

Pero estos sentimientos filiales en la documentación señalada, no se expresan solo de los misioneros a los indígenas; también se reproducen algunas cartas y comunicaciones que los indígenas hacen los misioneros. En la revista de misiones se reproduce una carta dirigida al señor obispo Atanasio Vicente Soler y Royo:

Yo quisiera que su señoría pudiera estar aquí con nosotros enseñándonos instruyéndonos corrigiéndonos también si es posible cuando llegaré el caso, puede decirse no habrá otra persona en el mundo que tenga igual gusto de llevar hace un lugar seguro a los infelices que viven bajo la sombra del paganismo, sin tener ninguna educación ni siquiera algo semejante a la vida cristiana. ¿Como podría yo pagarle a señoría tantos trabajos que está continuamente pasando por el bien de mí? ¡ay, es imposible! el único remedio es para mí rogar a Dios y a la santísima virgen que les dé muchos años de vida y derrame sobre él muchas gracias.

Su queridísimo hijo nunca olvida de su padre protector
Urbano Torres. (*Revista de Misiones*)

Las cartas, divulgadas por los medios católicos, presentan las ideales relaciones familiares entre padres misioneros e indígenas. Pero, además del peso documental que pudiese tener cualquier carta, editada comúnmente por las mismas publicaciones de misión¹⁵, encontramos un corpus fotográfico extenso y elocuente sobre esta configuración de las relaciones sociales alrededor de los orfanatos.

La fotografía y la acción misionera

Estas publicaciones establecen un vínculo fundamental entre la imagen fotográfica y el texto escrito para la producción del sentido discursivo, similar, si se quiere, a como se construye en las publicaciones de periódicos y las revistas. “La estructura de la fotografía dista de ser una estructura aislada; mantiene como mínimo comunicación con otra estructura que es el texto” (Barthes 12), de otra forma,

la imagen sin verbalizarse, captada de inmediato por un metalenguaje interior que es la lengua, no conocería realmente ningún estado denotado: en lo social, no existiría sino inmersa al menos en una primera connotación, la de las categorías lingüísticas; y es cosa sabida que toda lengua toma partido acerca de las cosas, connota lo real, aunque solo sea en la medida que lo recorta. (25)

De tal manera que el mensaje connotado se desarrolla a partir de un mensaje sin código que es la fotografía.

Debemos aclarar que la tecnología fotográfica de finales del siglo XIX y comienzos del XX era costosa y de difícil transporte en los territorios de misión (Amada Pérez). Lo que hacía crucial su logro en medio de la selva y su objetivo en el contexto de las publicaciones era presentar los avances de la empresa misionera. Esta circunstancia modeló el tipo de fotografía que se puede apreciar hasta el día de hoy, hecho apoyado por su reproducción y divulgación en los Informes de Misión publicados por la Imprenta Nacional de Colombia; en cada uno de

15 Los editores de la *Revista de Misiones* agregan la siguiente nota al fragmento de la carta reproducida: “en estas cartas nuestros amables lectores encontrarán algunas fallas de construcción y régimen, pero lo hemos hecho así para conservar el escrito como en el original” (499).

estos se asocian entre 40 y 50 fotografías ubicadas de acuerdo a la disposición temática del texto.

Las primeras publicaciones de misión con fotografías se produjeron a partir de 1911. Estas dan cuenta de la labor de los misioneros capuchinos —*Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los Capuchinos*— y versaban sobre tres temas centrales. El trabajo manual y agrícola: debido a que “los misioneros cumplirían la doble función de conservar a los indios en calidad de recurso y de civilizarlos para lograr su asimilación como mano de obra” (Amada Pérez, 289); su fotografía es de presentación de la cultura material y captura la acción. Educación, escuelas y orfanatos: a través de “la creación de institutos de enseñanza, así como la escolarización de los niños y niñas, se convirtió en una de las prácticas centrales en el pretendido proceso de civilización” (Pérez, Amada 294) y objeto mayoritario de la producción fotográfica. Finalmente, el urbanismo, la arquitectura, las fundaciones y los caminos donde la distancia y la escala modulan la fuerza retórica con que el territorio se impone al espectador: “el paisaje físico se transforma en paisaje imaginario. El fotógrafo construye simbólicamente un paisaje mítico, que sirve a los propósitos de una era dominada por la ciencia positivista, la exploración y la industrialización” (Fontcuberta 103). Estas agrupaciones temáticas se cruzan con los distintos niveles de narración presentes en las publicaciones de misión.



Figura 9. Orfanato de San Sebastián de Rábago
Fuente: Bolinder (1915)

Así, en la documentación fotográfica habría en menor medida unos relatos que están en el nivel íntimo, en la historia de vida de los grupos e individuos, presentado especialmente en narraciones de viajes y sucesos; otros, se ubicarían en el nivel histórico, el de la gran historia que se está haciendo, presentado en fotografías y estadísticas; y unos intermedios, entre la esfera privada y lo perteneciente a la macrosociedad (Ardila). Sin embargo, estas formas de los relatos históricos se presentan en conflicto y, muchas veces, disociados unos de otros. En buena medida, comprender la actividad misional implica una coordinación de estas formas de los relatos.

El recorte fotográfico y la creación de un orden social

La producción de las fotografías de misión comunica la forma en la que el mundo social se reconstruye en el contexto misional. La mayor cantidad de fotografías está concentrada en un género de retrato masivo de niños y niñas, siempre en pose de acción: eventos religiosos, clases, trabajo agrícola y formaciones; la fotografía comunica sobre el régimen disciplinar en que los niños y niñas indígenas de orfanatos pervivieron, donde sus cuerpos son la evidencia “objetiva” de su civilización y donde la fotografía objetiviza esta circunstancia.

Soler y Royo declara en 1923, momento de una crisis financiera que amenazó al proyecto misional, que

por encima del furor liberal y masónico debe sostenerse la Misión de la Nevada. Los intereses de Dios y de la Patria lo exigen. Es necesario dar el último y definitivo golpe a la superstición arhuaca, ¿Cómo? De una manera muy sencilla haciendo rodar por tierra la melena femenina de esos salvajes cuya fuerza de superstición y diablura es incontrovertible. La civilización de los niños arhuacos del orfanato como el feliz día en el padre misionero les cortó la cabellera a todos ellos como medida higiénica. (“El Prefecto”)

La civilización exige de las formas estéticas, siguiendo el planteamiento de Elias, donde no es menor lo que comunica el corte de cabello y el control del diseño y producción de las vestimentas, que es enseñado por las madres misioneras a las niñas indígenas:

Las niñas de todos los Orfanatos aprenden a cortar, coser y remendar sus propios vestidos y los de los niños, lavan y aplanchan la ropa, cocinan y aderezan los alimentos y se ocupan, en una palabra, de todo lo que más tarde les ha de ser de grande provecho en su hogar, pudiendo decir y afirmar de estas niñas que, al completar su educación, serán mujeres enteramente civilizadas, instruidas y aptas para la vida doméstica religiosa y social. (Santa Teresa, “El Prefecto” 39)

El orfanato se convierte entonces en el espacio social que modela las manifestaciones de la cotidianidad sin escindir el espacio educativo del trabajo, del ocio. En principio, los contenidos desarrollados en este campo educativo de la instrucción pública siguen los lineamientos de la política nacional de carácter católico. El *pensum* lo describen los capuchinos en Putumayo de la siguiente forma:

Organizada la enseñanza como las escuelas urbanas nacionales los niños goajiros aprenden allí caligrafía en sus diferentes formas; gramática en todas sus partes: declinación del artículo, conjugación del verbo y análisis de oraciones; aritmética, con sus cuatro operaciones de enteros decimales y quebrados; universal con conocimiento de casi toda Europa; con sus departamentos, mares, cordilleras, lagos, puertos etc. Etc.; catecismo entero de Astete, activo y no testamento y religión, con la explicación de los misterios de nuestra sacrosanta iglesia; historia patria, con todas sus épocas principales, conocimientos de los hechos más notables en cada una de ellas: Independencia y sus heroicos próceres; instrucción cívica, con los deberes y derechos como ciudadanos tienen; cuál es su patria, gobierno Y en cuantas partes se divide; como es su bandera y qué significa; como deben defender y aquí les obliga el nombre de colombianos. (Soler y Royo, *Las misiones católicas* 132)

Esta incorporación a la vida nacional, como se había mencionado, tiene su contraparte en la creación de sistemas económicos basados en el trabajo agrícola. Los orfanatos, adicionalmente a la construcción de sus edificaciones, se encargaron de abrir grandes áreas dedicadas al cultivo y a la ganadería; su destino era el autoconsumo y la comercialización de la que los mismos indígenas de los más grandes orfanatos se encargaban de realizar. Todos los orfanatos fueron constituidos en zonas de comunicación estratégica con centros urbanos



Figura 10. Severino, de Santa Teresa. Obra de teatro representando el bien y el mal.

Fuente: Esta fotografía fue suministrada por el investigador Juan Felipe Córdoba Restrepo en la preparación de la exposición “Llamado huérfano: orfanatos, internados y escuelas de misión en Colombia” realizada por el AGN y el Grupo de Estudios en Antropología Audiovisual, Obtura.

para propiciar un mayor contacto con el “mundo” (Soler y Royo, *Las misiones católicas*). Los orfanatos, como parte de la empresa misionera, transformaban el paisaje abriendo la brecha entre lo natural —la selva, la alta montaña o el desierto— y la vida social.

El proceso de la civilización donde se encuadran los orfanatos e internados se dirige a la modificación del territorio y su habitar a través de la separación entre lo urbano y la selva. Declaran los misioneros que a los indígenas

se les arranca de la selva donde no recibían ni las caricias de la luz, y se les reúne en poblados donde los baños, la higiene, el ejercicio corporal, el juego y la sociedad con los otros niños, producen un cambio radical en su organismo físico y en sus facultades mentales y morales. (Monclar 9)

La constitución de espacios urbanos, de las reducciones indígenas en ellos, se concibe como la garantía de la transformación de la presentación de la persona en la vida cotidiana y la garantía de la anhelada colonización blanca. “Para civilizarse necesitan los indios del contacto del blanco; en su comunicación aprenden prácticamente sus usos y costumbres, que, por malas que sean, son de civilizados, y por consiguiente menos repugnantes” (Monclar 26).

De la orfandad a la ciudadanía



Fuente: Esta fotografía fue suministrada por el investigador Juan Felipe Córdoba Restrepo en la preparación de la exposición “Llamado huérfano: orfanatos, internados y escuelas de misión en Colombia” realizada por el AGN y el Grupo de Estudios en Antropología Audiovisual Obtura.

La intervención de los orfanatos en la vida social indígena y negra tiende a la construcción de una ciudadanía de frontera, una ciudadanía basada en un criterio político que no distingue la diversidad cultural. Montclar, en el Vaupés,

declara que “oír a esos indiecitos de los bosques entonar cánticos al Creador y el Himno Nacional es conmovedor. Los religiosos les levantan el espíritu hacia lo inmortal, les enseñan a conocer y adorar a Dios, como amar a la patria”. Las misiones se proyectan abiertamente hacia la constitución de la ciudadanía, de la ciudadanía católica.

Dijérase que solo para evitar el contacto con los blancos, numerosos raudales (que para él son una especie fortaleza y defensa natural). Ahora, cuando aquel empieza a darse cuenta de que puede dejar su rancho defendido de aquellos a quienes, y no sin motivo, temía; ahora cuando aprendido del misionero -en el cual tiene confianza- el amor que Colombia le profesa, y el interés que para él toma el gobierno hasta tratarlo como ciudadano y compatriota, en el indígena renace la esperanza y la vida nacional. (Arnaud 30)

El marco teológico que construye esta noción de ciudadanía, tan optimista como se pretende, se sostiene en el carácter fatal que supone llamar a los indígenas huérfanos, de la negación de su pasado, negación que tiene la forma de la disciplina y la separación. Para Montclar, la disciplina escolar es el medio adecuado para proyectar en las generaciones venideras el olvido y la muerte de las tradiciones, que “insensiblemente pero de un modo eficaz van moldeando esas generaciones para imponerse y dominar: [los jóvenes] al salir de la escuela se encuentran extraños en el ambiente en que viven los mayores” (79).

Fray Francisco de Igualada, misionero capuchino, escribió en 1939 un drama titulado *Chohi*. Este relata la historia ejemplificante un niño indígena del bajo Caquetá que se enfrenta a la desgracia de la muerte de sus padres, circunstancia que lo llevará a un orfanato como destino único; de este modo se ejemplifica el camino que piensan único e inmodificable para devenir de hijos huérfanos en ciudadanos colombianos.

Misi: sí, el cambio es grande para los que venís de la selva; y es difícil que al principio os guste todo lo de aquí. Dios está apenas empezando su obra. Espera todavía; cuando la termine estarás aquí mejor aquí en la casa de tus padres.

Chohi: ahora los tengo presentes en mi pensamiento: pero nunca desde que murieron los había visto así. Siempre recordaba que momentos terribles de la agonía. Ahora los veo como sonriendo, contentos como que me

acaricien; igual que cuando estábamos en la nueva casa con todas aquellas cosas bonitas que habíamos traído de la casa de los blancos. ¡oh, sí, estoy contento!... Quiero estar aquí siempre... Tengo ganas de jugar... de reír... de llorar... (39)

Bibliografía

Archivo Central del Cauca

Díaz Erazo, Martín. “Carta dirigida por el Prefecto del Territorio del Caquetá al Secretario de Estado del Despacho de Gobierno” (Mocoa, agosto 14 de 1872). Paquete 116. s.f. Archivo Central del Cauca.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN)

Angarita Francisco. “Informe sobre Chisca y Güicán, pueblos de misiones y su desdoblamiento por obligársele a los indios a pagar tributo” (1820). Sección República. Fondo *Indios*, t. 1, fol. 90. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.

Becerra, Rogerio María. “Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo al Excmo. presidente de la República por conducto del sr. ministro de gobierno” (Mocoa, de enero de 1906). Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, t. 502, Parte Antigua, fols. 10-34. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.

Canet del Mar, Benigno. “Informe del encargado de la inspección general de instrucción pública al Comisario Especial del Putumayo” (Sibundoy, mayo 16 de 1922). Sección República. Fondo *Ministerio de Gobierno*. Sección primera, t. 985, fols. 360-365. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.

Consejo de Estado. “Estudio sobre la legislación y la doctrina relativa al gobierno de los indígenas de la Nación y a la propiedad de sus resguardos” (1922). Sección República. Fondo *Ministerio de Gobierno*. Sección primera, t. 972, fols. 385-395. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.

Fray Antonio de Alcocer. “Desde 1694 el blanco tuvo contacto con los motilones” (1960). Recortes de prensa. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.

Giraldo Jaramillo, Gabriel. “Carta enviada por la Embajada de Colombia en Venezuela” [dirigida al Doctor Gregorio Hernández de Alba, presidente de la Sección Colombiana del Instituto Indigenista Interamericano] (Bogotá, octubre 20 de 1959). Fondo *Ministerio del Interior*. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.

- Informe** del Cacique de los Tunebos” (1962). Sección Archivos Oficiales. Fondo *Ministerio de Gobierno*. Sección División de Asuntos Indígenas, caja 27, carpeta 4, fols. 200-201. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.
- “**Informe** del Delegado Apostólico de la Guajira al Ministro de Gobierno sobre el tráfico de indígenas wayúu” (1912). Sección República. Fondo *Ministerio de Gobierno*. Sección primera, t. 679, fols. 162, 163. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- Montclar**, Fidel. “Informe dirigido al Ministro de Agricultura y Comercio sobre la condición jurídica de los indios del Putumayo” (1917). Sección República. Fondo *Baldíos*, t. 41, fols. 363-367. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- Moreno**, Nepomuceno. “Solicitud para que se exima del pago de algunas obligaciones (capitación, estipendio y oblata), y fuga de estos a los montes” (1820). Sección República. Fondo *Indios*, t. 1; fols. 183-186. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- . “Solicitud para que se exima del pago de tributos a los indios por su deplorable estado de pobreza” (1820). Sección República. Fondo *Indios*, t. 1, fols. 65; 72-75; 77. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- “**Notas** sobre los Motilones tomadas de la revista *Venezuela Misionera* números de septiembre y noviembre de 1960 y febrero y marzo de 1961” (1959-1963). Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- Prefectura**. “Propuesta de la Prefectura del Departamento de Boyacá para la reducción de los indígenas Tunebo” (1829). Sección República. Fondo *Indios*, t. 1, fols. 200, 202. Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.
- Robles**, Juan Lázaro. “La conquista de los Motilones” (Santa Marta, junio 24 de 1961). Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá.

Fuentes secundarias.

- Anderson**, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.
- Ardila**, Jaime y Camilo Lleras. *Batallas contra el olvido: acuarelas colombianas 1850*. Bogotá: Ardila y Lleras Editores, 1985. Impreso.
- Ardila**, Marcia. *Re-tratando guapucheros* [Tesis de grado]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. Impreso.
- Arnaud**, Juan Bautista. *Las misiones de la compañía de María en los Llanos de San Martín. Una labor de 1903 a 1924. Cuatro lustros*. Villavicencio: Imprenta de San José, 1923. Impreso.

- Barona**, Guido. *Frente al camino de la nación en Geografía física y política de la Confederación Neogranadina*. Vol. I. Estado del Cauca. Tomo I. Territorio del Caquetá. Bogotá: Lerner, 1997. Impreso.
- Barrera Monroy**, Eduardo. “La rebelión Guajira de 1769. Algunas constantes de la Cultura Wayúu y razones de supervivencia”. *Credencial Historia* 6 (1990). Web.
- Barthes**, Roland. *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós, 1986. Impreso.
- Bolinder**, Gustaf. *Orfelinato de San Sebastián de Rábago* [Registro fotográfico]. Cesar: Academia de Historia del Cesar, 1915.
- Bonilla**, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Tercer mundo, 1968. Impreso.
- Bushnell**, David. *The Santander regime in Gran Colombia*. Delaware: University of Delaware Press, 1954. Impreso.
- Cabrera Becerra**, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. Impreso.
- Casament**, Roger. “Informe sobre el Putumayo”. *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera Parte*. Comp., Augusto Javier Gómez. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014. 163-233. Impreso.
- Codazzi**, Agustín. *Geografía Física y Política de la Confederación Granadina*. Vol. III. Estado de Boyacá. Tomo II. Antiguas Provincias de Tunja y Tundama y de los Cantones de Chiquinquirá y Moniquirá. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2003. Impreso.
- Córdoba Restrepo**, Juan Felipe. *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- Elias**, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.
- Fontcuberta**, Joan. *La cámara de Pandora. La fotografía después de la fotografía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010. Impreso.
- Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta**. *Historia y Geografía Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta, autor, 1991. Impreso.
- Giraldo Jaramillo**, Natalia. *Camino en espiral Yo 'sa Ingunu. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku (Arhuaco) de la Sierra Nevada de Santa Marta* [Tesis de grado]. Manizales: Universidad de Caldas, 2010. Impreso.

- Girón** Enríquez, José María. *Apuntes Socioeconómicos del Atrato Medio* [Colección fotográfica]. Condoto: ICAHN, 1959.
- Gómez**, Augusto. La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49.8-9 (2015). Impreso.
- Igualada**, Fray Francisco de. *Chohi. Drama en tres actos. De acuerdo con las costumbres indígenas del bajo Caquetá*. Bogotá: Escuelas Gráficas Salesianas, 1939. Impreso.
- Jaulin**, Robert. *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973. Impreso.
- Kuan** Bahamón, Misael. *La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929* [Tesis de Maestría]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014. Impreso.
- LeGrand**, Catherine. *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988. Impreso.
- . “De las tierras públicas a las propiedades privadas: acaparamiento de tierras y conflictos agrarios en Colombia. 1870-1936”. *Lecturas de Economía* 13 (enero-abril, 1984): 15-50.
- Meléndez**, Jorge. *Cacao y río. Historia del valle de Cúcuta y de la frontera colombo-venezolana en el siglo XVIII*. Bogotá: Gráficas Margal, 1982. Impreso.
- Mellafe**, Rolando. “Frontera Agraria: el caso del Virreynato Peruano en el siglo XVI”. *Tierras Nuevas*. Ed., Álvaro Jara. México: Colegio de México, 1969. 10-42. Impreso.
- Meneses** Lucumí, Lucía Eufemia. “Tras la tierra prometida en la Amazonía”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49.89 (2015): 87-100. Impreso.
- Molina** Gómez, Nathaly. “Las huellas por la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Batista Venturello. Las huellas de un largo peregrinaje por territorios indígenas*. Manuscrito, 2015.
- Montclar**, Fray Fidel de. *Obra de los misioneros Capuchinos: de la delegación apostólica, del Gobierno y de la Junta Arquidiocesana Nacional, en el Caquetá y Putumayo*. Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1921. Impreso.
- . *Informes sobre las misiones del Putumayo*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1916. Impreso.
- . *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, la Goajira, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919. Impreso.

- Palacios**, Marco. *El café en Colombia. 1850-1970*. Bogotá: El Áncora, 1983. Impreso.
- Parsons**, James J. *La Colonización Antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1961. Impreso.
- Pérez**, Amada. *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- Pérez Ángel**, Héctor Publio. “Impacto de las misiones religiosas y de las guerras de independencia en la construcción y destrucción de pueblos y ciudades coloniales en los Llanos”. *Colombia Orinoco*. Ed., Fondo FEN. Bogotá: FEN, 1998. 187-201. Impreso.
- Reichel-Dolmatoff**, Gerardo. “La Sierra Nevada: cambio cultural y conciencia ambiental”. *Caribe Colombia*. Ed., Fondo FEN Colombia. Bogotá: FEN, 1990. 203-224. Impreso.
- Salamanca**, Demetrio. *La Amazonía colombiana: estudio geográfico y jurídico en defensa del derecho territorial de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1916. Impreso.
- Santa Teresa**, Severino de. *Breve catecismo del Misión de Urabá. San Sebastián, Navarro y del Teso*. San Sebastian: Navaro y del Teso, 1939. Impreso.
- . “El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria”. *La Obra Máxima* 15.170 (febrero, 1935).
- . *Iglesia y Colonización en Urabá y el Darién*. Tomo II. Comp., padre Ramón Elejalde. 2015. Impreso.
- . *La Obra Máxima*, 18.212 (diciembre, 1938).
- Serje**, Margarita. *El Revés de la Nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes, 2005. Impreso.
- Soler** y Royo, Atanasio. *Convenio celebrado entre el Illmo. Sr. Obispo de Citarizo y Vicario Apostólico de la Guajira y Sierra Nevada y los indígenas arhuacos Adolfo Antonio Garavito Y Juan Bautista Villafaña*. 1923.
- . *Informes. Vicario apostólico de la Goajira. 1917, 1918*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1918. Impreso.
- . *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, la Goajira, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919. Impreso.
- . *Las misiones en Colombia. Informes. Años 1919, 1920, 1921*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1921. Impreso.

—. “Relación a Propagand Fide” [3 de noviembre de 1938]. *En tierras paganas. Misiones Católicas en Urabá y la Guajira, Colombia 1892-1952* [Tesis doctoral]. Autor, Córdoba, Juan Felipe. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2002.

Torres Amat, Félix. *Traducción de la Vulgata al castellano*. 1825. Impreso

Uribe Uribe, Rafael. “Reducción de salvajes: Memoria escrita en Río en febrero de 1907 y ofrecida por Uribe al presidente de la República, a los arzobispos y obispos de Colombia, a los gobernadores de departamentos y a la Academia de Historia”. *Rafael Uribe Uribe. Obras selectas*. Ed., Jorge Mario Eastman. Bogotá: Imprenta Nacional, 1979. 305-335. Impreso.

Anexo 1.

“La lección de los guajiros” (por Luis Tejada)

Las noticias de hoy consignan una rebelión de los indios guajiros en los alrededores de Riohacha. El corresponsal cuenta que los resguardos de las salinas están amenazados por un centenar de indígenas, bien montados, armados de carabinas y dardos, que se pasean por la playa con las largas melenas sueltas, como centauros.

Aun a riesgo de merecer el reproche de las gentes sensatas, no podemos ocultar nuestra simpatía hacia esa actitud fiera de los indios guajiros. Es conmovedor y grandioso contemplar los últimos ímpetus de rebelión de un pueblo vencido, despojado, aniquilado y olvidado que ha conservado sin embargo, al través de los dilatados siglos, debajo de las cenizas y de los escombros, una pequeña brasa encendida, un poco de genuino espíritu racial, de orgullo tradicional, de sentido de independencia, de odio implacable al vencedor.

Es este en verdad un ejemplo, reducido en sus proporciones, pero solemne y significativo, para muchos otros pueblos que se creen superiores pero que son incapaces de conservar con cierta celosa fiereza su patrimonio espiritual, que dejan ahogar sin reato sus ideales y otras civilizaciones exóticos.

Es admirable la capacidad de la resistencia de los indios guajiros a la conquista espiritual, al prurito de penetración de una civilización que nosotros creemos superior a la suya, pero que aún no se ha averiguado que lo sea; desde algunos años antes de la fundación de Santafé, ya los homéricos guerreros indígenas del litoral luchaban arduamente contra la invasión y muchas veces estuvieron a punto de hacer fracasar la empresa de los conquistadores; muchas veces con solo sus malas armas primitivas arrollaron, vencieron y desbandaron entre la selva a los Bastidas, a los Lugos, a los Céspedes; más de un valeroso capitán español cayó asaeteado como San Sebastián, entre los riscos ariscos de la costa; y cuando, por medio de estratagemas ingeniosas o por el efecto desmoralizador que producían las armas de fuego y la presencia milagrosa de los caballos, los intrusos lograban un triunfo sobre los poseedores legítimos de la tierra, no podían en verdad vanagloriarse mucho tiempo de ello; porque después de cada derrota, los guerreros indígenas renacían con más vigor, con más ánimo, y volvían al combate resueltos a morir, como murieron tantos y tantos, antes que entregarse al yugo oprobioso.

Han pasado desde eso largas centurias; el dominio de los conquistadores se propagó y estabilizó sobre el suelo americano; se hizo eterno e irrevocable;

toda lucha contra ellos es utópica, fantástica, imposible: desde el punto de vista del indígena, toda esperanza de redención, de liberación, está perdida; ni aun cuando en sus almas místicas existiera, como en el pueblo judío, la presunción de un milagro lejano, asentada sobre la base leve de una profecía, podrían nuestros indígenas acariciar esa esperanza, porque toda fe se ahogaría ante la formidable realidad; sin embargo, sin fe, sin esperanza, se sostiene aún en muchos de ellos la conciencia de la libertad, el instinto de la rebelión; no han transigido íntimamente con el vencedor; lo odian, lo repelen y alzan contra él siempre que encuentran oportunidad, no importan las condiciones infinitas de desigualdad y la seguridad previa de la derrota.

¡Ah, esta es una lección estupenda para nosotros, como pueblo en probabilidad de ser conquistado, que así estamos, y como pueblo conquistador que fuimos en una remota época; quizá somos tan fáciles de absorber por otra raza y otra civilización, como torpes hemos sido en imponer a nuestro turno nuestra raza y nuestra civilización a los pueblos vencidos! ¿Qué hemos hecho, en el curso de nuestra historia, en favor de los núcleos indígenas? Nada, esquilmarlos, oprimirlos y embrutecerlos por todos los medios religiosos, oficiales e individuales que están al alcance del hombre. Ni los héroes burgueses de la Independencia, ni el decantado genio universal del Libertador, ni las burocracias envanecidas que han explotado después el país, se han preocupado jamás por hacer extensivos a las masas indígenas los derechos del hombre, ni siquiera los derechos del animal doméstico, consagrados hoy prácticamente en todos los países civilizados. Sin embargo, es innegable que ellos tienen un derecho más legítimo que nosotros a la tierra en que nosotros vivimos y al aire libre que respiramos; no reconocerlo así siquiera en parte, constituye la más monstruosa injusticia histórica que se ha cometido en el mundo. ¿Cómo vamos a condenar, pues, la rebelión de los guajiros o de los indios de Tierradentro, que también en estos momentos están sobre las armas? Su guerra a nuestra civilización es una guerra santa, justa y bella; a su lado debe militar el dios de la desesperanza sin límites y de la libertad inalcanzable; el dios de Espartaco, de Cuauhtemoc, de Abd-el-Krim y los soldados rifeños, de todos los héroes que han luchado contra la inequidad abrumadora.

Tejada, Luis. “La lección de los guajiros”. *Gotas de tinta* [orig. 1923]. Ed., Biblioteca Básica Colombiana. Bogotá: Colcultura, 1977. 152-154. Impreso.

“LO QUE ME ORDENE EL SEÑOR CURA”. FORMAS DE COLABORACIÓN ENTRE AUTORIDADES CIVILES Y RELIGIOSAS EN SAN SEBASTIÁN DE RÁBAGO (1915-1930)

Bastien Bosa*

El año 1917 marcó un giro profundo en la historia del pueblo arhuaco. En efecto, durante este año tuvo lugar un evento central que transformaría de manera duradera la realidad local: la construcción —por parte de un grupo de misioneros capuchinos españoles— de un establecimiento de educación para las niñas y los niños arhuacos. Este mal llamado “orfelinato” —por lo general, los alumnos no eran huérfanos— representaba la implementación en la Sierra Nevada de una de las tecnologías más poderosas desarrolladas en esta y en otras partes del mundo para transformar —destruir, dirán algunos— los mundos indígenas. Sin embargo, en este artículo no trataremos de reflexionar sobre el funcionamiento del orfelinato como tal. Tampoco propondremos un análisis sobre la influencia profunda

* Universidad del Rosario. Grupo: Estudios Sobre Identidad.

y duradera que ha tenido la misión —en particular, las separaciones forzadas de los niños de sus familias— sobre todo el conjunto de la sociedad arhuaca, ni sobre las múltiples reacciones arhuacas para oponerse al proyecto misional desde los primeros meses de su puesta en práctica. En su lugar, más bien quisiéramos proponer un análisis de las alianzas que fueron necesarias entre los misioneros y otros actores para la realización y práctica del proyecto.

En efecto, sería un error comprender la llegada (e implementación) de la misión como un evento patrocinado únicamente por la Iglesia. Como varios autores lo han señalado, en Colombia ha existido, desde el final del siglo XIX, una alianza entre las autoridades civiles y religiosas —en particular, en el marco del Concordato de 1887 y del Convenio de Misiones de 1902—: en este contexto, el Estado colombiano delegó varias de sus funciones a algunos grupos misionales, los cuales estaban encargados de transformar a los indígenas en “verdaderos ciudadanos”¹. Si estas alianzas entre la Iglesia y los poderes públicos —las cuales se inscribían en un proyecto político que buscaba la homogenización cultural de toda la población de la nación— ya han sido objeto de varios estudios², es de precisar que han sido analizadas principalmente desde su dimensión normativa y a escala nacional —a través del examen de los diferentes convenios y concordatos que formalizaban las relaciones entre la Iglesia y el Estado—. Comparativamente, son pocos los estudios que han descrito, desde una óptica local, los procesos prácticos a través de los cuales los misioneros y las autoridades estatales han interactuado para contribuir a la construcción de nuevos ordenes sociales, en los cuales, sin lugar a dudas, los misioneros ocuparon lugares absolutamente centrales. Dispuesto así, en este artículo quisiéramos describir estas formas de colaboración entre los representantes locales del Estado y las misiones a partir del caso singular del Orfelinato de San Sebastián de Rábago. Veremos cómo la

- 1 Esta alianza entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica se inscribía en la continuidad clara del proyecto político conservador, iniciado desde la Constitución de 1886. Para una presentación general de la Ley 89 de 1890 y las instituciones indigenistas en el siglo XIX, véase el artículo de Pineda Camacho titulado: “Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991”.
- 2 En relación con este tema específico de las relaciones entre el Estado y las misiones, remitimos al lector a dos libros de reciente publicación que incluyen reflexiones detalladas sobre el caso de la Sierra Nevada: Córdoba, *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia 1892-1952* y Pérez, *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*.

institucionalización de la misión, así como su instalación duradera en el paisaje local, no fue, en absoluto, el producto la acción aislada de los misioneros.

Los arhuacos a inicios del siglo xx

Junto a los kogis, wiwas y kankuamos, los arhuacos son uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan hoy la Sierra Nevada de Santa Marta. Para la época que nos interesa, se estima que la población arhuaca oscilaba entre 1500 y 2000 personas, las cuales vivían, en su mayoría, cerca del pueblo de San Sebastián de Rábago (hoy Nabusimake), en las faldas meridionales de la Sierra³. Si bien, los arhuacos se beneficiaban de una innegable autonomía —que les permitía vivir, en muchos aspectos, de manera independiente, vis a vis con el resto de la sociedad colombiana—, es importante anotar que no se encontraban en situación de aislamiento total. Se puede argumentar que, en ese entonces, la Sierra constituía una especie de “espacio medio” (*middle ground*⁴), en el cual interactuaban actores heterogéneos: indígenas, colonos, funcionarios públicos y misioneros. En particular, se debe recordar que, desde por lo menos la mitad del siglo xix, San Sebastián de Rábago era un corregimiento encabezado por un inspector de policía o corregidor, quien estaba encargado de ejercer el poder estatal en la región. De hecho, a esta presencia estatal se debe, en buena medida, la existencia de las fuentes que nos permiten reconstruir de manera detallada la historia que queremos contar. En efecto, el corregidor de San Sebastián mantenía una copiosa correspondencia con las autoridades de distintos niveles, en particular, con los inspectores de los diferentes corregimientos vecinos (especialmente de Atanquez y Pueblo Viejo⁵), pero también con sus superiores tanto en Valledupar

3 Para más detalles sobre este asunto, recomendamos consultar los textos del etnógrafo sueco Gustaf Bolinder, quien realizó dos estancias de investigación a la Sierra Nevada, la primera en el periodo 1914-1916 y, la segunda, en 1921. También, para un panorama general, véase Uribe Tobón, “La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las Tierras Bajas Adyacentes” y Muñoz, “Indigenous state-making in the frontier: Arhuaco politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 1900-1920”.

4 El concepto *middle ground* —que se podría traducir como “territorio intermedio”— ha sido desarrollado por el historiador Richard White en su libro epónimo, publicado en 1991, sobre la región de los grandes lagos en el siglo xviii.

5 Pueblo Viejo pasaría a llamarse Pueblo Bello después de los años treinta.

—donde se encontraban el prefecto de la provincia y el alcalde— como en Santa Marta —donde estaba ubicada la Gobernación del Magdalena—.

El apoyo del Estado antes de la llegada de la misión

Lo primero que queremos resaltar es el hecho de que las formas de colaboración entre los misioneros y el Estado colombiano habían empezado desde mucho antes de la llegada de la misión. En realidad, en 1887 —30 años antes de la construcción de la misión en San Sebastián— los misioneros capuchinos españoles ya habían llegado a la costa norte de Colombia con el mandato explícito de evangelizar a los territorios de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones⁶. Sin embargo, es evidente que, durante décadas, el territorio oficial de la misión, tal como aparecía en los mapas, no correspondía al teatro real de operaciones de los misioneros. Estos tenían su centro de acción en Riohacha y su presencia en la Sierra, así como su impacto sobre el mundo arhuaco, habían sido relativamente limitados. A pesar del apoyo estatal que recibían los misioneros por el hecho de encargarse de la educación en los territorios indígenas —el cual representaba indudablemente una fuente de financiación importante en un contexto de escasez—, su presencia en la Sierra era más bien intermitente. Si bien, hacían presencia de vez en cuando en San Sebastián de Rábago —en el marco de la puesta en práctica de su “sistema ambulante de catequización”—, esta técnica no había dado buenos resultados. En este sentido, la situación de los arhuacos que vivían en la región de San Sebastián antes de la llegada de la misión era ambigua. Por un lado, la religión católica no era, en absoluto, desconocida para ellos: varios testimonios de la época indican que la Iglesia que se ubicaba en el pueblito desde la época colonial abría sus puertas para la celebración de diversas ceremonias. Sin embargo, estas no eran conducidas por sacerdotes externos a la comunidad, sino por algunos arhuacos

6 Para una descripción de la tortuosa secuencia de actos, eventos y controversias que fueron necesarios para asegurar la presencia institucional y material de una misión dirigida por capuchinos españoles en la Colombia independiente del final del siglo XIX, véase Bosa, “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. En este contexto, se puede hablar de un “regreso” de los misioneros españoles ya que algunos misioneros capuchinos habían intentado “evangelizar” a los arhuacos desde la Colonia, proceso interrumpido tras su expulsión en el marco de los eventos de la Independencia. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones*, libro publicado en 1924 por el padre Eugenio de Valencia, describe también en detalle y desde una óptica local los acontecimientos particulares que marcaron este proceso histórico específico.

que oficiaban de una manera muy autónoma y poco ortodoxa. Por otro lado, los arhuacos no desconocían los procesos de educación formal antes de la creación de la misión, ya que una escuela había funcionado en San Sebastián desde el siglo XIX⁷. Sin embargo, su impacto sobre la sociedad arhuaca era más bien limitado, en particular, porque su presencia era intermitente y rara vez se asoció directamente a procesos de evangelización —por lo general, los profesores eran civiles—.

Esta situación de relativa autonomía no duraría siempre. Un primer giro tuvo lugar en 1914, impulsado desde la capital de la República. Después de varios años de insistencia por parte de los Capuchinos⁸, una ley fue aprobada por el congreso de la República —la Ley 64 para la “reducción y civilización de unas tribus indígenas”—, la cual otorgaba fondos para la creación de un “orfanato” en San Sebastián de Rábago —dos de estas instituciones habían sido construidas desde 1910 en San Antonio y Nazaret en la Guajira y una tercera había sido establecida en la Sierrita⁹—.

Esta voluntad estatal de apoyar las iniciativas misioneras en la Sierra Nevada no se manifestaba únicamente a nivel central. Unos intercambios de correo de 1914 confirman que, incluso a nivel local, el Estado se estaba preparando para la llegada de los misioneros. En enero de 1914, Jacinto Triana, el corregidor de San Sebastián de Rábago, escribía al Comisario de Donachuí —quien era su subordinado jerárquico— advirtiéndole que tenía previsto un viaje para este lugar la semana siguiente. Como él sería acompañado por el Padre Bernardino, quien tenía que visitar la población de Atanquez, él le informaba que, para tal ocasión, era muy importante la “composición del camino”, razón por la cual, sería deseable que “en el curso de estos días se encuentre dicho camino en perfecto y buen estado” (Triana al comisario). Algunos días después, Triana escribía al también al señor Camilo de C. Lobo, su superior jerárquico en Valledupar, para

7 De hecho, los archivos del Corregimiento de San Sebastián revelan que varios arhuacos sabían leer y escribir antes de la llegada de la misión. Uno de ellos, José de Jesús Ramos, era incluso maestro de escuela. Varios otros —tanto antes como después de la llegada de la misión— ocuparon el puesto de secretario del corregimiento, lo cual suponía cierto dominio de la cultura escrita.

8 En 1911, fray Segismundo del Real de Gandía dictó una conferencia llamada “La Sierra Nevada y los Orfanatos de la Goajira”, en la cual pretendía defender, ante las autoridades de la nación, este “nuevo método de reducción y educación moral y científica” que estaba ensayando el “Ilustrísimo señor Vic Ap. De La Goajira”.

9 Ley 64 de 1914, 10 de noviembre, D.O. 15339. Para una reflexión sociojurídica sobre esta ley, véase el artículo de Gaitán.

confirmarle que estaba dispuesto a dar su “más debido apoyo” al señor Obispo —prestándole unos bueyes para la visita que él quería realizar (Triana a Lobo)—. Es interesante anotar que él indicaba en su correo que este apoyo brindado a los misioneros era “por consiguiente en beneficio de nuestra Patria Colombia”, confirmando que el repertorio de la alianza a nivel nacional entre la religión católica y el Estado republicano, surgida a finales del siglo XIX, ya había sido interiorizada por muchos representantes del Estado a nivel local.

Sin embargo, a pesar de las buenas disposiciones estatales, tanto locales como nacionales, los misioneros no abrieron el orfelinato en la fecha anunciada. La expedición de dos normas adicionales fue necesaria antes de la apertura efectiva del establecimiento. La primera fue adoptada de nuevo por el Congreso —la Ley 46 del 10 de noviembre de 1915— y confirmaba la futura creación del Orfelinato de San Sebastián de Rábago (junto con los de La Sierrita, San Antonio y Nazaret) con “una sección separada para niños y otra para niñas, cada sección con un director o directora y dos profesores” —dicho texto indicaba que los “sueldos de estos empleados y las partidas para el sostenimiento de los alumnos de cada Sección” serían asumidos por el Estado—. La segunda fue un decreto promulgado a nivel regional a finales de 1916 por la Gobernación del Magdalena bajo el mandato de Rafael de Armas. Este decreto, que contaba con 19 artículos, se presentaba como un intento para reglamentar “la Ley 89 de 1890 en relación con los indígenas de las tribus de la Sierra Nevada y Motilonés”¹⁰. A pesar de que este texto había sido adoptado como una respuesta explícita a una serie de solicitudes y quejas expresadas por los arhuacos, en realidad representaba un apoyo esencial para la llegada de la misión. En efecto, varias de sus disposiciones parecían escritas para garantizar a los misioneros que pronto llegarían a San Sebastián un poder caracterizado por su alto nivel de discrecionalidad¹¹.

Primero, se puede resaltar que el decreto otorgaba a los misioneros una influencia importante sobre el nombramiento de las autoridades locales, tanto indígenas como no indígenas. Por un lado, el decreto indicaba que el nombramiento de los inspectores y comisarios tenía que venir “con el dictamen del Misionero residente de la misión”. Esta facultad jugaría obviamente un papel fundamental para asegurar que los principales representantes del Estado a nivel local fueran

10 Decreto número 68 del 24 de noviembre de 1916.

11 Para un análisis detallado del contexto paradójico en el cual el decreto fue adoptado, véase, Bosa (“¿Despojados por la ley?”).

personas aliadas de la misión¹². Por el otro, el decreto estipulaba que este mismo misionero tenía que actuar como presidente de una nueva institución, el "Consejo de indígena", la cual parecía otorgar un nuevo espacio de participación política para los arhuacos, pero que, en realidad, contribuiría a institucionalizar aún más la sujeción de los indígenas. No solamente porque el misionero era quien presidía este Consejo y jugaba un papel central para escoger a sus miembros, sino porque esta instancia era puramente consultiva y no tenía ningún poder real.

Segundo, el decreto incluía varios artículos que ponían explícitamente a las autoridades estatales al servicio de la futura misión. El artículo 14 lo hacía en relación con una cuestión muy específica: la escolarización de los niños. Este establecía que los inspectores y comisarios estaban en la obligación de

requerir a los niños y niñas para que todos los días asistan a la escuela si la hubiere, y en los días de fiestas y domingos a la Santa Misa y demás prácticas piadosas que en el pueblo tengan lugar. (Decreto 68 de 1916)

Sin embargo, es evidente que la principal preocupación del decreto no era la escuela que había funcionado en San Sebastián de Rábago desde el siglo XIX, sino el "orfanato" que los misioneros estaban a punto de construir en San Sebastián y para el cual iban a requerir el apoyo de las autoridades. No solamente para que los niños asistieran a la escuela como lo indicaba el decreto, sino para que fueran internados y separados de sus familias. El artículo 15 fortalecía todavía más esta alianza entre el Estado y la misión capuchina a nivel local. Redactado con un asombroso nivel de indeterminación, el texto indicaba que los inspectores y comisarios estaban en la obligación de "darle apoyo al Padre Misionero en

¹² Los misioneros se veían también, amparados por el decreto, con la responsabilidad de nombrar un "vocero de la tribu arhuaca *ad honorem*", el cual tenía que representarla "en todos sus compromisos y controversias". En 1921, el prefecto definía la función de la siguiente manera: "Para todos los asuntos relacionados con los indígenas en esa región, se necesita un Vocero que será nombrado cada vez que se presente el caso de acuerdo con el señor Cura de la misión" (Prefecto Nehemías Mestre al CSSR, 27 de abril de 1921). A pesar de que esta institución buscaba proteger a los arhuacos en contra de formas de abusos laborales, los tres primeros "personeros" o "voceros" (Régulo García, Cesar Mestre y Ernesto Pavajeau) eran todos dueños de fincas que contrataban a los arhuacos como mano de obra, utilizando el sistema de "matrícula". En este contexto no es difícil entender que no estaban en la mejor posición para "representarlos en todos sus compromisos y controversias".

todo caso que se le pidiera para cumplir lo que le corresponde en relación con la Misión” (Decreto 68 de 1916). Esto quiere decir que, formalmente, no había límites en lo que los representantes de la Iglesia podían pedir a las autoridades. En este sentido, el decreto anunciaba un cambio radical que, desde el punto de vista de los arhuacos, implicaría una mayor intervención estatal y misionera en sus vidas, así como un asalto muy profundo a su autonomía cultural y política.

La llegada de la misión

A partir de abril 1917, la presencia permanente de los misioneros en San Sebastián se volvió una realidad efectiva. El reto era muy grande para los misioneros ya que los arhuacos no estaban dispuestos a dejarse imponer fácilmente un nuevo orden social. En este contexto, para los misioneros era indispensable obtener el apoyo decidido de las autoridades civiles, sustento sin el cual sería inviable hacer realidad su proyecto de transformar profundamente el mundo arhuaco. Así, la adopción de los diferentes textos jurídicos mencionados constituye una indicación clara de que el contexto normativo era muy favorable para la pronta llegada de la misión. Sin embargo, estas buenas disposiciones de la administración pública tenían que traducirse en prácticas concretas; en cierta forma, esto es lo que efectivamente sucedió.

Primero, podemos resaltar el hecho de que las autoridades regionales — quienes eran las encargadas de la aplicación del decreto de 1916— insistían de manera regular en su correspondencia con los representantes locales del Estado en la importancia de apoyar a la misión. Así, José María Quiroz, el prefecto de la Provincia radicado en Valledupar, recordaba al corregidor de San Sebastián en 1917 que, “en este camino, cualquier aviso del misionero debe Usted atenderlo y proceder” (Quiroz al CSSR). De manera muy similar, José Manuel Maestre, el alcalde municipal de Valledupar, escribía al mismo corregidor en mayo 1919 para ordenarle que prestará “el apoyo necesario a los encargados de la misión en ese Corregimiento, en todo aquello que se relacione con los asuntos a su carga, prestándole especial atención a esto”¹³. Y, de esta manera, a lo largo de los años veinte, los alcaldes y prefectos insistieron muy a menudo en la necesidad de “prestar a ese Orfelinato, toda clase de apoyo necesario, siempre que esté dentro

¹³ Véase, Maestre, José al CSSR. La carta decía: “pues han venido quejas a esta oficina a este respecto”.

de la ley" (Ballesteros al CSSR)¹⁴. Una carta que el alcalde de Valledupar mandó en 1924 al Corregidor de San Sebastián permite ilustrar la continuidad con la cual, desde 1914, el Estado se puso a disposición de los misioneros. Anticipando una visita al corregimiento de San Sebastián del vicario apostólico, el "Ilustrísimo Señor Obispo Atanasio", el alcalde Pascual Cabaz ordenó al corregidor "hacer arreglar lo mejor que se pueda la parte de camino que a Usted corresponde con el fin de que, al seguir a esa, su Señoría Ilustrísima no encuentre en su tránsito ningún obstáculo" (Cabaz al CSSR). Si este objetivo de remover los "obstáculos" que se encontraban en el camino de los misioneros se tenía que entender de manera literal en este caso, las autoridades regionales lo entendían igualmente de manera metafórica: el Estado se encargaba de ofrecer a la misión las mejores condiciones para su implementación.

Por su lado, los Corregidores —quienes, al fin y al cabo, eran los encargados de dar una realidad práctica a los lineamientos institucionales definidos a nivel nacional y regional— aceptaban por lo general con entusiasmo estas solicitudes para apoyar la misión con las mejores disposiciones posibles. Es el caso de Romelio Borrego, quien respondía, por ejemplo, en mayo 1921 al prefecto de la Provincia de Valledupar —el cual le había ordenado que "cualquier asunto que se relacione con los indígenas" tenía que arreglarse "de acuerdo con lo que ordene el Padre"— que, en relación con esto, cumpliría "todo lo que Usted me ordene" (Borrego al prefecto, 2 de mayo de 1921). Una semana más tarde, él reiteraba esta posición en un nuevo oficio: "Yo aquí [...] únicamente procedo con lo que exige la ley y lo que me ordene el señor Cura, según las órdenes que Usted me ha dado" (Borrego al prefecto, 9 de mayo de 1921). Efectivamente, sus superiores se mostraban generalmente satisfechos con su papel. Cuando, en junio de 1922, los señores alcalde y personero municipal del distrito visitaron la Corregiduría de San Sebastián, resaltaron con satisfacción la "buena y benéfica labor" del señor corregidor y lo invitaron a "prestarle su apoyo en todo lo concerniente a su cargo y sea conveniente a los Reverendos Padres del Orfelinato establecido en este Corregimiento" (Borrego, Acta, 24 de junio de 1922). Este consenso entre las autoridades locales y regionales sobre la importancia de apoyar la labor de los misioneros se mantuvo a lo largo de los años veinte. Así, en 1924, era, de manera simétrica, el corregidor Borrego

14 Otra misiva formula algo muy similar: "También le ordenó Usted se sirva prestarle todo el apoyo necesario, cuantas veces la solicite de usted, el R. P. fray Andrés María de Beniza, representante del Orfelinato de ese lugar" (Moscote al CSSR)

quien agradecía al alcalde de Valledupar “por sus deseos a la buena marcha del Orfelinato de este Corregimiento” (Borrego al alcalde, 22 de julio de 1924). Y, de cierta forma, esta situación no tendría por qué sorprendernos. Como lo hemos visto, el decreto de 1916 había facultado a los misioneros para influir de manera decisiva sobre el nombramiento de las autoridades locales. En este contexto, es diciente que uno de los primeros actos de Miguel Gómez —después de haber sido nombrado corregidor de San Sebastián en febrero de 1929— fuera escribir al reverendo padre Ildefonso de Murcia, “digno encargado de la dirección del Orfelinato de las tres Avemarías”, para proclamarle su deferencia y su lealtad: “Me es grato, al hallarme en el cargo de Inspector de este Corregimiento, ponerme a sus órdenes, suplicando a la vez me sean dadas todas las que juzgue necesarias para la buena marcha del establecimiento dicho” (Gómez a Murcia).

Por otra parte, es importante anotar que si los corregidores de San Sebastián eran generalmente los más preocupados por la misión —lo cual no era sorprendente dado la cercanía física que tenían con ella y la influencia ya mencionada de los misioneros sobre la vida local—, los inspectores de los corregimientos vecinos —en particular los de Pueblo Viejo y de Ataquez— también se mostraban comprometidos con el proyecto capuchino. Así, en 1919, Alonso García, el inspector del corregimiento de Ataquez, escribía, por ejemplo, al corregidor de San Sebastián para decirle que —como se lo habían solicitado— él había prestado “todo lo contingente de [su] autoridad a Fray Ángel” (García al CSSR). Del mismo modo, Israel Jiménez, como Corregidor de Pueblo Viejo, confirmaba en 1922 al Corregidor de San Sebastián su apoyo total para la obra de los Capuchinos: “En lo que se trate con relación al Orfelinato estoy muy a las órdenes en dar apoyo en lo que toque a mí como autoridad tanto a usted como a la misión” (Jiménez al CSSR, 19 de junio/julio de 1922).

Normas locales al servicio de la misión

Este respaldo por parte de los corregidores a las actividades misionales no se quedaba únicamente en un nivel discursivo. Lo primero que se puede resaltar es la adopción a nivel local de una serie de normas que buscaban reforzar la centralidad de la misión en la toma de decisiones sobre la vida de la comunidad. Como lo hemos visto, el decreto de 1916 proveía un marco normativo extremadamente favorable para la misión y los corregidores —los cuales quedaban facultados para emitir decretos con efectos locales—, quienes profundizaron este respaldo legal a las actividades

misionales. La adopción de un decreto sobre la cuestión del licor en 1917, unos pocos meses después de la llegada de la misión, fue el primero en anunciar este reordenamiento¹⁵. En las consideraciones, el corregidor reconocía que la adopción de la norma respondía explícitamente a las preocupaciones de la "misión Capuchina directora del orfanato de San Sebastián". Esta había "venido en queja en esta oficina contra el fomento de ese vicio de los indios considerándolo pernicioso para la obra de la regeneración moral e intelectual de la tribu arhuaca que ellos han emprendido" (Decreto 8, 1 de septiembre de 1917). Y, en respuesta, el artículo 4 establecía que "ninguna de las ventas legalmente establecidas, podrá dar al consumo sus licores a los indígenas arhuacos sin el previo permiso escrito en cada casa; firmado por esta inspección y el misionero capuchino residente en este lugar". No se trata aquí de poner en duda las preocupaciones de los misioneros, y de las autoridades civiles, en relación con la salud de la población indígena, sino de resaltar el hecho de que la norma permitía a los misioneros ocupar una posición central como guardianes de la moralidad pública. A través de medidas como esta, quedaban facultados para intervenir en los aspectos más íntimos de la vida de las familias arhuacas¹⁶.

De manera interesante, esta cuestión del licor volvió a ser objeto de medidas administrativas en varias ocasiones a lo largo de los años veinte. Así, en 1922, el inspector Romelio Borrego publicó un nuevo decreto que no se limitaba a prohibir "la venta de guarapo y aguardiente los días de trabajo", sino que obligaba "a los indios que asistan a su rezo" (Borrego al alcalde, 2 de mayo de 1922)¹⁷.

El Corregidor del Corregimiento en uso de sus facultades legales y

Considerando:

Que los indios por tener sus huertas en completo abandono por no querer trabajar y entregarse al vicio de guarapo y aguardiente en perjuicios de sus intereses,

Decreta:

¹⁵ Decreto 8, 1 de septiembre 1917.

¹⁶ Para una comparación con el contexto australiano sobre la importancia del licor en relación con el control de las poblaciones indígenas, véase, Bosa ("Victimes ou criminels?").

¹⁷ De manera interesante, el corregidor insistía que esta obligación de ir a misa se justificaba en nombre de una protección de la tradición —para que "no olviden su costumbre establecida entre ellos"—.

Artículo 4.º: Prohibiese el tomar guarapo y aguardiente días de trabajo, solamente los domingos y días feriados; quien desobedeciere este decreto será apremiado con una multa de un peso oro, y el indio se encontrare borracho por las calles será reducido a la cárcel, por primera vez, y por la reincidencia, se mandará a la cabecera de la provincia al señor alcalde de-clarándolos como bagos [sic].

Artículo 5.º: El indígena que se encontrare en sus gallineros o huertas, el domingo y no asistiere a misa y al reso, se le impondrá una multa de un peso oro, salvo el caso de algún imprevisto por causa de enfermedad [sic].¹⁸

Esta manera de reunir, en un mismo decreto, la prohibición del licor y la obligación de ir a misa es obviamente muy dicente de la reconfiguración del orden social emprendida conjuntamente por las autoridades civiles y religiosas a nivel local¹⁹.

Otro texto “jurídico” adoptado en agosto de 1918, después de la llegada de la misión, confirma que las autoridades civiles velaban por los intereses de la misión. En apariencia, estas no habían sido involucradas en este asunto particular ya que se trataba de un “convenio de cesión” a través del cual “los indígenas” se comprometían a entregar a los “padres misioneros capuchinos” “dos casas para habitación de niños y niñas del orfanato en este pueblo de San Sebastián”. Sin embargo, una lectura atenta del texto muestra que ningún representante indígena lo había firmado. Los que ratificaban el convenio eran, por un lado, el vicario apostólico de la Guajira y Sierra Nevada y, por el otro, el colono José María Sequeda. En efecto, este último, como “Corregidor de este corregimiento de San Sebastián”, se consideraba legítimo para actuar “en representación y nombre de los indígenas de este pueblo” y como “fiel cumplidor de su voluntad”. El contrato

18 Decreto 5, 1 de mayo de 1922.

19 La cuestión del licor siguió siendo considerada como un asunto importante tanto para las autoridades civiles como religiosas a lo largo de los años veinte. En 1925, por ejemplo, después de una visita del señor obispo a San Sebastián de Rábago, el inspector promulgo un nuevo decreto para prohibir “terminantemente la venta de aguardiente” (Decreto 5, 16 de marzo de 1925). En 1929, fray Bernardo María de Torrijas escribía al inspector para llamarle “la atención sobre el abuso que está cometiendo la introducción, al lugar, de ron, no ya clandestinamente sino a las claras, y siendo de contrabando. Los desastrosos efectos hace días que se están notando de peleas y borracheras entre los indígenas. Creo debe usted saber que la ley prohíbe la venta de licores a los indígenas, ya sea de las agencias oficiales y mucho más el de contrabando” (Torrijas al secretario).

indicaba que los arhuacos se comprometían a ceder “gratuita y espontáneamente al señor Vicario Apostólico de la Goajira dos casas de bahareque y barro con techo de paja [...] destinadas para habitación de los niños y niñas respectivamente del Orfelinato de esta población”, así como a “componerlas siempre que sea necesario, sin retribución alguna”. A cambio, el vicario apostólico se comprometía a celebrar “gratuitamente por espacio de cinco años los matrimonios católicos que ocurrieren entre indígenas, como también a bautizar sus hijos, por el mismo tiempo siempre que sean padrinos los mismos indígenas”. También ofrecía celebrar “gratis los matrimonios que tengan lugar entre los niños que se eduquen en el establecimiento” (Soler y Sequeda). Sin profundizar sobre el carácter profundamente desbalanceado del intercambio propuesto, es evidente que esta manera que tenía el corregidor de autoproclamarse representante de la población indígena constituía una estrategia para obligar —utilizando la fuerza del derecho antes que la violencia física— a los habitantes arhuacos a aceptar condiciones para ellos claramente inadmisibles.

La centralidad de la misión en la vida local

En este contexto, el apoyo de los representantes del Estado fue determinante para que los misioneros pudieran adquirir una posición central en varios aspectos de la vida local. Los archivos del corregimiento muestran que las autoridades civiles tendían a consultar a los religiosos para resolver una gran cantidad de problemas y conflictos. En algunas oportunidades, los llamaban para que interviniesen en asuntos laborales y económicos —se les convocaba, por ejemplo, para “acordar el valor del día de trabajo de cada indígena”²⁰ o para “arreglar” las cuentas de los trabajadores con sus patrones²¹—. En otros casos, se les solicitaba para el ejercicio de la justicia —como, por ejemplo, cuando las autoridades de Valledupar ordenaban al corregidor escuchar a los litigantes de un conflicto que se había

20 Una carta escrita en 1920 por el personero al Corregidor indicaba, por ejemplo, que se tenía que consultar al “Reverendo Padre Bienvenido Chilches”, para toda clase de asuntos (Fuares al CSSR).

21 El 9 de septiembre de 1921, el corregidor de San Sebastián indicaba, por ejemplo, que un colono de la región, “el señor José María Sequeda”, se había presentado a su oficina para “llamar arreglo al indígena Asunción Crespo” y que este había sido “arreglado en presencia del señor Corregidor y el Padre Misionero Fray Andrés de Benisa” (Borrego, Acta, 9 de septiembre de 1921).

dado en San Sebastián para luego resolver “lo conveniente”, “de acuerdo con el señor Cura” (Maestre, Nehemías al CSSR, 22 de septiembre de 1921). En otros, finalmente, se les pedía ejercer el control de la moral —como cuando, en 1921, el prefecto de la provincia ordenaba al corregidor de asegurarse de que, “mientras se resolvía otra cosa”, la “indígena Emilia Torres” tenía que “vivir con su madre” en la ausencia de su marido: “Ojalá, escribía el Prefecto, usted interviniera con el Señor Cura para que la amonestara en el sentido de que observará buena conducta” (Maestre, Nehemías al CSSR, 7 de noviembre de 1921)—.

Estas múltiples maneras de involucrar a los misioneros en la administración del corregimiento indican que los inspectores habían interpretado las disposiciones del decreto de 1916 de una manera muy “generosa” para la misión. De manera significativa, el corregidor Rafael Zalabata indicaba en un acta de octubre de 1928 que, “según el párrafo primero del artículo segundo del decreto número 68 del 24 de noviembre de 1916, reglamentario de la ley 89 de 1890”, el director del orfanato —en este caso el R. P. Fray Bernardo María de Torrija— era reconocido como “tutor de los indígenas” (Zalabata, Acta, 12 de octubre de 1928). Aunque el texto de la norma indicaba solamente que las peticiones arhuacas para el nombramiento de autoridades tenían que venir “con el dictamen del Misionero”; esta fue la interpretación dominante que se hizo del decreto.

Otra forma de respaldo por parte de la administración pública local a las actividades de la misión se puede evidenciar en el apoyo brindado a los eventos organizados por la misión para involucrar a la población arhuaca en sus actividades. Se podría hablar, por ejemplo, de una reorganización del calendario ritual, liderada por la Iglesia y apoyada por los representantes locales del Estado. Mientras que las “fiestas tradicionales” arhuacas se veían prohibidas por las autoridades civiles y religiosas y tenían que realizarse en la clandestinidad²², nuevas celebraciones eran organizadas alrededor del orfanato. Una de ellas era la “fiesta de la Coronación de la virgen de las tres Avemarías, patrona del orfanato de San

22 Esta era una de las principales quejas que tenían los delegados arhuacos que, en 1916, habían emprendido un viaje a Bogotá para encontrarse con el presidente Concha. En una entrevista con periodistas que le preguntaban por los motivos de su visita, el principal representante arhuaco, Juan Bautista Villafaña, explicaba que buscaban el respeto de las tradiciones y costumbres de su tribu: “Últimamente nos han prohibido celebrar las fiestas tradicionales de nuestra raza impidiéndonos el baile de ‘casamaría’ con que festejábamos ciertas épocas del año y que constituía un mes de diversiones para los nativos” (“Los indígenas de la Goagira”).

Sebastián de Rábago”, la cual tenía lugar el 2 de febrero. Si bien, las autoridades civiles no eran quienes organizaban directamente estos eventos, varios documentos muestran claramente que estaban dispuestas a tomar “todas las medidas para que la fiesta se verifique en el mayor orden y respeto” —en particular a través del nombramiento de “Policías del Corregimiento”—²³.

La persecución de los niños huidos de la misión

Finalmente, la forma más central de colaboración entre la misión y las autoridades civiles locales durante estos primeros años de la misión se relacionó con la búsqueda de los niños huidos del orfanato. A pesar de que los misioneros habían anunciado que los niños tendrían que ingresar voluntariamente a la misión, en la práctica, las familias indígenas no tenían ninguna intención de entregarles a sus hijos. En este contexto, para los misioneros el uso de la fuerza fue la única manera de asegurar la continuidad de su proyecto, conseguir nuevos alumnos y buscar a los que se escapaban. Desde la apertura del orfanato, en 1917, y durante toda la década de los veinte, decenas y decenas de niñas y niños huyeron para diferentes regiones, provocando una profunda reorganización de la distribución territorial de las familias arhuacas. Ahora bien, los misioneros no disponían por sí mismos de los medios suficientes para “capturar” a estos niños y para obligar a las familias a entregarlos. De modo que el apoyo de los representantes del Estado constituyó una condición indispensable para la perennidad de las actividades misionales. En efecto, un examen atento de los archivos del corregimiento de San Sebastián de Rábago —y, en particular, de las correspondencias entre los corregidores de San Sebastián, Atanquez y Pueblo Viejo— confirma que las autoridades tomaban muy en serio los artículos 14 y 15 del decreto de 1916 (que ya hemos presentado). Cuando no estaban ocupados obligando a los arhuacos a cumplir con sus “compromisos de trabajo” —adquiridos con los patrones de la región a raíz de un complejo sistema de deudas llamado “matrícula”—, los inspectores no dudaban en utilizar todas las herramientas de la fuerza pública que tenían en su poder para facilitar la búsqueda de los niños y de las niñas que, individualmente o en pequeños grupos, habían huido del orfanato. Varias modalidades y técnicas eran utilizadas.

23 Véase, por ejemplo, el decreto número 2 del 28 de enero de 1925 y el decreto número 3 del 30 de enero de 1925. Corregimiento de San Sebastián de Rábago.

El primer tipo de medidas que tomaron las autoridades consistió en convocar a los padres de los niños que habían huido. Como se podía esperar, las familias eran las primeras sospechosas en caso de fuga. En 1924, el corregidor Borrego escribía, por ejemplo, al corregidor de Atanquez para que llamará a dos indígenas, Cristóbal Villafaña y Cenón Torres, a su despacho (Borrego al corregidor de Atanquez). En clara consonancia con la dinámica de colaboración entre las autoridades civiles y religiosas que hemos descrito, Borrego explicaba que actuaba “a nombre del reverendo padre Amado de Benasal”, pidiendo “la protección dentro de la ley que protege al Orfelinato de San Sebastián de Rábago”. En efecto, él explicaba que los dos arhuacos mencionados habían sido identificados como “cómplices auxiliadores en la fuga de los niños Casimiro Villafaña y Rafael Camilo Torres, sus hijos”. En consecuencia, el invitaba a su colega, “después de esclarecer los hechos”, a “tomar las medidas convenientes sobre castigo a dichos individuos”²⁴. Si él no precisaba explícitamente cuales eran estos “castigos convenientes”, disponemos de muchos documentos que permiten entender los medios utilizados por las autoridades para presionar a las familias.

Un primer modo de coerción era el uso de fianzas. Así, en junio 1919, el corregidor Juan José Blanco hizo firmar a Manuel Izquierdo —como este no sabía escribir, lo hizo a “su ruego” un colono de la región, José A. Gutiérrez— un compromiso explicando que, si “por algún motivo” se fugare de nuevo su hija, él tendría que “pagar una multa de cinco pesos oro”, “sin prejuicios a tener que presentar dicha niña” (Blanco, Acta, junio de 1919). Teniendo en cuenta que esta suma constituía el equivalente de 20 a 33 jornales de trabajo, es evidente que estas multas podían tener consecuencias importantes sobre la vida de las familias. Y este caso no era para nada aislado. De hecho, las fianzas no eran utilizadas solamente para castigar a los padres de familia, sino también para impedir los actos de resistencia de las personas que apoyaban a los niños fugitivos. Así, en 1925, el corregidor convocaba al indígena Efraín Pérez a su despacho para obligarle a prestar “una fianza de observar buena conducta” (Borrego, Acta, 15 de diciembre de 1925). Luego, él precisaba lo que entendía por “buena conducta”: “es decir que se obliga a no permitir niños del Orfelinato en su casa, y dar cuenta de los indios de Donachuí que llegan a su casa, así como también a no permitir reuniones que

24 La respuesta fue la siguiente: “Lo llame [a Cenon Torres] para que me informara del paradero del hijo de él, huido del Orfelinato, quien ningún detalle me pudo dar, por no saber, pero sí me ofreció que al orientarse sería avisarlo” (Lora al CSSR).

perjudiquen al Orfelinato". La fianza no era solamente una suma muy alta (20 pesos oro), sino que involucraba también un tercero como fiador responsable:

En caso de que Efraín Pérez no se someta a lo que ha dicho y se ha constituido, se compromete a pagar, por medio de fianza, la suma de \$ 20 Oro, que, para el efecto, presenta como fiador responsable al indígena Delfín Hizquierdo, quien se compromete a que su fiado se presentará en esta oficina el día 19 de diciembre del presente año. (Borrego, Acta, 15 de diciembre de 1925)

Además de las fianzas, las autoridades también utilizaban de manera recurrente un sistema de multas para forzar a las familias arhuacas a entregar a sus hijos. Estas multas no constituían únicamente una herramienta para presionar a las familias, sino que, además, las obligaban a asumir los gastos generados por las búsquedas. Así, el 27 de agosto de 1923, el corregidor Romelio Borrego recibía en su despacho al R. P. misionero fray Amado María de Benasal, como "representante superior del Orfelinato de las Tres Ave Marías" y al "indígena Isidro Torres", padre de un niño (Miguel) que había logrado escaparse del orfelinato. A pesar de que su fuga lo había conducido muy lejos de Nabusimake, los curas habían logrado conseguir su captura. En este contexto, el objetivo oficial del encuentro era "celebrar un compromiso". Si el texto parecía escrito como si se tratara de un acuerdo libremente establecido, uno puede obviamente dudar de la espontaneidad con la cual había sido celebrado —en el mejor estilo del ya mencionado "convenio de cesión de dos casas"—. Primero, el corregidor indicaba que Isidro Torres había "confesado" —sin decir obviamente en qué condiciones fueron producidas estas confesiones— que él debía al R. P. misionero fray Amado María de Benasal una suma de 90 pesos oro —es decir, el equivalente a un espectro de 360 a 600 jornales—, los cuales correspondían a la suma pagada por el director del orfelinato a un señor de Ciénaga (Rafael Lomanto) "por la captura y traída de su hijo Miguel Torres" —quien había caminado más de 100 kilómetros desde San Sebastián de Rábago hasta un lugar llamado San Juan del Córdoba—. Como la suma era particularmente elevada —el corregidor indicaba que estaban "incluidos en esta suma todos los gastos que el referido Lomanto ha[bía] hecho como alimentación, pasajes, etc."—, Isidro no estaba en capacidad de pagar inmediatamente. En consecuencia, el corregidor indicó que él podría "pagar esta suma por contados, dinero, animales, bastimentos y toda clase de artículos comerciales en este lugar" (Borrego, Acta, 27 de agosto de 1923). Como

en el caso de los “contratos de matrícula”, esta situación ponía a Isidro en una situación de clara dependencia y endeudamiento frente a la misión, la cual duraría varios años. Ironía de la historia: como Isidro Torres no sabía firmar, fue su mismo hijo robado por el orfelinato, Miguel Torres, quien lo hizo “a su ruego”²⁵.

Sin embargo, en muchos casos las amenazas a través de fianzas y multas resultaron insuficientes, razón por la cual las autoridades no dudaron en utilizar modos de presión más drásticos, como la cárcel o el cepo. Dos años después, en 1925, volvemos a encontrar al mismo “indígena Isidro Torres” perseguido por las autoridades en relación con otro de sus hijos, Rafael. El corregidor Borrego indicaba, en efecto, que esta vez Isidro se encontraba “en la cárcel por engaño que le hizo a esta autoridad, respecto de la entrega de su hijo Rafael Torres, perteneciente a este orfelinato” (Borrego, Acta, 14 de diciembre de 1925). En este caso fue necesaria la intervención de otro arhuaco, Ignacio Márquez —que Borrego presentaba como una “persona abonable y propietario”—, quien se había acercado a la inspección de policía para solicitar la excarcelación de Isidro. El corregidor había aceptado la solicitud, pero bajo la condición de una doble fianza. Isidro fue entregado a Ignacio “bajo su responsabilidad de fianza de cárcel segura, hasta que el hijo de Torres se ha entregado en esta oficina”. La fianza indicaba además que “en caso que Torres llegue a fugarse sin la entrega de dicho hijo”, Márquez se comprometía a “pagar la suma de \$ 20 Oro, sin perjuicio de entregar siempre dicho niño” (Borrego, Acta, 14 de diciembre de 1925).

Es importante indicar aquí que el uso de la fuerza para obligar las familias a entregar a sus hijos fue algo común desde los inicios de la misión. Por ejemplo, en mayo de 1917, apenas un mes después de la apertura del orfelinato, el corregidor de Pueblo Viejo pedía la ayuda del corregidor de San Sebastián para buscar a un niño que se había “fugado de la escuela anoche, sugestionado por su familia”. Se trataba, escribía el Corregidor, de “asegurar el futuro de los indiecitos arhuacos en el camino de la civilización” y añadía que los “responsables” tenían que ser

25 Otro “compromiso” similar fue establecido en marzo 1922 directamente entre Tobías Suarez y dos señores no indígenas, Pio Valle y Jacobo Fuentes, quienes habían sido encargados de realizar “un viaje”, “en solicitud de su hija, Amelia Suarez, que se fugó del Orfelinato”. Tobías se había “comprometido” ante el corregidor y dos testigos, a pagarles \$ 60 oro legal a los dos comisionados (Borrego, Acta, 31 de marzo de 1922). A pesar de las múltiples presiones y persecuciones en contra de Tobías por parte de las autoridades (fianzas, multas, cárcel, etc.), Amelia nunca fue encontrada. Todo parece indicar que ella falleció durante su fuga.

castigados con "multas" o "arrestos" (Castro al CSSR)²⁶. Sin embargo, los archivos revelan que, con el paso de los años, las autoridades estarían dispuestas a utilizar todos los medios posibles para conseguir a los niños, así como a combinar los modos de represión. "De cualesquier manera los consigo", escribía, por ejemplo, en 1925, el corregidor de Pueblo Bello, Israel A Jiménez, al corregidor de San Sebastián a propósito de unos "niños" que le había solicitado: "todavía no los he podido conseguir, puesto que no hay quien dé razón de ellos" (Jiménez al CSSR, 22 de abril de 1925)²⁷.

Frente a las dificultades encontradas para recoger a los niños huidos, las autoridades decidían recurrir a estrategias cada vez más impactantes. Así, el 26 diciembre 1924, el corregidor Borrego escribió al señor prefecto de la Provincia de Valledupar en relación con uno de los principales colonos de la región, el señor Maximiliano Rodríguez, quien había recibido "una orden por escrito del Reverendo Padre Amado, director de este Orfelinato, con el fin de capturar los niños fugados, pertenecientes a este Orfelinato". Esta situación nos confirma, por un lado, que los misioneros se sentían legítimos para emitir autónomamente órdenes de captura de los niños huidos y, por el otro, que podían contratar para tales fines a cualquier persona —independientemente de una función oficial—. El corregidor no aparecía en este contexto sino como una especie de testigo benevolente. Pero, lo que nos interesa principalmente de esta carta es la nueva estrategia diseñada por los misioneros para la captura de los niños. Como lo decía Borrego en sus propias palabras:

- 26 Si bien, él no precisaba quiénes serían considerados como responsables, se sobrentendía que los padres y familiares serían los primeros perseguidos por la policía.
- 27 Varias son las cartas que permiten evidenciar esta determinación absoluta y este compromiso radical de las autoridades en relación con la consecución de los niños. Por ejemplo, en 1924, el corregidor de Pueblo Viejo escribía al de San Sebastián: "lo perseguiré hasta que lo encuentre", hablando de un niño escapado del orfelinato que no se había podido "coger" (Julio 22 de 1924, Carta del CPV [Rafael Lora M.] al CSSR). La semana siguiente, el corregidor de San Sebastián indicaba que "el Reverendo Padre Amado" había "puesto a disposición de este Despacho" dos comisionados —los "señores Enrique Celedón y Rafael Márquez"— encargados de buscar estos "niños pertenecientes a este Orfelinato", los cuales habían recibido una especie de carta blanca para conseguirlos: "los comisionados llevan orden de traerlos como sea merezca el caso" (Pavajeau al CPV).

El señor Rodríguez, la orden que lleva, que, en último caso, si los referidos niños le es muy difícil en la captura de ellos, entonces resolver coger a los hermanos o miembros de la familia de los ya expresados niños, y los hijos de esos indios que se compruebe que los apoyan [sic]. (Borrego al prefecto, 26 de diciembre de 1924)²⁸

Esta frase revela una doble transformación fundamental en el *modus operandi* de los encargados de perseguir a los niños escapados. El primer cambio se relacionaba con la idea de que —en circunstancias en las cuales los niños huidos eran difíciles de encontrar— se podrían reemplazar por sus “hermanos” u otros “miembros de la familia”. Esta nueva situación significaba que todos los niños vivían bajo la amenaza de ser, en cualquier momento, extraviados de su grupo familiar. Podemos imaginar que esta situación generó, para muchas familias, una situación de profunda angustia. Pero, sobre todo, el corregidor indicaba de manera muy explícita que las familias que apoyasen a los niños en sus fugas, se convertirían en los primeros blancos potenciales para el orfelinato. Aquí, la remoción forzada de los niños era pensada explícitamente como un arma decisiva en el marco de una guerra entre la comunidad arhuaca y las autoridades civiles y religiosas: “Porque, así se contra el mal en tiempo, para que más tarde este Orfelinato no sufre y dejarían de huirse los muchachos, porque no encontrarían quien los apoye”²⁹.

De este modo, en octubre de 1925, el corregidor Borrego escribía al corregidor de Pueblo Viejo para invitarlo a castigar a dos indígenas, Adelaida Álvarez y Valentín Torres, quienes parecían apoyar a los niños huidos del Orfelinato (Borrego al CPV, 8 de octubre de 1925). En este contexto, el rapto de los niños aparecía claramente como una de las modalidades más eficientes de castigo para los que querían oponerse a la presencia del orfelinato:

El R. P. Amado, de acuerdo conmigo, opina por que su digna Autoridad se sirva ponerle coto a tal procedimiento, castigando a dichas responsables:

- 28** Su correo terminaba de la siguiente manera: “De modo pues, encargo a Usted se digna préstale al expresado señor Rodríguez todo el apoyo que necesitaré de usted como autoridad, para ayudar la buena marcha de este Orfelinato, que tienen sosteniendo los Reverendos Padres Capuchinos”.
- 29** Muchos de los líderes perdieron algunos de sus hijos, por ejemplo, Carmen Izquierdo y Juan Bautista Villafaña.

o bien a que paguen allí una multa que Usted crea conveniente, o bien tomarle los dos niños Invencio y Hortensia Niño [sic]. (Borrego al CPV, 8 de octubre de 1925)

Obviamente, la legalidad de estas prácticas era más que dudosa —recordamos, por ejemplo, que el cepto había sido prohibido en otras partes de Colombia—. De hecho, varios de los arhuacos que habían sido encarcelados se quejaron frente a las autoridades provinciales de Valledupar para denunciar lo que consideraban como abusos por parte de los corregidores. De manera interesante, en ocasiones las autoridades regionales parecían sensibles a las reclamaciones de los arhuacos. Así, en 1919, el alcalde municipal de Valledupar, José Manuel Maestre, escribía al corregidor de San Sebastián en relación con el caso del “indígena Felipe Ramos” —quien había ido a Valledupar par “querellarse” de que el Inspector lo había “intimidado a ponerlo preso, si no presenta[ba] una chinita hija de él, la cual se encontraba en el orfelinato y que se ha fugado de dicho establecimiento sin saber su paradero” (Maestre, José al CSSR, 12 de abril de 1919)—. Ahora bien, la actitud del alcalde era ambigua. Por un lado, él parecía apoyar al padre de familia arhuaco que había venido en queja, ya que insistía en que, “para conseguir esta chinita”, no se veía la necesidad de “castigar a los padres o tutores de ella”: “Pues hay que tener alguna consideración por estos indígenas y nunca atropellarlos, además este indígena está ya muy abansado [sic] en edad”. Sin embargo, sería un error leer este correo como un repudio a la labor de la misión. En efecto, el alcalde invitaba al inspector a seguir sus “investigaciones del caso, hasta conseguir la mencionada Chinita y ponerla nuevamente a orden de los capuchinos”. De hecho, cuando la resistencia arhuaca a la presencia misionera se volvió más intensa, a lo largo de los años veinte, las autoridades regionales serían las primeras en ordenar la conformación de comisiones y en autorizar el uso de la fuerza y de la violencia para romper los procesos de resistencia.

Otro de los aspectos importantes para entender el funcionamiento de estas búsquedas de los niños del orfelinato se relaciona con el uso por parte de las autoridades de los semaneros arhuacos³⁰ —llamados en ocasiones “indios policías”—.

30 Los “semaneros” eran miembros de la comunidad arhuaca, puestos al servicio del inspector de policía y del comisario para realizar tareas de órdenes diversos —enviar comunicaciones, acompañar de manera más o menos voluntaria a personas llamadas por las autoridades, etc.— a cambio de una pequeña remuneración. La institución de

De la misma manera que para el caso de la “matrícula” —en el cual eran unos arhuacos los encargados de buscar y traer a la fuerza los trabajadores indígenas que habían huido de las haciendas de sus patrones—, los inspectores de policía delegaban el “trabajo sucio” de persecución de los niños a los mismos arhuacos. De esta manera, los archivos están llenos de oficios que muestran estos usos sistemáticos de los semaneros para la búsqueda de los niños. Por ejemplo, en septiembre de 1922, el corregidor de Pueblo Viejo indicaba que, en respuesta a una solicitud del corregidor de San Sebastián, había “inmediatamente” mandado “dos semaneros a buscar el chinito huido” (Mejía al CSSR)³¹. De la misma manera, en abril de 1926, el corregidor Borrego escribía al señor comisario de Donachuí —que era el mismo arhuaco y a quien la misión había robado un hijo— que le mandaba tres comisionados indígenas, Justo Crespo, Cornelio Torres y Fermín Garavito, encargados de traer de vuelta a tres niños del orfelinato que se habían escapado:

Siguen para ese caserío a su mando, los [siguientes] indígenas [...] con el propósito de que, prestándoles Usted el debido apoyo, los ponga en posesión de los niños Juan José Suárez, hijo de Tobías, Rafael Torres, hijo de Isidoro Torres y Eufemia Solí, hija de Francisco Solí. Estos niños, se tiene conocimiento que los dos primeros se fueron en busca de sus padres, y la última en busca de su tía María Solí. Espero se sirva tomar el mayor interés en el buen resultado de esta comisión. (Borrego al comisario)

Uno puede entender el carácter extremadamente violento y moralmente complejo de esta situación, en la cual se contrataba u obligaba a algunos miembros de una comunidad —la cual era suficientemente pequeña para que todo su funcionamiento se basara en relaciones de interconocimiento— para ir en búsqueda de los hijos de sus amigos y vecinos. En algunos casos, los arhuacos solicitados por las autoridades para buscar a los niños ni siquiera actuaban oficialmente como semaneros. Este era el caso de Francisco Torres, residente de Simonorua

los semaneros sigue existiendo hasta el día de hoy y brinda un apoyo a las autoridades tradicionales de las diferentes regiones.

31 Otro ejemplo: “Sigue para esa el semanero Tomás Márquez, en solicitud de tres niños de este Orfelinato, que se han fugado y no se sabe qué rumbo han tomado” (Borrego al CPV, 7 de julio de 1921).

(las cuevas), a quien escribía el corregidor Ramón A. Ariza para ordenarle que se sirviera "hacer buscar, con su hijo o con otro, a tres chinitos del Orfelinato, los cuales se han fugado" (Ariza a Torres).

Sin embargo, sería un error pensar que los semaneros obedecían ciega y pasivamente las órdenes dadas por los corregidores. Si bien, este no es el tema principal de este artículo —el cual busca analizar las modalidades de colaboración entre los agentes estatales y la misión más que las formas de resistencia de la población arhuaca³²—, es preciso mencionar que los archivos revelan la existencia de múltiples prácticas de oposición³³. Más allá de las formas explícitas y abiertas de oposición³⁴, existen numerosos casos en los cuales los inspectores se quejaban de la ineficiencia de los semaneros cuando se trataba de buscar a los niños huidos. Por ejemplo, en 1925, el corregidor de Pueblo Viejo, Israel A. Jiménez, explicaba al corregidor de San Sebastián que resultaba absolutamente inútil pedir a los arhuacos que fueran en búsqueda de los niños. Sus palabras no podrían ser más claras:

Con relación a los niños de ese orfelinato, no he podido coger ni uno, puesto que estos indios nos sirven para nada. He tenido conocimiento que se encuentran algunas niñas en las Laticas y estoy pensando en ver como mando una comisión. Pero, es que aquí no se consiguen personas que no tengan compromiso y esa comisión tiene que ser es de civilizado, y no de indios porque es tiempo perdido. (Jiménez al CSSR, 14 de abril de 1925)

Como lo deja entender esta última frase, dadas las dificultades que tuvieron los inspectores para capturar a los niños escapados con la técnica de los

32 Las formas de resistencia serán objeto de un artículo específico.

33 En otro artículo volveremos de manera detallada sobre las experiencias de las familias arhuacas —poniendo atención tanto al punto de vista de los adultos como de los niños— en relación con estas prácticas, inseparablemente estatales y misionales, de robo de los niños.

34 El informe del corregidor de San Sebastián al señor prefecto de la Provincia de Valledupar (15 de julio 1924) es un ejemplo claro de resistencia abierta: "Pongo en su conocimiento que, hacen ocho días, que al indígena Carmen Izquierdo se le mandó al semanero Ernesto Garavito a citarlo para que se sirviera poner a la Orden de este Orfelinato a su hijo Flores Chaparro, como en otras ocasiones lo había hecho, y dio por resultado que, irrespetando mi autoridad, mando a decir con otro, que él se llevaba al semanero Garavito para buscar a su hijo Flores".

semaneros, fue necesario inventar nuevos modos de consecución de los niños. El hecho de que, a lo largo de los años veinte, la tensión entre los indígenas y la misión se volvió cada vez más fuerte, produjo una especie de espiral de la represión. La multiplicación de las formas de coerción, en vez de conducir a las familias a entregar sus hijos, llevó, en realidad, a consolidar la resistencia de los líderes arhuacos. Y, a su vez, este fortalecimiento de la resistencia condujo a las autoridades a buscar medios y técnicas cada vez más potentes para conseguir a los niños. En este contexto, la conformación de grandes “comisiones” bajo el liderazgo del inspector de policía y contratando personas no arhuacas³⁵, se volvió la principal técnica para la “persecución” de los niños huidos a partir de la mitad de la década de 1920. Por ejemplo, la conformación de una de estas comisiones fue solicitada en mayo de 1924 por Romelio Borrego a su homólogo de Atanquez. Su carta es reveladora en lo tocante a las tensiones de la época. El propósito inicial del corregidor era denunciar la fuga de dos niños del orfanato, Atanasio Izquierdo y Antonio Márquez, quienes, después de escaparse, habían tomado la vía de Donachuí —en la zona oriental— (Borrego al corregidor de Atanquez). Sin embargo, al terminar su oficio, ya no eran dos, sino cinco niños fugitivos. En efecto, a las pocas horas después de su primer denuncia, el padre capuchino se había presentado de nuevo a su despacho para quejarse de que otros tres niños, Sebastián Izquierdo, Casimiro Izquierdo y Miguel Santiago Torres, se habían fugado³⁶. El tono de la carta evidencia claramente esta sintonía entre autoridades civiles y eclesiásticas, así como el carácter prioritario que tenía el asunto de los niños para el corregidor, el cual asumía esta tarea como un reto personal:

El Reverendo Padre Amado pide que, ojalá, y usted, se digne nombrar allí Comisión de dos o tres hombres, para que sean perseguidos dichos niños. Comprometiéndose el hacer el pago a que haya lugar por la solicitud y traída de ellos a este lugar. Tanto del Padre como yo quedamos enteramente agradecidos por el interés a la consecución de dichos niños. [...] No duda-

35 Muchos de los comisionados venían de la región de Atanquez, hecho que ayuda a entender la creación de tensiones y enemistades entre los miembros del pueblo arhuaco y los que hoy se reivindican del pueblo Kankuamo.

36 Este caso no es el único en los archivos; en más de una oportunidad, mientras un corregidor redactaba un oficio, recibía simultáneamente noticia de nuevos casos de fuga.

mos que Usted toma todas las medidas conducentes para la consecución de dichos niños sin omisión de gastos. (Borrego al corregidor de Atanquez, 21 de mayo de 1924)

Estas comisiones —que podían reunir en ocasiones más de 10 personas— no tenían como única finalidad conseguir a los niños que habían huido, sino también, a través de la cárcel o del cepo, impedir y aislar a los miembros de la comunidad más comprometidos con la causa de los niños robados. Al respecto, es poco decir que todos los arhuacos que lideraron el proceso de resistencia frente a la misión fueron objeto, en estos años, de una extraordinaria persecución: Carmen Izquierdo —quien murió mientras organizaba la huida de los niños—, Juan Bautista Villafaña —quien fue deportado y encarcelado en la Isla de San Andrés en 1927—, Mama Gil y Mamo Barros —quienes fueron arrestados y puestos en el cepo—, Celestino Suarez, entre otros, sufrieron este flagelo. Una de estas comisiones —en octubre de 1928— terminó incluso con el asesinato de uno de los principales líderes de la resistencia contra el orfelinato, el mamo Adolfo Torres, dado de baja por uno de estos “comisionados”: Genaro Montero.

Oposiciones a la Iglesia

Para terminar este artículo, quisiéramos matizar, sin embargo, la imagen de la aparente armonía total entre la misión y los colonos a lo largo de los años veinte. En efecto, en los archivos del corregimiento se pueden encontrar varias evidencias de situaciones de tensión o de momentos de hostilidad entre los misioneros y los habitantes no indígenas de la región. Quisiéramos presentar tres de estos episodios aquí:

El primero tuvo lugar en mayo de 1921. Romelio Borrego (CSSR) respondía al señor prefecto de la Provincia de Valledupar, quien le había ordenado dar informe sobre “que persona aquí indujera a los indios incendiar al pueblo”, lo cual indicaba, sin duda, la existencia de tensiones importantes alrededor de la presencia de la misión (Borrego al prefecto, 9 de mayo de 1921). Para llevar a cabo su investigación, Borrego había decidido solicitar “algunos de los indios, los principales”, pero estos no habían “querido decir”. Sin duda, este silencio constituye un índice de las capacidades de resistencia que tenían los arhuacos frente a las autoridades. Si bien les era difícil —de acuerdo al contexto de represión que hemos presentado— oponerse y confrontar explícitamente a las autoridades,

muchos arhuacos tenían la posibilidad de desarrollar formas más subrepticias de resistencia³⁷. Frente a estas dificultades y a este silencio, Borrego decidió visitar “al señor Cura” para obtener las informaciones necesarias. Este le reveló efectivamente el nombre de la persona responsable: el señor César Mestre, un colono liberal de la región. Sin embargo, Borrego indicaba que el cura le había explicado que todo “había sido borrachera” de Mestre, el cual se había “arrepentido” después de los hechos. De esta manera, el cura consideraba que “lo mejor era dejar el asunto tranquilo” y Borrego opinaba lo mismo. Esta anécdota es interesante en la medida en que ayuda a entender la complejidad de la situación. Entre otros aspectos, revela la existencia de tensiones, por un lado, entre la misión y las autoridades civiles —que aparecían como aliadas³⁸—, y, por el otro, entre algunos colonos de la región —que parecían relativamente cercanos a la población arhuaca o, por lo menos, opuestos a la presencia de los misioneros—³⁹. Pero este episodio puede ser leído, desde otra perspectiva, como un hecho revelador de la dificultad para dar a estas quejas una dimensión explícita y pública. Si bien, todo parece indicar que Cesar Mestre había incitado la población arhuaca a contestar la presencia de la misión, lo había hecho únicamente en un estado alterado de la conciencia (ligado al consumo de licor). Después de haber recuperado su conciencia, no sostenía lo que había dicho y el incidente fue olvidado.

Sin embargo, un año después, en 1922, un nuevo conflicto —esta vez más explícito— confirmaba la inconformidad de algunos colonos en relación con la presencia de la misión, así como cierto malestar frente a los vínculos estrechos que existían entre las autoridades civiles y religiosas. En una nueva misiva dirigida al prefecto de la Provincia de Valledupar, el corregidor Borrego relataba un momento de tensión que había ocurrido en el pueblito a raíz de la llegada de tres “señores de Pueblo Viejo”: Rafael Mestre H., Rafael Mestre M. y Thomas Pavajeau

37 Es importante recordar aquí que este artículo no pretende analizar en detalle las formas de oposición arhuacas frente a las autoridades civiles y religiosas. Otro artículo se dedicará a este asunto.

38 Recordemos que —en virtud del decreto de 1916— el director del orfelinato tenía la potestad de influir sobre el nombramiento de los corregidores.

39 Es interesante anotar que Cesar Mestre aparece mencionado en una de las pocas narrativas escritas sobre estos años desde una perspectiva arhuaca. Se trata del texto titulado “Llegada de los misioneros capuchinos a la Sierra Nevada de Santa Marta”, publicado en 1978 en el libro *Los Indígenas Arhuacos. La vida de la civilización* escrito por el indígena arhuaco Vicencio Torres.

(Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922). El "propósito" que tenían estos tres colonos liberales al subir a San Sebastián era "dictar una conferencia a los indios, la cual se verificó el día 22 [de enero] a las 2 de la tarde pm". El principal objeto de queja que tenían los colonos se relacionaba con el hecho de que, como lo hemos visto, Borrego pretendía obligar los arhuacos a asistir a los oficios religiosos. Así describió Borrego la llegada de los colonos: "Con muchísimo escándalo y más, induciéndoles que no olleran [sic] misa ni asistieran al rezo, que podían creer hasta en un pato, que sus doctrinas tenían que ser de liberales, que vieran que ellos no creían en nada" (Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922).

Frente a estas acciones de perturbación del orden, Borrego quiso demostrar su firmeza. Sin embargo, él reconocía que los colonos de Pueblo Viejo cuestionaban abiertamente su legitimidad. Así sigue su relato:

Inmediatamente que supe esto, fui a llamarles la atención como autoridad, y me han contestado que yo no era el autorizado de llamarles la atención. Que las calles eran libres, que yo como autoridad estaba obrando arbitrariamente, violando las leyes, como imponiéndoles multas para que asistieran al rezo. Que no era Ley, y que no estaba en ninguna Ordenanza. En seguida, le contesté y les dije que ese rezo era impuesto por ellos costumbres antiguas y había necesidad de obligarlos para que no la perdieran. (Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922)

El conflicto es interesante. Borrego, en calidad representante local del Estado, se sentía cabalmente facultado para obligar los arhuacos a asistir a los oficios religiosos. De hecho, él no presentaba esta obligación como la imposición de nuevas prácticas ligadas a la llegada de la misión, sino, más bien, como la voluntad de defender unas "costumbres antiguas" en riesgo de desaparecer. Si esta interpretación confirma la idea según la cual la religión católica no era para nada desconocida en el mundo arhuaco antes de la llegada de la misión, los colonos de Pueblo Viejo no estaban dispuestos a aceptarla. Ellos estimaban sencillamente que las acciones emprendidas por el corregidor se salían del marco legal. En este punto, las tensiones se hicieron más fuertes. Borrego quiso obligar los indígenas presentes a dispersarse, pero nadie parecía hacerle caso. Así continuaba su relato:

Previendo no fuera a suceder una catástrofe, me vi en el preciso caso de exigirles a los indios que se retirarán. Pero ellos, apoyados de esos señores,

me dijeron terminantemente que no se retiraban. Y en seguida, el Señor Mestre H., acompañado a ellos, dieron un viba [sic] al partido liberal. [...] Lo hicieron como por burla. Además, se preparan de llevarse a los indios para Pueblo Viejo, con el objeto de que no voten en este Corregimiento. Lo que pongo en su conocimiento como mi autoridad superior. (Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922)

El día siguiente, la tensión seguía siendo palpable y Borrego decidió tomar medidas más drásticas para restablecer el orden. Sin embargo, su decisión de poner preso a uno de los principales líderes de la comunidad no tuvo los resultados que él esperaba. Como lo explicaba en su carta:

Otra cosa, el día 23 en la mañana, me vi en el preciso caso de arrestar al indígena Adolfo Garavito por irrespeto a mi autoridad. Y pocos momentos después se presentó el señor José María Sequeda exigiéndome que soltara al indio porque los estaban sulfúricos contra mí. Estos señores le hicieron ver a los indios que se reunieran todos, y vinieran a esta oficina dispuestos que les entregara el indio Garavito, y si no lo hacía así rompieran el candado, sacaran al indígena, y me condujeran a la cárcel. (Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922)⁴⁰

Este incidente es interesante ya que evidencia la existencia de una alianza inédita entre algunos colonos liberales de Pueblo Viejo y un grupo de indígenas arhuacos para oponerse a lo que consideraban un ejercicio arbitrario de la autoridad por parte del corregidor, principal aliado de la misión. Y, si bien la carta no indica explícitamente cómo terminó el asunto, todo parece indicar que los que contestaban la autoridad del corregidor, tuvieron éxito a la hora de obtener la liberación de Antonio Garavito. Sin embargo, resulta inconveniente sobreinterpretar este episodio. Primero, si bien existe, en este caso específico, una unión clara entre algunos colonos y algunos arhuacos, no podemos olvidar el carácter excepcional de dicha alianza. La gran mayoría de las interacciones entre indígenas y colonos

40 Así termina la carta: “Esto lo supe por habérselo expresado el indígena Juan Bta Villafaña (a Duanes) al señor Pio Valle. Todos estos hechos presenciaron los Sres Riohacheros, más un joven Prospero Daza, que siguió para San Juan del Cesar” (Borrego al prefecto, 28 de enero de 1922).

en esta época se desarrollaron en el marco de formas de explotación laboral. En efecto, el sistema de contratación dominante en este tiempo, llamado "matricula", estaba basado en formas de endeudamiento y ponía sistemáticamente a los trabajadores arhuacos en una situación de subordinación y de dependencia frente a los colonos de la región. En este contexto, las posiciones objetivas ocupadas por los trabajadores arhuacos y por los colonos en el espacio social local eran claramente opuestas y la mayoría de las relaciones entre unos y otros eran marcadas, si no por una hostilidad abierta, por los menos por una gran distancia. Segundo, las referencias múltiples al "partido liberal" y a la política electoral nos invitan a reflexionar sobre las motivaciones profundas de los colonos liberales. En esencia, nos permiten matizar, en particular, la imagen de los colonos que vinieron apoyar a la causa arhuaca en su lucha contra la Iglesia y las autoridades. En este sentido, más que como una coalición verdadera entre arhuacos y colonos, el conflicto se podría interpretar, más bien, como una disputa interna en el seno del mundo de los colonos, en la cual la lucha arhuaca contra la misión y las autoridades era un asunto relativamente contingente. De hecho, en el relato de Borrego, los colonos contestaban abiertamente su autoridad, pero no mencionaban explícitamente la cuestión de la misión. De manera general, un examen de los archivos revela no solamente que se trata de un caso aislado, sino que, en otras oportunidades, la mayoría de los colonos —incluso los liberales— respaldaron públicamente la misión. Es interesante anotar, por ejemplo, que, cuando la misión capuchina fue objeto de críticas públicas a niveles regionales y nacionales, casi la totalidad de los colonos ofrecieron su respaldo, mandando telegramas de apoyo a las autoridades de la República. Uno de estos telegramas fue enviado en agosto de 1918 y firmado por más de 20 colonos de la región, incluyendo a Thomas Pavajeau y Rafael Mestre:

Suscritos admiramos y aplaudimos obra civilizadora, patriótica, cristiana Misión Capuchina entre indígenas esta región Nevada. Fomenta agricultura procedimientos modernos; educan 140 niños, niñas, este Orfelinato, practica exploraciones construir vías comunicación, especialmente arteria comunicarnos Fundación⁴¹.

41 Valledupar, San Sebastián, Pueblo Viejo, noviembre 3 de 1918. Telegrama mandado al Excelentísimo Presidente República, Ilustrísimo Primado, Presidente Cámara Representantes, Excelentísimo Nuncio (Bogotá). Firmado por Crispín Villazón, Vicente S. Mestre, Antonio M. Mestre, Thomas A. Pavajeau M., W. G. Mestre L., Francisco Villa-

De manera más específica, los archivos indican que por lo menos dos de los tres colonos mencionados en el incidente se volvieron aliados cercanos de la misión. El caso de Thomas Pavajeau es particularmente obvio. Así, en 1924, apenas dos años después del conflicto que hemos descrito, el corregidor Borrego describía a Pavajeau como una “persona de la entera confianza del Reverendo Padre Amado” (Borrego al CPV, 18 de agosto de 1924). Este último, efectivamente, lo había postulado para liderar comisiones de búsqueda de los niños huidos del orfelinato y, en 1925, para que fuera nombrado corregidor. Tanto en el marco de estas funciones oficiales como fuera de ellas, Pavajeau se reveló como una de las personas más efectivas para “conseguir a los menores fugados del orfelinato”. Del mismo modo, en 1925, Rafael Mestre H. fue comisionado para buscar unos niños que se habían escapado. Aquí reproducimos la carta que le mando el corregidor Borrego:

Me permito comunicarle que, de acuerdo con el R. P. Amado María de B., he tenido a bien nombrarlo Comisionado para la consecución de los niños que le adjunto en lista, los cuales se tiene conocimiento que se encuentran en el Corregimiento de Pueblo Viejo. Sírvase, pues, ponerse de acuerdo con aquella autoridad, quien, para el efecto, se servirá prestarle el apoyo que Usted necesite en el particular. (Borrego a Maestre)

El último episodio que queremos mencionar tuvo lugar en 1928. El 11 de julio de este año, el corregidor Rafael A. Zalabata recibió en su despacho al reverendo fray Bartolomé, misionero de la misión capuchina, y al señor Juan Cutta (Zalabata). Ambos venían con el fin de formular una queja en contra del señor Víctor M. Barragán, quien, el día anterior, había penetrado “al interior del edificio donde se halla el orfelinato de los Tres Avemarías, sin previo consentimiento de los superiores”. A pesar de que no estaba “investido de ninguna autoridad” para hacerlo, Barragán había querido realizar “un examen detallado de cada una de las

zón Quintero, Urbano F. Castro, Antonio V. Baute, José M. Sequeda, Rafael Mestre M., Israel A. Jiménez, José Antonio Gutiérrez, Temístocles A. Mestre, Juan José Blanco, Israel Nieres, Pedro de Piñeros, Andrés S. Mestre, Magdaleno Gutiérrez, Guillermo A. Villazón, Max Rodríguez, Nicolás Araújo. Otros telegramas similares de apoyo a la misión —en el marco de un conflicto con Juan Bautista Villafaña, el principal líder de la resistencia arhuaca— fueron enviados a las autoridades nacionales y regionales en julio de 1926 y agosto de 1927 por los principales colonos de Valledupar y Pueblo Viejo.

estancias donde llevan a cabo sus labores educacionistas de los indios arhuacos tanto los Reverendos P. P., como la Reverenda Madre y Hermanas". Haciendo "censura [entera] del reglamento interno", explicaban los dos hombres, el intruso había intentado fomentar "acciones de rebelión" en "los alumnos y personal trabajador de dicho orfelinato". Y, más grave aún, fray Bartolomé y el señor Cutta indicaban que el mismo señor Barragán había penetrado "en la habitación particular de la señora Magdalena de Torres", sin previo consentimiento de ella. Ahora bien, explicaban que, en la ausencia de la existencia de "vínculos de amistad u otra naturaleza" entre ellos, nada lo autorizaba "para semejante proceder". Añadían que la señora de Torres había manifestado "su descontento" al señor Barragán, el cual había respondido con insultos —tratándola "de «materizada», «india», etc.»— y con amenazas a quien la quería defender —en particular el señor Cutta—. Frente a semejante "mal proceder o irrespeto" de Barragán, el corregidor tomó tres decisiones: primero, exigió a Barragán que "observara [...] la [com] postura (y buen comportamiento) a que está obligado todo ciudadano pacífico y de buena costumbre". Segundo, le prohibió "presentarse más al orfelinato ni a las habitaciones particulares sin previo consentimiento de los superiores correspondientes". Finalmente, le obligó a "no continuar intimando ni amenazando el señor Juan Cutta" (Zalabata, Acta, 12 de junio de 1928).

Dos lecturas se pueden realizar de este episodio. Por un lado, se trata de otro caso en el cual un *bunachi*⁴² cuestiona abierta y explícitamente la presencia de la misión, lo cual permite matizar la idea de un respaldo unánime por parte de los no indígenas a las actividades de los capuchinos. Pero, por el otro, esta situación se puede interpretar como un hecho revelador del apoyo que las autoridades brindaban a la misión. Estas tomaron claramente el partido de la misión, condenando las acciones aisladas de un individuo y tomando acciones inmediatas para impedir la subversión.

En este sentido, los tres casos que hemos presentado nos permitieron matizar la imagen de una complicidad total entre la misión y los colonos. En cada uno de ellos, se puede evidenciar la figura de ciertos colonos que, de una manera u otra, se opusieron a la misión. Sin embargo, sería problemático sobre enfatizar estas formas no indígenas de resistencia a la misión. Primero, es esencial entender que estos momentos constituyen excepciones: de manera general, existían

42 "Bunachi" es la palabra que utilizan los indígenas arhuacos para referirse a las personas no indígenas.

barreras muy fuertes entre los arhuacos y los colonos y, en la gran mayoría de los casos, los colonos aparecían más cercanos a la misión que a los arhuacos —como lo evidencia, por ejemplo, su participación en las comisiones para buscar a los niños huidos del orfanato—. Segundo, se puede resaltar el hecho de que estas formas de oposición no fueron llevadas a cabo de manera muy concluyente y, de cierta forma, todas fracasaron. En el caso de Cesar Mestre, sus palabras contra la misión habían sido formuladas en estado de embriaguez y no las sostenía tras haber superado el estado de embriaguez. En el caso de los tres colonos que se quejaban de las obligaciones de ir a misa, la oposición había sido más explícita y contundente —de hecho, la descripción de la situación de Borrego evocaba un clima cuasinsurreccional—. Sin embargo, esta contestación de un nuevo orden social basado en la alianza entre las autoridades civiles y religiosas no fue sostenida en el tiempo. Por un lado, podemos recordar que, a los pocos meses, la obligación de ir a misa fue incluso inscrita en un decreto por el corregidor Borrego. Por el otro, hemos visto que por lo menos dos de los tres colonos involucrados en el incidente se volvieron aliados de la misión. Finalmente, el caso de Víctor Barragán aparece como un intento solitario y aislado, que no permitía subvertir el nuevo orden social, basado en la alianza entre las autoridades civiles y religiosas.

Conclusión

Desde el final del siglo XIX, Colombia estuvo marcada por lo que algunos autores han llamado un “nuevo auge de las misiones”, el cual buscaba, por un lado, retomar el antiguo proyecto colonial de “evangelización” de los pueblos indígenas y, por el otro, facilitar su “incorporación” a la nación colombiana. En este sentido, este renacimiento misional no era conceptualizado únicamente como un proyecto religioso, sino también patriótico. Si la alianza entre la Iglesia y el Estado que fue necesaria para llevar a cabo este proyecto ya ha sido documentada en sus grandes líneas, nos parecía importante focalizarnos, en este artículo, en un estudio de caso singular. De esta manera, hemos intentado describir los pasos prácticos que, a partir de 1917, permitieron dar una realidad concreta a esta alianza formal en el contexto particular de San Sebastián de Rábago (hoy Nabusimake), en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este estudio de caso nos ha permitido documentar de manera detallada la construcción de un nuevo orden social local en el cual unos

misioneros españoles llegaron a disponer de un poder considerable. Ahora bien, para concluir, quisiéramos subrayar algunos puntos más generales en relación con el estudio de los procesos de evangelización en Colombia durante el siglo xx.

El primer punto que queremos resaltar es el hecho de que el estudio de las misiones en Colombia en el siglo xx podría problematizarse dentro de un campo de estudio sobre las formas del colonialismo. A pesar de que el adjetivo "colonial" remite principalmente, en Colombia, al periodo prerepublicano, esta investigación sobre las relaciones entre agentes del Estado y de la Iglesia indica claramente cuáles dinámicas marcadas por el "colonialismo" han existido en Colombia después de la salida de los españoles, hasta muy adelantado el siglo xx (y algunos dirán, el siglo xxi). En efecto, consideramos que las situaciones vividas por los arhuacos —las cuales hemos intentado describir en este artículo— pueden ser pensadas como experiencias de "colonización".

El segundo punto central que queremos enfatizar es que las actividades misionales aquí estudiadas no pueden entenderse de manera aislada: toman sentido en relación con las acciones de otros actores (representantes del Estado, colonos, etc.), los cuales se inscribían precisamente —al igual que los misioneros— en lo que podríamos llamar un "espacio colonial". Como lo hemos visto, los misioneros capuchinos no hubieran podido tener un impacto tan fuerte sobre el destino del pueblo arhuaco sin los apoyos locales, regionales y nacionales de las autoridades estatales y de algunos colonos. Si bien, la estrategia de los "orfanatos" —como una de las más poderosas tecnologías para la dominación misional— ha sido diseñada y puesta en práctica por los misioneros, la llegada de la misión capuchina, entendida como encuentro histórico entre el pueblo arhuaco y nuevos modos de pensar y actuar, puede ser interpretada como el fruto de estas alianzas entre las autoridades políticas y religiosas.

El tercer punto central se relaciona con la cuestión de las escalas de trabajo. Hemos escogido, en este artículo, una metodología ideográfica: las situaciones descritas están todas espacialmente y temporalmente localizadas, enmarcadas en una configuración singular. Sin embargo, es evidente que esta historia de la remoción de los niños indígenas de sus familias no es particular de la Sierra Nevada de Santa Marta. En este sentido, la historia de los "orfanatos", comprendidos como una de las instituciones dominantes para la evangelización de los pueblos indígenas en el siglo xx, sigue siendo un problema que merece

investigaciones empíricas mucho más profundas en el contexto colombiano⁴³. Sin embargo, esto no quiere decir que estos procesos tienen que ser descritos en el marco de una historia únicamente “nacional”. Es evidente, en particular, que el Estado colombiano nunca ha desarrollado una política unificada en relación con los procesos de “evangelización” y “civilización” de los pueblos indígenas: estos tuvieron lugar de manera diferenciada, en grados diversos, y según las regiones y los momentos. En este sentido, se requieren trabajos que permitan variar el punto de vista del análisis tanto a nivel espacial como temporal. Por un lado, se pueden realizar más estudios microhistóricos —como el propuesto aquí— que posibiliten describir en detalle las lógicas localizadas y singulares. Por el otro, se requieren unas aperturas a escalas más amplias, las cuales permitirán reflexionar sobre las circulaciones y apropiaciones de diversos modelos a diferentes escalas (regionales, nacionales, pero también globales o imperiales).

Bibliografía

Archivo del Corregimiento de San Sebastián de Rábago

Ariza, Ramón A. (CSSR) a Francisco Torres (27 de abril de 1920).

Ballesteros, Luciano (alcalde municipal de Valledupar) al CSSR (1 de marzo de 1929)

Blanco, Juan José (CSSR). Acta en la que se hace constar el compromiso firmado con Manuel Izquierdo (junio de 1919).

Borrego, Romelio (CSSR) [Nehemías Izquierdo (secretario)]. Acta (31 de marzo de 1922).

Borrego, Romelio (CSSR). Acta (27 de agosto de 1923).

Borrego, Romelio (CSSR) [Thomas G. Pavajeau (secretario *ad hoc*)]. Acta (14 de diciembre de 1925).

Borrego, Romelio (CSSR). Acta referente a la visita a la oficina del corregimiento de los señores alcalde y personero municipal del distrito (24 de junio 1922).

Borrego, Romelio (CSSR) al alcalde municipal de Valledupar (2 de mayo de 1922).

Borrego, Romelio (CSSR) al alcalde municipal de Valledupar (22 de julio de 1924)

Borrego, Romelio (CSSR) al comisario de Donachuí (2 de abril de 1926).

43 Es interesante anotar aquí que en las últimas décadas se ha desarrollado en el contexto de las antiguas colonias anglófonas (las que fueron marcadas por el *settler colonialism*) un importante campo de estudio en relación con estas historias de “niños robados”.

- Borrego**, Romelio (CSSR) al corregidor de Atanquez (21 de mayo de 1924).
- Borrego**, Romelio (CSSR) al corregidor de Puerto Viejo (7 de julio de 1921).
- Borrego**, Romelio (CSSR) al corregidor de Puerto Viejo (18 de agosto de 1924).
- Borrego**, Romelio (CSSR) al corregidor de Puerto Viejo (8 de octubre de 1925).
- Borrego**, Romelio (CSSR) al prefecto de la Provincia de Valledupar (2 de mayo de 1921)
- Borrego**, Romelio (CSSR) al prefecto de la Provincia de Valledupar (9 de mayo de 1921)
- Borrego**, Romelio (CSSR) al prefecto de la Provincia de Valledupar (28 de enero de 1922)
- Borrego**, Romelio (CSSR) al prefecto de la Provincia de Valledupar (26 de diciembre de 1924).
- Borrego**, Romelio (CSSR) al señor Rafael Maestre H. (4 de mayo de 1925).
- Cabaz**, Pascual (alcalde municipal de Valledupar) al CSSR (12 de diciembre de 1924).
- Castro**, Urbano F. de (corregidor de Pueblo Viejo) al CSSR ([27] de mayo de 1917).
- Fuarez**, Eduardo M. (personero municipal de Valledupar) al CSSR (27 de mayo de 1920).
- García**, Alonso (corregidor de Atanquez) al CSSR (12 de agosto de 1919).
- Gómez**, Miguel (CSSR) al reverendo padre Idelfonso de Murcia (17 de febrero de 1929).
- Jiménez**, Israel A. (corregidor de Pueblo Viejo) al CSSR (19 de junio/julio de 1922).
- Jiménez**, Israel A. (corregidor de Pueblo Viejo) al CSSR (14 de abril de 1925).
- Jiménez**, Israel A. (corregidor de Pueblo Viejo) al CSSR (22 de abril de 1925).
- Lora**, Rafael (corregidor de Puerto Viejo) al CSSR (22 de mayo de 1924).
- Maestre**, José Manuel (alcalde municipal de Valledupar) al CSSR (12 de abril de 1919).
- Maestre**, José Manuel (alcalde municipal de Valledupar) al CSSR (14 de mayo de 1919).
- Maestre**, Nehemías R. (prefecto de la Provincia de Valledupar) al CSSR (7 de septiembre de 1921).
- Maestre**, Nehemías R. (prefecto de la Provincia de Valledupar) al CSSR (22 de noviembre de 1921).
- Mejía**, R. (CPV) al CSSR (26 de septiembre de 1922).
- Moscote**, Manuel (alcalde municipal de Valledupar) al CSSR (26 de julio de 1920).

- Pavajeau**, Thomas G (encargado interino del CSSR) al corregidor de Pueblo Viejo (30 de julio de 1924).
- Quiroz**, José María (prefecto de la Provincia) al CSSR (27 de agosto de 1917).
- Soler** y Royo, Atanacio Vicente (obispo y vicario apostólico) y José María Sequeda (CSSR). Convenio (12 de agosto de 1918).
- Torrijas**, Bernardo María de (director del orfanato) al secretario de la inspección, encargado del corregimiento en ausencia del señor inspector (28 de enero de 1929).
- Triana**, Jacinto (CSSR) al comisario de Donachuí (24 de enero de 1914).
- Triana**, Jacinto (CSSR) al señor Camilo de C. Lobo (28 de enero de 1914).
- Zalabata**, Rafael A. (CSSR). Acta (12 de junio de 1928).

Fuentes secundarias

- Bolinder**, Gustaf. *The Indians of the tropical snow-capped mountains: investigations in northern most South America*. New Haven: Human Relations Area File, 1966. Impreso.
- Bosa**, Bastien. “¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca”. *Revista Colombiana de Antropología* 57.2 (2016): 107-138. Impreso.
- . “Victimes ou criminels ? Transformation des modes d’interprétation de la sur-représentation des Aborigènes dans le système de justice pénal”. *Histoire Et Mesure* 22.2 (2007): 135-166. Impreso.
- . “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 7.14 (2015): 141-179. Impreso.
- Córdoba**, Juan Felipe. *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- Gaitán** Bohórquez, Julio César. “De documento, de historia, de derecho y de civilización”. *Estudios Socio-Jurídicos* 4.1 (2002): 201-230.
- Muñoz**, Catalina. “Indigenous state-making on the frontier: Arhuaco politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, 1900-1920”. *Ethnohistory* 63.2 (2016): 301-325. Impreso.
- Pérez**, Amada Carolina. *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Impreso.

- Pineda** Camacho, Roberto. "Estado y pueblos indígenas en el siglo xx. La política indigenista entre 1886 y 1991". *Revista Credencial Historia* 146 (2002): 12-13. Impreso.
- Real** de Gandía, Segismundo del. "La Sierra Nevada y los Orfelinos de la Goajira". Conferencia. Asamblea departamental de Santa Marta, 5 de noviembre de 1911. Bogotá: Imprenta Nacional, 1912. Impreso.
- Torres** Márquez, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: América Latina, 1978. Impreso.
- Uribe** Tobón, Carlos Alberto. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las Tierras Bajas Adyacentes". *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*. Tomo II. Ed. Instituto de Cultura Hispánica. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1992. 9-214. Impreso.
- Valencia**, Eugenio de. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los padres capuchinos de la Provincia de la preciosísima Sangre de Cristo*. Valencia: A. López, 1924. Impreso.
- White**, Richard. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, New York: Cambridge University Press. Impreso.

MISIONEROS, INDÍGENAS Y FORMACIÓN DEL ESTADO EN VAUPÉS Y GUAINÍA

Esteban Rozo*

Este texto se pregunta por la manera en que los procesos de formación del Estado y colonización en los actuales departamentos del Vaupés y Guainía fueron configurados por misioneros católicos y misioneros evangélicos. La autoridad y soberanía del Estado sobre los indígenas estuvo en disputa en el Noroeste Amazónico por distintos agentes que incluyeron caucheros, misioneros católicos, colonos, misioneros evangélicos y funcionarios del Estado. A partir de la década de 1940 llegaron a la región misioneros evangélicos afiliados a la misión norteamericana Nuevas Tribus, hecho que empezó a suscitar conflictos con los misioneros católicos, con los colonos y con los profesores que fueron enviados a las primeras escuelas que creó el Estado en Guainía durante los años setenta. A diferencia de los misioneros católicos, los misioneros evangélicos no hacían parte del Estado-nación. Esto hizo que su labor fuera ambigua, polémica y cuestionada por distintos agentes del Estado —misioneros católicos, profesores, comisarios y militares, entre otros— de múltiples formas.

* Escuela de Ciencias Humanas. Universidad del Rosario.

Aquí se estudian las relaciones y conflictos entre misioneros, caucheros, indígenas y los distintos agentes del Estado en Vaupés y Guainía desde comienzos del siglo xx hasta la década de 1970. Inicialmente, se analizan los conflictos que se produjeron en torno a la civilización y el control del trabajo de los indígenas entre misioneros católicos y caucheros tanto colombianos como brasileros. Después de la llegada de los misioneros de la Misión Nuevas Tribus al Guainía, en la década los cuarenta, estos se convirtieron en una amenaza para el poder y soberanía que los misioneros católicos habían adquirido sobre los indígenas a través del Estado. Hacia 1961, los misioneros católicos acusaron a Sofía Muller de haberse convertido en un obstáculo para la incorporación de los indígenas a la nación en la medida que puso a los indígenas cristianos en contra de los sacerdotes y los colonos arguyendo que eran manifestaciones del diablo. Si bien los misioneros evangélicos se presentaban frente al gobierno central como un complemento en las labores de civilización e integración de los indígenas, no dejaron de presentarse conflictos entre distintos agentes del Estado y los misioneros evangélicos en las regiones donde estos trabajaban. Hacia 1976, el Ministerio de Defensa envió una comisión de reconocimiento y verificación para inspeccionar las labores del Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus en el oriente del país. Así, la conversión al cristianismo de indígenas en Guainía dejó de ser un asunto exclusivamente religioso para convertirse en un asunto político que, hasta cierto punto, constituyó una amenaza para la soberanía del Estado y la cultura de los indígenas.

Gobierno y civilización de los indígenas

Desde comienzos del siglo xx coexistieron distintos proyectos civilizatorios en la región del noroeste amazónico, los cuales tradicionalmente han estado a cargo de distintos agentes, entre ellos, caucheros, misioneros católicos, colonos, misioneros evangélicos y funcionarios del Estado, quienes se han disputado la autoridad y soberanía sobre los indígenas y sus territorios. De esta manera, la colonización en la región se configuró como un proceso conflictivo entre actores con distintos intereses y agendas. A su vez, estos conflictos implicaron disputas en torno a lo que significó civilizar a los indígenas. Desde la creación del Vaupés¹ en 1910, el Estado promovió dos proyectos coloniales y civilizatorios que

1 La Comisaría Especial del Vaupés se creó a través del Decreto 1131 del 15 de diciembre de 1910. Hasta 1936, la capital de Vaupés fue Calamar (población localizada en el

no fueron necesariamente armónicos entre sí. Por un lado, el Estado apoyó un proyecto de colonización de corte capitalista adjudicando enormes cantidades de tierra, que hacían parte de “territorios baldíos”, a empresarios caucheros quienes usualmente tenían contactos con burócratas de Bogotá que los ayudaban con las enormes concesiones de tierra en dichos territorios.

Otro fenómeno característico en la época en las regiones caucheras y al cual tampoco escapó el Vaupés fue el monopolio de grandes extensiones de ‘terrenos baldíos’ ejercido por empresarios caucheros y en ocasiones auspiciado por el gobierno, generalmente como consecuencia de su desconocimiento del territorio sobre el cual estaba obligado a ejercer soberanía. Algunos empresarios, con vínculos con la burocracia de la capital o asesorados de abogados y tinterillos, tramitaban las solicitudes de adjudicación de considerables extensiones de terrenos baldíos, muchas de ellas aprobadas por el Ministerio de Industrias, Departamento de Baldíos, con graves consecuencias para aquellos pequeños y medianos extractores. (Domínguez 182)

Estas concesiones de extensiones de tierra a empresarios caucheros, que alcanzaron las 15 000 hectáreas, condujeron a que pequeños extractores de caucho se quejaran en 1923 frente al gobierno nacional arguyendo que “con este procedimiento del Gobierno no hace otra cosas que perseguir a los primeros ocupantes que ya tenemos fundaciones con trabajos de agricultura y buenas casas de habitación [sic]” (Domínguez 183). Según el primer comisario del Vaupés, hacia 1911 había en la región “poco más o menos, cuatrocientos caucheros, casi todos tolimenses, trabajadores enérgicos y sufridos, y de los cuales no saben leer ni el 5 por 100” (Cabrera 126). Estos caucheros rasos solo sabían explotar el caucho negro. Para extraer el látex de esta especie de caucho era necesario tumbar el árbol. Este tipo de colonización de corte capitalista, sustentada en la extracción de caucho, fue el primer proyecto civilizatorio que el Estado promovió en la región desde comienzos del siglo xx, junto a la creación de la comisaría del Vaupés en 1910 con su capital, inicialmente en Calamar. Cuando el geógrafo estadounidense Hamilton Rice visitó la región en 1914, contó que Calamar servía como

actual departamento de Guaviare), pero, ante la necesidad de afianzar la soberanía en la frontera con Brasil, la capital se trasladó hacia el Suroriente, concretamente a Mitú, a orillas del río Vaupés, más cerca de la frontera internacional

el “centro de recepción y distribución de los *caucheros* o recolectores de caucho que trabajaban el *caucho negro* en los distritos del Alto Caquetá y la región del Vaupés” (Rice 151). En su reporte, Rice señalaba que:

El *comisario* tiene los invaluable servicios de Gregorio Calderón, un colombiano tolimense cuyo nombre se conoce en toda la República. Él fundó Calamar, hizo caminos a través del gran bosque desde el Guaviare hasta el Amazonas, adquirió los dialectos Huitoto y Carijona, conformó a los indígenas de estas dos naciones en colonias, les enseñó el valor de la cooperación y el trabajo organizado, estableció la gran *empresa* de caucho, solo para que gran parte de su trabajo se deshiciera como resultado de las así llamadas atrocidades del Putumayo. (Rice 148)

Al mismo tiempo, el Estado promovió en la región la civilización de los indígenas a través de misioneros católicos. Desde la expedición de la Ley 89 de 1890, el gobierno le otorgó el tutelaje de los indígenas y las regiones donde estos vivían a los misioneros católicos. En este caso, la idea de los misioneros como encargados de la “protección” de los indígenas adquirió un significado particular. En 1918, el gobierno nacional expidió el Decreto 614 que trataba “Sobre [el] gobierno y protección de indígenas no civilizados en la región del Vaupés”. El primer artículo del decreto establecía que “los indios salvajes de las regiones del Vaupés, no civilizados aún, pero sí reducidos a misiones, no están sujetos a las leyes comunes de la República y serán gobernados en forma extraordinaria por los misioneros encargados de su redención” (Morales 182). Entre las atribuciones que el decreto otorga a los misioneros como “directores y protectores de indígenas” estaban, por un lado,

proteger a los indígenas contra los abusos de los civilizados que vayan a las reducciones o poblaciones de los indios e intervenir en los contratos que celebren unos y otros a fin de evitar que los primeros sean estafados o engañados por los últimos. (Morales 182)

Y, por otro lado,

impedir que los indígenas sean llevados a trabajar en caucheras o ejecutar labores fuera de los términos jurisdiccionales de los respectivos misioneros

bajo cuyo cuidado se encuentren, a menos que se trate del cumplimiento de contratos debidamente celebrados con la intervención de estos últimos. (Morales 182)

El trabajo asignado a los misioneros católicos de reducir y civilizar a los indígenas se complicaba porque los caucheros mantenían a los indígenas por fuera de las misiones. Así mismo, el tráfico de indios a manos de caucheros brasileros también era una práctica común. En 1916, Pierre Baron, sacerdote monfortiano, fundador del pueblo de Monfort, decía que:

La región del bajo Vaupés cuenta de 7000 a 8000 indios cuyo trabajo es facilitar al blanco el mañoco y ayudarlo a sacar la seringa. Grande es el tráfico que los brasileros hacen con ese producto y sus productores, llevándose anualmente para Brasil de 50 a 100 indios, gente que nunca vuelve. [...] Desde dos años para acá, viendo los brasileros que la misión nuestra les hace contrapeso, van reclamando contra los límites actuales y dicen que les pertenecen hasta Yuruparí, es decir, quince días arriba, en fin, toda la región habitada por los indios. (Domínguez 179)

De esta manera, las disputas en torno al control del trabajo indígena se dieron no solo entre misioneros católicos y caucheros colombianos, sino también entre caucheros colombianos y caucheros brasileros. En ambos lados de la frontera, los misioneros católicos tenían una visión negativa de la presencia y trabajo de los caucheros en la región. Tanto los

monfortianos en Colombia como los salesianos en Brasil valoraban negativamente la presencia de los blancos en la región; no solo se quejaban del maltrato que daban a los caucheros a los indios, sino de la mala influencia que representaban al inducirlos al vicio del alcohol y otros comportamientos indeseables. (Cabrera 130)

A pesar del esfuerzo de los misioneros católicos por controlar la trata de indígenas, esta continuó en ambos lados de la frontera (Domínguez 180). Es claro que los misioneros monfortianos y las autoridades colombianas veían a los caucheros brasileros como una amenaza. En 1919, Alberto Nieto, comisario del Vaupés, envió al ministro de gobierno un informe donde decía que

de Brasil obligan a los indios a llamarse brasileños, a trabajar en las caucheras como esclavos sin remuneración alguna y se los llevan en la época de extracción de caucho los naturales de aquella República, quitando así a los caucheros colombianos a estos seres que les ayudan y los cuales sí les pagan. (Domínguez 180)

Estos conflictos en torno al trabajo y propiedad de los indígenas involucraron a distintos actores sociales con distintos proyectos civilizatorios y diferentes prácticas de colonización. Un ejemplo de esto data de 1929: en una carta publicada en la *Revista de Misiones*, el padre Barón mencionaba que a pesar de la presión ejercida por las autoridades de Brasil para “atraer a los indios”, en toda la parte que ellos evangelizaban los indígenas habían pasado a Colombia (Barón 59). De manera que los conflictos se dieron no solo en torno a la posesión del trabajo y el cuerpo laboral de los indígenas; en el fondo, este versaba sobre cómo y quién debía gobernar a los indígenas y cómo estos debían ser incorporados al cuerpo político de la nación. En este contexto, ¿qué significaba entonces civilizar y, al mismo tiempo, proteger a los indígenas de los abusos de los civilizados? Es importante resaltar que ambos proyectos civilizatorios mediaban la formación del Estado en la región, así como las relaciones que los indígenas establecían con los blancos y con los misioneros. Hacia 1956 se expidió una resolución que establecía que “el comisario y las misiones católicas de la región ejercerán la protección de los indígenas siempre en cooperación y de acuerdo” (Morales 184). Dicho documento también establecía que los contratos de trabajo tenían que ser aprobados por el prefecto apostólico o por el corregidor “del lugar más cercano a la residencia habitual del indígena” (Morales 184). En este sentido, se estableció desde ese momento una especie de cogobierno de los indígenas entre autoridades eclesiásticas y civiles en el Vaupés.

Misión Nuevas Tribus y Sofía Muller

Hacia mediados de la década de 1940 llegó a la comunidad curripaco de Sejal, en el río Guainía, la misionera norteamericana Sophie Muller, quien se encontraba afiliada a New Tribes Mission. Sophie Muller llegó al río Guainía desde Mitú buscando “tribus no alcanzadas”. La Misión Nuevas Tribus fue creada en Los Ángeles en 1942 por Paul Fleming y Bob Williams después de haber sido expulsados, durante la Segunda Guerra Mundial, de su trabajo como misione-

ros con “tribus que vivían en partes remotas del Sudeste Asiático” (Carpenter 180). El trabajo que realizó Fleming en el sudeste asiático le sirvió para darse cuenta que no todos los grupos humanos habían sido alcanzados por la palabra de Dios (Fleming 51). Así, la idea de “alcanzar a los inalcanzados” se volvió en el principal *leit motiv* de la misión. Desde sus inicios, Misión Nuevas Tribus se especializó en “tribus no alcanzadas”, es decir, en grupos indígenas que no habían sido todavía evangelizados por misioneros católicos o cristianos. Salvar la última alma, probablemente “algún hombre de tribu afuera en la selva en algún lugar”, era necesario para la completar la Iglesia (el cuerpo de Cristo); después, “el Señor vendrá otra vez por los suyos con un grito”. Una vez en el cielo, “todas las lenguas, tribus, naciones y pueblos estarán representados alrededor del altar, cantando esa nueva canción a nuestro maravilloso Salvador y Señor” (Muller, *Jungle* 2). Desde sus inicios, la Misión Nuevas Tribus se pensó como un proyecto de alcance global enviando misioneros a las periferias del sistema mundo. De manera similar al Instituto Lingüístico de Verano, Misión Nuevas Tribus es un resultado más del evangelicalismo norteamericano y su “proyecto de llevar la buena nueva a los últimos pueblos no alcanzados en las partes más inhóspitas de la tierra” (Gow 216).

A diferencia de los misioneros católicos que establecían una misión y a partir de allí organizaban su trabajo de evangelización, los misioneros evangélicos afiliados a Misión Nuevas Tribus operaban de adentro hacia fuera. Es decir, primero convivían por muchos años con los indígenas, aprendían su lengua, desarrollaban la grafía de cada lengua indígena, traducían el Nuevo Testamento a estas lenguas y después les enseñaban a leer su propia lengua. De hecho, un misionero de Misión Nuevas Tribus —a quién tuve la oportunidad de entrevistar en Inírida en abril de 2009— me decía que sus principales objetivos al convivir con los indígenas eran aprender el Puinave, entender su cultura y sus creencias. El proyecto inicial de los misioneros de Misión Nuevas Tribus estaba basado en la alfabetización y en la lectura de la Biblia. En su texto titulado *Jungle Methods* (*Métodos de la selva*), Sophie Muller decía que “usted manda mil misioneros cada vez que usted manda mil libros a toda la tribu” (7). A diferencia de los misioneros católicos, que trabajaban más con niños e incluso con orfanatos, los misioneros evangélicos alfabetizaban primero a los adultos y entrenaban pastores y misioneros indígenas. De esta manera, la línea entre aprender a leer la propia lengua y volverse cristiano era muy delgada (ver figura 1). La idea de traducir la Biblia a las lenguas nativas era alcanzar un “verdadero conocimiento”

de la palabra de Dios por parte de los nuevos conversos (21). Al mismo tiempo, la conversión al cristianismo implicó dejar atrás rituales tradicionales donde se consumían grandes cantidades de chicha, tabaco y donde se ejercía, en algunos casos, violencia física entre los hombres. A su vez, Muller contó con una amplia red de intérpretes y ayudantes indígenas de diferentes grupos, quienes hicieron posible su trabajo entre las comunidades indígenas puinave y curripaco.

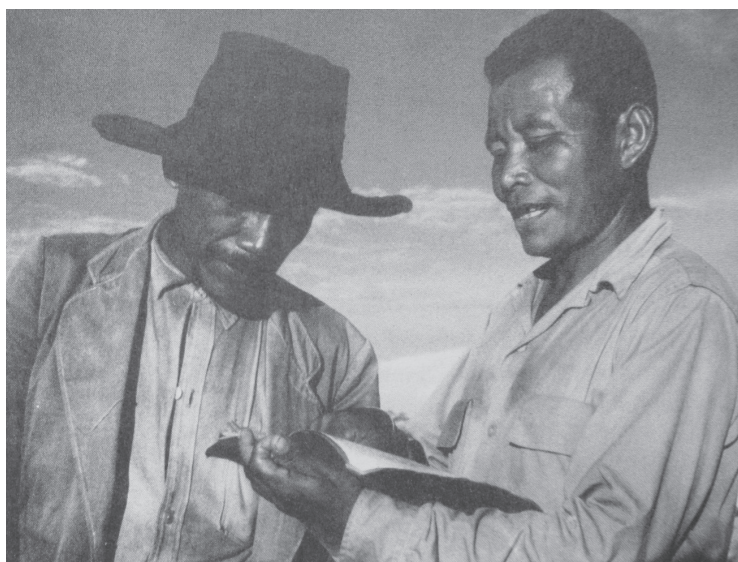


Figura 1. Un anciano bilingüe de la iglesia enseñándole a un guahibo con un libro en piapoco

Fuente: Muller, *His voice shakes the wilderness* (139)

La explicación más utilizada por los antropólogos para dar cuenta del proceso masivo de conversión al cristianismo de indígenas en lo que actualmente es Guainía fue esbozada por Robin Wright: “Hay varias indicaciones —en el registro de sus viajes y en las memorias baniwa de ella [Muller]— de que ella llegó a ser considerada una nueva mesías de acuerdo con los patrones de los profetas baniwa que la precedieron” (Wright 282). Este argumento también lo han utilizado autores como Sonia Uruburu y Gabriel Cabrera, al momento de describir la conversión masiva de indígenas al cristianismo en el Guainía como un fenómeno mesiánico liderado exclusivamente por Sophie Muller.

A pesar de que Muller en su último libro publicado en 1988, también se presenta como la hermana de Iñapiricurri —héroe cultural de los curripaco—,

enviada por el mismo Iñapiricurri con un mensaje para “todo nuestro pueblo”, en los relatos de Muller no hay “evidencias contundentes” de que ella fuera recibida por todos los indígenas como una mesías o como una persona con poderes extraordinarios. Por ejemplo, la reacción que Muller suscitó en uno de los primeros pueblos que visitó en el río Cuyarí se contradice con la idea de que fue recibida como mesías: “escalamos el barranco y miramos dentro de la primera casa. Los hombres estaban allí congregados. Les dije que había venido a enseñarles sobre Dios y a leer. Fueron cinco tensos minutos. Me miraron y se rieron” (*Beyond* 18). La imagen de Muller como mesías invisibiliza la agencia de los indígenas en su propio proceso de conversión al cristianismo. Plantear que Muller fue recibida como una figura mesiánica en todas las comunidades indígenas que visitó constituye una mistificación del proceso mismo de conversión y resuena con modelos míticos, europeos o americanos en este caso, en los cuales los misioneros se presentan como dioses salvadores y civilizadores de pueblos salvajes (Rozo; Obeyesekere).

La mayoría de las interpretaciones realizadas desde la antropología sobre el proceso de evangelización han sido negativas, enfatizando que se trató de un proceso de asimilación y blanqueamiento (Wright 97). Sin embargo, es necesario preguntarse por los cambios que produjo la conversión al cristianismo en términos de la transformación de los patrones de asentamiento, las formas de organización social, las dinámicas de colonización, las relaciones con los blancos y en las formas de autorepresentación e identificación. De hecho, como parte del proceso de evangelización, algunos grupos indígenas fueron sedentarizados y comenzaron a vivir en comunidades. Igualmente, para los indígenas evangélicos, la conversión al cristianismo se asocia con un proceso de civilización que implicó una ruptura con un pasado mundano y que promovió nuevas formas de autoreconocimiento y de ser indígena, así como nuevas relaciones con los blancos. Desde sus inicios, el trabajo de los misioneros de Misión Nuevas Tribus impulsó la formación de iglesias indígenas, que fueran autónomas y autosostenidas, de manera que no dependieran de misiones o misioneros extranjeros para su reproducción (ver figura 2). Por último, la conversión de puinaves y curripacos al cristianismo articuló una forma emergente de *indianidad* que se puede llamar “indianidad cristiana”. Esta nueva forma de indianidad plantea fuertes complementariedades entre el cristianismo y los valores indígenas, como la vida en comunidad, y no encuentra ninguna contradicción entre identificarse al mismo tiempo como cristiano e indígena.



Figura 2. Misionero puinave Lino y su hijo
Fuente: Muller, *His voice shakes the wilderness* (151)

Conflictos entre misioneros evangélicos y misioneros católicos

En 1935, el Gobierno nacional trasladó la capital de Vaupés de Calamar a Mitú. Este traslado hizo parte del segundo ciclo del caucho en el Vaupés y coincidió, a su vez, con la orientación gubernamental de realizar inversiones para su extracción (Salazar, Gutiérrez y Franco 39). La producción mundial de caucho decreció significativamente al comienzo de la década los años cuarenta, después de que las plantaciones de caucho del sudeste asiático cayeran en manos de los japoneses. Esta escasez de caucho a nivel mundial llevó a que Estados Unidos pusiera nuevamente sus ojos en la Amazonía y sus potencialidades para convertirse, una vez más, en proveedora de caucho. Para 1928, Henry Ford había adquirido enormes extensiones de tierra en la Amazonía brasilera y sus plantaciones llegaron a tener 3 veces el tamaño de Rhode Island (Grandin). En la década de 1940 entró al Vaupés la Rubber Development Corporation, institución que hacía parte del Departamento de Agricultura del gobierno de los Estados Unidos. Como parte del interés del gobierno norteamericano en la extracción de caucho en el Vaupés, fue enviado el botánico Richard Evans Schultes, quien identificó nueve especies de caucho, recogiendo muestras de 4000 ejemplares (Salazar, Gutiérrez y Franco 40).

En abril y mayo de 1961, un poco más de 15 años después de la llegada de Sophie Muller al río Guainía, los padres Manuel Elorza y Luis Noel Rivera, miembros del equipo misionero de la Prefectura Apostólica de Mitú, realizaron una correría misional por los ríos Guaviare, Inírida, Atabapo, Guainía, Isana y Querarí. Entre los “aspectos característicos” de cada zona que se mencionan al comienzo de su informe, los misioneros Elorza y Rivera hacen referencia al “problema religioso, debido a la descarada campaña proselitista de los protestantes evangélicos, basada en el descrédito de la religión católica, y en el odio a sus sacerdotes” (AGN fol. 66). Así, los misioneros identificaban un “problema religioso” en los efectos de las labores evangelizadoras adelantadas por Sofía Muller en algunas de las zonas que visitaron (ver figura 3). El trabajo de Sofía Muller y la conversión de indígenas al cristianismo constituían una afrenta para la autoridad de los misioneros católicos, quienes, a su vez, representaban la autoridad del Estado en la región: “Sofía no les permite tener el menor contacto con nada ni con nadie que tenga el sello o el nombre de católico” (fol. 68). Este rechazo hacia lo católico se traducía también en un rechazo de la nación y de las instituciones del Estado: “No solo no sabe nada de Colombia, de su historia, de su gobierno, etc... sino que no quieren saberlo: a nosotros llegaron a decirnos que ellos no querían en sus pueblos escuela del Gobierno, que ya ellos sabían mucho” (fol. 75).



Figura 3. Misioneros evangélicos con Sofía Muller en La Ceiba

Fuente: Museo Comunitario del Guainía (MCG). *Perfil*. Página de Facebook institucional. Guainía: MCG, 16 de agosto de 2016. Web.

Al mismo tiempo, los misioneros reconocían que, a excepción de los guayaberos, “los indígenas tienen mejor habitación que los colonos”. Además, se quejaban de que

los indígenas son muy perezosos; y a su pereza innata se agrega ahora lo que les infunde la religión evangélica que están practicando, y según la cual no hay necesidad de afanarse por conseguir muchas cosas; inclusive se les infunde que el que tiene más de tres vestidos vive en pecado”. (fol. 66)

De allí que se pensara que la conversión al cristianismo hacía a los indígenas improductivos y restringía, a su vez, la acumulación material entre los indígenas de manera que “se le limita al indígena la facultad de poseer” (fol. 74). Según los misioneros, “el indígena evangélico tiene que huir de la civilización y del mejoramiento material como de cosas de pecado” (fol. 74). Los misioneros se quejaban porque Muller estaba sembrando “un germen de división, y aún oposición entre los blancos o colonos y los indígenas de la región” (fol. 66). Específicamente, los misioneros Elorza y Rivera reportaban que

los predicadores de la secta procuran por todos los medios que el indígena no se meta mucho en trabajos distintos de hacer su conuco y construir, hasta con esmero, sus casas y capilla del caserío. Todo otro trabajo o actividad le impediría al indígena sus prácticas religiosas y contribuiría a disgregar las familias, en concepto de los misioneros protestante. (fol. 66)

Así, los misioneros veían en el trabajo de Sofía Muller un obstáculo para la colonización de la región en la medida en que los indígenas “no pueden, ni quieren trabajar al servicio de ningún patrón blanco” (fol. 74). Muller es acusada de poner a los indígenas en contra de los colonos y de los sacerdotes católicos:

en todos estos caseríos notamos el ambiente de indiferencia ante la llegada del sacerdote, esto por parte de los hombres, porque las mujeres y los niños ni siquiera pueden saludar a un Padre, y tan pronto como lo ven se esconden o huyen al monte. (fol. 67)

La acusación repetida de los misioneros católicos es que “Sofía les infunde el odio a los blancos, a los que señala como aliados del diablo, si no el mismo

diablo, y por lo tanto el trabajar con ellos constituye un pecado” (fol. 74). Paradójicamente, Elorza y Rivera decían que Muller se aprovechaba de la “vida des-
arreglada” que llevaban algunos colonos que se decían católicos para “mostrar a los indígenas cómo los católicos son amigos del diablo, llegando hasta decir que los sacerdotes somos el mismo demonio” (fol. 72). Todas estas circunstancias hicieron más difícil la “correría” de los misioneros entre las comunidades indígenas evangélicas. Cuando llegan a la zona del Isana, los misioneros deciden prescindir de la sotana y “viajar de aquí en adelante como civiles” (fol. 69). En Caño Colorado, en el río Guainía, les negaron la posada, pero lograron dormir allí porque “nos impusimos hablándoles fuertemente e invocando nuestra nacionalidad de colombianos” (fol. 75).

En este contexto, surge de nuevo la pregunta por el gobierno y la civilización de los indígenas. Al respecto, Elorza y Rivera planteaban que: “con una orientación tal, mal puede decirse que los indígenas catequizados en el protestantismo se están civilizando” (fol. 74). Para los misioneros católicos, Muller ejercía “una verdadera autoridad sobre los indígenas” de las zonas norte y norte-oriental del Vaupés, de manera que los indígenas “le tributan verdadero homenaje de sumisión y respeto y de hecho no reconocen otra autoridad distinta de ella, no solo en cuestiones religiosas sino aún en el terreno civil, económico, social y familiar” (fol. 73). Al final de la primera parte del informe, Manuel María Elorza, director del equipo misionero y quien firmaba esta primera parte, planteaba que

este problema de carácter religioso ha creado otro [de] soberanía y de fronteras, porque los indígenas dejan entender que estarían dispuestos en la actualidad a abandonar el territorio colombiano y pasarse a tierras de Venezuela o el Brasil en caso de verse al cuidado de los misioneros católicos para su evangelización. (fol. 72)

En la segunda parte del informe, dedicada exclusivamente a las “actividades de Sofía Muller”, el padre Luis Noel Rivera decía que había un “supremo dominio” de Sofía Muller sobre la “tierra y sus hombres indígenas, el cual no se limitaba a lo religioso, sino que se extendía también a lo económico y lo gubernamental” (fol. 75). De esta manera, el “supremo dominio” que Muller llegó a tener “sobre la tierra y sus hombres indígenas” se convirtió en un problema para la soberanía del Estado en la región y en una afrenta a la autoridad de los misioneros católicos del Vaupés, encargados de incorporar a los indígenas a la nación a través

de su evangelización. La conversión de indígenas al cristianismo en lo que hoy es Guainía pasó de ser un asunto solamente religioso a convertirse en un problema de Estado.

La relación de los misioneros evangélicos con el Estado colombiano siempre fue ambigua. Si bien se presentaban frente al gobierno central como ayudantes en la labor de “integración” de los indígenas a la sociedad colombiana como ciudadanos respetables sin que pierdan su herencia cultural” (AGG s.f.), los conflictos que tuvieron los misioneros evangélicos con los colonos y otros actores, como los profesores de las primeras escuelas públicas que se establecieron en la región, no dejaron de suceder. Precisamente, la solución que sugería Elorza a los problemas que habían identificado en su correría misional era segregar una “extensa región” del Vaupés para “la creación de una nueva Comisaría, con lo cual se espera el comienzo de la solución de tales problemas y el remedio de esas graves necesidades” (AGN fol. 72).

La creación de la comisaría de Guainía

La creación de la Comisaría del Guainía en 1963 debe ser entendida en el contexto de los conflictos anteriormente descritos. Desde 1920, los visitantes de la región de lo que hoy es Guainía se quejaban de la ausencia de autoridades civiles y militares que hicieran algún tipo de presencia en la región. En su informe sobre la comisión de límites en la que participó en 1923, José Eustasio Rivera reportaba que algunos indígenas “nos dieron a conocer sus quejas y malos recuerdos acerca del tratamiento recibido de las autoridades venezolanas que han venido ejerciendo jurisdicción desde hace más de medio siglo” (Pachón-Farías 44). El mismo Rivera aprovechó su visita y contacto con los indígenas para “transmitirles algunas nociones sobre su nacionalidad y darles explicaciones gráficas acerca de los límites de Colombia en aquellos dominios” (44). Dos años después, en 1925, el comisario del Vaupés, Marco Acuña —quien residía en Calamar y, según reportaba *El Tiempo*, no disponía de “elementos ningunos que le permitan hacer sentir la autoridad colombiana” y solo “cuatro agentes de policía [constituían] en la comisaría todo su respaldo” (“Brasileros”)—, solicitaba al gobierno central la creación de los corregimientos de Urania, Guainía, Isana y Apaporis. Específicamente, la creación del corregimiento de Guainía le permitiría al gobierno nacional

defender las vidas, familias e intereses de los numerosos indígenas, que son constantemente asaltados, violados y reclutados a la fuerza por elementos venezolanos que los llevan como a esclavos a los trabajos en territorio venezolano de San Fernando de Atabapo. (Dominguez 173)

Sin embargo, la idea de crear una nueva comisaría en la parte nororiental de la antigua comisaría del Vaupés solo se llevaría a cabo en julio de 1963, cuando la Ley 18 del mismo año, por la cual se crea la Comisaría del Guainía, fue firmada por Guillermo León Valencia el 13 de julio. Es importante recordar que el Frente Nacional había comenzado en 1958 con la presidencia de Alberto Lleras Camargo. Y el Frente Nacional surgió como un pacto entre las élites liberales y conservadoras para frenar la violencia política en el país, también constituyó un intento por expandir el poder del Estado a zonas que poco o nada sabían de este (Safford y Palacios). Ya en 1953, el general G. Rojas Pinilla había creado el Instituto de Colonización e Inmigración, con el objetivo de cumplir no solo los compromisos adquiridos con las guerrillas de los llanos —recién desmovilizadas—, sino también con la intención de repoblar y “rehabilitar” las zonas afectadas por la violencia. En 1961, el ministro de gobierno Augusto Ramírez Moreno presentó los “motivos” para crear la nueva comisaría y dividir en dos unidades político-administrativas el territorio del Vaupés. Entre los motivos mencionados por el ministro para crear la comisaría del Guainía están las “dificultades naturales” que hacen casi imposible la “correcta y eficaz administración” de este extenso territorio, así como atender las “condiciones raciales por medio de una acción colonizadora que tienda a favorecer los grupos (indígenas) que se encuentran tanto en una como en otra región” (AGN, “Exposición” fol. 76). Así, la creación de la nueva comisaría respondió a la necesidad de administrar de manera más eficaz el territorio y civilizar a los indígenas a través de la colonización. En la edición número 100 de la *Revista de la Policía Nacional*, publicada en julio de 1963 y dedicada a la comisaría recién creada, decía que

la razón vital de las comisarías en Colombia quizá no sea otra que la de afirmar la soberanía nacional en las regiones lejanas del gran núcleo humano del país. Esta razón se la otorga el hecho jurídico del *Uti Possidetis De Facto*, como aplicación práctica. (Revista de la Policía Nacional 1963, 9)

El 18 de julio de 1963, el presidente Guillermo León Valencia firmó la Ley 18 por la cual se creó la Comisaría Especial del Guainía y se le concedieron facultades al Gobierno para su organización (Acevedo 116). Inicialmente se había elegido San Felipe como capital de la comisaría, pero, a comienzos de 1965, se decidió establecer la capital cerca a la confluencia de los ríos Guaviare y Guainía, donde actualmente queda Puerto Inírida. El primer gobierno comisarial se instaló el domingo 7 de febrero de 1965 (ver figura 4). El comisario en ese entonces, Hernán Ríos, emitió el Decreto 003 de 1965 donde se proclamaba la fecha

día cívico en todo el territorio de la Comisaría, como homenaje al Gobierno Comisarial, a las autoridades Civiles, Militares y Eclesiásticas, que laboran con esfuerzo creador, con tesón y patriotismo, para cimentar el porvenir de esta naciente sección de Colombia. (AGG, “Decreto 003” s.f.)



Figura 4. Fundadores de la Comisaría Especial del Guainía

Fuente: Museo Comunitario del Guainía (MCG). *Perfil*. Página de Facebook institucional. Guainía: MCG, 4 de agosto de 2016. Web.

La capital de la comisaría se estableció donde quedaba un caserío conocido como Las Brujas. Según relatos indígenas, el nombre del caserío en puinave era *Júnsutat*, que significa la bamba de la ceiba. La ceiba produce una flor algodonada que se llama, en puinave, *Junsu* y era utilizada para hacer dardos (Acevedo 90). *Júnsutat* había sido fundada por Toró, un *payé* puinave que venía de Caño Chucuto en el río Inírida y que había vivido en Caranacoa (cerca a Inírida) por

dos años donde su sobrino, Agapito Sandoval, era capitán. Según el historiador local, Tiberio de Jesús Acevedo, el nombre de Las Brujas proviene de la negativa de Toró a ser evangelizado, lo cual llevo a Sofía y a sus seguidores a llamarlo brujo y a generalizar la idea de que “ahí en *Júnsutat* vivía un brujo y unas brujas, refiriéndose a las mujeres” (101). Los blancos empezaron a llamar al lugar Las Brujas y el nombre fue también utilizado por el gobierno comisarial en sus informes. Agapito Sandoval, quien fue nombrado y reconocido como capitán de los puinaves por Hernan Ríos, “jugó un papel muy decisivo en los tiempos de la fundación de *Júnsutat* y posteriormente en la elección del sitio de la capital” (94). Acevedo plantea que se produjo una alianza entre capitanes indígenas y el gobierno de manera que “los indígenas se comprometieron a construir el pueblo, donde se erigiría la capital del Guainía, incluso, el capitán Agapito Sandoval fue vinculado al personal oficial de la comisaría y terminó pensionado” (96). A pesar de esto, el 5 de mayo de 1965 seis indígenas, entre ellos Delfín Acosta —quién había sido reconocido por el comisario como capitán de los curripaco— y José Elias Cayupare —pastor de *Júnsutat*—, enviaron a Gregorio Hernández de Alba, encargado de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, una carta a nombre “de los indígenas de la tribu puinave, habitantes del norte de la nueva Comisaría del Guainía”. En la carta decían que:

Estamos muy alarmados por los hechos sucedidos con la instalación del gobierno comisarial y los que están fuera de nuestras costumbres. Cuando llegó el señor Comisario y su gente creímos que se había comenzado la época de nuestro ingreso a la civilización con lo que ella puede ofrecer de bueno a gentes, como nosotros, abandonadas. Pero no, en Caranacoa, comenzaron a hacer fiestas con gran cantidad de aguardiente que había traído, obligando, casi, a muchos de nosotros a tomarlo, cosa que no hacíamos por enseñanza de los pastores, que nos han dicho que este vicio es malo. Y además, no por atención nos han ofrecido trago, sino para jumarnos y poder molestar a nuestras mujeres e hijas. (AGN, “Carta” fol. 1)

Esta carta, con reclamos de indígenas cristianos que vivían en Las Brujas, pone en evidencia que varios de ellos ya se habían convertido al cristianismo cuando llegó el primer gobierno comisarial, a comienzos de 1965, a establecer la capital de la comisaría en ese lugar. En la carta, los indígenas también denunciaban que

no han sacado de las casas para alojar a los de la Comisaría, en vez de construir, Ramón Castilla, que firma también esta nota, a pedido del Comisario entregó su casa para oficinas de la Comisaría, prometiéndole pagar \$ 120 000 los que no ha recibido. (fol. 1)

En pocas palabras, esta carta no solo refleja el rechazo de los indígenas evangélicos a las prácticas de los funcionarios de la comisaría; también es un cuestionamiento de fondo a la asociación entre colonización y civilización, esto es, a la idea de que la creación de una nueva comisaría conlleva la civilización de los habitantes de la región. En este sentido, surgen dudas sobre qué tan consensuado fue el proceso de colonización que se inició con el establecimiento de la capital de la comisaría en territorio indígena. Por ejemplo, el 10 de febrero de 1965 el inspector del Coco (a pocos kilómetros de Inírida) reportaba al comisario que había comenzado a limpiar el área urbana del Coco con la ayuda de siete nativos, un blanco y dos comerciantes. En la carta, el inspector aclaraba que tres de los siete nativos habían sido castigados por haber causado desórdenes en lugares públicos (Rozo 125). Así mismo, el Decreto 27 de 1966, por el cual se ordenaba “levantar el plan regulador de Puerto Inírida” y establecía “normas sobre desarrollo urbano”, en el artículo vigesimoprimerio determinaba que “la adjudicación de lotes en el sector urbano indígena, se hará sin concisiones para los nativos, y la Comisaría prestará amplio apoyo o colaboración para que sus viviendas se construyan con higiene y estética” (AGG, “Decreto 027” s.f.). En el artículo segundo, el mismo decreto establecía que la comisaría debía “levantar el Plano Regulador general de Puerto Inírida, en el que se indique cómo debe erigirse la ciudad capital”, dentro de la zonificación propuesta en el plano regulador se debía “reservar terreno suficiente para barrios obreros e indígenas” (AGG, “Decreto 027”). De esta manera, es claro que prácticas como la coerción y el despojo hicieron parte de la creación de la nueva comisaría del Guainía. Así mismo, en la carta que enviaron los indígenas a Gregorio Hernández de Alba, estos se quejaban diciendo que

seguimos ‘avanzados’ por lo que nos explotan. Es decir, nos adelantan poco dinero y tenemos que trabajar todos durante mucho tiempo y jamás saldamos la cuenta. El gobierno no toma medidas. Nos obliga a entrar en la montaña los chicleros sin que nadie nos proteja. (AGG, “Carta”)

Al final de la carta, los indígenas pedían que les enviaran un visitador “para que converse con nosotros y conozca esta situación” y aseguraban que “de seguir así estamos dispuestos a abandonar esta región” (AGG, “Carta”).

Conflictos entre misioneros evangélicos y agentes del Estado

En un reporte enviado a la División de Asuntos Indígenas el 22 de junio de 1970, misioneros de Misión Nuevas Tribus informaban sobre “las labores” que la misión venía realizando en el país: “otorgamos [a los indígenas] ayuda social, médica, económica y cooperamos en todo lo posible con las autoridades gubernamentales y con las demás instituciones científicas, para la obtención de datos antropológicos” (AGN, “Informe”). Los misioneros evangélicos se presentaban frente al gobierno central como un complemento de las autoridades estatales, llegando a contribuir a la obtención de “datos antropológicos”. Es importante recordar que en mayo de 1967 el gobierno le otorgó personería jurídica a la Misión Nuevas Tribus y, cinco años antes, en 1962, el gobierno firmó un contrato con el Instituto Lingüístico de Verano donde este se comprometía a promover el “mejoramiento social, económico, civil, moral e higiénico” de los indígenas (Stoll 65). En la misma comunicación, enviada el 22 de junio de 1970, los misioneros reportaban que “ayudamos en la transición de las costumbres indígenas” y “se les enseña [a los indígenas] a respetar las leyes y demás deberes cívicos para con la sociedad, la Patria y la Familia” (AGN, “Informe” fols. 25-26). Si bien los misioneros evangélicos se presentaban como colaboradores del Estado y sus instituciones —“estamos colaborando en la actualidad con los Corregidores Comisarios, con el Inderena, el Incora” (fols. 25-26)—, a partir de la década de 1970 comenzaron a presentarse conflictos entre misioneros evangélicos y representantes del Estado en la región. Así mismo, los conflictos entre colonos y misioneros evangélicos continuaron. En octubre de 1973, el comisario de Guainía, Cleomedes Caballero Bueno, ordena al corregidor civil y militar de Barrancominas investigar a Sofía Muller por su “determinación” en contra del buen éxito de la educación en esa zona. En pocas palabras, a Muller se le acusaba de obstruir la educación pública en barrancominas, sobre el río guaviare de hecho, en su libro *His Voice Shakes the Wilderness* (1988), Muller dice que los profesores enviados por el gobierno “no contribuyen a los nuevos estándares morales de los indígenas” y la mayoría eran “jóvenes ateos, recién salidos de la universidad y llenos de Karl Marx” (178).

Como parte de la investigación varios profesores de las escuelas del gobierno e indígenas fueron interrogados. De hecho, uno de los profesores que fue interrogado, Jorge Eliécer Gutiérrez, declaró:

en presencia mía les manifestó a los indígenas, que porque yo tenía el pelo largo y estaba barbado era un individuo de tendencias comunistas, Socialistas y que era el puro diablo y en cada culto que hacían presentaba un película y siempre decía que los Socialistas y Comunistas eran malos, con lo cual los indígenas psicológicamente quedaron influenciados y se notó en ellos el cambio o reacción, y así fue como dieron muestras de agresión contra mí hablando en lengua de ellos me hacían ademanes de menosprecio. (AGG, “Corregiduría” s.f.)

Orlando Espitia, otro de los profesores interrogados, decía que “unos indígenas que asistieron a una conferencia”² en un lugar llamado Guaco,

no volvieron a asistir a la escuela, por insinuaciones de esta Señorita diciéndole que el profesor blanco es malo, que es Diablo que no hace sino tomar aguardiente [y] esto no es sino un chantaje para que estos alumnos no vuelvan más a la escuela. (AGG, “Corregiduría” s.f.)

Adicionalmente, Orlando planteaba en su declaración que “si esta Señorita no es sacada de estos Territorios Colombianos, la educación y la prosperidad de estos indígenas nunca se llevará adelante” (AGG, “Corregiduría” s.f.). Por otra parte, las declaraciones de los indígenas contradicen las acusaciones del comisario y las versiones de los profesores mencionadas anteriormente. Un indígena de nombre Juan Gaitán, cuando se le preguntó si conocía a Sofía Muller, respondió lo siguiente:

Sí señor, sí la conozco y esto hace aproximadamente veintinueve años, por aquí en el río Guaviare, ella siempre anda por aquí enseñando a nosotros,

2 La conferencia se celebra una vez al mes, o una vez cada dos meses, dependiendo del sector del río donde uno viva. En las conferencias se reúnen varias iglesias indígenas de un sector en una comunidad por tres o cuatro días, sostienen varios cultos, realizan distintas actividades y comparten desayuno, almuerzo y comida. Entre las comunidades se turnan el orden en el que sirven de anfitriones a las conferencias.

palabra de nuestro Señor y es muy amigo de nosotros, y ella es la pastora de nosotros del Evangelio, y la última vez que nos entrevistó conmigo y que estuvo hablando con nosotros fue el tres de Octubre del corriente año cuando dictó una conferencia en Murciélago a donde yo vivo con mi familia, ahí no dijo que debemos trabajar, que si un blanco nos llama a trabajar debemos trabajar para así no tener discrepancias de ninguna clase, y del profesor blanco no hablo nada pa' él, nosotros necesitamos un pastor evangélico, porque profesor blanco no enseña harto, porque los niños que tiene o tenía profesor blanco únicamente enseña poquito y nosotros queremos que hijos aprendan harta, ella no prohíbe de que niños asistan clases de profesores blancos, ella no dice nada de eso. (AGG, "Corregiduría" s.f.)

Las contradicciones entre las declaraciones de los indígenas evangélicos y los profesores, así como la investigación judicial que se adelantó en contra de Sofía Muller, ponen en evidencia el carácter controversial y polémico del trabajo que venía desarrollando la misionera norteamericana. Igualmente, es importante resaltar que, si bien los misioneros evangélicos presentaban su trabajo frente al gobierno central como un apoyo y extensión del Estado y sus instituciones en las regiones donde hacían presencia, en las relaciones cotidianas que establecían los misioneros con agentes del Estado, como los profesores, se produjeron conflictos de diferente orden. Estos conflictos involucraron, de nuevo, el control sobre los cuerpos de los indígenas y sus almas.

Los conflictos entre misioneros evangélicos y el Estado se mantuvieron hasta la década de 1970. En 1976, el Ministerio de Defensa Nacional, bajo la dirección del general Matallana, realizó una comisión especial de reconocimiento y verificación con el fin de "verificar las actividades del 'Instituto Lingüístico de Verano', conocer la situación de la región, verificar los hechos que dieron origen a rumores sobre actividad extranjera que lesionan la Soberanía Nacional en el Oriente del país" (Matallana 17). Además de las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, la comisión del Ministerio de Defensa revisó el trabajo de otras instituciones extranjeras, como la Misión Nuevas Tribus, que trabajaban en el oriente del País con indígenas colombianos y estaban provistas de personería jurídica. En el informe se menciona que cerca de 13 factores afectan negativamente la soberanía nacional en los territorios nacionales en el Oriente, entre los cuales se encuentra "la acción de adoctrinamiento y de autoridad de gran parte de los indígenas colombianos por instituciones religiosas extranjeras, que prácticamente

han asumido su control y orientación en esa región y en el resto del país” (82). En el acápite dedicado a la Misión Nuevas Tribus, el informe dice que “la señorita Sofia Muller, [...] durante tres décadas ha venido evangelizando al indígena en estos vastos territorios y ganando en alto grado su control, autoridad y confianza” (51). Así mismo, en el informe del Ministerio de Defensa, se sugiere que “Muller representa el sector más fanático e intransigente de la iglesia Evangélica”. Algunas de las principales características del apostolado de Muller, según el informe, eran las siguientes: (a) “permanece tácticamente todo el tiempo entre las tribus”, (b) convence a los indígenas de que “cualquier contacto o transacción que tengan con el «blanco» determina la perdición de sus almas pues el demonio penetra en sus espíritus y se tornan seres malos, condenados al castigo Divino”, (c) procura que

el indígena se mantenga en el estado primitivo de aislamiento del resto de sus compatriotas con el argumento de que la vida indígena, eminentemente comunitaria, es que lo Dios quiere, y que cualquier asunto que rompa este principio representa la perdición y merece la condenación. (51)

De manera similar a la correría misional que realizaron en 1961 Elorza y Rivera, la presencia y el trabajo de misioneros evangélicos como Sofia Muller eran vistos por los militares como una amenaza para la soberanía nacional. El general Matallana y los demás militares que escribieron el informe sugerían que Muller aislaba a los indígenas de sus “compatriotas” y los condenaba al atraso social y económico, pues los hacía “reacios al progreso” al impedirles trabajar y comerciar con los blancos. El informe del Ministerio de Defensa concluye la parte del informe dedicada a Sofia Muller diciendo que

En síntesis, la labor de la señorita Sofia Muller ha sido absolutamente negativa y de graves consecuencias para el desarrollo económico, social y cultural de las numerosas comunidades indígenas que ella ha controlado por 30 años sin intervención del Estado colombiano. En consecuencia, por impostergables imperativos de defensa de la cultura indígena, de la soberanía nacional y de la integración de los pueblos indígenas al resto de la nación colombiana, se concluye que es necesario poner término a las actividades. (74)

De esta forma, distintos agentes del Estado, como los profesores de las escuelas y los militares, esbozaban lecturas completamente negativas del proceso de

evangelización liderado por Sofía Muller. Este tipo de críticas también ponen en evidencia cómo los misioneros evangélicos eran vistos como un obstáculo para la formación del Estado en la región, impidiendo la incorporación de los indígenas al cuerpo de la nación. Es importante mencionar que estas interpretaciones se contradicen con las lecturas que realizan los indígenas cristianos de su propio proceso de conversión al cristianismo. Para los indígenas, la conversión al cristianismo se asocia con la llegada de la civilización y con la reforma de costumbres tradicionales que se consideran “mundanas”. En este sentido, la conversión al cristianismo implicó para los indígenas una ruptura radical con el pasado que afectó todas las esferas de la vida, incluyendo los patrones de asentamiento, la moralidad, la organización social y política, así como las nociones de persona y de comunidad. Es común escuchar entre indígenas cristianos decir que los colonos ya no los pueden tratar como salvajes y animales, porque se han civilizado a través del cristianismo.

Bibliografía

Archivo de la Gobernación del Guainía, Puerto Inírida, Colombia (AGG).

“**Carta** dirigida al Señor Doctor Gregorio Hernández de Alba” (Brujas, Guainía, 5 de mayo de 1965). Ministerio de Gobierno, División de *Asuntos Indígenas*, caja 203, carpeta 1819, fol. 1. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Guainía.

“**Corregiduría** Civil y Militar del Guaviare, Barranco Minas, Informativo 003” (Barranco Minas, 30 de octubre de 1973). s.f. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Guainía.

Decreto Numero 003 de 1965. “Por el cual se declara oficialmente establecido dentro de su territorio el primero Gobierno de la Comisaría Especial del Guainía y se dispone conmemorar esta fecha” (Puerto Inírida, 5 de febrero de 1965). s.f. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Guainía.

Decreto Numero 027 de 1966. “Por el cual se ordena levantar el plano regulador de Puerto Inírida, se establecen normas sobre su desarrollo urbano y se dictan otras disposiciones” (Puerto Inírida, 11 de marzo de 1966). s.f. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Guainía.

“**Informe** dirigido al Señor Comisario Especial del Guainía por el misionero Lorenzo Richardson de Misión Nuevas Tribus” (Guainía, 19 de octubre de 1976). s.f. Archivo de la Gobernación del Guainía (AGG). Guainía.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia, (AGN).

Elorza, Manuel y Luis Noel Rivera. “Informe sobre una correría misional por los ríos Guaviare, Inírida, Atabapo, Guainía, Isana y Querari” (Mitú, 16 de junio de 1961). Ministerio de Gobierno, División de *Asuntos Indígenas*, caja 190, carpeta 1609, fols. 66-75. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.

“**Exposición** de motivos del proyecto de ley: Por la cual se crea la Comisaría Especial del Guainía”. Ministerio de Gobierno, División de *Asuntos Indígenas*, caja 190, carpeta 1609, fol. 76. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.

“**Informe** dirigido al jefe de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno”, (Bogotá, 22 de junio de 1970). Sección *República*, caja 216, carpeta 2012, fols. 25-26. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá.

Fuentes secundarias

Acevedo, Tiberio de Jesús. *Historia de Inirida*. Guainía: Alcaldía Mayor de Inirida, 2002. Impreso.

Barón, P. “Carta de un misionero del Vaupés”. *Revista de misiones*. 57 (1930): 59. Impreso.

“**Brasileros** invaden Vaupés. Año 1924”. *El Tiempo* [Bogotá] 9 de noviembre de 1999. Redacción El Tiempo. Web.

Cabrera, Gabriel. *Los poderes en la frontera: Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923 - 1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia - Sede Medellín, 2015. Impreso.

Carpenter, Joel. *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997. Impreso.

“**Dedicatoria**”. *Revista de la Policía Nacional de Colombia*, 100 (julio-agosto 1963): 9-10. Impreso.

Domínguez, Camilo. *Amazonía colombiana economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2005. Impreso.

Fleming, Paul. *Early History of the New Tribes Mission and Life and Work of Paul Fleming*. Woodworth: Brown Gold Publications, 1970. Impreso.

Gow, Peter “Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World”. *The Anthropology of Christianity*. Ed., Fenella Canell. Durham: Duke University Press, 2006. 211-239. Impreso.

Grandin, Greg. *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford’s Forgotten Jungle City*. New York: Picador, 2010. Impreso.

- Matallana** Bermúdez, José Joaquín. “Ministerio de Defensa Nacional. Comisión especial de reconocimiento y verificación”. *Boletín de Antropología* 4.15 (1976): 17-95. Impreso.
- Morales**, Luz Angela. “La explotación cauchera en el Vaupés y sus implicaciones socio-económicas” [Informe del semestre de práctica de campo]. Bogotá: Universidad de los Andes, 1975. Impreso.
- Muller**, Sophie. *Beyond Civilization*. Woodsworth: Brown Gold Publications, 1952. Impreso.
- . *His voice shakes the wilderness*. Sanford: New Tribes Mission, 1988. Impreso.
- . *Jungle methods*. Woodsworth: Brown Gold Publications, 1960. Impreso.
- Obeyesekere**, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Impreso.
- Pachón-Farías**, Hilda Soledad. *José Eustasio Rivera. Intelectual. Textos y documentos 1912-1918*. Neiva: Universidad Surcolombiana, 1991. Impreso.
- Rice**, Hamilton. “Further Explorations in the North-West Amazon Basin”. *The Geographical Journal* 44.2 (1914):137-164. Impreso.
- Rozo**, Esteban. “Transformaciones y posesiones inciertas. Construcción de indios cristianos en el Noroeste Amazónico”. *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonía Contemporánea*. Eds. Margarita Chaves y Carlos Del Cairo. Bogotá: ICANH, Universidad Javeriana, 2010. 391-412. Impreso.
- Salazar**, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez y Martín Franco. *Vaupés. Entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto SINCHI, 2006. Impreso.
- Stoll**, David. “Higher Power: Wycliffe’s Colombian Advance”. *Is God an American? An anthropological Perspective on the Missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Eds. Søren Hvalkof y Peter Aaby. Copenhagen: IWGIA y Survival International, 1981. 63-76. Impreso.
- Uruburu**, Sonia. *Caucho, rebeldía y mesianismo. Una historia oral del Guainía (1860-1945)* [Tesis de Maestría]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998. Impreso.
- Wright**, Robin. “Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon”. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Eds. Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero. Urbana: University of Illinois Press, 2002. 269-293. Impreso.

LA ESCENIFICACIÓN DE LA DIFERENCIA Y LAS FISURAS DE LA REPRESENTACIÓN: UN ANÁLISIS DEL USO DE LA FOTOGRAFÍA EN LA REVISTA DE MISIONES. COLOMBIA, 1925-1930^{*}

Amada Carolina Pérez Benavides^{**}

Hay imágenes que conmueven, que pueden incluso causar un inmenso revuelo. Hay imágenes que pretenden inscribir un instante en el tiempo y dejarlo inmóvil, detenido. Sin embargo, la inscripción que construyen está lejos de permanecer

* Este artículo hace parte de la investigación realizada en el contexto del proyecto “Imágenes e impresos. Los usos y circulación de las imágenes en la construcción de la ciudadanía y la diferencia. Colombia, 1880-1930”. Este proyecto ha sido financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana y se desarrolla en conjunto con la profesora Alexandra Martínez. Agradezco el trabajo de búsqueda y sistematización de información realizado por Iván Darío Herrera, Daniella Carvalho, Laura Daniela Ramírez y Laura Peña, quienes participaron como asistentes de investigación en el proyecto y, muy especialmente, el trabajo de archivo, de organización y análisis de la información y los comentarios al texto realizados por Raúl Motta.

** Profesora asociada, Departamento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana.

estable, pues, con cada mirada, con cada movimiento, se transforman, se vuelven otras, se resignifican. Este artículo trata justamente del movimiento de algunas imágenes que fueron sacadas del contexto en el que se tomaron (los espacios de misión) y que circulan en diferentes tiempos; que han viajado y han sido usadas de maneras diversas, que tienen trayectorias esparcidas. Se trata de imágenes borrosas, en su mayoría publicadas con la técnica del fotograbado en libros y revistas; imágenes en las que apenas se reconocen los detalles y los sujetos que representan: parecen espectros de otros tiempos.

Mujeres, niñas, niños, jovencitas, hombres jóvenes y mayores transitan por estas imágenes producidas, en buena parte, en el territorio que hoy es Colombia durante las primeras décadas del siglo xx. Los registros son múltiples y variados, y están referidos a diferentes comunidades indígenas o, para ser más específicos, a la incursión de los misioneros en sus territorios. Algunas están en el formato de postales y otras se encuentran en álbumes fotográficos que reposan en los archivos referidos a las misiones a uno y otro lado del Atlántico; no obstante, la manera como hoy en día accedemos a ellas es principalmente a través de diferentes publicaciones, entre ellas, los informes de misión, los libros referentes a las exposiciones de misiones y la *Revista de Misiones*.

En este texto centraré la atención justamente sobre esta última publicación con el fin de dar cuenta de la materialidad concreta que hizo posible la circulación de las imágenes. La propuesta que aquí se presenta apunta a analizar la *Revista de Misiones* como el dispositivo de comunicación a través del cual circularon las fotografías referidas a las misiones durante los primeros cinco años de esta revista (1925-1930) y, a partir de allí, proponer un análisis y una clasificación de las imágenes que aparecieron en ella, enmarcándolas en **géneros** visuales específicos y dando cuenta de algunas de las características generales de la forma como se constituyó la representación del indígena durante el período estudiado.

Realizar un análisis de tales características a partir de la *Revista de Misiones* es pertinente por varias razones: en primer lugar, esta publicación está profusamente ilustrada, lo cual permite dar cuenta de una amplia serie de imágenes —alrededor de 800—, favoreciendo así el ejercicio de comparación entre ellas. En segundo lugar, se trata de una revista en la que se recogen artículos e imágenes referidas a diferentes misiones, grupos indígenas y órdenes religiosas, tanto nacionales como internacionales, hecho que facilita estudiar de manera amplia las características, en términos de género y formato, de las imágenes presentadas, analizando continuidades y rupturas en la representación. En tercer lugar, la

indagación por la relación entre las imágenes y los textos posibilita la observación sobre la manera como se constituye la representación en el régimen de lo legible y en el régimen de lo visible (Chartier). Por último, la amplia circulación de la revista, y de las fotografías que se publicaron en ella, ofrece pistas a propósito de la forma como se constituyó el imaginario sobre las misiones y sobre los grupos indígenas en la década de 1920 en Colombia.

La Revista de Misiones

La *Revista de Misiones* es una publicación mensual ilustrada que circuló a partir de 1925; el subtítulo que ostenta señala, en parte, su carácter: *Docete Omnes Gentes* (“Haced discípulos en todas las naciones”). En la revista se advierte, además, que es un órgano de la Obra de las Misiones Católicas en Colombia y, a partir del n.º 61, la portada empezó a exhibir su papel en calidad de órgano de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, de la Obra de San Pedro Apóstol y de la Obra Pontificia de la Santa Infancia Misionera. De acuerdo con los editores, la revista

estará al servicio y a las órdenes de los Ilustrísimos Vicarios Apostólicos, de los Reverendos Padres Prefectos y de los diversos misioneros y misioneras que se mueven en esta nación en pos de la *conquista de las almas*; y publicará en sus páginas cuantos relatos históricos, anecdóticos y novelescos nos envíen; se considerará muy agradecida si nos honran con estudios etnográficos y lingüísticos, los cuales puedan contribuir a que los sabios y filólogos construyan y adelanten sus investigaciones acerca de las razas y de la unidad del lenguaje primitivo, no menos que de la especie humana; en fin, será aceptado aquí todo esfuerzo intelectual y de observación; que todo ha de redundar en honra de nuestra religión sacrosanta. (Armentia, “El ideal” 5-6)

Así, la revista tenía la función de publicitar la labor de los misioneros a través de diferentes géneros escriturales —y visuales, como veremos más adelante— y de contribuir a la construcción de conocimiento relacionado con los grupos indígenas. A partir de las editoriales y artículos que aparecen en los diferentes números analizados se puede concluir que esa publicidad de la labor de las misiones tenía como objetivo incentivar en los feligreses la preocupación por el desarrollo de las misiones católicas en el mundo, preocupación que se debía materializar en oraciones, en contribuciones en físico para las diferentes obras y en limosnas.

En cuanto al tipo de artículos que se publicaban en la revista, se puede señalar que de los 726 artículos que fueron divulgados en los cinco años posteriores a su fundación, 668 están referidos a las misiones y, de estos, el 71 % alude a misiones nacionales, mientras que el 29 % está referido a misiones en el resto del mundo. Además, se puede constatar que las regiones de las que tratan los artículos nacionales están ubicadas a lo largo y ancho del territorio colombiano. Como se señaló en la introducción de este texto, la referencia a las misiones en otras latitudes, así como la presentación en una sola publicación de la labor de las diferentes misiones en Colombia, da la posibilidad a los investigadores de hacer un análisis comparado de las misiones que trascienda el territorio nacional y que presente las particularidades y similitudes de la acción misional en las diferentes regiones del país.

En lo referido a la circulación, si bien no se tienen datos exactos sobre la cantidad de ejemplares que se publicaron de cada número, en la revista se señala que de los primeros números se hizo un tiraje de mil quinientos y que, dada la acogida que tuvo la publicación, a partir del sexto número se subió el tiraje a dos mil trescientos (Armentia, “Año nuevo” 307). Además, se puede suponer que la circulación de este impreso era amplia en la medida en que se mandaba a las diferentes parroquias, nacionales e internacionales, para que se vendiera a los feligreses que querían apoyar la labor de la obra de la Propagación de la Fe¹ e, incluso, al parecer, se prestaba a los socios de las congregaciones que apoyaban las misiones, tal como sugieren algunos de los formatos que se adjuntan en la revista en los que se señala: “El Celador hará circular este ejemplar entre los siguientes socios de la Propagación de la Fe” y, a continuación, se adjuntan unas líneas en blanco para ser diligenciadas con los nombres de los socios. Por último, es importante mencionar que en la revista se publicaban las indulgencias y favores espirituales concedidos por el soberano pontífice a los diferentes miembros de esta obra, lo cual fortalecía la relación con el público lector; además, aparecían también las referencias que se hacían a ella en diferentes publicaciones de la época, como *El Nuevo Tiempo*, *Mundo al Día*, *Ecos de la Misión* (Guajira), *Albores* (Chiquinquirá) y la revista de la Acción Social Católica del padre Campoamor, entre otras, dando cuenta de algunos aspectos relacionados con su recepción en el país.

1 El precio del ejemplar era de 0,10 pesos y la suscripción anual era de 1 peso. El precio de un número atrasado era de 0,20 pesos.

Los usos de la fotografía en la *Revista de Misiones*

En cuanto a los usos de las imágenes, en primera medida vale la pena señalar que la revista estaba profusamente ilustrada. En ella se presentaron un gran número de fotografías referentes a la labor que adelantaban los misioneros, tanto nacional como internacionalmente. La mayoría de estas imágenes tenía la función de ilustrar los artículos que se publicaban, aunque, en algunos casos, aparecían también imágenes que no estaban necesariamente relacionadas con los escritos. Atendiendo a la amplia cantidad de fotografías encontradas, se puede suponer que este tipo de registro tenía gran importancia para los misioneros, quienes, en algunos casos, hacen referencia incluso al tipo de cámaras que utilizaban y a la forma como tomaban sus fotografías. Por ejemplo, gracias a la referencia que hace el padre José María Potier en uno de los artículos sobre la Prefectura de Arauca (27) sabemos que los padres estaban equipados con cámaras como la Reflex ICA. Lastimosamente, la mención del “Reflex” no alude a una referencia específica de cámara sino a una serie de cámaras plegables desarrolladas por la ICA, una compañía alemana que estaba a la vanguardia en la producción de cámaras en aquel entonces. Dentro de la referencia Reflex se encontraban series específicas como la Tudor o la Küstler, que incorporaban un espejo entre el objetivo y la placa, lo cual otorgaba al fotógrafo la facilidad de visualizar la imagen reflejada sobre un vidrio esmerilado, ubicado en la parte superior de la cámara, hasta el momento inmediato previo de la exposición. Esta se realizaba gracias a un mecanismo que permitía, al mismo tiempo, la apertura del diafragma del lente y el desplazamiento del espejo, admitiendo la exposición de la placa el tiempo necesario. En su mayoría, estas cámaras utilizaban placas secas de vidrio e incluso en algunas se podían usar películas gracias a adaptadores especiales. Por lo general, llegaban a pesar entre 5 y 8 libras dependiendo del modelo.

Dadas las dificultades que suponía el uso y el transporte de este tipo de cámaras con sus respectivos aditamentos hacia regiones de difícil acceso —como el Sibundoy, La Guajira, el Chocó o la Sierra Nevada— y el empeño que los misioneros ponían en la fotografía, es posible pensar que no se trataba de una actividad superflua, sino que, por el contrario, era de vital importancia para garantizar la eficacia a la hora de publicitar la labor que ejercían las órdenes religiosas y la consiguiente consecución de recursos para sus obras. En este sentido, vale la pena señalar, a partir de la propuesta analítica desarrollada por María Ciavatta, que la fotografía, en tanto documento-monumento,

tiene la condición inevitable de construcción histórica destinada a la perpetuación de alguna memoria, del punto de vista del grupo social que produjo o se apropió de las fotos. Si por un lado la fotografía posee un carácter informativo, ella siempre es, simultáneamente, una recreación de la realidad conforme a la visión particular del grupo social que la produjo. (359)

Por supuesto, en este caso nos referimos a los misioneros amparados por el Estado colombiano y legitimados por lo que se consideraba la sociedad mayoritaria. Además, los estudios de diferentes investigadores en América Latina han mostrado que el uso de la fotografía por parte de los misioneros es algo recurrente en regiones tan diferentes como la Patagonia y el Chaco en Argentina, la Araucanía en Chile, la de Guarayos en Bolivia, el oriente ecuatoriano o la Sierra Nevada, el Chocó y el Caquetá en Colombia (Flores y Azócar; García Jordán; Chiriboga y Cruz; Pérez, “Fotografía”).

A partir de las perspectivas de interpretación que he propuesto en anteriores escritos (Pérez, *Nosotros*; “Fotografía”) y de la sistematización de las series de imágenes realizadas con base en la *Revista de Misiones*, a continuación presentaré una propuesta de análisis de las imágenes de la revista de acuerdo con una clasificación visual y temática. Para la clasificación se escogieron los números publicados de la revista entre 1925 y 1930, y se sistematizaron 808 imágenes en las siguientes categorías: cenefa, costumbrismo, entorno, evento, imágenes religiosas, instalaciones de misión, performance civilizatorio, portada, retrato grupal, retrato individual, viajes y penurias. Algunas de estas categorías se trabajarán de manera detenida en los siguientes apartados; sin embargo, es importante aclarar que dicha clasificación se hizo teniendo como criterio de organización el tipo de representación que constituían sobre la misión y sobre las comunidades indígenas. Las categorías de cenefa, entorno, evento, imágenes religiosas, instalaciones de misión y portada se constituyeron fundamentalmente a partir de un criterio temático o atendiendo a la función que cumplían en la diagramación de la revista (cenefa y portada). Por su parte, las categorías de costumbrismo, performance civilizatorio, retrato grupal, retrato individual y viajes y penurias dan cuenta, en particular, de las especificidades de este tipo de representaciones atendiendo fundamentalmente a lo que Chartier —retomando a Marin— denominó la “operación reflexiva de la representación”, es decir la manera como la representación se presenta a sí misma. En la figura 2 se presenta un consolidado de la clasificación por categorías:

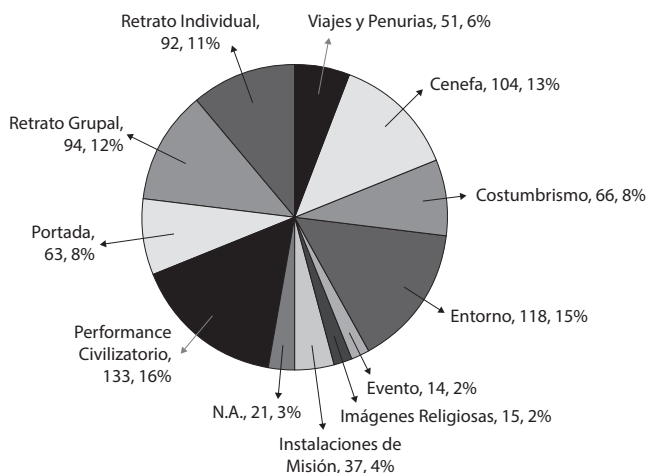


Figura 2. Clasificación de las imágenes publicadas en la *Revista de Misiones* por categorías (1925-1930)

Fuente: Elaboración propia con la colaboración de Raúl Motta.

Además de las cenefas —que por motivos de la función que cumplen en la revista tienen un alto porcentaje en la clasificación—, lo que se ha denominado performance civilizatorio y entorno ocupa un importante lugar, hecho que permite evidenciar y analizar el interés que se tenía por escenificar la misión como un dispositivo de civilización y por conocer los territorios que se buscaba controlar con la presencia de dicha institución. En un segundo rango de importancia están los retratos individuales y grupales, los cuales constituyen una representación de los diferentes sujetos y grupos humanos que participaron de una u otra manera en la misión. En tercer lugar, están las imágenes referidas a los viajes y penurias de los misioneros y las relacionadas con una tradición costumbrista de representación de la diferencia. Por último, las imágenes referidas a los eventos, las instalaciones de misión y las imágenes religiosas tienen un peso menor en el conjunto. A continuación, se presentará un análisis de algunas de estas categorías y del tipo de representación que se instituye a partir de ellas.

El género del retrato

Como se muestra en la figura 2, el retrato, tanto individual como grupal, tuvo una gran importancia en la revista; de las 808 imágenes, 94 son retratos grupales y 92 retratos individuales. Dentro de esta clasificación se encuentran las foto-

grafías referidas a los dignatarios de la Iglesia y a los misioneros, y las que hacen referencia a sujetos específicos, de los cuales se señala su nombre y se singulariza su cuerpo. En este sentido, tales retratos siguen la tradición de lo que Tomás Pérez Vejo y Marta Yolanda Quezada denominan el *retrato-persona*, es decir, el retrato que apunta a captar las características físicas y morales de un individuo haciendo énfasis en el rostro, lo cual supone que este es el reflejo del alma. En dichos retratos, los dignatarios de la Iglesia aparecen con todos los atributos que los identifican como tales (ver figura 3), mientras los frailes se representan vestidos con el hábito que los caracteriza. Los cuerpos están ubicados en interiores y suelen no tener una alusión directa, en términos del escenario, a las regiones en las cuales se desarrollan las misiones (ver figuras 4 y 5).



Figura 3. Ilmo. y Rvmo. Dr. D. Bernardo Herrera Restrepo. Dignísimo arzobispo primado de Colombia y presidente de la Junta Nacional de Misiones
Fuente: "Ilmo. y Rvmo. Dr. D. Bernardo Herrera Restrepo. Dignísimo arzobispo primado de Colombia, y presidente de la Junta Nacional de Misiones". *Revista de Misiones* 1.6 (noviembre, 1925): 213. Impreso.



Figura 4. Personal de la Prefectura de Arauca
Sentados, de izquierda a derecha: P. Julio Calas, Mgr., Potier, P. Víctor Cabal. De pie: P. José Vilanea, P. Ernesto Catalano, P. Víctor Fernández.
Fuente: "Personal de la Prefectura de Arauca". *Revista de Misiones* 1.1 (junio, 1925): 27. Impreso.



Figura 5. Misioneros del Sinú, San Jorge Claudio Murga, Antonio Díez, R. P. Marcelino Lardizabal, Prefecto Apostólico, José Gabaldá, Francisco Santos y Matías Ruiz.
Fuente: "Misioneros del Sinú, San Jorge". *Revista de Misiones* 4.32 (enero, 1928): 17. Impreso.

En el mismo estilo del retrato-persona, es decir, el que se refiere a individuos identificados desde una singularidad, aparecen en la revista fotografías de los benefactores de las misiones, sean estos niños celadores de la Santa Infancia

(ver figura 6) o mujeres dedicadas a obras de beneficencia (ver figura 7). De ellos se exaltan sus cualidades morales y el énfasis de la imagen está puesto en los rostros que permiten su identificación. La presencia en la revista de los rostros de aquellos feligreses que colaboraban con las misiones está relacionada con la necesidad de dar ejemplo de tal colaboración a otros laicos y señala, además, el apoyo con el que contaban las misiones en diferentes sectores sociales, particularmente en las elites católicas. Llama la atención, tal como se presenta en la figura 8, que dentro de la categoría de retrato individual solo están presentes las autoridades eclesiásticas, los misioneros y los benefactores, mientras que no se encuentran retratos individuales de indígenas en los que se dé cuenta de su nombre propio o de su subjetividad, hecho que marca, de entrada, formas de representación diferenciadas para los indígenas y demás grupos sociales sujetos a la acción misional.



Figura 6. Álvaro Ruiz Ucrós Dadvoso bienhechor de las misiones; de cuerpo pequeño, pero de alma grande. Fuente: "Álvaro Ruiz Ucrós. Dadvoso bienhechor de las misiones; de cuerpo pequeño, pero de alma grande". *Revista de Misiones* 1.1 (junio, 1925): 25. Impreso.



Figura 7. Señora Paulina Terán de Rueda. Presidenta de la Sección de Misiones. Fuente: "Señora Paulina Terán de Rueda. Presidenta de la Sección de Misiones". *Revista de Misiones* 1.4 (septiembre, 1925): 145. Impreso.

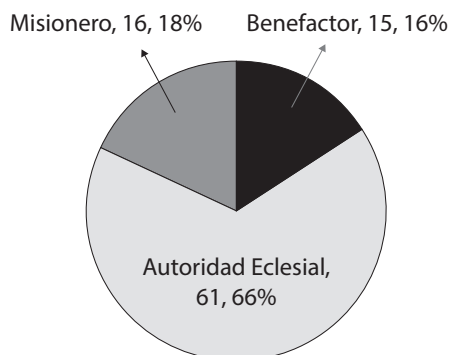


Figura 8. Clasificación de los retratos individuales

Fuente: Gráfica elaborada por la autora con la colaboración de Raúl Motta

Siguiendo con el género del retrato, los misioneros aparecen también en retratos grupales como figuras tutelares de los indígenas, ya sea en el momento de los primeros encuentros o en los procesos en los cuales se pone en escena su labor civilizadora, incluyendo tanto las prácticas propiamente religiosas como las prácticas cívicas y productivas —de las cuales se hará referencia más adelante—. En los retratos grupales en los que aparecen misioneros e indígenas resulta clara la diferenciación entre unos y otros; los misioneros ataviados con sus hábitos y los indígenas vestidos con ropas tradicionales o con los “uniformes” que se les asignaban en instituciones específicas como las escuelas o los mal llamados orfanatos. Además, en muchos de estos retratos los misioneros suelen ser identificados con sus nombres propios o, en su defecto, es factible identificarlos con la información que se presenta en los artículos que las fotografías acompañan; mientras tanto, en la mayoría de los casos los indígenas aparecen como colectividad, en otras palabras, no es posible individualizar su presencia, de manera que aunque se representan utilizando el retrato grupal, no necesariamente se singularizan en tanto sujetos particulares (ver figuras 9 y 10) a excepción de unas contadas imágenes en las que adquieren un nombre y una identidad relacionada generalmente con haber atravesado el proceso de civilización. En las figuras 9 y 10 se puede observar la diferencia que se hace en la escenificación de misioneros e indígenas: en la primera, el misionero ocupa el lugar central de la escena mientras que los indígenas a su alrededor tienen poses muy diversas. En la figura 10, los sacerdotes y las monjas aparecen diferenciados por sus hábitos, mientras que los

niños que se ubican alrededor posiblemente han sido instruidos para cruzar sus brazos o, al menos, para tener sus manos agarradas la una de la otra al frente de sus cuerpos; a cada uno se le asigna un lugar y una identificación de acuerdo con el papel que cumple en la escena. Por su parte, la figura 11 resulta ser una fotografía excepcional, en tanto identifica con nombre propio al cacique Luis Fernández y presenta a su familia en una imagen que podría tener las características de un retrato de familia de la época: está tomado en el interior de una instalación que bien podría ser la de la misión; en las paredes se pueden observar varios cuadros colgados y en la parte derecha otra persona sentada en una silla; el cacique y los demás hombres usan sombrero, mientras que el niño toma el sombrero en sus manos; las mujeres visten sus mantas características; todos parecen mirar a la cámara a excepción de la mujer joven, al lado de cacique, que agacha la mirada; la identificación del cacique con nombre propio y la ubicación de la familia en el interior de un edificio marcan una distancia con las características de las imágenes costumbristas que se estudiarán más adelante, sin embargo, la representación de la diferencia se mantiene en lo que se refiere al vestido.



Figura 9. Caciques goajiros visitando al vicario.

Fuente: "Caciques goajiros visitando al Vicario". *Revista de Misiones* 1.5 (octubre, 1925): 211. Impreso.



Figura 10. Vista a la que se refiere el presente escrito
En medio de los indios el Excelentísimo señor Nuncio y el Ilustrísimo señor Builes. Atrás
sentada la Madre Laura y de pie la Madre San Benito.
Fuente: "Vista a que se refiere el presente escrito". *Revista de Misiones* 1.10 (marzo,
1926): 413. Impreso.



Figura 11. El gran cacique Luis Fernández con su esposa e hijos (La Goajira)
Fuente: "El gran cacique Luis Fernández con su esposa e hijos (La Goajira)". *Revista de Misiones* 1.5 (octubre, 1925): 176. Impreso.

Así, el estudio de los retratos individuales y grupales permite analizar que el género del retrato-persona se utilizó principalmente para representar a quienes

hacían parte de la autoproclamada sociedad civilizada, fueran estos dignatarios eclesiales, misioneros o benefactores. Cuando los indígenas aparecen representados a través del género del retrato rara vez se presentan singularizados, por tal motivo, su representación en los retratos grupales, aunque se configure dentro del género, está más cerca de la escenificación que constituye el costumbrismo.

Viajes y penurias

En cuanto a los misioneros, el otro tipo de imágenes que está referido a ellos pone en escena las penurias del viaje y las dificultades que atraviesan para cumplir su labor en los que se presentan como peligrosos y apartados territorios. Por tal razón, dichas situaciones se escenifican en medio de condiciones naturales exigentes: adentrarse en selvas espesas, subir montañas peligrosas, recorrer caminos intransitables, atravesar caudalosos ríos o morir en medio de la nieve en el Ártico (ver figuras 12 y 13). La presentación de tales condiciones exalta el carácter heroico de su gesta y sigue de cerca la tradición de los relatos de viajes, en los cuales, de acuerdo con Pratt, los viajeros constituyen la distancia con el mundo que visitan a través de la diferenciación entre una naturaleza hostil, a la que deben enfrentarse, y la civilización.



Figura 12. El R. P. Prefecto pasando el río Cobugón
Fuente: "El R. P. Prefecto pasando el río Cobugón". *Revista de Misiones* 1.1 (junio, 1925): 31. Impreso.



Figura 13. El padre Rupert hallado muerto en la nieve en una de sus expediciones apostólicas en Alaska. Era el señalado para la sección de Alaska en la Exposición Vaticana de 1925

Fuente: "El P. Ruppert, S. J., hallado muerto en la nieve en una de sus expediciones apostólicas en Alaska. Era el señalado para la sección de Alaska en la Exposición Vaticana de 1925". *Revista de Misiones*, 1.2 (julio, 1925): 73. Impreso.

Además, el relato y la representación visual de las penurias y dificultades del viaje y de la permanencia en los territorios de misión refuerzan la idea de que los frailes deben tener una vocación de sacrificio que los puede llevar, incluso, a morir en Alaska en su intento de abastecer de alimentos a los niños huérfanos —como en el caso del padre Ruppert que se narra en el segundo número de la revista—.

La mirada costumbrista

Por su parte, los indígenas aparecen representados a partir de dos tipologías de imágenes. De un lado, aquellas que tienen una continuidad con la tradición costumbrista y que los presenta como tipos sociales exaltando la diferencia, y, de otro, aquellas en las que sus cuerpos se convierten en lo que he denominado un *performance civilizatorio*.

De las primeras, se puede señalar que en ellas se presentan a los indígenas como tipos sociales de acuerdo con la etnia a la que pertenecen y al lugar en el que están ubicados. Sus costumbres son escenificadas mostrando sus particularidades y estableciendo una gran distancia frente a ellas, distancia que se suma a la que los misioneros establecen con respecto al paisaje y que, como se señaló anteriormente, se reitera con la insistencia en las penurias del viaje. Una explicación que aparece en la revista, en la que se exalta el trabajo que desarrollan los misioneros, da cuenta de tal distancia:

El trabajar espiritualmente y con abnegación entre infieles o paganos, es, sin duda, lo que hoy se entiende por la obra de la propagación de la fe; y en la formación de este concepto entran las incomodidades de todo género, la fragosidad de los caminos, la insalubridad de los climas, la ferocidad e instintos bajos de los salvajes criados en la rapacidad y en el crimen sangui-nario, viviendo y desenvolviéndose éstos, en cuanto mira a lo espiritual, con ideas teogónicas rudas, estrafalarias e intocables; con prácticas bochornosas e insufribles para los oídos de la actual civilización, y con una hosquedad y desvío irracionales para todo lo que suene a transformación y progreso intelectual, material, religioso y civil. Y todo esto es lo que se proponen corregir y echar abajo los misioneros. Brava labor: arrancar de cuajo casi todas o muchas de esas cosas, y enderezar y pulir lo que del orden natural existe entre ellos en razón de darles cuerpo y elevarlos por medio de la ley cristiana hasta aquel grado de cultura, prosperidad y reposado vivir que únicamente los individuos y los pueblos católicos logran alcanzar. (Armen-tia, "El ideal" 2-4).

Los instintos, las ideas teogónicas, las prácticas, la forma de preservar su cultura, entre otros, parecían separar a los misioneros de manera radical de aquellos que eran clasificados como salvajes y denominados así, en genérico. Si bien, frente a este genérico se proponían matices en los mismos informes, en términos generales, esta diferenciación opera en la mirada que los misioneros tienen sobre los indígenas, en particular cuando estos últimos son escenificados por fuera de las estrategias que los misioneros emplean para "llevarlos a la vida civilizada". Por ejemplo, en el número 4 de la revista, uno de los frailes capuchinos que residía en la Sierra Nevada de Santa Marta señalaba lo siguiente en relación con el baile practicado en una de las fiestas:

Me acerqué a ver qué era ello, que asemejaba a un coro de niños y niñas jugando a la rueda, y realmente no vi otra cosa. Alguna armonía parecían tener la maraca y los carrizos que, a una con la caja, y el plañir lastimero de las indias que, asidas de las manos, daban vueltas y más vueltas, parecían recordar el tiempo de los caníbales sacrificios. (Soler 130).

Aunque en el pie de foto de la imagen solo dice «Kuen» (baile) de los arhuacos que los civilizados llaman «chicote», en la descripción escrita que se hace de la imagen se caracteriza el baile como juego de niños o recuerdo de caníbales sacrificios. Así, la interpretación que hace el misionero de los cuerpos en movimiento de los indígenas los ubica en un grado menor de edad y de civilización (ver figura 14). El artículo que la acompaña sugiere una lectura que se complementa con lo que aparece en el párrafo siguiente y que el autor titula *Cuadro original*:

Las indias madres por nada se desprenden de los niños de pecho y lo mismo los llevan a la espalda, envueltos en el «sichu», cuando viajan, que cuando cocinan, lavan y bailan, Así lo noté en el baile que describo. Precisamente por llamarme tanto la atención esa rareza no me quise separar de allí hasta tener delante aquellas masacos (madres de familia), y poderlas enfocar, lo que logré con gran fortuna, porque conseguir que ellas den el frente al curioso espectador y, sobre todo, ante la cámara fotográfica, es una conquista. (Soler 130)



Figura 14. «Kuen» (baile) de los arhuacos que los civilizados llaman «chicote»
Fuente: ««Kuen» (baile) de los arhuacos que los civilizados llaman «chicote»». *Revista de Misiones* 1.4 (septiembre, 1925): 130. Impreso.

Siguiendo la tradición costumbrista, el misionero captaba con imágenes lo que consideraba rarezas y señalaba, además, la incomodidad de las indígenas frente a la cámara, incomodidad que aparece de manera clara si se observan con cuidado las posturas corporales de las mujeres en la fotografía (ver figura 15). Igualmente, dicha incomodidad pone en evidencia el hecho de que el interés por el registro fotográfico venía por parte del misionero y que el público para el cual estaban en principio pensadas estas imágenes se encontraba por fuera de los territorios indígenas, tal como lo ha estudiado Mariana Giordano para el caso del Chaco argentino.



Figura 15. Originalísimo cuadro de gran valor y oportunidad. Indias arahuacas, madres de familia con sus hijos

Fuente: “Originalísimo cuadro de gran valor y oportunidad. Indias arhuacas, madres de familia con sus hijitos”. *Revista de Misiones* 1.4 (septiembre, 1925): 131. Impreso.

Una última imagen, la denominada “Indios en su «toilette» pintándose con achiote y jagua”, muestra también la distancia; si bien se nombra la práctica desde su denominación “civilizada”, se exhibe la diferencia al contrastar el escenario, el manejo del cuerpo y la relación entre vestido y desnudez (ver figura 16). Esta imagen, que aparece suelta en la revista —es decir, sin referencia a un artículo determinado—, proviene de los capuchinos de la prefectura apostólica del Caquetá y Putumayo, y circuló también como postal.



Figura 16. Indios en su «toilette» pintándose en achote y jagua

Fuente: "Indios en su «toilette» pintándose en achote y jagua". *Revista de Misiones* 1.4 (septiembre, 1925): 138. Impreso.

En términos generales, las imágenes de estilo costumbrista se presentan en espacios abiertos que tienen como escenario la naturaleza y en ellas se resaltan todas aquellas costumbres, actitudes corporales, prácticas, formas de vestir o fisonomías que diferenciaban a los indígenas de la autoproclamada sociedad civilizada. Por tal razón, además de las fotografías de tipos y escenas referidas a indígenas nacionales, en la revista se presentaban imágenes como las de los pieles roja o las mujeres de las islas del Pacífico (ver figuras 17 y 18). Desde esta perspectiva, el análisis que aquí se propone coincide con lo señalado por Kari Soriano Salkjelsvik y Felipe Martínez-Pinzón con respecto al costumbrismo como género escritural en América Latina:

la escritura de tipos y costumbres no es un largo lamento por un pasado perdido, sino todo lo contrario: una avanzada estética para hacer asimilable la implementación de la modernización en la región: desde la economía agroexportadora hasta el pensamiento racial. (9)



Figura 17. Un piel roja espiando
Fuente: "Un piel roja espiando". *Revista de Misiones* 1.9 (febrero, 1926): 368. Impreso.



Figura 18. Tipo de mujer de las islas del Pacífico
Fuente: "Tipo de mujer de las Islas del Pacífico". *Revista de Misiones* 2.17 (octubre, 1926): 189. Impreso.

De igual modo, las imágenes costumbristas pretendían registrar aquello que, desde la perspectiva de los misioneros y del Estado, estaba a punto de desaparecer justamente por la labor civilizadora que los primeros pretendían realizar.

La gran variedad de imágenes que guardan cierta relación con el género costumbrista servía entonces para recalcar la diferencia entre los misioneros que ejercían su labor en diferentes latitudes como representantes de la sociedad civilizada y los indígenas, además de legitimar la acción misional en tanto esta pretendía sacar a los indígenas del supuesto salvajismo y traerlos a la civilización. Adicionalmente, buscaba desestimar cualquier alegato que los indígenas pudieran adelantar en contra de la labor misional. Eso es justamente lo que se

hace en el artículo referente a los arhuacos: después de presentar sus prácticas como infantiles o como remembranzas de los tiempos del canibalismo, el texto de los capuchinos deslegitima las denuncias que estos indígenas interponen ante diferentes instituciones e incluso lo hace con la voz de las autoridades civiles:

Por el conocimiento que tengo de las autoridades y de los misioneros con los indios arhuacos, puedo asegurar que los informes suministrados por los arhuacos Zalabata, Torres y Álvarez al Ministerio de Gobierno son falsos. Estos indios, azuzados por enemigos de la Iglesia y del Gobierno, son capaces de toda calumnia, dada su ignorancia. A mi oficina se ha presentado un individuo arhuaco que se quejaba de que los capuchinos lo obligaban a rezar los domingos sin que le pagaran ese trabajo. Asimismo he recibido quejas de los indios porque los misioneros les impiden vender a sus propias hijas menores de edad a otros arhuacos que se las pagan en trabajo personal. Los misioneros tienen en el orfanato de San Sebastián más de doscientos chiquillos de ambos sexos, donde les enseñan a leer, escribir, artes y oficios, sacándolos así de la vida salvaje, a lo cual son refractarios los mayores de edad, que consideran que así se esfuman para ellos las extravagantes costumbres de sus antepasados. (Lafaurie 123)

La referencia no puede ser más explícita: si las costumbres de los arhuacos son interpretadas como extravagantes y salvajes, y si, en términos generales, los indígenas son representados como ignorantes, entonces la labor de los misioneros es más que justificada y las denuncias de los indígenas son ridiculizadas o atribuidas a la influencia de otros actores que se identifican como “enemigos de la Iglesia y el gobierno”. En contraste con las imágenes costumbristas, en la revista también se presentan fotografías en las que se exhibe la labor civilizadora; la relación entre unas y otras pretende resaltar la pertinencia de la acción misional y su eficacia, como se analizará en el siguiente apartado.

El performance civilizatorio

Las fotografías que dan cuenta de la acción misional, ya esté referida a prácticas de evangelización como la realización de la primera comunión (ver figura 19), de conversión de los indígenas en cuerpos para el trabajo a través de lo que se consideraban oficios dignos —como la carpintería para los niños o las labores de mano para las niñas (ver figuras 20 y 21)— y de la formación de individuos sanos para el progreso a través de la actividad física (ver figura 22), o la referidas a los procesos de incorporación dentro de la comunidad nacional por la vía de la escuela (ver figura 23) o de la educación cívica en izadas de bandera, conmemoraciones y veladas (ver figura 24), son las que, en un artículo anterior, he denominado *performance civilizatorio* (Pérez, “Fotografía”). Se trata entonces de aquellas imágenes en las que se pone en escena la acción misional, aquellas en las que los indígenas son representados en algún tipo de actividad que busca mostrar el carácter benéfico de la acción de los misioneros sobre las comunidades que tienen a su cargo.



Figura 19. Primera comunión de indiecitos sálivas y el padre, autor de la presente carta. Fuente: “Primera comunión de indiecitos sálivas y el padre, autor de la presente carta”. *Revista de Misiones* 1.7 (diciembre, 1925): 296. Impreso.



Figura 20. «Taller de carpintería en el Orfanato de San Sebastián». Niños arhuacos trabajando en el oficio de carpinteros

Fuente: «Taller de carpintería en el Orfanato de San Sebastián». Niños arhuacos trabajando en el oficio de carpinteros». *Revista de Misiones* 1.4 (septiembre, 1925): 131. Impreso.



Figura 21. Guajiritas en la confección y remiendos de ropa

Fuente: «Guajiritas en la confección y remiendos de ropa». *Revista de Misiones* 1.8 (enero, 1926): 331. Impreso.



Figura 22. Las alumnas de la escuela de San Luis, haciendo gimnasia (San Andrés y Providencia)

Fuente: "Las alumnas de la escuela de San Luis, haciendo gimnasia (San Andrés y Providencia)". *Revista de Misiones* 5.54 (noviembre, 1929): 514. Impreso.



Figura 23. "Urabá. Las niñas de la escuela de Turbo dirigidas por las Hermanas Carmelitas"

Fuente: "Urabá. Las niñas de la escuela de Turbo dirigidas por las Hermanas Carmelitas". *Revista de Misiones* 5.50 (julio, 1929): 334. Impreso.

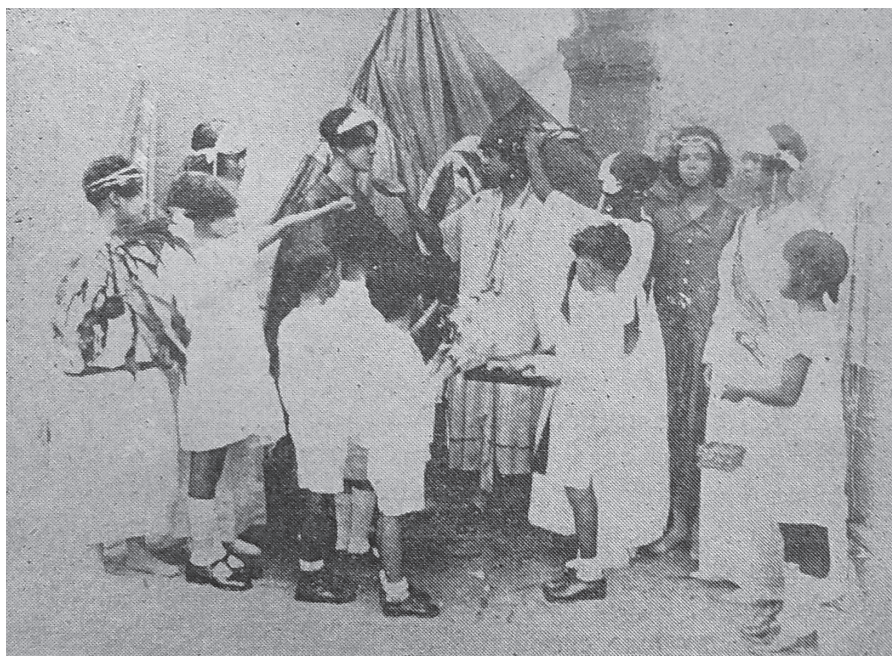


Figura 24. Niñas de la escuela católica representando el drama Colombia. Misión de San Andrés

Fuente: "Niñas de la escuela católica representando el drama Colombia. Misión de San Andrés". *Revista de Misiones* 6.56 (enero, 1930): 31. Impreso.

Buena parte de estas imágenes están referidas a los niños y niñas, a quienes se les presenta en actividades que tienen como objetivo civilizarlos. En esta medida, sus cuerpos son convertidos en testimonio de la obra misional y las escenas en las que aparecen enfatizan la labor cumplida por los misioneros y misioneras en el proceso que tenía como objetivo transformarlos, convertirlos en otros distintos. Por tal razón, en la mayoría de estas imágenes ya no aparecen vestidos con la ropa que los diferenciaba sino uniformados o vestidos para la ocasión. Son fotografías que configuran justamente un *performance* en el que se pone en escena, no precisamente a los indígenas, sino la labor civilizatoria de los misioneros —ya esté dirigida a configurar feligreses, cuerpos laboriosos o ciudadanos—. Es importante resaltar que este tipo de imágenes eran reiteradas una y otra vez en diferentes espacios misionales, ya se tratará de Colombia, de Chile o de Bolivia, por nombrar solo algunos ejemplos.

De las 133 imágenes de la revista que fueron clasificadas bajo la categoría de *performance civilizatorio*, el 50 % está referido a prácticas religiosas, el 24 %

a prácticas educativas, el 11 % a prácticas vinculadas con la conformación de cuerpos útiles, el 9 % a la formación ciudadana y el 6 % a prácticas relacionadas con la salud y la higiene (ver figura 25). Tal división resulta de gran interés, pues recalca que la labor misional no estaba restringida a la evangelización, sino que también tenía como objetivo la creación de ciudadanos y cuerpos útiles para el capital, ya sea a través de la enseñanza de los oficios o de las prácticas relacionadas con la higiene y la salud.

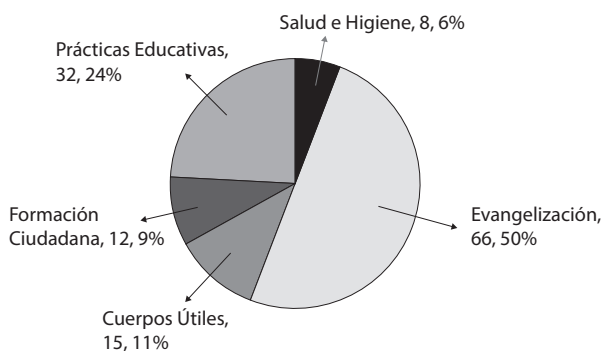


Figura 25. Performance civilizatorio

Fuente: Elaboración propia con la colaboración de Raúl Motta

A manera de conclusión

Después de hacer un recorrido general por los diferentes tipos de fotografías que se presentan en la *Revista de Misiones*, se puede empezar a concluir que las fotografías producidas en el contexto de las misiones constituyen una mirada sobre los indígenas que, evidentemente, está mediada por la labor misional, y, más allá de esta, por unas concepciones de civilización y salvajismo que tensionan dicha mirada y que legitiman, además, las acciones de la llamada sociedad civilizada sobre aquellos que están en los márgenes y cuya presencia pone en cuestión la existencia de un solo modelo de sociedad y de prácticas cotidianas. La amplia difusión y circulación de la *Revista de Misiones*, así como la existencia de otro tipo de dispositivos como las exposiciones de misiones y las postales, nos permite plantear la necesidad de revisar las continuidades y discontinuidades que estas representaciones han configurado sobre las formas de representar a los indígenas e, incluso, a todos aquellos que configuran modelos alternativos de vida más allá de la religión católica, el capitalismo o el estado-nación.

Igualmente, valdría la pena explorar con detenimiento esta serie de imágenes en detalle para dar cuenta de las disidencias que en ellas aparecen, pues, incluso si tenemos en cuenta que están configuradas a partir de unos géneros específicos, detalles como la mirada, la actitud corporal o los referidos a las relaciones entre imagen y texto pueden abrir la posibilidad de dar cuenta de otras agencias más allá de la instauración de la diferencia y del *performance civilizatorio*. No obstante, ese es un trabajo que aún está por hacer.

Bibliografía

- Armentia**, Candido. “Año Nuevo”. *Revista de Misiones* 1.8 (1926): 305-309. Impreso.
- “El ideal misionero y nuestros propósitos”. *Revista de Misiones* 1.1 (1925): 2-7. Impreso.
- Ciavatta**, María. “Educatando al trabajador de la gran «familia de la fábrica»”. *Imágenes e investigación social*. Coords. Aguayo, Fernando y Lourdes Roca. México: Instituto Mora. 2005. 354-370. Impreso.
- Chartier**, Roger. “Marin, el discurso y la imagen. Poderes y límites de la representación”. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Por Roger Chartier. Buenos Aires: Manantial, 1996. 73-99. Impreso.
- Chiriboga**, Lucía y Soledad Cruz. *Retrato de la Amazonía, Ecuador: 1880-1945*. Quito: Libri Mundi, 1992. Impreso.
- Flores** Chávez, Jaime y Alonso Azócar. *Evangelizar, civilizar y chilénizar a los mapuche. Fotografía de la acción de los misioneros en la Araucanía*. Chile: Universidad de la Frontera, Universidad de Sevilla, 2016. Impreso.
- García** Jordán, Pilar. “Yo soy libre y no indio: soy guarayo”. *Para una historia de los Guarayos, 1790-1948*. Lima. IFEA, PIEB, IRD, TEIAA, 2006. Impreso.
- Giordano**, Mariana. “Fotografía, testimonio oral y memoria. (Re) presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina)”. *Memoria Americana* 20.2 (2012): 295-321. Impreso.
- Lafaurie**, Antonio G. “Las quejas de los indios arhuacos”. *Revista de Misiones* 1.3 (1925): 123. Impreso.
- Pérez**, Amada Carolina. “Fotografía y misiones: los informes de misión como performance civilizatorio”. *Revista Maguaré* 30,1(2016): 103-139.
- . *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2015. Impreso.

- Pérez Vejo**, Tomás. *De novohispanos a mexicanos: retratos e identidad colectiva en una sociedad en transición*. México: INAH, 2009. Impreso.
- Potier**, Jose Maria. “De la prefectura de Arauca”. *Revista de Misiones* 1.1 (1925): 26-32. Impreso.
- Pratt**, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- Soler**, Atanasio. “.Sera historia?”. *Revista de Misiones* 1.4 (1925): 128-132. Impreso.
- Soriano Salkjelsvik**, Kari y Felipe Martínez-Pinzón. *Revisitar el Costumbrismo: Cosmopolitismo, Pedagogías y Modernización en Iberoamérica*. Lang, Peter GmbH, 2015. Impreso.

MISIONEROS Y MISIONERAS EN EL PUTUMAYO Y CAQUETÁ EN LOS AÑOS TREINTA: ¿PIONEROS DE LA (ETNO)MUSICOLOGÍA EN COLOMBIA?

Carlos Miñana Blasco*

Diferentes trabajos, como los de Víctor Daniel Bonilla (ver también Ariza, Ramírez y Vega) o los más recientes y monumentales de Augusto Gómez¹ (“El valle”, *Putumayo*), han mostrado con numerosas evidencias los problemas de la labor de los misioneros capuchinos en el Putumayo y el Caquetá en la primera mitad del siglo xx: desde la connivencia con el exterminio e inhumanidad cauchera, la explotación de la fuerza de trabajo indígena, la apropiación de las tierras comunales, la imposición del castellano y de la religión católica desde las escuelas e iglesias, hasta la promoción de la migración mestiza a territorios indígenas para acelerar la integración de los territorios y de los indígenas al país.

* Profesor en el Departamento de Antropología y en la Maestría en musicología (Instituto de Investigaciones Estéticas) de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Antropología Social y Cultural, Universitat de Barcelona.

1 Ver también el capítulo de Gómez y Rodríguez en este volumen.

Dichas indagaciones también han mostrado el apoyo de los gobiernos, primero conservadores y luego liberales, a los capuchinos en un contexto de conflicto fronterizo, hecho usualmente comprendido como una forma de mantener el control territorial ante la incapacidad del Estado colombiano (Bosa; Gómez, *Putumayo*).

Sin embargo, no quiero abundar en estos hechos ampliamente documentados, sino en un fenómeno aparentemente incoherente o, si se quiere, paradójico en relación con lo mencionado anteriormente. Un pequeño grupo de capuchinos —al igual que el sacerdote carmelita Severino de Santa Teresa en el Urabá—, durante los años treinta del siglo xx, transcribieron en partitura más música indígena y afrocolombiana que los investigadores en los setenta años posteriores. Además, como algo insólito para la época en Colombia, no solo transcribieron las melodías con bastante fidelidad, sino también los textos en sus lenguas indígenas originales²: uitoto, muinane, bora, ingano, sibundoy, nonuya, embera, etc. Es más: a los capuchinos del Putumayo no les bastó con transcribir música, sino que realizaron cuidadosas descripciones de los contextos rituales y festivos en los que sonaban las melodías, y agudos análisis musicales comparativos. Sus trabajos mostraban el uso de las metodologías propias de los estudios de la musicología comparada alemana de la época, de los manuales para el trabajo de campo de los etnólogos y antropólogos británicos y catalanes, y de las herramientas de transcripción fonética del momento elaboradas por el Institut d’Ethnologie de Paris. Manejaban, además, una bibliografía actualizada en inglés, francés, alemán, español y catalán, bibliografía que empezó a conocer la musicología colombiana después de los años ochenta con la llegada al país de algunos musicólogos colombianos que habían estudiado en el extranjero (Egberto Bermúdez, Susana Friedmann, entre otros)³. Podemos decir que sacerdotes como Marcelino de Castellví (1908-1951) o Severino de Santa Teresa (1885-1962) formaban parte de una élite intelectual preocupada por las músicas indígenas y afroamericanas que contaba con amplias conexiones internacionales y acceso a bibliografía especializada en el campo de

- 2 Uso la denominación de las lenguas tal como aparecen en los cuadernos de música en los archivos.
- 3 Para un panorama muy general de la investigación musical en Colombia puede verse: Miñana, “Investigación musical en Colombia”. Para una revisión detallada de la producción investigativa sobre la música de los pueblos indígenas en Colombia puede verse: Miñana, “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional” e “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Segunda parte: campos disciplinares, institucionalización e investigación aplicada”.

la musicología y de la antropología, como fue el caso de Narciso Garay (1876-1953) en Panamá, o de Fernando Ortiz (1881-1969) en Cuba.

Por otra parte, el trabajo musicológico realizado por los capuchinos se inscribía en un proyecto mucho más ambicioso e integral en torno al estudio de las culturas indígenas que incluía el amplio espectro de los estudios de folklore, las *Notes and Queries on Anthropology* de la antropología británica (primera edición de 1874)⁴ y, especialmente, los estudios lingüísticos. Estos misioneros, además, publicaron detallados estudios historiográficos sobre las regiones en las que trabajaron y sobre la historia eclesiástica⁵.

Lo que muestra lo anterior es que, en la década de 1930, un grupo de capuchinos catalanes en Putumayo y Caquetá, y un carmelita vasco en Urabá, estuvieron comprometidos con una empresa científica que, en lo musicológico, hubimos de esperar hasta los años noventa para encontrar nuevamente trabajos de ese nivel. Este hecho nos abre otras perspectivas sobre esos misioneros que difícilmente encajan con las asociadas a la mayor parte de la literatura que se ha producido en Colombia sobre ellos. ¿Por qué un sacerdote que viaja miles de kilómetros desde su país de origen, preocupado principalmente por evangelizar a los indígenas y afrocolombianos, dedica un tiempo valioso, en unas condiciones muy difíciles y precarias, a transcribir cuidadosamente y con profundo respeto y minuciosidad musical varios centenares de partituras y miles de coplas, muchas de ellas de temas profanos, juegos infantiles, cantos rituales y chamánicos? ¿Por qué un grupo de capuchinos y monjas se proponen la tarea colectiva de recopilar y transcribir cantos indígenas para luego analizarlos, publicarlos e incluso presentarlos en congresos académicos internacionales? Un trabajo de este tipo,

- 4 Ya desde la primera edición, en las *Notes and Queries*, concebidas como cuestionarios para el trabajo de campo para viajeros o residentes en “uncivilized lands”, la música aparece como uno de los aspectos que debían ser descritos para entender una sociedad. En esa primera edición, el musicólogo, coleccionista de instrumentos y pianista alemán Carl Engel (1818-1882), residenciado en Londres desde 1850, escribió la sección “LXVIII. Music” (110-114). Los cuestionarios giran en torno a la música vocal, los instrumentos, las composiciones u obras musicales, los performances, y el “cultivo” de la música y las “tradiciones”.
- 5 Por ejemplo, Severino de Santa Teresa publicó, entre otros muchos trabajos, una *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, en cinco tomos, 1956-1957. Marcelino de Castellvi también publicó en tres entregas de la *Revista de la Universidad Católica Bolivariana* de Medellín, la “Historia eclesiástica de la Amazonía colombiana”.

realmente arduo y tedioso, pero también apasionante, solo es posible si en la base está un compromiso y una valoración genuinos de estas músicas. ¿Por qué sucedió eso con especial énfasis en la Colombia de los años treinta y no así en los años previos y posteriores? ¿Por qué fueron los capuchinos, que provenían de Cataluña, y los carmelitas, naturales del País Vasco, quienes se apropiaron de esta labor y no los otros misioneros?

De hecho, el mismo año y en la misma revista en la que los capuchinos publicaron el trabajo titulado “Musicología indígena de la Amazonía colombiana” (Igalada y Castellví), artículo en el que afirmaban los valores estéticos de estas músicas —“tesoro de música nacional”⁶—, el joven bogotano José Ignacio Perdomo Escobar (1917-1980)⁷ publicó su “Esbozo histórico de la música en Colombia”, un meritorio trabajo pionero, pero en el que afirmaba que la música indígena carecía todo valor e interés. Este concepto lo mantuvo en la primera edición (1945) y en ediciones muy posteriores de su *Historia de la música en Colombia*. Por ejemplo, en la tercera edición (1963) afirmaba:

La multiplicación de sonidos producidos por diversos instrumentos puede formar alguna interferencia armónica, que con más propiedad puede denominarse algarabía, que no consonancia armónica [...] La música indígena colombiana parece estar desprovista de realismo y de estética; se nota la ausencia de motivos aprovechables, se caracteriza por el estado primitivo y rudimentario que se nota en los principios de la historia de la música. Los que hemos oído música indígena actual [...] podemos afirmar que es muy primitiva [...]. El sonsonete que toca la caterva de tañedores en las zambras aludidas [...] es rudimentario, salvaje, compuesto de ruidos disonantes y bárbaros que producen infinidad de bombos, sonajas y palos. (13-14)

En la misma década de 1930, profesores del Conservatorio Nacional mostrarían igual desdén por las músicas indígenas y afrocolombianas. Por ejemplo,

- 6 “La Amazonía colombiana posee un riquísimo arsenal de material folklórico, y, concretándose más a mi ramo, un insospechado tesoro de música nacional. Cada tribu tiene un número muy variado de melodías instrumentales o vocales que el lector no imagina. Se impone, pues, como en cuestión de lenguas, el trabajo metódico y organizado de la recolección” (683).
- 7 Perdomo luego sería ordenado sacerdote (1951) y estudiaría música en el Conservatorio de Bogotá y órgano en la Universidad de Michigan.

Daniel Zamudio, profesor de piano de esta institución y posteriormente director del Conservatorio de Música de Popayán (1943), afirmó en una conferencia ofrecida en el Congreso Musical de Ibagué (1936):

Como huellas de una civilización pasada tenemos las ruinas de San Agustín, y algunas inscripciones jeroglíficas como las de Facativá, Pandi, etc. Esto es lo conocido hasta hoy, acusando una inferioridad manifiesta en relación con incas y aztecas. En música diremos que los historiadores sólo mencionan el fotuto (flauta) y otros pocos de viento y percusión, haciéndose por tanto escasa y difícil la documentación organográfica. En cuanto al sistema de tradición parece que es muy poco lo que pueda recogerse, dadas las dificultades⁸. (10)

Guillermo Uribe Holguín (1880-1971), violinista, compositor y director del Conservatorio Nacional (periodos 1910-1935 y 1942-1947), igualmente afirmaba en esa época en su autobiografía: “nuestra tradición musical debemos buscarla en la madre patria. Allí está el tesoro que nos pertenece por herencia y que hay quienes se esfuerzan en buscarlo en el caos indígena” (137)⁹.

Ahora bien, como lo expresé inicialmente, aquí no deseo referirme a las valoraciones de las músicas indígenas. Tampoco pretendo abordar el uso de la música para la labor evangelizadora —como se hizo ampliamente desde los inicios de la colonia y cuyo testimonio vivo y actual son las músicas de las misiones jesuitas en Moxos (Bolivia)¹⁰—. Tampoco es mi intención enfocarme en el asunto de la

8 Y en nota a pie de página, afirma: “Últimamente los Padres Capuchinos Misioneros en el Putumayo han logrado captar algunos temas de los indios huitotos” (10).

9 Los debates sobre la valoración de la música indígena en esta época están recogidos, en relación con la “melancolía” de la música indígena, en: Hernández Salgar, *Los mitos de la música nacional* (61-119).

10 Felipe II dispuso que “en las partes y lugares a donde no quisieren recibir la doctrina cristiana de paz, se podía tener el orden siguiente: Para que les oigan con más veneración y admiración, estén revestidos a lo menos con albas, sobrepellices y estolas, y con la cruz en la mano, yendo apercebidos los cristianos que la oigan con grandísimo acatamiento y veneración para que a su imitación los infieles se aficionen a ser enseñados. Y si para más admiración y atención en los infieles, les pareciese cosa conveniente, podrán usar de música de cantores y de ministriles altos y bajos para que provoquen a los indios a se juntar”. El anterior, es un fragmento de las “Ordenanzas de Felipe II de 1573” (cap. CXLIV). Santa Teresa lo cita en el volumen 3 de su *Historia* (34).

formación musical ofrecida a los indígenas —música religiosa, música de bandas y sinfónica, coros, entre otras modalidades—, que fue con frecuencia utilizada en un doble sentido: a) como domesticadora, esto es, como “amansadora de fieras salvajes”, a la manera de Orfeo, y b) como demostración de la humanidad, sensibilidad e inteligencia de los nativos¹¹.



Famosa Banda de muchachos goajiros (Los Chinitos), con su director el R. P. Angel María de Carcagente, Capuchino, que pusieron una nota simpática y llamativa en las solemnísimas fiestas de N. P. San Francisco, celebradas en Maracaibo en octubre de 1940. Estos “chinitos” fueron traídos del Orfanato de San Antonio—Vicariato Apostólico de la Goajira colombiana—por el R. P. Escalante, Superior de Maracaibo, y lograron granjearse la estimación y los aplausos de la ciudad del Lago.

Figura 1. Banda de Los Chinitos, Orfanato de San Antonio. Vicariato Apostólico de la Goajira colombiana. Presentación en Maracaibo, octubre 1940

Fuente: Cayetano de Carrocera, O.F.M. “Cincuenta años de apostolado 1891-1941”. *PP Franciscanos Capuchinos*. Caracas: Escuelas gráficas salesianas, 1941. 85

11 Ya desde el siglo XVIII, e incluso antes, la iglesia católica era muy consciente del talento musical de los indígenas americanos y así lo reconocía en sus documentos oficiales: “*Novi fideles americani optimam indolem, et ingenium habeant ad músicos cantus, et ad organica instrumenta pulsanda, et facillime, quae ad musicam artem pertinent, ediscant*” (Benedictus XIV, *Encycl. Annus qui nunc vertentem*, 19 de febrero de 1749). Este fenómeno se dio también en otros internados de la época —no liderados por religiosos sino por militares— como en la United States Indian Industrial School in Carlisle (Pennsylvania, 1879-1918), institución que trató de integrar niños y niñas de 140 etnias en EEUU y que también organizó la prestigiosa Carlisle Indian Band. Al respecto, puede consultarse la página web oficial de la institución: <http://carlisleindian.dickinson.edu>

Lo que encontramos en el Putumayo y en Urabá es un nuevo fenómeno que no se había presentado en Colombia con anterioridad: la transcripción sistemática, extensiva —no una melodía aislada, a manera de ejemplo, como encontramos en otros misioneros y viajeros de épocas anteriores— y con criterios científicos, de punta para la época, de las músicas indígenas y afrocolombianas¹².

El análisis musicológico de los archivos: un campo por explorar

Los archivos de los capuchinos en Colombia, en Barcelona y en Roma son de gran interés musicológico en relación con los pueblos indígenas de Colombia. Mi trabajo es un acercamiento inicial a los archivos y, por ahora, me voy a basar únicamente en los materiales manuscritos originales inéditos que reposan en el

- 12 Diez años antes se había publicado el monumental trabajo de los esposos Marguerite y Raoul D'Harcourt sobre la música inca: *La musique des Incas et ses survivances*. En Panamá tenemos la obra de Narciso Garay (1876-1953) *Tradiciones y cantares de Panamá* (1930), en Argentina la obra de Carlos Vega (1898-1966) y en Colombia los trabajos del pianista de Curacao, afincado en Barranquilla, Emirto de Lima (1890-1972). Emirto de Lima había publicado varios artículos en *Acta Musicológica*, la revista de la International Musicological Society, entre ellos: “La musique Colombienne” (1930), “La chanson populaire en Colombie” (1932), “Divers manifestations folkloriques sur la côte des Antilles en Colombie” (1935). De Lima es el único autor que es reseñado de Colombia en el libro pionero de Jaap Kunst, *Ethno-musicology* (98). En 1935 publica “Apuntes sobre los cantos costeños” en *Boletín Latinoamericano de Música* y, en 1936, presenta en el III Congreso Internacional de Musicología de Barcelona un trabajo titulado “Flautas indígenas”, en realidad, un estudio sobre la caña de millo, un popular instrumento de lengüeta batiente que entona las melodías en las comparsas del carnaval de Barranquilla y que es utilizado principalmente por la población afrocolombiana —él no asistió personalmente al evento en Barcelona y su ponencia fue leída por uno de los organizadores; esta ponencia es probablemente el mismo trabajo publicado en 1937 bajo el título “Las flautas indígenas colombianas” en *Estudios Latino-americanos*, y reeditado en su libro recopilatorio *Folklore colombiano*—. En realidad, parece que el único trabajo publicado sobre música indígena de Emirto de Lima es sobre los wayuu, “Música entre los goajiros” (1942), que incluye dos melodías y donde menciona la labor de educación musical que realiza el padre capuchino Ángel de Carcagente entre ellos (ver figura 1). Las conexiones en esta época son muchas: el III Congreso se realiza pocos meses antes de la guerra civil española, y el Congreso latinoamericano de música y el panamericanismo en Bogotá en 1938, y allí coinciden los trabajos de Emirto de Lima y de los capuchinos. Puede ser una casualidad, pero muchas de las fuentes para entender varios de los fenómenos culturales y musicales de esta época en Colombia nos remiten a Barcelona.

archivo provincial de Sarriá, una población que fue anexada a la ciudad de Barcelona en 1921, y en las publicaciones que hizo este grupo de capuchinos desde los años treinta en Colombia (Pasto, Bogotá) y en España.

Es tan rico y extenso el material musical encontrado en Sarriá¹³ que incluso no voy a poder referirme a él con detalle, material en el que hay numerosas vetas, tal vez más adecuadas de explorar y más pertinentes para una publicación musicológica. No obstante, quiero mencionar algunos de los caminos que espero desarrollar en otra ocasión en torno a estos archivos¹⁴:

a) una veta a trabajar es la música que manejaban estos sacerdotes; en los cuadernos manuscritos por ellos encontramos obras para piano y corales de diferentes autores ampliamente conocidos, como G. F. Haendel (1685-1759), F. P. Schubert (1797-1828), F. Mendelssohn (1809-1848), R. Schumann (1810-1856), “zarzuelas morales” del XIX, como *La vuelta del hijo pródigo* (una adaptación de la publicada en 1891) y escolares como *Los estudiantitos*¹⁵ (ver figura 2). Numerosa

13 Agradezco a fray Valentí Serra de Manresa, doctor en historia por la U. de Barcelona, historiador de la orden y archivero provincial de los capuchinos de Cataluña desde 1987, por su amabilidad y colaboración para permitirme el acceso a los materiales musicales de las misiones en el Caquetá y el Putumayo en mi breve visita al archivo, así como por autorizar el registro fotográfico de los documentos consultados, algunos de los cuales se reproducen en este artículo. Las reseñas biográficas de los capuchinos catalanes fueron realizadas también por fray Valentí.

14 María José Salgado adelanta actualmente su tesis de Maestría en Musicología en la Universidad Nacional de Colombia bajo mi dirección y aborda parte del archivo musical de los carmelitas en el Urabá de esta misma época, especialmente uno de los cancioneros de música afrocolombiana. La recopilación del padre Severino de Santa Teresa es de unas 700 hojas de partituras que corresponden a más de 300 canciones afro y embera-catío. La mayoría de los manuscritos citados en este trabajo se encuentran en una caja etiquetada de la siguiente forma: Caputxins de Catalunya. Arxiu Provincial. MISSIONS. CAQUETÀ. PUTUMAYO. XXXIII. Música. I 2-33. Al interior de esta caja se encuentran cuadernos y álbumes empastados pentagramados sobre los que se escribieron las partituras, hojas sueltas manuscritas y mecanografiadas sin signatura ni foliación. Hay una segunda caja con algunos otros cuadernos de música (especialmente religiosa y escolar), hojas sueltas y fotografías que no usamos para este trabajo, etiquetada así: Missions. Cileac II. Preexistent 1989. Músic... I 1-23. Siendo este un trabajo preliminar que no aborda en detalle el contenido del archivo, dejo para una publicación posterior su inventario, clasificación y análisis. El archivo de Sarriá se citará, a partir de ahora, con la sigla oficial APCC (Arxiu Provincial dels Captutxins de Catalunya), Sarrià-Barcelona. Las fotografías de los documentos del archivo, del museo y de otros libros han sido tomadas por C. Miñana.

15 Zarzuela de Narcisca Freixas y Cruells (1859-1926), también catalana, discípula de Juan Bautista Pujol, Felip Pedrell y Enrique Granados. Escribió un cancionero premiado en

música religiosa vocal y para piano en catalán y castellano¹⁶, misas completas, cantos misioneros, música folclórica catalana (canciones con texto en catalán y música instrumental para piano, como sardanas). Música de navidad y villancicos¹⁷, canciones escolares para los internados, canciones colombianas —por ejemplo, *El trapiche* (ver figura 3), con música de Emilio Murillo (1880-1942) y letra de Ismael Enrique Arciniegas (bambuco publicado en 1928)— (Cortés), patrióticas, o canciones de moda de la época, colombianas y ecuatorianas. Además, el padre Francisco de Igualada compuso una pequeña obra coral e instrumental denominada *El llanto de un ángel* (La Pedrera, 1937 manuscrito)¹⁸, sobre la selva, diseñada para que los niños de los internados la presentaran (ver figura 4 y 5), y *Chohi. Drama folklórico-histórico* (ver figuras 6 y 7) que se publicó en Bogotá

la Fiesta de la Música Catalana de 1905 y editado, primero en catalán, y luego traducido al castellano con el título *Canciones infantiles* con dedicatoria de Felipe Pedrell. Probablemente fueron los misioneros catalanes los que introdujeron varias canciones infantiles de Freixas en el *Cancionero escolar* (1935?) de la colección Biblioteca Aldeana de Colombia, editado por el gobierno liberal y coordinado por el Ministerio de Educación de Luis López de Mesa (1934-1938). Véase: *Canciones infantiles*. Barcelona: Iberia Musical.

- 16 En catalán: *Trissagi a la Sma Trinitat*, de Pasto Benvenuto, *Trissagi* Mariá de Lugerá, *Meditació*, *Contrició* de P. M de Tolosa, *Al cel* y *Que th'he fet!* de C. Candi, entre otros. En castellano como *Dueño de vida*, del P. Otaño, en latín *Quam amabilis*, de Otaño. El padre Francisco de Igualada también adaptó varias canciones religiosas en catalán al castellano: “El missioner Francesc d'Igualada maldà per tal d'adaptar al Caquetá cants religiosos propis de casa nostra: ‘Per ara farem servir *Glòria a Déu* de Romeu, i *Anem a Betlem*, de Rial. El primer el cantaran, ajudant Déu, les nenes i el segon els nois” en *Catalunya Franciscana* X (1932) 40. Traducción mía: “El misionero Francisco de Igualada se esforzó por adaptar al Caquetá cantos religiosos propios de nuestra casa: “Por ahora utilizaremos el *Gloria a Dios* de Romeu, y *Vamos a Belén*, de Rial. El primero lo cantarán, con ayuda de Dios, las niñas y el segundo los niños”.
- 17 Los capuchinos son reformados de los franciscanos y el fundador de estos últimos, Francisco de Asís, fue el promotor de los pesebres y las celebraciones de Navidad hacia 1200.
- 18 *El llanto de un ángel* es una adaptación al contexto selvático de la “Fantasía en un acto y en verso” del mismo título, letra del padre Baldomero M^a Vidal (probablemente jesuita misionero en el río Paraná hacia 1917) y música del padre Felipe Alcántara (1888-1960), de la Sociedad Salesiana y publicado en 1929 en la Librería Salesiana de Sarriá (Barcelona). Es decir, una obra musical compuesta y publicada en Barcelona en 1929, la estaban cantando los niños, adaptada a su contexto geográfico y cultural, en el internado de La Pedrera en 1937. Las zarzuelas y villancicos de Alcántara circularon ampliamente en los colegios religiosos en Colombia. Sus partituras se encuentran fácilmente en las librerías de libros antiguos de Bogotá.

en 1939 con música indígena recopilada en la región amazónica (ver figura 8) y que también se representó en los internados antes de 1938.

Los estudiantitos. Narcisa Freixas

Quasi allegretto

A E I el ma es - tío ya es - tá a qui.

Los pe - que - ños del lu - gar van tem - pra - no ha - cia la es - cue - la ya
El ma - es - tío es - tá tris - tón Pe - ña - ran - da, Pe - ña - ran - da. pron -

sa - ben de le - tre - ar; van tem - pra - no ha - cia la es - cue - la. A B
tío irá a la pri - sión Pe - ña - ran - da, Pe - ña - ran - da. 3^{ra} c.

C go el pri - me - ro lle - ga - ré. El ma - es - tío
je por la ca - lle se lle - ve. Ay mi - rad que as -

me que - rá por - qué lle - ga - ré el pri - me - ro y la puer - ta me a - bri -
tío es - tá lle - van men - sa Pe - ña - ran - da f con cin - co gol - fos

ra con sa - lu - da pa - ceu - te - ro. A^{ra} E^{je} I^{je} en - se - ñad - nos
va a Pe - ña - ran - da - ran - da que nos tra - to es

Figura 2. *Los estudiantitos*. Copia manuscrita de una canción de la compositora Narcisa Freixas (1859-1926) de su zarzuela: *Los estudiantitos*

Fuente: APCC

El Trapiche - Bambuco
Emilio Murillo

Ba jau do de la mou ta na no jeou ta
 El tra pi ches a le gri a hier veu ca
 tar deju cau tar / pas eq ca miel de tra pi ches a le -
 ta na no jeou ta tar deju cau tar - to qui ta sul -
 pri a miaz veu ta pai la ca miel - quieu be gar pu -
 ce de ca na quieu pu die ra be sar - bo -
 die ra nu di a tu bo qui ta de da vel - quieu
 qui ta sul ce de ca ra quieu ta pu die na be -
 be sar pu die ra nu di a tu bo qui ta de da -
 sar - quieu tu pu die ra be sar - vel - el
 tra pi ches ta no lieue de el tra no de el tra bir -
 tra pi ches ta no lieue de el tra no de el tra bir -
 tra pi ches ta no lieue de el tra no de el tra bir -
 tra pi ches ta no lieue de el tra no de el tra bir -

Figura 3. *El trapiche*. Copia manuscrita del bambuco de Emilio Murillo, *El trapiche*. La copia, a dos voces cantadas sin acompañamiento de piano, conserva la tonalidad original de la edición de 1928
Fuente: APCC

EL LLANTO DE UN ANGEL

Fantasía en un acto y en verso

H. Nº 15
S. Nº 13

Letra del P. BALDOMERO M^o VIDAL
de la Sociedad Salesiana

Música del P. FELIPE ALCANTARA
de la misma Sociedad

I. Introducción (1)

Andantino (a dos tiempos)

pp el acompañamiento siempre *ppp*.

(1) Esta melodía se repite hacia el fin de la Escena III, a las palabras *Mirad ya en perlas trocadas las lágrimas que vertí...*

LIBRERÍA SALESIANA. Apart. 175. BARCELONA

H. 15 - L. S. - 13. S.

Figura 4. *El llanto de un ángel.* Zarzuela moral publicada en Barcelona en 1929
Fuente: Galería Salesiana, Sarriá.

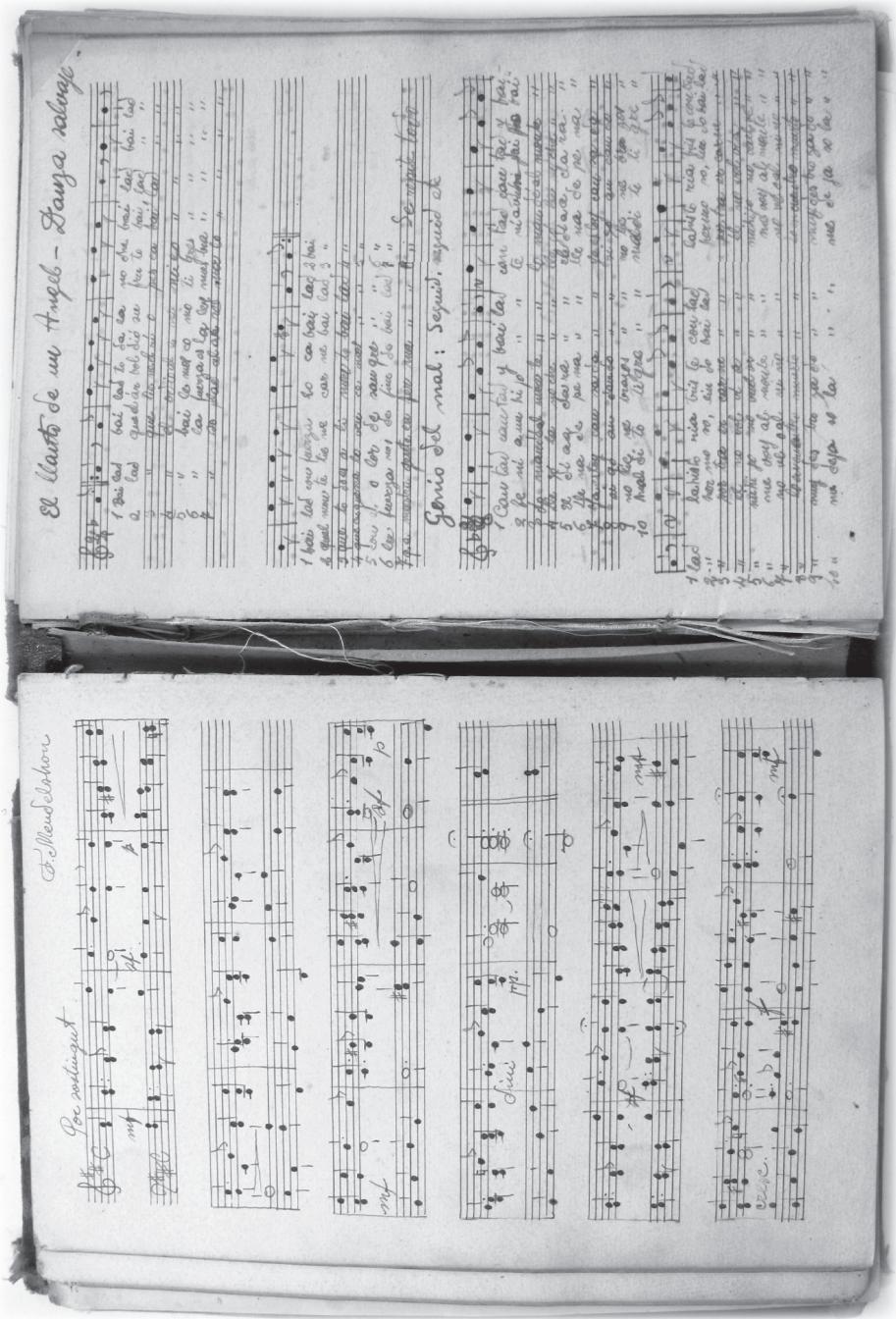


Figura 5. El llanto de un ángel (2). Manuscrito de una adaptación al contexto amazónico de La Pedrera por el padre Igualada en 1937. A la izquierda de la adaptación de Igualada puede verse la copia de una obra de Felix Mendelssohn (1809-1847)

Fuente: APCC



Figura 6. *Chohi*. Portada del drama *Chohi* del padre Igualeda publicada en 1939 en Bogotá
Fuente: Igualeda, *Chohi*. Drama folklórico-histórico

4 Chohi
ACTO PRIMERO

el castellano, sobre todo en *La Pedrera*. Muchísimas frases son fidelísimamente al pie de la letra, como una paritida de bautismo.

3.º En el trabajo hay algo de elemento folklórico apreciable. Pero no quiere ser un documento crítico ni mucho menos. El reverendo padre Marcelino de Castellói, director del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la amazonia colombiana, podría contar el curioso génesis de lo que hoy se edita. Y sería curioso para poder conocer el valor que tiene y las pretensiones con que lo escribió el, *digámosle brevitatis gratia, autor.*

La música de los cantos es auténtica. Las palabras, sobre todo en Oh gusanito, Muy pesado y La rama se desgajó, son paráfrasis e ideas que cantan los indígenas con la música puesta aquí. El Yun che che y el Mari mari, al pie de la letra. Las indicaciones coreográficas si no son exactamente tal como nos las harían los indígenas, si pueden dar un resultado que di idea muy aproximada de algunos bailes suyos.

Interior de un bohío indígena. Cuatro estantillos practicables de madera, dos al fondo y dos cerca de la boca a derecha e izquierda, de los cuales colgarán tres hamacas muy burdas. Adosados a la pared y evitando que estorben para el baile, toda clase de armamentos típicos: lanzas de chonta o de palo, arcos y flechas, macanas etc. También canastos viejos, ollas grandes con agua de panela simulando la cahuana etc. Hay que tener en cuenta que el decorado ordinario de sala pobre resultaría perfectamente inadecuado, pues los indios no tienen en sus casas nada que se le parezca. Derecha e izquierda, las del espectador.

ESCENA I

Capitán y ayudante.

CAP. (*Señalando con la mano*) Allá se ve venir la gente que trae bastante cacería. ¿Ya está preparada la cahuana.

AYUD. Sí; y hay bastante; podemos bailar dos días y dos noches y no se nos acaba.

CAP. Está bien; quiero que toda la gente se llene y quede muy contenta.

AYUD. Te repito que está preparado todo. *¡Páese!* Venir la gente cuando quiera y empezar el baile. No falta nada: comida, bebida, sal, coca, tabaco, todo está listo.

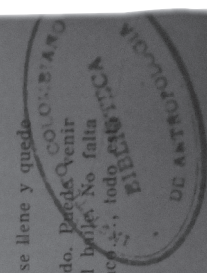


Figura 7. Chohi. Páginas interiores
 Fuente: Iguualada, Chohi. Drama folklórico-histórico

Yun che che

Musical notation for the song "Yun che che". It consists of three staves of music in 2/4 time with a key signature of one sharp (F#). The lyrics are: "Yun che che che re re yun che", "che che re re yun che che che re", and "re yun che che che re re".

Se repite indefinidamente a gusto del público

Mari, mari

Musical notation for the song "Mari, mari". It consists of five staves of music in 2/4 time with a key signature of one sharp (F#). The lyrics are: "Ma ri, ma ri - mi ra ya bá", "- je je - mi ra ya ba je", "ma ra ma ra ma ma jo jo", "ma ra ma ra ma ra ma jo jo - mi ra ya", and "ba je - je mi ra ya ba".

Figura 8. Dos de las partituras de Chohi. Pie de foto: La primera es una melodía que cantan los niños carijona recogida en La Pedrera en 1936 por Igualeda; con ella termina el primer acto. Esta fue publicada en "Musicología amazónica colombiana" en 1938. La segunda, a la derecha, es una melodía bora recogida por el padre Bartolomé de Igualeda en 1938 en Canahuari y que aparece en los manuscritos con el número 21.

Fuentes: Igualeda, Chohi. *Drama folklórico-histórico*

A través de los cuadernos y libros de música conservados en el archivo de Sarriá, todos ellos manuscritos, fácilmente se puede reconstruir la vida musical de los internados y los repertorios musicales en boga en contextos escolares, navideños y religiosos en Colombia¹⁹.

b) De los cuadernos de música que se conservan en el archivo de Sarriá, tal vez los más interesantes para los argumentos que vamos a construir a continuación son dos grandes libros-cuadernos empastados, el primero de ellos con inscripción en el lomo “MUSICA SACRA” (ver figura 9). Casi con toda seguridad, los cuadernos fueron manuscritos por el padre Francisco de Igualada y muestran un punto o caligrafía musical muy similar. En estos dos manuscritos puede verse de forma palpable la transformación de los repertorios de los misioneros. El primer cuaderno inicia con música clásica, pasa a la música religiosa en catalán, continúa con música clásica, toda ella muy probablemente copiada en Cataluña. Se produce, entonces, un cambio en la tinta y en las temáticas: una composición para los niños del internado fechada en La Pedrera en 1937, *Llanto de un ángel*; luego, canciones colombianas como *El trapiche* de Emilio Murillo (1880-1942); canciones patrióticas como *Saludo a la patria* (ver figura 10), compuesta por Igualada en la Pedrera en 1934²⁰; vuelve el cuaderno a canciones catalanas; sigue

19 La Biblioteca Luis Ángel Arango reeditó —en un CD-ROM en versión digital— el *Cancionero escolar* de la Biblioteca Aldeana de Colombia, publicado posiblemente en 1935, junto con una exposición titulada “Los niños que fuimos: huellas de la infancia en Colombia”, bajo la curaduría de Patricia Londoño Vega y Santiago Londoño Vélez, quienes atribuyen la compilación de este cancionero a Carlos M. Torres (1833-1911), músico tunjano que dirigió la Banda departamental en Tunja y fue profesor en la Escuela Normal de Institutores, quien publicó una *Colección de canciones fáciles para el uso de las escuelas del Estado de Boyacá* (Tunja, Imprenta de Gómez e Hijos, 1880) (Furman Schleifer y Galván 620-621). Sin embargo, creo que los capuchinos tuvieron bastante que ver en la constitución de este cancionero. La transcripción que aparece de *Los pollitos* (número 13) es exactamente igual a la transcrita por el padre Igualada, y el cancionero incluye varias de las canciones encontradas en el archivo de Sarriá, canciones de la catalana Freixas (*Rataplan, rataplan*, 67; *Mujercita*, 68; *Las hormigas*, 69; *Padre nuestro*, 73; *Las letras*, 74; *El caballo de cartón*, 75) y otras de Castelví (sic), es decir, el compañero del padre Igualada, el padre Marcelino de Castellví (*El carpintero*, 46; *Ama a los viejos*, 50; *Los pájaros*, 51; *Los nidos*, 58).

20 Llama la atención que en el contexto del conflicto fronterizo colombo-peruano de 1932-1933, en lo musical los capuchinos no solo incorporaron en sus repertorios canciones patrióticas y colombianas, sino que Igualada, un año después, compone una canción patriótica como *Saludo a la patria*, una marcha —entre entusiasta y reflexiva— que modula a tres tonalidades y que comienza con el verso: Colombia mi Patria querida / te estimo con todo mi amor / te ofrezco de mis venas / la sangre y el vigor (ver figura 10).

entonces un primer tema indígena *Els missioners arriban*²¹ (tema inga), una melodía indígena binaria que aparece en un arreglo para piano, con transposiciones a otra tonalidad para darle variedad (ver figura 11) —a la manera como se transcribieron los primeros cancioneros y recopilaciones folklóricas en Europa—²²; siguen tres adaptaciones de corales de J. S. Bach (1685-1750) al catalán (*Llum meva, O testa lacerada, Piora cor meu*).

El segundo libro, de las mismas características que el anterior, pero sin anotación en el lomo, inicia con varias sardanas y canciones catalanas como *La sardana de las monjas* o *Els Pastorets*. Pero, hacia la mitad, empieza a percibirse otra transformación. Después de la canción *Els remers del Volga*²³ y bajo el encabezado “Melodías indígenas (Huitotos de San Francisco, Hacha, Florencia, 1934)” (ver figura 12) aparece una melodía uitoto, la primera melodía escrita en una lengua indígena en los cuadernos de Igualada y, después de ella, medio centenar de melodías indígenas, unas cantadas, otras para flauta, otras para violín o para cacho, a veces con transcripción del tambor, en casi todos los idiomas nativos del Putumayo y del Caquetá. Luego siguen canciones religiosas como *Salves*, y otras canciones en catalán. Esta recopilación de melodías indígenas proviene de diferentes fuentes, transcriptores y épocas; muy probablemente fueron tomadas de hojas sueltas sin pentagrama impreso, como la que aparece, tal vez por casualidad, insertada y suelta al final del libro (ver figura 13).

- 21 “Llegan los misioneros”. Cuando los misioneros o misioneras hacían sus correrías o visitas pastorales, en ocasiones eran recibidos con música y con alimentos al llegar a algunos poblados. En mi trabajo sobre los nasa, “Kuvi. Música de flautas entre los paeces”, describo este mismo tipo de encuentros y ofrendas que eran denominados por los indígenas como “camarico”, término de origen quechua que significa festejar a alguien.
- 22 Para poner un ejemplo de música indígena colombiana, puede verse la transcripción del toque de dos “kuizi” (gaitas arhuacas) del francés Joseph de Brettes en: “Les Indiens Arhouaques-Kaggabas”. La melodía recogida por de Brettes es transcrita para piano por André Lanteirès.
- 23 “El «Canto de los remeros del Volga» (en ruso: Эй, ухнем!, ¡Ey, ukhnem!; en castellano: «Ey, ¡tirad!») es una canción popular rusa muy conocida, recogida por Mili Balákirev, y publicada en su cancionero tradicional de 1866. Es una saloma cantada por tiradores de barcasas en el río Volga en el siglo XIX. Balákirev publicó sólo uno de sus versos (el primero), mientras que los otros dos se agregaron después. [...] La canción se popularizó gracias a Feodor Chaliapin y es una pieza favorita de muchos cantantes bajos. El compositor español Manuel de Falla escribió una adaptación de la canción, publicada como *Canto de los remeros del Volga* (del cancionero musical ruso) en 1922”. (wikipedia). Aquí Igualada la presenta en catalán.

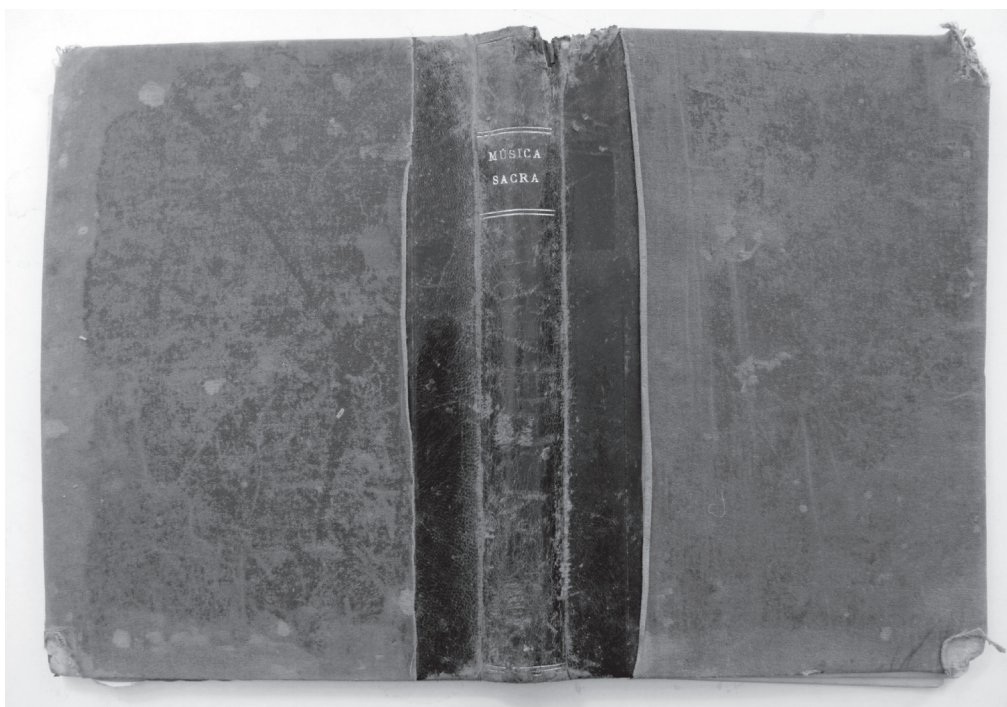


Figura 9. Tapa, lomo y contratapa del primer libro manuscrito de Igualeda. Casi la mitad del libro debió ser manuscrito muy probablemente en Cataluña. La otra mitad en el Putumayo

Fuente: APCC

Saludo a la Patria
 p. F. J. Igualada
 La Pedrera 13. abril - 1934

Co lou bia mi patria que ri da ta este mo
 con to do mi amor te o per sa go de mis - - ve mas da
 pue sors pel vi gor te a do no pa bria mia con la bra
 nua del sol da do que bus ca el o ne mi go con pul go
 de tro del co ra zon sa lud sa lud sa lud y vi da
 fuerte pro da ma la bau de na que on de ca a to do vien to cas
 tor res del cuar tel sa lud sa lud yo si go a un des can do el
 rit mo san to de tu vi - da a tu tra mis de bo res de pa tria
 de va bor zo y si la pro vi den cia en sus se gnos
 jus tos el ho lo casto mi pa re cie ra pa dre
 de ri a con gran - go zo a mi da say ren dir mi
 vi da no es mi a fue sion que me la dio y qui so que to

Figura 10. Saludo a la patria. Canción compuesta por Igualada en 1934
Fuente: APCC

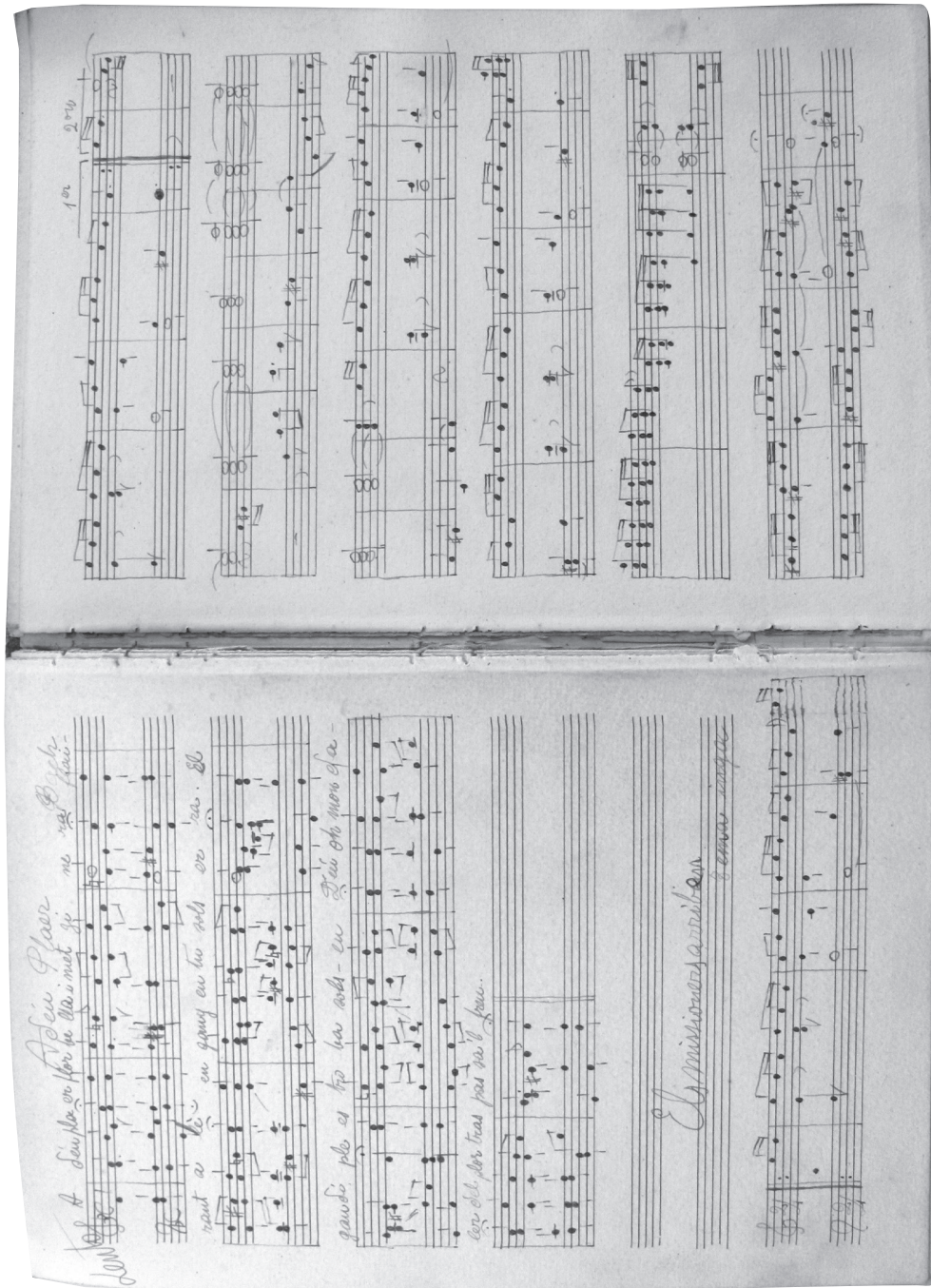


Figura 11. Els misioners arriban (tema inga). Primer cuaderno de Igualada. Versión superior izquierda puede verse una traducción al catalán de una coral de Bach
Fuente: APCC

Ay da da da da Ay da da da ra go vira - mui cu - tra ved

Melodías indígenas

Uñu cupi - - - ji u ñu cu pi - - - ji ji u ñu cu pi - - - ji - - - - - ji ji u ñu cu pi u ñu cu pi mo ma a bi a ca mu a bi u ña cu pi i - - - ji t - - - ji ji uñucupí.

(Huitoto San Francisco - Hacha - Florencia - 1934)

Figura 12. Melodías indígenas. Debajo del final de *Los remeros del Volga*, en catalán, inicia la colección de melodías indígenas. Esta primera, que con el texto "Uñu cupí...", fue recogida en 1934 entre los uitoto de San Francisco (Hacha, Florencia), fue publicada en el artículo "Musicología amazónica de Colombia" en 1938 y posteriormente grabada, a partir de esa partitura, por el grupo de música indígena bogotano Yaki Kandru en su primer disco de 1977

Fuente: APCC

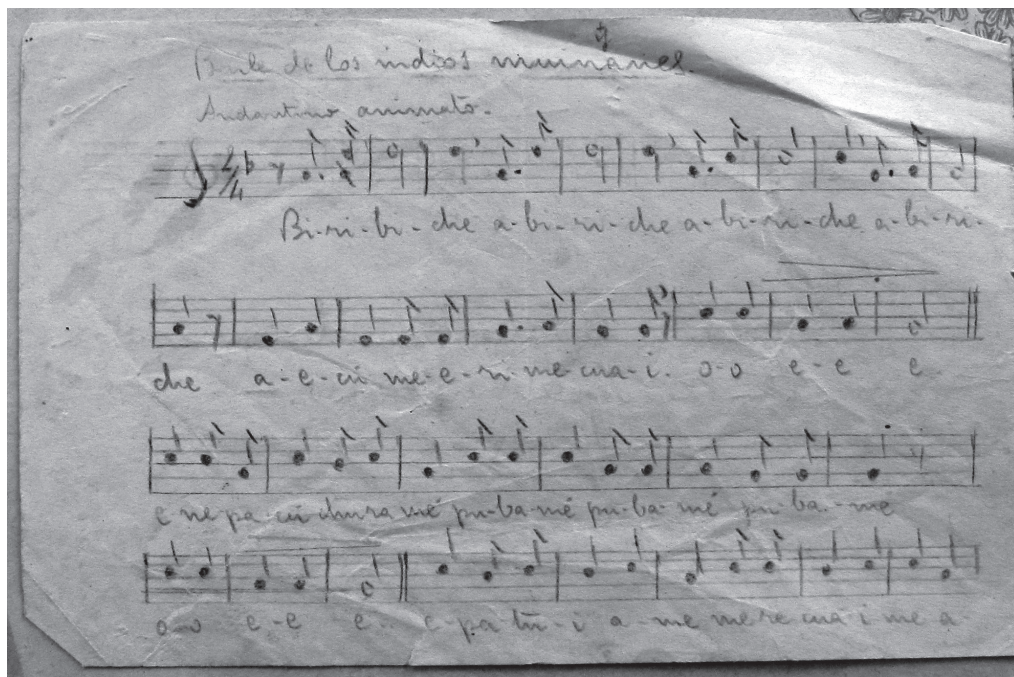


Figura 13. Baile de los indios muinane. Partitura en hoja suelta. Por la parte de atrás se menciona que fue recogida en Puerto Asís en febrero de 1930 y “dictada por el niño Pastor” —seguido por un apellido que no puedo transcribir por tener varias correcciones—

Fuente: APCC

Estos dos cuadernos manuscritos muestran la transformación en los intereses musicales del padre Igualada: de música clásica, religiosa y catalana, hacia la música colombiana, patriótica colombiana e indígena. A su vez, muestran las transformaciones en la forma de transcribir, primero al estilo decimonónico (adaptaciones para piano) y luego tratando de ser fiel a las versiones escuchadas en campo, incluyendo los textos en lenguas indígenas, la percusión, los datos del recolector, fecha y lugar de recolección.

c) Otra veta a trabajar son las transcripciones propiamente dichas de música indígena, los contextos rituales y festivos de las músicas, las técnicas y la fidelidad en la transcripción, la transcripción fonética y la traducción de las letras, las características formales de las músicas, los informantes, las estrategias y contextos en que se recopilaban las melodías —detallados en las “relaciones de viajes” e “informes de las excursiones apostólicas” que también se encuentran en el archivo—, los análisis musicales y comentarios etnográficos que realizaron²⁴, las biografías de los transcripores de los que conocemos muy poco²⁵.

¿Quiénes fueron los músicos capuchinos comprometidos con la recopilación de las músicas indígenas?

Desde los inicios de la Colonia, los misioneros describieron los bailes y las músicas indígenas, pero hemos de esperar al siglo xx para encontrar transcripciones musicales como una práctica cada vez más generalizada. Al comienzo del siglo xx, los capuchinos empezaron a recolectar melodías indígenas en Colombia. El pionero en esta labor es, tal vez, el padre ecuatoriano Jacinto María de Quito²⁶

24 Un primer esbozo de revisión de las transcripciones de la música indígena lo publiqué en “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia: Primera parte”, pero este ejercicio daría para una monografía de posgrado en musicología. Sumando las transcripciones recogidas por Igualada y, posteriormente, por la reverenda madre Calvarina de la Pasión con comentarios del padre Luis Alberto de Cartagena, estamos hablando de un corpus de unas 80 melodías indígenas.

25 Únicamente se ha biografiado de estos “etnomusicólogos” pioneros, la vida del padre Marcelino de Castellví, el líder académico de este grupo, pero del que no he encontrado partituras, salvo cuatro canciones infantiles en el *Cancionero escolar* de 1935 publicado en la Biblioteca Aldeana de Colombia, como se menciona en una nota anterior.

26 Fundador de Belén de los Andaquíes en 1917. Nació en Quito, en 1874, y falleció en Sibundoy en 1957.

en su recorrido por los ríos Putumayo, Carapaná y Caquetá de agosto de 1905 a marzo de 1906 junto con Fray Santiago de Túquerres²⁷. En ese viaje, según sus palabras, visitaron las comunidades huitotas “caimitos, bochanisayes, fayagenes, erayes, fayenes, merecienes, jidúas, yauyanes, nonuyas, mates, coreguajes y macaguajes”. En la descripción que hace de los bailes muestra una valoración positiva:

Así dispuestos, y al són de los tambores, comienzan á dar pasos, unas veces para adelante y otras hacia atrás; y de cuando en cuando quedan, como por encanto, inmóviles; pero todo lo ejecutan con un compás y unidad tál, que más parecen ser meras máquinas que seres vivientes. Desde que se empieza el baile comienza asimismo el canto; y éste, lejos de ser mortificante, es agradable al oído; porque entre los hombres y las mujeres hay voces primas y segundas, y tan bien acordadas, que resulta una armonía increíble.

Con la letra y el tono del canto se llama la atención para dar los pasos y demás movimientos, resultando de aquí una uniformidad admirable durante todo el baile. (*Relación* 60)

Fray Jacinto estuvo en la misión desde noviembre de 1903 hasta diciembre de 1921. Seguro tenía una buena formación musical, como se deduce de uno —tal vez dos— de los cuadernos manuscritos de música que reposan en el archivo de Sarriá. En esos cuadernos puede uno encontrar manuscritas obras clásicas para piano, canciones religiosas, canciones ecuatorianas, especialmente sanjuanitos con excelente precisión rítmica en el juego entre tiempos binarios y ternarios.

27 Este viaje aparece descrito en detalle en su *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Carapaná y Caquetá entre las tribus güitotas*. En esta relación realiza una descripción del maguaré y los bailes uitoto (páginas 57-61), pero no incluye partituras. El libro autobiográfico de fray Jacinto, *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo* (Bogotá, Editorial Águila, 1938), no ofrece información sobre su formación e intereses musicales.

The image shows two pages of a handwritten musical manuscript. The left page is numbered '82' in the top left corner. It features a vocal line with lyrics in Spanish: 'gosa de tu pa. de el campo. ¡Viva, viva! ¡viva el Lo-'. Below the vocal line is a piano accompaniment. The right page is numbered '83' in the top left corner. It continues the musical piece with piano accompaniment. The manuscript is written in ink on aged paper.

Figura 14. San Juanito. Manuscrito para piano muy probablemente del ecuatoriano fray Jacinto María de Quito. Este sanjuanito aparece después de una obra que aparece fechada en Mocoa en 1937
Fuente: APCC

También copió en uno de sus cuadernos una zarzuela denominada *El hijo pródigo*. Sin embargo, aunque publicó varios libros, no hizo lo mismo con sus transcripciones musicales de música popular y tradicional ecuatoriana e indígena. Van a ser los capuchinos posteriores quienes retomarán algunas de sus transcripciones de música indígena y las recopilarán junto con las de otros sacerdotes.

Realmente, fue el liderazgo del padre Marcelino de Castellví (1903-1951) el que logró articular a muchos de sus colegas en torno a un proyecto científico y cultural de grandes dimensiones que él mismo denominó “misionología científica” con un “método pancientífico indigenista” —luego lo llamaría “método panantropológico”—²⁸. Fray Marcelino nace en Castellví (Castellví de la marca, provincia de Barcelona).

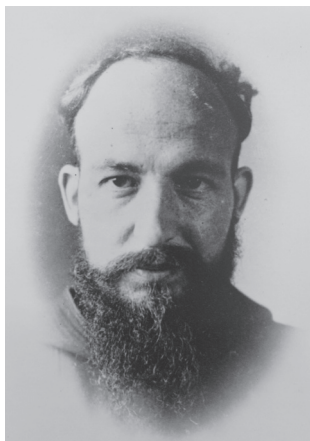


Figura 15. Fray Marcelino de Castellví (1903-1951). Retrato muy probablemente de 1948 con motivo de sus viajes en Europa y EEUU
Fuente: APCC

28 Castellví presenta su método en un congreso en Amsterdam en 1948: “Philosophie de la Méthode panscientifique Indigéniste (ou Pananthropologique). Al respecto, también sugiero consultar su artículo: “Las ciencias antropológicas nacionales”. Castellví mantenía una activa comunicación académica internacional. Entre 1948 y 1949 participó con ponencias en diez congresos internacionales, desde el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en Bruselas de 1948, al xxix Congreso Internacional de Americanistas en 1949 en Nueva York —ver el testimonio de la antropóloga de la U. de París, Helene Martin-Delfour, publicado en *La prensa* de Barranquilla, el 27 de junio de 1951, donde reconoce su brillante inteligencia y genialidad, o en la nota necrológica publicada por ella misma en el *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 14, No. 1 (enero-diciembre 1951), pp. 283-285.

En 1918 estudia en un colegio de capuchinos para luego pasar al Seminario. Autodidacta, políglota que sólo estudió dos años en la Gregoriana de Roma (1928-1930)²⁹. Llega al Vicariato en 1931, funda el Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana en Sibundoy en 1933, y posteriormente la revista *Amazonía Colombiana Americanista* para divulgar internacionalmente los trabajos del Centro (1940)³⁰.

Publica en Pasto (Nariño) manuales de recolección etnográfica y lingüística para hacer un levantamiento cultural integral de las comunidades con las que trabajaban. Se destacó en el trabajo lingüístico y en lo musical logró motivar a varios religiosos y religiosas con buena formación musical, como el mencionado padre Jacinto María de Quito, el padre Lucas de Batet (1900-1964; varios cantos en 1934)³¹, el padre Fructuoso de Manresa (1903-1971; 8 cantos), el padre Estanislao de Les Corts (1876-1946) —1935, quien también hizo la descripción de 368 objetos de los 440 enviados a las exposiciones misionales de Bogotá y Roma—, el padre Plácido de Calella (1930) y, especialmente, Francisco de Iguualada. Todos ellos realizaron transcripciones musicales de tonadas indígenas durante esa época.

Francisco de Iguualada (1907-1962) llega al Vicariato Apostólico del Caquetá junto con Castellví en 1931, y estaría en la misión hasta 1944.

29 De los capuchinos del Putumayo, únicamente Castellví ha sido ampliamente biografiado a partir de fuentes de archivo. Ver, por ejemplo, los trabajos de Vidal y Pinell (1979) y de Manresa (1993).

30 Dos años antes del Centro de Sibundoy, se había creado el gabinete de musicología indígena (1931) en el Museo de Historia Natural —hoy Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia”— bajo la dirección de Carlos Vega, hoy Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega en Buenos Aires.

31 Batet llega a Colombia en 1926, fue compañero de Francisco de Iguualada en el internado de La Pedrera, con transcripciones hechas en 1934. Además, recopiló “1000 trovas populares de los blancos y otras canciones, bambucos, cuentos y tradiciones de los blancos e indígenas del Putumayo y Caquetá, entre 1926-1934. MS. Inédito”. Algunas de las coplas fueron editadas en varias entregas en la revista *Amazonía Colombiana Americanista*. Trabajos similares en esa época serían el de Antonio José «Nito» Restrepo Trujillo (1855-1933), con su *De la tierra colombiana. Cancionero de Antioquia*, publicado en 1930 en Barcelona, o el de Octavio Quiñones Pardo, *Cantares de Boyacá* (Bogotá, 1937); la moda de los cancioneros se va a producir en Colombia en los años cuarenta, una década después, y prácticamente todos los cancioneros que recopilan coplas hasta los años sesenta e incluso los posteriores de Guillermo Abadía Morales, no van a tener la rigurosidad etnográfica del trabajo del padre Batet, quien anotaba quién era el informante de cada copla, su edad, su ocupación y origen.

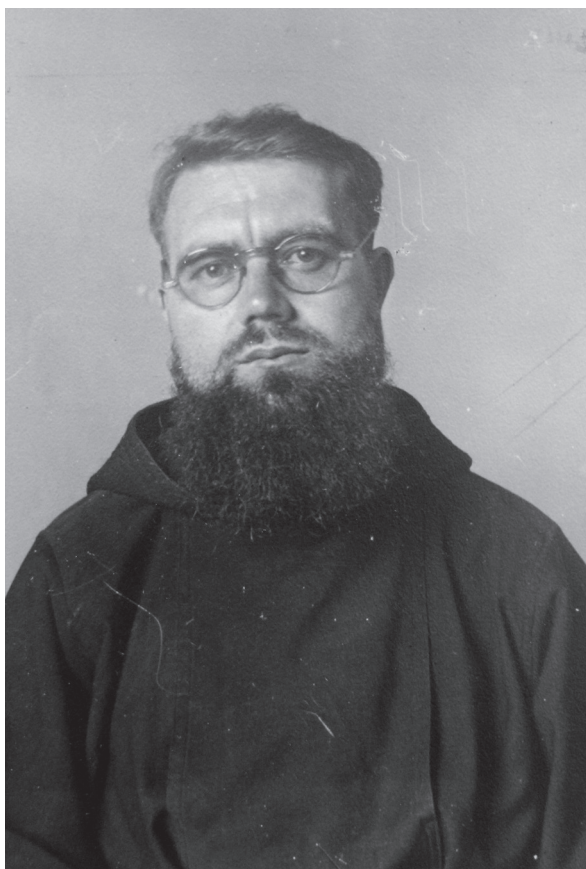


Figura 16. Francisco de Igualeda. Retrato de 1945
Fuente: APCC

Francisco de Igualeda, con buena formación musical, va a ser el encargado de llevar adelante el proyecto de Castellví en el campo de la música orientando a sus colegas, recopilando las transcripciones musicales que habían realizado en sus viajes y correrías, articulándolas y realizando agudos análisis de tipo rítmico, melódico, armónico y cultural. En menos de siete años, Igualeda va a presentar un trabajo musicológico sobre la música amazónica sin antecedentes, con numerosas fotografías de campo, descripción de los instrumentos musicales, 13 melodías indígenas, comentarios analíticos musicales, referencias precisas a informantes, colectores y contextos de interpretación, y una bibliografía internacional supremamente actualizada de 55 textos especializados en música indígena. Va a ser publicado en 1938 en el *Boletín Latinoamericano de Música* (vol. 4) con

unas notas introductorias y bibliográficas de fray Marcelino de Castellví bajo el título: “Musicología Indígena de la amazonía colombiana”³². En esta publicación plantean un enfoque cientificista propio de la época y de la musicología comparada, un entusiasmo por la investigación sistemática, un conocimiento de la literatura especializada de su tiempo (en inglés, francés, alemán), una conexión de lo musical con la transcripción y traducción lingüística, y un nivel de análisis que es difícil encontrar en los trabajos de investigadores colombianos hasta los años ochenta. La rigurosa metodología que plantean es la siguiente:

Metodología:

1. Recolección indiscriminada de todas las melodías de la Amazonía colombiana.
2. Análisis sistemático (ritmo, melodía, armonía, etc.), reconocimiento de la función social y de la procedencia exacta de la música estudiada.
3. Comparación de la música en cuestión con la de otras regiones de Colombia.
4. Clasificación de resultados.
5. Conclusiones.”

Un colector dotado de criterio etnográfico procederá muy distintamente: apreciará todo material como *testimonio* de una cultura indígena y no se dejará arrastrar por lo que considerará como *perjuicio artístico*. Tendrá, por lo tanto, a registrar todo sonido y ruido del folklore indígena, a recoger y a describir *todo* instrumento o dato musical y tanto lo preferirá cuanto más información y más luz pueda arrojar sobre una cultura determinada, primitiva o moderna. Considerará la música indígena *no tal como debería ser sino tal cual es*, y en cuanto a etnógrafo, jamás se atreverá a ‘mejorarla’ o a modificarla, sino que la registrará objetiva y detalladamente. (Igalada y Castellví 677)

32 Este texto va a ser reeditado en la revista *Amazonía Colombiana Americanista* en 1979 (vol. 7) con unas pequeñas revisiones que realizó en 1947 fray Romualdo de Palma (1903-1992) cuando era secretario de la Sección Folklórica del Cileac. Igalada también publicó *Indios amazónicos. Referencias e impresiones sobre indígenas de la Amazonía colombiana*.

Con la salida de Francisco de la misión en 1944, este trabajo va a ser continuado por el padre Alberto de Cartagena (1915-2001), quien estuvo en el Vicariato de Caquetá de 1939 a 1952 y, en marzo de 1952, al crearse la Prefectura de Leticia, fue asignado allí como Superior³³. No obstante, los escritos de Cartagena adoptan un tono de superioridad sobre la música y los bailes indígenas, el análisis musical desaparece y las transcripciones provienen de la labor de la reverenda madre Calvarina de la Pasión, misionera de la inmaculada —madre superiora, probablemente también era catalana—. Sin lugar a dudas, esta es una mujer pionera en la labor de abordar la música indígena colombiana. Las cinco transcripciones musicales realizadas por ella y que aparecen en los trabajos de Alberto de Cartagena son de los uitoto de La Chorrera y El Encanto, y se encajonan mucho más en el compás que las de fray Francisco de Iguada³⁴.

33 Probablemente se mantuvo allí hasta 1957, pues aparece en Bogotá en el barrio Muzú fundando una nueva parroquia, con el nombre de Padre Cristóbal Torralba; obviamente, las publicaciones mencionadas tuvieron que ver con su estadía en el Vicariato de Caquetá —la información sobre la estadía de los capuchinos catalanes en Colombia proviene del Hno. Redentorista José Cruz que escribió una crónica basado en fuentes primarias del archivo del Vicariato de Sibundoy—.

34 Las melodías provienen del Departamento del Amazonas, ríos Igaraparaná y Putumayo, respectivamente; fueron publicadas en España en 1953: Padre Alberto de Cartagena, “Apuntes sobre Danzas Indígenas de algunas Tribus de la Amazonía Colombiana”. Posteriormente, este artículo se reedita en Colombia con el título “Cantos indígenas”, en *Hojas de cultura popular colombiana*, Bogotá, n.º 46 (1954), 3 páginas —corresponde a las páginas 102-107 en la publicación española de 1953—. La otra parte del artículo del padre Cartagena fue publicada en la misma revista tres años después con el título “Baile indígena colombiano”, en *Hojas de cultura popular colombiana*, Bogotá, n.º 79 (1957), 9 páginas —corresponde a las páginas 83-101 en la edición española de 1953; reeditado también en la *Revista de la Universidad de Antioquia*, n.º 176, 1970, (19-38)—.

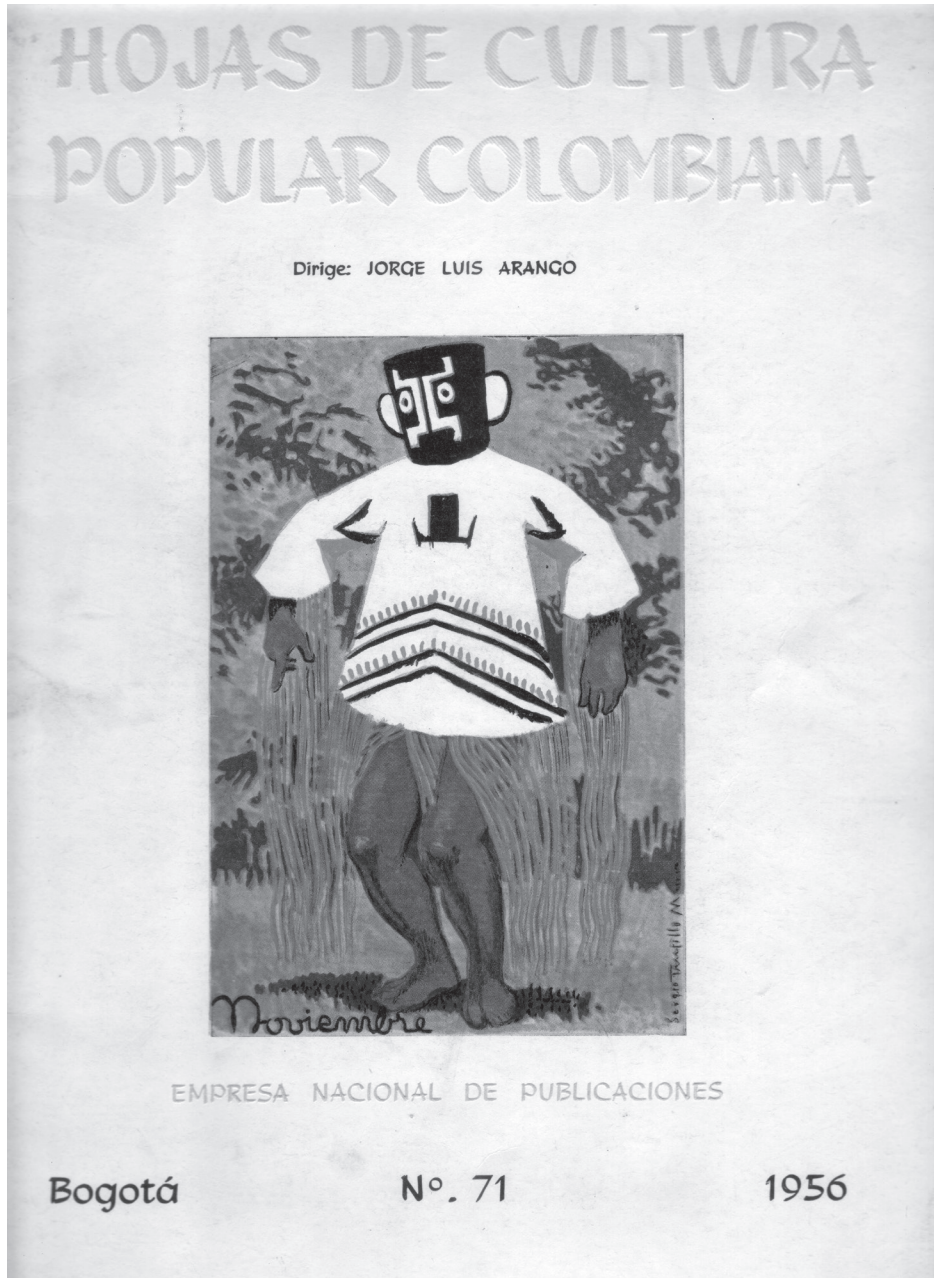


Figura 17. Portada de la revista *Hojas de Cultura Popular Colombiana*. En la que se reeditó el trabajo del padre Alberto de Cartagena y las transcripciones musicales de la Reverenda Madre Calvarina de la Pasión en 1956
Fuente: *Hojas de Cultura Popular Colombiana* 71 (1956)

CANTOS



I. CANTOS DE LA TRIBU HUITOTA

1) JUSIE (CANTO DE LA YUCA BRAVA)

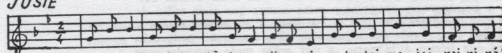
ES UN CANTO bailado al principio de la danza, cuando se reparte la kawana. Los dueños de la casa, marido y mujer, cogidos del brazo y con sendas totumas de kawana en las manos, libres, se dirigen cantando y bailando hacia el lugar donde se encuentran los que desean obsequiar especialmente, dándoles esa prueba de atención personal y sin intermediarios, como suelen hacer con los demás.

En el canto se habla de los trabajos que requiere el yucal, desde la siembra del palito hasta que se toma la yuca convertida en deliciosa kawana.

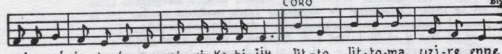
Se menciona también el sol (Jittoma), que, si bien es necesario para calentar, sin embargo a veces su calor es tan ardiente, que no deja dedicarse a los trabajos del cuidado del yucal sino por breves ratos.

Este canto fue recogido en La Chorrera (Amazonas) y adaptado al pentagrama por la Reverenda Madre Calvarina de la Pasión, Misionera de la Inmaculada.

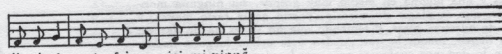
JUSIE



Ju - sie i - fo - ro b^o - i - na ji - ra - ri ja ka - tai mo jai rai ni - ná



mei no - ná ja - ka - ta - gue ni - ri ka - bi - jiu. Jit - to , Jit - to - ma uzi - re enng



ji - rá - ri ja - ka - fai mo jai rai ninm^é.

Jusie iforo buing jirari,
Jakafai ma jai rai ninó,
Mei noná jakafage niri
Kabijiu.

Jitto, Jittoma enna
Jitto, Jittoma enna
Jirari jakafai ma jai
rai ninne.

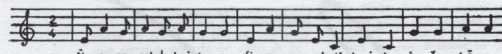
2) JATDIKO (PALO HUECO SOBRE EL QUE BAILAN)

En este canto los indios manifiestan alegría por la satisfacción de un buen *jatdiko*.

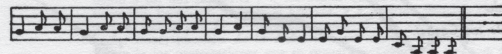
Explican así su historia: Fue derribado por un fuerte huracán, y cuando el dueño iba a cacería del cerrillo, se lo encontró y se lo hizo transportar a su casa.

Igualmente recogido en La Chorrera y puesto en música por la Reverenda Madre Calvarina.

JATDIKO



Nu - e - ra jakdi - koi - ta a figgo - ra jat - di - koi - te i - ja - ké - o



dennenna vi - tu - o jairifona o - kai - na mena ji - i ji - i ja - a .

Nuera Jatdiko ita a figgora
Jatdiko ita iakoo dennenna,
Vituu jairifona okaina mena
Jii, jii, jana...

3) KERERIJÉ KABURAJI (NOMBRE PROPIO)

En este canto van elogiando al dueño del baile, mientras se reparte la kawana, llamándole bondadoso y previsor, manifestando con ello lo contentos y alegres que están todos.

Recogido en La Chorrera y adaptada la música por la Reverenda Madre Calvarina.

Figura 18. Página de la revista *Hojas de Cultura Popular Colombiana*. Una página del artículo

Condiciones que impulsaron e hicieron posible un trabajo de musicología indígena en esas regiones y en esa época

A pesar de la riqueza musicológica de los archivos, en este trabajo no pretendo centrarme en el análisis de las partituras y los documentos allí encontrados. Más bien, voy a explorar algunas hipótesis sobre por qué y cómo pudo producirse este nuevo fenómeno en el contexto de las misiones en Colombia.

Hay unas variables personales importantes, como la buena formación musical de Francesc d'Igualada (su nombre en catalán; en su momento era más utilizado que su traducción al castellano), y la pasión por el conocimiento, el liderazgo intelectual, el autodidactismo y la genialidad de Marcelino de Castellví. Es necesario profundizar en este aspecto biográfico, pues solo disponemos de algunas escuetas biografías de unos pocos de los misioneros.

Sin embargo, hay otras variables que tienen que ver con la época, con los contextos institucionales y regionales en España, con la Iglesia en España y Europa, con el contexto cultural y político internacional, y con el contexto colombiano. Como otros autores, especialmente Augusto Gómez, han trabajado ampliamente los contextos colombianos, voy a centrarme en los contextos internacionales, pues creo que esas variables exteriores ayudan a explicar mejor un cambio tan importante como el que se produjo en estas regiones colombianas frente a la manera como se concibió la labor misional y, especialmente, la producción académica, etnográfica, histórica, lingüística, museística, y musical.

Situación lingüística catalana

Los misioneros capuchinos en el Putumayo y Caquetá provinieron de Cataluña, una región en la península ibérica con tradiciones separatistas y un idioma diferente al castellano. El catalanismo de los capuchinos de Barcelona incluso se ha mantenido hasta hoy, como se manifiesta en sus páginas web³⁵, y en la comunicación cotidiana cuando uno visita la casa provincial y el archivo de Sarriá. Lo anterior, hizo que estos fueran sensibles a la problemática de las lenguas minoritarias, puesto que en España habían sufrido el rechazo de su idioma

35 Todo en catalán: <http://www.caputxins.cat/>

por la sociedad mayoritaria. Varios de ellos eran plurilingües y muy abiertos al aprendizaje de nuevas lenguas, pues hablaban catalán, castellano, latín y, algunos de ellos, italiano, alemán, inglés y francés, como se muestra en la literatura académica que citan en sus trabajos.

El ambiente cultural de sus familias y en los conventos fue influenciado por la *Renaixença catalã* de la segunda mitad del siglo XIX, un movimiento cultural, lingüístico, literario y musical fuertemente catalanista. Este movimiento no solo promovió la sensibilidad lingüística y la valoración del catalán como lengua, sino el fortalecimiento de las tradiciones locales, el interés por el folclorismo, la etnología y la historia local³⁶.

36 Este movimiento cultural va a llegar también a la región de Valencia, pero allí va a tomar un giro conservador y no independentista (Wikipedia, “Renaixença”). Tal vez por esa razón, entre otras, los capuchinos que misionaron en La guajira y en La sierra en la costa norte colombiana, que dependían y provenían de la provincia de Valencia, no mostraron ni la misma sensibilidad lingüística ni cultural. En Valencia la lengua catalana es menos fuerte. Por ejemplo, hoy, el 62 % de la población de Cataluña escribe en catalán, frente al 32 % en la comunidad valenciana (Wikipedia, “Idioma catalán”). El trabajo publicado por el padre José de Vinalesa sobre la Sierra no se puede comparar ni en cantidad ni en calidad con el inmenso trabajo de los capuchinos catalanes. Es importante señalar acá lo determinante que resulta para el estudio de las misiones el análisis de las diferencias entre las adscripciones provinciales u organizaciones territoriales de las comunidades religiosas. Por ejemplo, el trabajo del carmelita vasco Severino de Santa Teresa en el Urabá, con su etnografía sobre los embera-catio y con la transcripción de unas 300 melodías indígenas y afrochocoanas, se explica mucho mejor enmarcado en el ambiente cultural y científico del país vasco. Hacia 1892 surge con fuerza el nacionalismo vasco con la obra intelectual y política de Sabino Arana, con su publicación *Bizkaya por su independencia*. Este, a diferencia del catalán, es un independentismo basado no tanto en la lengua, sino en lo racial y en la religión católica. (Wikipedia, “Nacionalismo vasco”). Para ver las tensiones lingüísticas, territoriales y políticas de las comunidades religiosas en la posguerra española, es muy ilustrativo el artículo de Severiano Rojo Hernández, “El caso del convento de los capuchinos de Bilbao: geografía eclesiástica y franquismo en 1950”. Este artículo muestra también la vinculación de algunos capuchinos a movimientos independentistas —vascos, en concreto, pero también sucedía en Cataluña— y las tensiones que provocó la guerra civil al posicionarse las regiones o provincias religiosas con uno u otro bando. Hacia 1934 los capuchinos tenían cinco provincias en la península ibérica. La importancia y el liderazgo de los capuchinos catalanes en el contexto español reside también en que esta orden religiosa entra a España precisamente por Barcelona en 1578 y, en menos de un siglo, se expanden por toda la península. En los años treinta, otros misioneros españoles en otros países van a mostrar una sensibilidad similar, como es el caso del padre Basilio María de Barral (1901-1992), también capuchino y gallego, hablante del gallego, y que estuvo entre 1931 y 1951 entre los warao de Venezuela; al igual que los capuchinos catalanes, también investigó la lengua y la música warao (*Diccionario*

Los estudios folklóricos, los estudios comparados, la musicología comparada y los inicios de la antropología en Cataluña

El final del siglo XIX y el comienzo del XX es la época dorada del folklorismo, de los inicios de la antropología, de los estudios comparativos y de la musicología comparada (Nettl y Bohlman; Aretz; Miñana, “Entre el folklore” e “Investigación musical en Colombia”).

Tomás Carreras i Artau (1879-1954) funda el Archivo de Psicología y Ética Hispanas (APEH) en 1912; además, colabora en la creación de la Orquesta Municipal de Barcelona en el año 1944 y de museos como el Museo Etnológico. El APEH se crea con el fin de “investigar las manifestaciones psicológicas y éticas colectivas”, en relación con el movimiento del *Noucentisme*³⁷ y el Regeneracionismo (Calvo, *Historia* 58). El *Noucentisme* superó el enfoque folclorista de la *Renaixença*. Si bien el Archivo siguió haciendo encuestas y trabajos folklóricos, el noucentismo de los académicos del Archivo se articuló con las disciplinas del momento como la prehistoria, la antropología con “fuertes dosis de racionalismo, naturalismo y experimentalismo” (*El «Arxiu»* 246), introdujo el método comparativo como sistema explicativo y de ahí el interés de Batista i Roca por investigar las culturas mediterráneas e hispánicas. El *Noucentisme* pretendía “incorporar Cataluña a la ciencia y modos de vida europeos” (246). Esa visión de lo local en un marco internacional va a influenciar también a los misioneros catalanes que luego viajarán al Putumayo, quienes van a pensar sus estudios amazónicos en el marco del americanismo (*Revista Amazonía Americanista*) y desde un enfoque comparativista:

Warao-Español, Español-Warao; Los indios guaraunos y su cancionero. Historia, religión y alma lírica –con más de 300 partituras–). En 1938, en el mismo *Boletín Latinoamericano de Música* en el que Castellví e Igualada publican su trabajo de musicología indígena, otro capuchino de León (España), fray Baltasar de Matallana, también va a publicar un texto muy descriptivo y sin partituras sobre “La música indígena Taurepán” en Venezuela (649-664).

37 El *Noucentisme* catalán se diferencia del movimiento cultural Novecentista en el resto de España, que es una reacción al modernismo desde un nuevo racionalismo, aunque ambos tienen en común la pasión por la rigurosidad y el científicismo.

Para conocer científicamente cuáles son los orígenes del folklore colombiano, cuáles las influencias recibidas, cuáles los temas netamente autóctonos, qué áreas abarcan, qué condiciones de psicología colectiva pueden deducirse y, para dilucidar otras cuestiones, Colombia necesita comparar su folklore con el del mundo entero: especialmente el de sus indígenas con el resto del continente y además con el de Oceanía y Asia; el de los blancos con el de Europa, principalmente con el de España, y el de los negros con el de África. (Igalada y Castellví 676)

El noucentismo también introdujo el “método experimental positivista” poniendo orden a la asistematicidad e individualismo de los estudios folclóricos catalanes en uso hasta esa época. De esta forma, este se aproximó bastante a una visión boasiana de la antropología que abarcaba lo cultural, lo físico, la lingüística y la arqueología.

Siguiendo los pasos del pensamiento de Wundt (*Völkerpsychologie*) y las argumentaciones de Lévy-Bruhl en torno al concepto de ‘mentalidad primitiva’, el objetivo de su tarea se centró en elaborar ‘una teoría sobre la génesis i desenrotllament de la cultura’. La realización de las investigaciones a partir de esta argumentación significó que los estudios estuvieron orientados teóricamente: se planteaba una hipótesis y se buscaba la resolución a través de la Etnografía. (Calvo, *Historia* 58)

El APEH se va a transformar en el Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya (AEFC) en 1915 por iniciativa del mismo Carreras, junto con Batista i Roca. Carreras escribe un *Manual per a recerques d’Etnografia de Catalunya* (Barcelona, 1922) y promueve el trabajo sistemático con cuestionarios *in situ*, “més enllà dels reculls de cançons, rondalles, proverbis, etc.” (Pericot García 1923 citado en Calvo, *Historia* 59)³⁸. Josep Batista i Roca (1895-1978) dicta varios cursos en la Universitat de Barcelona entre 1922 y 1923 sobre el método etnográfico. De este esfuerzo quedaron un inventario etnográfico de Cataluña, un museo etnográfico y una revista —después de 1939, Batista se asila en Inglaterra y es profesor en Cambridge—.

38 Traduzco algunos de los textos en catalán: “Manual para investigaciones de Etnografía de Cataluña”; “más allá de las recopilaciones de canciones, cuentos, proverbios, etc.”

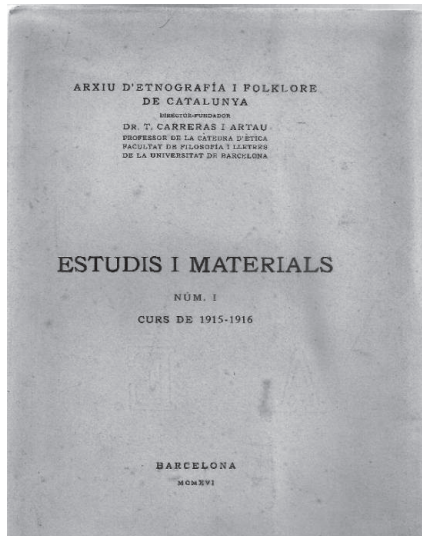


Figura 19. Portada. Materials del curso 1915-1916 en el Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya. Barcelona, 1916. Portada

Í N D E X		Pàgs.
Organització sistemàtica d'un «Arxiu d'Etnografia y Folklore de Catalunya», per T. Carreras i Artau		7
Ressenya dels treballs del Cours de 1915-1916, per Joseph M. Batista y Roca		15
CONFERENCIA - AUDICIÓ		
«Folklore musical hispano», por Felipe Pedrell		23
I. Orientaciones sobre Folklore musical. El criterio etnográfico en la clasificación.		
II. Las Cantigas de Alfonso el Sabio.		
III. Las influencias del Romancero en el canto popular hispano.		
CONTESTACIÓ		
La función de los colaboradores especialistas en el «Archivo», por T. Carreras i Artau		48
Corpus paremiològic català. Qüestionari, per Sebastià Farnés		53
Folklore dels fenòmens atmosfèrics. Qüestionari, Contestacions rebudes, per Joseph M. Batista y Roca		57
CONTRIBUCIONS A L'«INVENTARI ETNOGRÀFIC I FOLKLÒRIC DE CATALUNYA»		
Nota preliminar, per La Direcció		65
I. Bibliografia Folklorica de Rosselló, per Carles Grandé		71
II. Publicacions registrades: A) Etnografia i Folklore catalans. B) Etnografia i Folklore dels pobles ibèrics (Espanya i Portugal)		77
III. Recerques inédites registrades		103
Pel bon funcionament de l'Arxiu. Instruccions generals, per La Direcció		107
Programa d'Estudis i Treballs per al Cours 1916-1917		109
Ampliació d'Estudis de la Càtedra d'Ètica. Treballs del Cours de 1915-1916. Any IV. (Sumari)		111

Figura 20. Tabla de contenido. Materials del curso 1915-1916 en el Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya. Barcelona, 1916. Portada

La influencia del *Noucentisme* catalán y de los trabajos de Carreras y Batista en los capuchinos del Putumayo es reconocida explícitamente por Calvo:

Hay que mencionar la difusión de las teorías y de los métodos de trabajo del AEFC más allá de los límites de Cataluña y de España, en concreto, a los territorios de la Amazonía colombiana, situación que se produjo gracias a la obra de Fra Marcel·lí de Castellví, monje capuchino catalán que trabajó en esta área desde la década de los treinta hasta los años cincuenta. (*Historia* 60, nota 70)

Pero Castellví no solo usó los cuestionarios del Arxiu de Catalunya —que Castellví dice que se basaron en el *Handbook of Folklore* de Miss Ch. S. Burne, apéndice B, Londres, ed. de la Folklore Society, 1914—; en su publicación sobre *Metodología de las encuestas folklóricas* y su *Manual etnográfico* tiene en cuenta también las *Notes and Queries on Anthropology* de la British Association for the Advancement of Sciences (London, 1912, 4.ª ed.) (Castellví, “Metodología”; Calella y Castellví)³⁹.

Difusionismo, evolucionismo y evangelización⁴⁰

La declaración del siglo xx como “Siglo de las misiones” conlleva el auge de la “misionología”, ciencia del estudio de la labor misional, que tenía a la Etnología como ciencia auxiliar. Una muestra del desarrollo académico de estos estudios es la organización de la Semana Misionera en Lovaina (11 y 12 de agosto de 1929) o el I Congreso Internacional de Mödling (Viena, 5-8 de agosto de 1929)

³⁹ Aunque desborda los alcances de este escrito, es necesario considerar el impacto de los trabajos de los capuchinos no solo en la musicología, sino también en la antropología colombiana y especialmente en los estudios folcloristas. Por ejemplo, Marcelino de Castellví estuvo detrás del diseño de la Encuesta folclórica nacional en 1942, encuesta que conocieron los estudiantes de la Escuela Normal Superior —algunos de ellos trabajaron en la interpretación posterior de los resultados (Silva, “Encuesta”)—. Castellví crea, junto con el lingüista José Joaquín Casas, la Sociedad Colombiana de Folklore en Bogotá, en el marco de las celebraciones del IV centenario de Bogotá en 1938. También tuvo el apoyo de José Francisco Socarrás, rector de la Escuela Normal Superior (Silva, “Los maestros” 4). En Argentina, en 1921, se había hecho una encuesta similar sobre tradición oral, “Encuesta del Magisterio”, y otra encuesta folclórica se adelantó en 1901 por el Ateneo de Madrid en España.

⁴⁰ Sigo aquí a Luis Calvo Calvo en “En torno a la «metamorfosis por contacto»: antitarwiniismo, etnología y evangelización” y en su *Historia*.

“donde sacerdotes-etnógrafos como W. Schmidt disertaron, por ejemplo, sobre «Las misiones y las razas»” (Estudios Franciscanos, 1929, citado en Calvo, “En torno a” 232).

No es casualidad que Barcelona fuera la sede del primer Congreso Nacional de Misiones en España (22 al 29 de septiembre de 1929) y de la Semana de Misionología (29 de junio al 6 de julio de 1930). Durante el papado de Pío XI (1922-1939) hubo especial interés en los aportes científicos a la labor misional. “La Etnología entró a formar parte de la formación de los misioneros con el fin de propiciar un mejor conocimiento de las culturas autóctonas, pero, también y sobre todo, para auspiciar el desarrollo del clero nativo” (Calvo, “En torno a” 233).

En el caso de América Latina, los misioneros también estudiaron a los americanistas del momento: “reconeixement dels més grans americanistes, com ara Paul Rivet, Guillermo Fischer, José Imbelloni, Martín Gusinde, entre altres” (Mondreganes 1930). De hecho, Castellví se carteaba con Paul Rivet (1876-1958) en París y Martín Gusinde (1886-1969) en Alemania.

El 21 de diciembre de 1924, Pío XI organiza una gran Esposizione Universale Missionaria (40 000 objetos) que daría lugar a un Museo Missionario Etnológico, tal como lo denominó el mismo papa⁴¹. En España se replica esta idea aprovechando la Exposición de Barcelona de 1929 —otra vez Barcelona—, con una gran muestra misionera y un congreso de misiones (Calvo, “En torno a” 238), con su respectivo Palacio de las Misiones, al que los “capuchinos catalanes aportaron materiales de la Amazonía colombiana (Caquetá y Putumayo) donde llevaban a cabo su labor evangelizadora” (239). Los capuchinos llevan 440 objetos, entre ellos el maguaré (*Historia* 217)⁴².

41 Este museo luego se ubicaría al interior del Museo Lateranense y será inaugurado en 1927, dirigido por precisamente por el padre W. Schmidt, profesor y superior de Gusinde. En el papado de Juan XXIII pasó al Vaticano y se reabrió en 1970; hoy cuenta con más de 100 000 objetos.

42 Parece que la exposición, antes de ir a Barcelona y luego a Roma, se presentó en Bogotá. En el archivo de Sarriá (Barcelona) los capuchinos tienen un museo misional en la actualidad, aunque muchas de las piezas no son de esta época sino de inicio de los setenta, y en él también está el maguaré. Muchas comunidades religiosas constituyeron posteriormente sus museos étnicos con los materiales recogidos en las expediciones apostólicas de sus misioneros. Uno de los más grandes en Bogotá (unos 2800 objetos) fue el Museo Ethnia, fundado en 1969, a cargo del Instituto Misionero de Antropología de la Conferencia Episcopal de Colombia, y que estuvo bajo la dirección del presbítero Leopoldo Peláez Arbeláez (luego fundador de la Universidad Autónoma de Manizales). Este Instituto publicó una revista también denominada *Ethnia*. En 1970, el

Este interés en la etnología (y la arqueología) pretendía orientarse a generar una alternativa al auge del evolucionismo apoyándose en el difusionismo de la Escuela Histórico-Cultural. El padre Wilhem Schmidt (1868-1954), del Verbo Divino, lingüista y etnólogo, fue uno de los pioneros en este campo con su obra *Der Ursprung der Gottesidee (El origen de la idea de Dios)*, 12 volúmenes entre 1912-1925), donde argumentaba el sustrato monoteísta de todos los pueblos, pero que, según él, habían sido orientados a la magia y el politeísmo por difusión (Calvo, “En torno a” 234-235).

Un texto de 1940 señala cómo los misioneros catalanes fueron formados en los estudios antropológicos y folklóricos refiriéndose al padre Lucas de Batet, uno de los recopiladores de coplas y partituras indígenas:

Los misioneros catalanes, como también muchos otros que no son frailes, educáronse en un ambiente cultural en que las encuestas, publicaciones y concursos folklóricos alcanzaron su máxima divulgación, a partir de las influencias románticas que en el siglo pasado presidieron el renacimiento de la cultura catalana, desde Milá y Fontanals, maestro de Menéndez Pelayo, hasta el Profesor doctor Tomás Carreras Artau, en la actualidad, máximo exponente de los estudios de Sicología Colectiva hispanoamericana, y el doctor Griera, autor del ‘Atlas Lingüístico’ (dialectológico) más perfecto del mundo. Precisamente en uno de aquellos concursos folklóricos oficiales de cantares catalanes, hubo de alcanzar para sí, el P. Lucas, el estímulo de un valioso premio, en gracia de la presentación de una colección de piezas, inéditas en su mayoría, muchas de las cuales, según nos informa, aprendería él de labios de su madre solícita [...]. Como se ve, y ya en Colombia, no desecha sus aficiones el P. Lucas; y como tiene conocimiento bien cimentado de que el arte popular en estos géneros tiene el valor científico considerable, dedícase durante casi 20 años a la esperada recolección de coplas populares y de música indígena [...]. De otra parte, nos consta personalmente que el mismo ambiente cultural de Cataluña influye y conserva con igual esmero y solicitud la sección especializada en Sicodemología que este Centro de Investigaciones ha instituido. (Enríquez)

Instituto estableció un convenio con la Universidad Pontificia Bolivariana en Medellín para formar en misionología y antropología. Las Hermanas misioneras lauras, de la congregación de la recientemente santificada Madre Laura, también tienen un Museo Etnográfico activo hasta hoy en la Carrera 92 No. 34D-21, en Medellín.

"AMAZONIA Colombiana Americanista", órgano del CILEAC,

Sibundoy, II, 1941-42, Nos. 4-5-6, Sección de CIENCIAS ETNONATURALES.

TEXTO DE LAS COPLAS

DEL CANCIONERO DEL P. LUCAS DE BATET,
Subinspector Gral. de Educación Nal. del Caquetá.

Sección V: Ciencias Exactas, Físicas y Naturales,—Ciencia 7ª.: I) Sección general: Etnozoología; II) Sección especial: Etnoornitología: Ordenes: 1) Estrigiformes; 2) Falconiformes; 3) Catartiformes.

1)—ESTRIGIFORMES

1. (862)

"Allá arriba en aquel alto
tengo una pava echada
con huevos de *morrocoy*;
si no me los sacas todos,
cojó el camino y me voy".—AM. (1)

2)—FALCONIFORMES

2.—(106)

"Anoche a la media noche
lloraba el *garrapatero*;
porque llamaban a misa,
y no encontraba el sombrero".

AM.—(2)

3.—(107)

"Al señor *garrapatero*
lo llamaron para escribano:
él dijo que no puede ir,
porque le tiembla la mano".

MJF.

(1) Los números que, antes de cada copla, van entre paréntesis, indican el de orden en los Manuscritos del «Cancionero Huilense-caqueteño».

MORROCOY, *Otus, varias especies*. Cf. DANIEL cit. N° 17 bis de la bibliografía de este trabajo, p. 177. Murrucututu: V. SNETHLAGE cit. N° 37 id., p. 144; LEHEMANN cit. N° 26 id., p. 455.

COJO EL CAMINO. Cf. CUERVÓ, J. R. *Apuntaciones Críticas...* Bogotá, «El Gráfico», 1939, 7a. ed., párrafo 548, p. 449. Puede también verse Glosario de: *Supersticiones acerca de la calavera de "un angelito"* en este mismo número de nuestra revista.

(2) GARRAPATERO. Nos parece pertinente transcribir la nota 29 bis del *Cancionero Antioqueño* del doctor Antonio José RESTREPO: "*Garrapatero* es una especie de gavián que vuela siempre junto al ganado, en las dehesas, y les quita las garrapatas con el pico..." p. 144. Notas bibliográficas de la obra. Véase en bibliografía especial de este mismo trabajo. Igual advertencia hacemos para los demás autores citados.

En este caso, la especie de que tratamos es el *Milvago chimachima cordatus*. Cf. Daniel cit., p. 185.

Existe también otro pájaro que lleva el mismo nombre vulgar de *garrapatero*, el cual pertenece al orden de los Cuculiformes, *Crotophaga*, varias especies. Cf. DANIEL cit., p. 178.

Figura 21. Publicación de una parte del coplerío del padre Lucas de Batet en *Amazonía Colombiana Americanista*

Fuente: *Amazonía Colombiana Americanista*

Fenómenos similares se viven en el país vasco, bajo el liderazgo del sacerdote, antropólogo, etnólogo y arqueólogo español José Miguel de Barandián y Ayerbe (1889-1991). Entre sus discípulos de esta época se cuenta el sobrino de Pío Baroja, quien le solicitó que lo incluyera en su equipo de investigación, que era el profesor Julio Caro Baroja. En 1935, Barandián es nombrado en Londres miembro del consejo permanente del Congreso Internacional de Antropología y Etnografía⁴³.

Los estudios musicológicos, entre Barcelona y el panamericanismo

Por esta misma época, en el campo de la musicología encontramos unos fenómenos similares a lo señalado en el campo de la etnología. En primer lugar, aunque la práctica musical ha estado siempre presente, varias veces al día en los rezos de las comunidades religiosas, hay una política eclesial de fortalecimiento de la formación musical en los seminarios, promovida especialmente por el papa Pío X (1903, Giuseppe Sarto), interesado en perfeccionar la liturgia editando los libros de canto gregoriano —edición que se facilitó también por los estudios musicológicos— y fundando el Instituto Pontificio de Música Sacra en Roma en 1910. Este Instituto se abrió en 1911 con el nombre de Escuela Superior de Canto Gregoriano y Música Sagrada. En 1914, durante el papado de Pío XI, se vuelve escuela pontificia y, en 1931, en un instituto pontificio de nivel universitario con doctorado, con el fin de promover la música católica y su estudio. El tercer director del instituto va a ser un monje benedictino catalán de la abadía de Montserrat, Gregorio María Suñol (1938-1946), también musicólogo especialista en canto gregoriano. En años posteriores, monseñor Higinio Anglés, musicólogo catalán con estudios formales en Alemania va a ser el director.

43 Durante el periodo 1946 a 1950 Barandián participa intensamente en congresos internacionales: Londres y Oxford (1946), Congreso de Archeocivilización y Musée de l'Homme (París, julio y septiembre de 1947), París (1948), Bruselas (1948 y 1949). El liderazgo de los catalanes y de los vascos en la naciente misionología española se evidencia también en la labor del jesuita navarro Víctor Elizondo Delgado (1886-1959), quien dirigió la revista *El siglo de las misiones* desde 1919 —fundada por otro vasco, el jesuita Hilarión Gil (1873-1928) en 1914—, organizó la exposición misional de Barcelona y la *Revista de la Exposición Misional Española* (1928-1930), y participó en la organización del Congreso de 1930 (O'Neill y Domínguez 1234-1235).

La renovación musical de Pío X, promovida desde su *Motu proprio* de 1903, se reforzó con la carta apostólica *Divini cultus sanctitatem* de Pío XI sobre la música sagrada en 1928⁴⁴.

10. Cultura musical en los Seminarios

Quienesquiera deseen iniciarse en el ministerio sacerdotal, no sólo en los Seminarios, sino también en las casas religiosas, sean instruidos en el canto gregoriano y en la música sagrada, desde los primeros años de su juventud, a fin de que en tal edad puedan más fácilmente aprender cuanto se refiere al canto y a la melodía, y además les sea menos dificultoso suprimir o modificar defectos naturales, si por casualidad los padecen, los cuales sería imposible remediar después, en edad más adulta. Iniciándose así esta enseñanza del canto y de la música desde las clases elementales, y prosiguiéndola en el gimnasio y en el liceo, los futuros sacerdotes, hechos ya, sin siquiera advertirlo, avezados cantores, podrán recibir sin fatiga ni dificultad la cultura superior que bien puede llamarse estética de la melodía gregoriana y del arte musical, de la polifonía y del órgano, conocimientos que se han hecho hoy tan convenientes a la cultura del clero.

11. Teoría y prácticas frecuentes

Por tanto, así en los Seminarios como en los demás institutos de educación eclesiástica, habrá una breve pero frecuente y casi diaria lección o ejecución del canto gregoriano y de música sagrada, lección que, si es dada con espíritu verdaderamente litúrgico, servirá más bien de alivio que de pesadumbre a los alumnos, después de las fatigosas horas de otras enseñanzas y estudios severos. Esta más completa y perfecta educación litúrgico-musical del clero conseguirá, sin duda, que recobre su antiguo esplendor y dignidad el oficio del coro, que es parte principal del culto divino, y asimismo logrará que en las Escolanías y Capillas musicales renazca su antigua gloria y grandeza. (Vaticano)

44 Los documentos oficiales de los papas han sido editados integralmente por la biblioteca vaticana. Hoy el Vaticano tiene actualizada su página web con todas las encíclicas y demás textos. Esta carta apostólica puede consultarse en https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/bulls/documents/hf_p-xi_bulls_19281220_divini-cultus.html

Por eso no es de extrañar la significativa formación musical que se deduce de los cuadernos de Jacinto María de Quito y de Francisco de Igualada. Además, casi todos los religiosos capuchinos contemporáneos de Igualada eran capaces de leer partitura y transcribieron algunas melodías indígenas en sus correrías misionales.

Así como los capuchinos catalanes vivieron y se nutrieron del auge de la etnología y los estudios folclóricos en Barcelona, lo mismo sucedió con la consolidada disciplina de la musicología y la musicología comparada alemana —el término “etnomusicología” va a ser posterior y es de Jaap Kunst en 1950 (ver *Ethno-musicology*)—. El músico que consolida la musicología española es el catalán Felipe Pedrell (1841-1922), quien además proyectó su trabajo investigativo en la academia alemana, líder en los estudios musicológicos. Uno de sus discípulos es el también catalán monseñor Higinio Anglés (1888-1969), quien fue director en Roma del Instituto Pontificio de Música Sacra (1947-1969). Fundó en 1943 en el CSIC de Barcelona, el “Instituto Español de Musicología” (hoy “Institut de Musicologia Milá i Fontanals”) y la primera revista española de musicología, el *Anuario Musical*. Él organizó en Barcelona el III Congreso Internacional (18 al 25 de abril de 1936, tres meses antes de la guerra civil) de la recién creada International Musicological Society —los congresos anteriores fueron en Liège (1930) y en Cambridge (1933)—, en el que hubo una sección de *folklore* con 19 ponencias —la de Emirto de Lima fue la única latinoamericana— (Calmell i Piguillem).

En tercer lugar, es clave la influencia del panamericanismo musical. Y no solo el musical. La revista que funda Castellví es “Americanista”, es decir, el panamericanismo musical articula muy bien con la tendencia de los estudios americanistas de los capuchinos y con su afinidad con los americanistas mencionados como Paul Rivet, Imbernoni, etc. El capuchino era consciente de que su proyecto investigativo se articulaba con estudios comparativos a nivel continental, al igual que el *Noucentisme* catalán propendía por los estudios mediterráneos.

En otro lugar he dicho que en Colombia

el inicio de la musicología como tal se produce en la confluencia de dos fenómenos políticos y socioculturales de gran envergadura: uno nacional, el periodo denominado la República Liberal (1930-1946), y otro internacional denominado el Panamericanismo. Un sector de las élites colombianas venía forjando una transformación del país en la que la cultura, y concretamente la música, debía ponerse al servicio de la política estatal y de un proyecto de

nación. Había una intención explícita de producir un conocimiento especializado que sirviera a la transformación y modernización integral del país (Gil 2009, Bermúdez 2006, 2011). Por su parte, el panamericanismo tiene sus antecedentes en pensadores latinoamericanos (Simón Bolívar, 1826, Congreso Anfictiónico de Panamá), pero son finalmente los EE.UU. los que van a utilizar la bandera de la unidad del continente americano para consolidar y legitimar su hegemonía. (...) Los acuerdos multilaterales sobre aspectos comerciales, políticos y de seguridad, se complementaron con acuerdos de colaboración en el campo de las artes y la cultura. En Bogotá se publica el Volumen IV (1938) del *Boletín Latinoamericano de música* (1935-46) que recoge la investigación de la época en el país. El panamericanismo musical tiene, pues, influencia en la vida musical (ciclos de conciertos), académicos y músicos invitados, y en el estímulo a la investigación (Bermúdez 2011). (“Investigación musical en Colombia”)⁴⁵

La publicación del *Boletín* en Bogotá va a visibilizar internacionalmente la incipiente producción musicológica colombiana⁴⁶. Allí va a estar el padre Perdomo Escobar con su primer esbozo de *Historia de la música en Colombia* y antropólogos como Gregorio Hernández de Alba (1904-1973), quien escribe dos textos sobre instrumentos indígenas basado en algunas fuentes históricas y arqueológicas.

Hernández de Alba hace uso de la metodología y conceptos de la teoría del *Kulturkreis* tal como había sido expuesta por autores como B. Ankermann y G. Montandon, ambos autores de importantes trabajos sobre clasificación y descripción etnográfica de instrumentos musicales (nota 78: Para este estudio, Hernández de Alba usa la traducción castellana de José Imbelloni, *Epítome de Culturología*, Buenos Aires: Humanior, 1936. ‘De la música indígena...’.

45 Para ampliar el papel del panamericanismo en la naciente musicología en Colombia, ver el trabajo de Egberto Bermúdez titulado “Panamericanismo a contratiempo: Musicología en Colombia 1950-1970”.

46 El mismo año que apareció el *Boletín Latinoamericano de Música*, y con motivo de los festejos del centenario de Bogotá en 1938, se organizó un festival continental de música, una exposición arqueológica en la Biblioteca Nacional y una representación de grupos indígenas de la Guajira, Sibundoy, Tierradentro, el Amazonas y Guambía. Castellví acompañó al grupo de Sibundoy.

pp. 722-23). El autor combina este método con fuentes etnohistóricas y etnográficas. (Bermúdez, “La Universidad Nacional” 42)

Emirto de Lima también escribe allí sobre música costeña con transcripciones de ejemplos musicales. Pero, sin lugar a dudas, el trabajo más logrado entre los colombianos como estudio musicológico es el de Francisco de Igualada y Marcelino de Castellví.



3. Grupo de Sibundoy al lado de Gregorio Hernández de Alba, su esposa y Marcelino de Castellví en la inauguración de la exposición con motivo de la celebración del IV Centenario de la Fundación de Bogotá, 1938. Archivo fotográfico Gregorio Hernández de Alba.

Figura 22. Grupo de indígenas de Sibundoy con Gregorio Hernández de Alba
Pie de foto: Indígenas de Sibundoy con Gregorio Hernández de Alba, su esposa, Humberto Soto y Marcelino de Castellví en la inauguración de la exposición con motivo de la celebración del IV Centenario de la fundación de Bogotá en 1938
Fuente: Foto del archivo del ICANH publicada en Instituto Colombiano de Antropología. *Pioneros de la antropología: memoria visual 1936-1950*. Bogotá: Banco de la República, 1994 (Foto 3, página 15).

Conclusiones

Vemos, pues, cómo este grupo de capuchinos llevaron a la práctica las nuevas políticas misioneras nutridas por la etnología e hicieron uso en su labor del fortalecimiento de los estudios musicales en la formación de los religiosos y religiosas; tomaron amplia y conscientemente las herramientas teóricas y metodológicas de los estudios folcloristas y de la naciente etnología catalana, así como de la musicología alemana y catalana, produciendo un conocimiento académico que circuló nacional e internacionalmente, articulándose con el panamericanismo musical promovido desde EE.UU. y con los estudios americanistas liderados desde Francia. Participaron activamente en las nuevas políticas culturales, investigativas y musicales de los gobiernos liberales (1930-1946), incluso liderando algunas de las iniciativas —Cancionero popular, Encuesta Folklórica Nacional—. Este trabajo fue posible también por la calidad académica y musical de algunos de los capuchinos, pero también por la sensibilidad lingüística y cultural que provenía de tradiciones y movimientos culturales catalanistas como la *Renaixença* y el *Noucentisme*. Los capuchinos de esa época en Colombia que provenían de otras provincias, como fue el caso de los valencianos en la Sierra y la Guajira, no mostraron esa misma sensibilidad cultural, ni conocimiento de la literatura antropológica, lingüística y americanística, ni mucho menos el interés por lo musical⁴⁷.

Gerardo Reichel-Dolmatoff, en una conferencia titulada “El misionero ante las culturas indígenas”, hace una crítica muy acertada a la labor de los misioneros en Colombia. De ellos, únicamente rescata los nombres de los padres —en ese orden— Marcelino de Castellví, Henri Rochereau, Pedro Fabo, José de Vinalesa y Antonio de Alcácer (sic), por su sensibilidad etnográfica. Sin embargo, creo que la distancia entre Castellví y todos los demás es abismal. Sin lugar a dudas, habría que añadir en este listado al carmelita Severino de Santa Teresa, el cual tenía una formación académica superior a la de Castellví y logró una producción intelectual mucho más amplia y compleja sobre el Urabá colombiano, aunque en solitario. Ese fue también el mérito de Castellví: lograr involucrar a varios de sus colegas en su empresa intelectual, liderarla con un horizonte ambicioso

47 Ver, por ejemplo, la obra del padre José de Vinalesa, *Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta* (1952), donde solo aparece una precaria partitura sobre el “diablo” arhuaco.

e integral, y aprovechar la disciplina y abnegación propia de las comunidades religiosas orientadas a las misiones (Gálvez).



Figura 23. Museo etnológico en el archivo de los padres capuchinos de Sarriá, Barcelona. Dos pares de maguarés al frente; al fondo, en el centro, un busto de Marcelino de Castellví y, a los lados, vestidos de las fiestas o bailes amazónicos
Fuente: Archivo personal Miñana.

El proyecto modernizador y liberalizador de los gobiernos liberales, así como el esfuerzo modernizador de las misiones por parte de los capuchinos catalanes, fue truncado por el giro conservador, el fenómeno denominado “La Violencia” (1948) y por el golpe de estado del general Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957). Habremos de esperar a los años sesenta, con el liderazgo de Andrés Pardo Tovar (1911-1972) (Bermúdez, “Andrés Pardo Tovar”) y con la creación del Centro de Estudios Folklóricos y Musicales Cedefim (1959) en la Universidad Nacional de Colombia, para la reactivación de la musicología y la introducción de nuevos debates teóricos provenientes de la naciente etnomusicología norteamericana (Bermúdez, “La Universidad Nacional”).

Los trabajos de este grupo de capuchinos catalanes, publicados hace casi 80 años, así como los manuscritos musicales, no solo tienen una invaluable importancia histórica para el conocimiento de la música misional, religiosa, escolar, popular e indígena de esa época, sino que pueden tener un impacto importante en el reconocimiento y el estudio de las actuales prácticas musicales de los pueblos indígenas del Putumayo y Caquetá, así como en los procesos de reetnización y revivalismo que viven algunos de estos pueblos. Por otra parte, nos muestran complejos procesos culturales de carácter global e internacional que articulan la realidad colombiana con los debates eclesiales, antropológicos y musicológicos de la época en Europa.

Bibliografía

- Aretz**, Isabel. *Historia de la etnomusicología en América Latina (Desde la época precolombina hasta nuestros días)*. Caracas: FUNDEF, CONAC, OEA, 1991. Impreso.
- Ariza**, Eduardo, María Clemencia Ramírez, y Leonardo Vega. *Atlas cultural de la Amazonía colombiana. La construcción del territorio en el siglo xx*. Bogotá: ICANH, 1998. Impreso.
- Barral**, Basilio María de. *Diccionario Warao-Español, Español-Warao*. Caracas: Editorial Sucre, 1957. Impreso.
- . *Los indios guaraunos y su cancionero. Historia, religión y alma lírica*. Madrid: CSIC, 1964. Impreso.
- Bermúdez**, Egberto. “Andrés Pardo Tovar (1911-1972) y la tradición musicológica en Colombia”. *Ensayos. Historia y teoría del arte* 24 (2012): 114-33. Impreso.
- . “La Universidad Nacional y la investigación musical en Colombia: tres momentos”. *Miradas a la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. 7-83. Impreso.
- . “Panamericanismo a contratiempo: Musicología en Colombia 1950-1970”. *Música / musicología y colonialismo*. Ed. Aharonián, Coriún. Montevideo: Centro de Documentación Musical Lauro Ayestarán, Ministerio de Educación y Cultura, 2011. 101-158. Impreso.
- Brettes**, Joseph de. “Les Indiens Arhouaques-Kaggabas”. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*. Série 5, t. 4. 1903. 327-328. Impreso.
- Bonilla**, Víctor Daniel. *Siervos de Dios, amos de indios*. Bogotá: Tercer Mundo. 1968. Impreso.

- Bosa**, Bastien. “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 7.14 (2015): 143-178. Impreso.
- Calella**, Plácido de y Marcelino de Castellví. *Manual de investigaciones etnográficas*. Pasto: Díaz del Castillo, 1934. Impreso.
- Calmell** i Piguillem, César. “El III Congreso Internacional de Musicología en Barcelona 1936, a partir de la documentación guardada en el Fondo Higini Anglès de la Biblioteca de Catalunya”. *Anuario Musical* 70 (2015): 161-78. Impreso.
- Calvo** Calvo, Luis. *El «Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya» y la antropología catalana*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). 1991. Impreso
- . “En torno a la «metamorfosis por contacto»: antitarwinismo, etnología y evangelización”. *Naturaleza y laboratorio*. Eds. Calvo Calvo, Luis, Álvaro Girón y Miguel Ángel Puig-Samper. Barcelona: CSIC-Generalitat de Catalunya, 2013. 231-42. Impreso.
- . *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid: CSIC, 1997. Impreso.
- Cartagena**, Alberto de. “Apuntes sobre Danzas Indígenas de algunas Tribus de la Amazonía Colombiana”. *Antropología y Etnología* 8(1953): 83-113. Impreso.
- Castellvi**, Marcelino de. “Historia eclesiástica de la Amazonía colombiana”. *Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana* 10.36-37; 11.38 (1944). Impreso.
- . “Las ciencias antropológicas nacionales”. *Boletín de Estudios Históricos* 7.38 (1935): 357. Impreso.
- . “Metodología de las encuestas folklóricas. Cuestionario general para investigaciones folklóricas”. *Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana* 6.19-20 (1941): 263-292. Impreso.
- . “Philosophie de la Méthode panscientifique Indigéniste (ou Pananthropologique)”. *Proceedings of the 10th. International Congress of Philosophy* [Amsterdam, 11-18 August 1948]. Vol. 1. Amsterdam: 1948. 1022-1023. Impreso.
- Cortés** Polanía, Jaime. *La música nacional y popular colombiana en la colección Mundo al día (1924-1938)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. Impreso.
- D’Harcourt**, Raoul y Marguerite. *La musique des Incas et ses survivances*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925. Impreso.
- Enríquez** Córdoba, Gerardo. “El Cancionero del P. Lucas de Batet y la Etnoornitología”. *Amazonía Colombiana Americanista* 2.4-5 (1940): 154-155. Impreso.

- Furman** Schleifer, Martha, y Gary Galván. *Latin American Classical Composers: A Biographical Dictionary*. 3.^a ed. Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. Impreso.
- Gálvez** Abadía, Aida Cecilia. Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá, Colombia. Siglo xx [Tesis doctoral]. Universitat Rovira i Virgili, 2003. Impreso.
- Gómez** López, Augusto Javier. “El Valle de Sibundoy: El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 32 (2005): 51-73. Impreso.
- . *Putumayo: Indios, misión, colonos y conflictos 1845-1970*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010. Impreso.
- Hernández** Salgar, Óscar. *Los mitos de la música nacional. Poder y emoción en las músicas populares colombianas 1930-1960*. La Habana: Casa de las Américas, 2015. Impreso.
- Igualada**, Fray Francisco de. *Chohi. Drama folklórico-histórico. Drama en 3 actos de acuerdo con las costumbres de los indígenas del bajo Caquetá*. Bogotá: Escuelas Gráficas Salesianas, 1939. Impreso.
- . *Indios amazónicos. Referencias e impresiones sobre indígenas de la Amazonía colombiana*. Barcelona: Myria, 1948. Impreso.
- Igualada**, Francisco de y Marcelino de Castellví. “Musicología indígena de la Amazonía colombiana”. *Boletín Latinoamericano de Música* 4 (1938): 675-708. Impreso.
- Kunst**, Jaap. *Ethno-musicology*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1955. Impreso.
- Lima**, Emirto de. “Divers manifestations folkloriques sur la côte des Antilles en Colombie”. *Acta Musicologica* 6.4 (1935): 167-169. Impreso.
- . *Folklore colombiano*. Barranquilla: Lit. Barranquilla, 1942. Impreso.
- . “La chanson populaire en Colombie”. *Acta Musicologica* 4.3 (1932): 128-129. Impreso.
- . “La musique Colombienne”. *Acta Musicologica* 3.3 (1930): 92-96. Impreso.
- . “Las flautas indígenas colombianas”. *Estudios Latino-americanos* 3 (1937): 67. Impreso.
- Manresa**, Valentí Serra de. “El projecte del pare Castellví d’un centre català de recerques americanistes”. *Analecta Sacra Tarraconensia* 66 (1993): 123-34. Impreso.

- Ministerio** de Educación Nacional de Colombia. *Cancionero escolar*. Bogotá: Biblioteca aldeana de Colombia, 1935. Impreso.
- Miñana** Blasco, Carlos. “Between Folklore and Ethnomusicology: Sixty Years of Folk and Vernacular Music Studies in Colombia”. *A Latin American Music Reader. Views from the South*. Eds. León, Javier F. y Helena Simonett. Urbana: University of Illinois Press, 2016. 94-119. Impreso.
- . “Entre el folklore y la etnomusicología. Sesenta años de estudios sobre música popular tradicional en Colombia”. *A Contratiempo. Música en la cultura. Segunda Época* 11 (2000): 36-49. Impreso.
- . “Investigación musical en Colombia: contextos, institucionalización y producción”. *Perspectivas y desafíos de la investigación musical en Iberoamérica*. Eds. Bitrán Goren, Yael y Cynthia Rodríguez Leija. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Cenidim, 2016. 83-104. Impreso.
- . “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional”. *A Contratiempo. Música en la cultura* 13 (2009). Web.
- . “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Segunda parte: campos disciplinares, institucionalización e investigación aplicada”. *A Contratiempo. Música en la cultura* 14 (2009). Web.
- . “Kuvi. Música de flautas entre los paeces”. *Cuadernos Antropológicos* 8 (1994): 1-171. Impreso.
- Mondreganes**, Pío M. “La enseñanza científica de la Misionología en la carrera eclesiástica”. *Semana de Misionología de Barcelona*. Vol. II. 1930. 7-21. Impreso.
- Nettl**, Bruno, y Philip V. Bohlman, Eds. *Comparative Musicology and Anthropology of Music*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. Impreso.
- O’Neill**, Charles E. y Joaquín María Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. II. Roma-Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia de Comillas, 2001. Impreso.
- Perdomo** Escobar, José Ignacio. *Historia de la música en Colombia*. 3.^a ed. Bogotá: ABC, 1963. Impreso.
- Quito**, Jacinto María de. *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo*. Bogotá: Águila, 1938. Impreso.
- . *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá entre las tribus güitotas*. Quito, 1908. Impreso.

- Reichel-Dolmatoff**, Gerardo. “El misionero ante las culturas indígenas”. *América Indígena* 32.4 (1972). Impreso.
- Rojo** Hernández, Severiano. “El caso del convento de los capuchinos de Bilbao: geografía eclesiástica y franquismo en 1950”. *Hispania Nova* 1 (1998-2000). Web.
- Santa** Teresa, Severino de. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*. 5 vol. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956. Impreso.
- Silva**, Renán. “Encuesta folclórica nacional, 1942 (Instrucciones para el posible lector)”. *Revista Historia y Espacio* 18 (2002): 7-43. Impreso.
- . “Los maestros como etnógrafos” [Documento de trabajo 86]. Cali, 2005.
- Uribe** Holguín, Guillermo. *Vida de un músico colombiano*. Bogotá: Voluntad, 1941. Impreso.
- Vidal** y Pinell, Ramón. “Marcelino de Castellví: un cuarto de siglo después”. *Amazonía Colombiana Americanista* 7 (1979): 13-20. Impreso.
- Vinales**, José de. *Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Iqueima, 1952. Impreso.
- Wikipedia**. “Canto de los remeros del Volga” [Editado por última vez el 10 de junio de 2017]. Fundación Wikimedia, Inc. Web. 20 de noviembre de 2016.
- Wikipedia**. “Idioma catalán” [Editado por última vez el 23 de octubre de 2017]. Fundación Wikimedia, Inc. Web. 15 de septiembre de 2016.
- Wikipedia**. “Nacionalismo vasco” [Editado por última vez el 11 de julio de 2017]. Fundación Wikimedia, Inc. Web. 15 de septiembre de 2016.
- Wikipedia**. “Renaixença” [Editado por última vez el 16 de octubre de 2017]. Fundación Wikimedia, Inc. Web. 15 de septiembre de 2016.
- Zamudio** G., Daniel. “El folklore musical en Colombia”. *Revista de las Indias. Suplemento* 14.109 (1949): 1-30. Impreso.

LA MISIÓN DEL CHOCÓ 1909-2016

José Oscar Córdoba Lizcano*



El misionero hace interminables y fatigosos viajes para llevar el mensaje del Evangelio a sus feligreses
Fuente: Mesa (87)

En el marco del Coloquio denominado *Sal de la tierra*, he querido compartir de manera sucinta un balance de las misiones católicas en el Chocó, haciendo un

* Teólogo, antropólogo y misionero claretiano. Rector de la Fundación Universitaria Claretiana - Uniclaretiana, Quibdó.

anclaje en la experiencia de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, más conocidos como Misioneros Claretianos.

Así las cosas, en primer lugar, presentaré un contexto general de la presencia misionera en el Chocó, resaltando la presencia de algunas órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, y su incidencia en el devenir de la vida de los pueblos de la región. En segundo lugar, plantearé la experiencia de los Misioneros Claretianos, orden religiosa a la cual pertenezco en mi calidad de sacerdote misionero claretiano. Desde este horizonte intentaré presentar una ruptura entre dos modelos de evangelización: uno de carácter moralizante —asociado al proyecto hegemónico colonizador con su postura religiosa hegemónica— y otro cercano al pueblo con su postura comprensiva, abierta y reconocedora de los valores humanizadores existentes en las diferentes expresiones étnicas del Chocó —en ese entonces no muy cercanas ni bien vistas por la oficialidad católica—. En tercer lugar, compartiré algunos elementos de lo que ha sido la experiencia religiosa de la comunidad de Tanguí, en el medio Atrato chochoano, como un elemento paradigmático para observar el poder del hecho religioso cuando este se une a las causas sociales, políticas y culturales de un pueblo, y su poder cohesionador, liberador y transformador. En cuarto lugar, presentaré algunas conclusiones que se pueden extraer de esta experiencia misionera en el Chocó.

Contexto general de la presencia misionera en el Chocó

La presencia del catolicismo se hace palmaria en el Chocó hacia el año 1510 de la mano de un proyecto colonizador junto al cual se instala el aparato religioso del que hicieron parte los primeros misioneros venidos de España. Desconocedor de cualquier otra experiencia religiosa o espiritual distinta a la impartida por la oficialidad católica, podríamos hablar aquí de un eurocristianismo moralista y hegemónico que llegó al territorio chochoano.

Esta presencia misionera se instala en la región salvaguardada por el principio mesiánico de “salvar almas perdidas”, en tanto que no eran cristianas. Por ende, se entendía que cristianizar equivalía a salvar, y esa era la misión de la Iglesia; en cuanto se trataba de pueblos salvajes de negros e indios, como más adelante lo precisaré, era necesario el trabajo mancomunado del mayor número de misioneros posible para que se dedicaran a cumplir esta labor. De ahí que se denominara al Chocó “territorio de misiones”, ya que se trataba de un territorio

que, según el proyecto de cristiandad, necesitaba misioneros o *enviados* que “ayuden a sacar al pueblo de la ignorancia”, tarea que al final terminó siendo, en su gran mayoría, colonizadora espiritualmente.

Así, “tierra de misiones” fue la nueva manera de nombrar a esta región en el ámbito eclesial, hecho que va a tener grandes implicaciones no sólo políticas y religiosas, sino también sociales, económicas y culturales, desde entonces y hasta hoy, una vez que la Santa Sede y el Estado colombiano definen la evangelización de negros e indígenas como una urgencia para “incorporarles a la vida civil y política” mediante la cristianización.

Con ese propósito, hacia 1511 llega al actual territorio chocoano la orden de los Padres Franciscanos, quienes, según López, pretendían alejarse de la comodidad de los monasterios y salir al mundo a predicar el cristianismo dentro de condiciones de absoluta pobreza (25). Según Werner, el interés de los franciscanos era lograr “el bien espiritual de las almas” indígenas, “para que viviesen vida civil y política” (63). En cuanto a los negros, dice que el esfuerzo de los franciscanos, tendiente a evangelizar a las cuadrillas, fue muy escaso en razón del reducido número de misioneros, el afán de lucro de algunos curas, los conflictos con los corregidores y las dificultades ofrecidas por el medio ambiente. En ocasiones, hubo la necesidad de que los propietarios de las minas asumieran en forma directa este proceso de evangelización.

De acuerdo a Gutiérrez y Restrepo, hacia 1573 les siguieron en la tarea de construcción del quehacer misionero la Orden de los Padres Dominicos y luego los agustinos recoletos, que arribaron entre los años 1626 y 1638. En 1648 llegan de nuevo los franciscanos y culminan su presencia misionera en el año 1790. Los jesuitas llegan en 1651 y, más tarde, en 1892, se unen a la empresa los capuchinos.

En medio de esta avanzada misionera, también llegan al Chocó comunidades religiosas femeninas tales como las Hermanas Agustinas, Lauritas, de la Presentación, Teresitas, Salvatorianas de la Esperanza, de la Santa Cruz, Franciscanas del Espíritu Santo, Clarisas, Capuchinas y Marianistas; Del mismo modo, llegan órdenes masculinas como los Misioneros Verbitas y los hermanos de la Salle.

No se sabría decir con precisión, a la luz de esta avanzada misionera con su tarea de cristianización, cómo los pueblos afrodescendientes e indígenas lograron conservar elementos de su identidad étnica y cultural. Lo que sí se puede asegurar es que se impuso el cristianismo y particularmente el catolicismo como la religión del pueblo; muy posteriormente aparecieron las iglesias denominadas cristianas o protestantes.

Autores como Navarrete (43) y Werner (170) admiten que muy probablemente, y pese a la incidencia del cristianismo entre los negros, estos últimos conservaron aspectos africanos esenciales durante el proceso de asimilación de esta religión. Por ejemplo, para avalar esta hipótesis, rescatan testimonios que refieren cómo, tras terminar una fiesta religiosa cristiana, los fieles afroamericanos continuaban los festejos a orillas de los ríos y de las fuentes, donde organizaban coros, danzas, hacían horóscopos y adivinaban el futuro.

Se puede decir entonces que la política de las llamadas “tierras de misiones” no dejaba a los pobladores chocoanos otra opción distinta a ser católicos, con toda la carga de la evangelización de cristiandad que ello implica: “Salvar almas desde un concepto moral y doctrinal”.

Los misioneros y misioneras llegan también, según la oficialidad católica, a corregir los vicios y desmanes de las culturas de negros e indios. Un ejemplo de esta visión de la oficialidad católica se puede observar trayendo a colación el numeral 1676 del *Catecismo de la Iglesia católica*, en su edición más actualizada:

Se necesita un discernimiento pastoral para sostener y apoyar la religiosidad popular y, llegado el caso, para purificar y rectificar el sentido religioso que subyace en estas devociones y para hacerlas progresar en el misterio de Cristo. Su ejercicio está sometido al cuidado y al juicio de los obispos y a las normas generales de la iglesia. (426)

En este contexto, llegan al Chocó los Misioneros Claretianos.

La experiencia misionera claretiana en el Chocó

Según el decreto de erección de la prefectura apostólica del Chocó, emanado de la Santa Sede, los Misioneros Claretianos fueron enviados porque

en el vastísimo territorio de la República de Colombia denominado Chocó, hay un gran número de habitantes que viviendo aún en la superstición e ignorando toda regla de moral, van errados del camino de la salvación eterna. Por lo tanto, la Santa Sede, anhelando proveer al supremo bien de esas gentes, ha decretado erigir dicha región en prefectura apostólica, encomendarla a los misioneros del Instituto de Hijos del Inmaculado Corazón de la Beatísima Virgen María. (Misioneros Claretianos 3)

Según este decreto, los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, más conocidos como Misioneros Claretianos, llegan a dar continuidad a un proyecto colonizador hegemónico, moralizante y mesiánico. Pero, el arribo de estos a Colombia a principios del siglo xx también se inscribe en el contexto de un país que busca reorganizarse en un proyecto de Estado moderno tras la Guerra de los Mil Días y la fuerte crisis moral suscitada por la guerra. En ese periodo de transformación, modernización, construcción de país y ampliación de las fronteras —que se da bajo el gobierno del presidente Reyes (1904-1909)— tiene lugar la última avanzada misionera en el Chocó por parte de los Hijos del Inmaculado Corazón de María o Misioneros Claretianos.

Veamos qué va a pasar con aquellos misioneros que llegan al Chocó en términos pastorales. A lo largo de la historia, la finalidad de moralizar —que toca la ética— y de combatir la superstición —que toca la cultura— será modificada por la práctica misionera. Dicha tarea va a ser realizada a través de dinámicas históricas y culturales propias de los grupos humanos, a medida que gana fuerza una de estas dos líneas presentes en toda historia y en toda cultura: la herencia y tendencia a atrapar y dominar, o la herencia y tendencia a compartir y fraternizar.

Los Misioneros Claretianos del Chocó no escapan a esta regla; en su historia se encuentran la tendencia moralizante y antisupersticiosa, que no tiene en cuenta los procesos éticos y culturales en general de la región, y la tendencia comprensiva, tolerante y reconocedora de valores en los procesos humanizadores de las distintas etnias del Chocó.

La postura hegemónica llega también como parte de la herencia española y, de alguna manera, termina realizando una evangelización de tipo sacramental. Por tanto, en las primeras crónicas de las misiones se van a reportar, por ejemplo, el número de personas que fueron bautizadas, confirmadas, casadas, confesadas, aquellas que recibieron la comunión, entre otros. No obstante, en los mismos documentos también aparecen reprimendas a los “desórdenes” de negros e indios en los bailes, en las fiestas y en muchas otras actividades sospechosas, por ejemplo: llamados de atención a las parejas que vivían sin estar casados, lo cual era motivo de escándalos.

Ahora bien, a pesar de su postura moralizante y mesiánica, a estos misioneros se les va a reconocer su gran capacidad de tomarse el trabajo misionero tan en serio, incluso al punto de ser capaces de sacrificar la propia vida; según las crónicas, fueron muchos los claretianos muertos por múltiples causas, quienes debían ser reemplazados de inmediato, y poco se conoce de alguno que se haya

negado a venir a la dura misión del Chocó a pesar de saber qué le esperaba, siendo lo más seguro la muerte.

La ruptura de la práctica misionera claretiana

Una verdadera ruptura en el seno del ejercicio misionero claretiano empezará a hacerse evidente a mediados de la década de los años cincuenta, hasta alcanzar su punto más álgido a partir de los años setenta, cuando algunos misioneros comenzaron a evidenciar otras preocupaciones en el quehacer evangelizador; ya no solo interesaba salvar almas, sino salvar la vida de manera integral. Por ejemplo, un misionero, el padre Alcides Fernández, se preparó en las tareas de la aviación para luego atender a los enfermos que, enfrentados a la precariedad del desarrollo de la infraestructura en las selvas chocoanas, morían sin poder encontrar una forma de llegar a tiempo a los lugares donde podían encontrar atención médica. La avioneta del padre Alcides se hizo famosa y se convirtió en un alivio para muchos enfermos de la zona del norte del Chocó y de las regiones cercanas; el padre Esteban Henao, quien aún vive, sería uno de sus acompañantes en estas tareas.

Por su parte, el padre Isaac Rodríguez formaba a la juventud a través de la música en la capital chocoana; de ahí salieron algunos músicos, hoy en día reconocidos a nivel nacional e internacional, como Jairo Varela, Alexis Lozano, Leónidas Valencia, Octavio Panesso, Hansel Camacho y Neibo J. Moreno, entre otros.

De otro lado, el hermano Galicia hacía su aporte a la sociedad chocoana haciendo una importante transformación de la infraestructura urbanística de Quibdó con obras emblemáticas como el Palacio Episcopal, el Colegio Carrasquilla, el antiguo hospital, la Escuela Modelo (hoy alcaldía), el barrio escolar, entre otras obras. Otros le apostaban a la educación fundando colegios y escuelas.

En medio de esta dinámica misionera hay dos realidades al interior de la Iglesia que van a acompañar el quiebre de la misión claretiana en el Chocó: la llamada Teología de la Liberación, con su opción radical por los empobrecidos y su propuesta de evangelizar en diálogo con las ciencias humanas y sociales para que el Evangelio brinde luces y caminos que ayuden a la transformación de esos mismos problemas, y el Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por el papa Juan XXIII. Este concilio planteó, entre otras cosas, la necesidad de adaptar la disciplina eclesial a las necesidades y métodos de los tiempos, así como la necesaria apertura hacia las culturas. Estos dos hechos propiciaron e

impulsaron vehementemente este giro, al lanzar a un grupo de misioneros de manera decidida y renovada al trabajo en los procesos de organización popular indígena y afrodescendiente, así como también en los procesos de valoración y respeto a las culturas minoritarias.

De este modo, a partir de la década de los años setenta, la misión evangelizadora en el Chocó, y particularmente en el Atrato, fue adquiriendo un rostro con identidad propia. Según De la Torre, misionero claretiano, el punto de partida de este cambio fue el Concilio Vaticano II, ya que este le motivó, tras ser superior provincial de los Misioneros Claretianos de Colombia Occidental (1970-1976), a asumir la misión del Chocó junto con un equipo de laicos y seglares¹ para impulsar un nuevo giro pastoral y eclesial —siendo obispo del Vicariato Apostólico de Quibdó monseñor Pedro Grau y Arola—.

Dicho grupo de cristianos comprometidos con su tarea evangelizadora introducen en las dinámicas de evangelización diocesanas, y como parte de su visión del Proyecto del Reino de Dios, temas sobre la organización comunitaria del pueblo, la opción por los pobres, las Comunidades Eclesiales de Base, la necesidad de formar la conciencia crítica del pueblo y, por supuesto, el esfuerzo de anunciar, desde el Evangelio, a un Dios con rostro negro, indígena y mestizo. De este modo se da un nuevo impulso a la religiosidad popular desde un proyecto misionero muy cercano al pueblo y a sus principales luchas sociales, y, por eso mismo, más alejado de oficialidad católica, la cual lo cuestionó permanentemente.

Gonzalo de la Torre² presenta algunos apartes alusivos a este hecho en el marco de la celebración de los 20 años de Cocomacia³:

- 1 Este término se refiere a mujeres y hombres que han asumido el carisma claretiano desde una dimensión laical. Jurídicamente, no pertenecen a la congregación de Misioneros Claretianos, pero mantienen unidad de carisma, tienen independencia y autonomía, y gozan de su propia estructura de funcionamiento y de gobierno.
- 2 Misionero claretiano. Fundador de la ACIA y promotor de la experiencia misionera del Atrato en donde el evangelio se ha hecho parte de la vida del pueblo y este último, a su vez, ha enriquecido al evangelio.
- 3 Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato. Organización de comunidades negras que nace como proceso comunitario en el año 1982 y jurídicamente en 1987 (personería jurídica 0238 del 18 de mayo de 1987), con el objetivo de defender el territorio y los recursos naturales que se encontraban amenazados por las empresas madereras transnacionales que intentaban realizar una extracción masiva del recurso maderero de la región. Inicialmente, todos los campesinos conocían su organización como la ACIA, pero, con la reglamentación del capítulo III de la Ley 70 (decreto 1745 de 1995), se estableció que el procedimiento para acceder a la

La iglesia de los años 80 era la iglesia del postconcilio que, hay que confesarlo, también le llegó tarde al Chocó. Uno de los logros del Concilio y, sobre todo de su aplicación a América Latina a través de las Conferencias de Medellín y Puebla, había sido el acercamiento al pueblo. Esto teológicamente tiene una fórmula, que es este: buscar que la fe del pueblo se conecte con su vida. Es decir, que la fe de evangelizadores y pueblo no sea una fe espiritualista, sino aterrizada, comprometida con las realidades terrenales en las que concretamente hombres y mujeres se humanizan. A la fe le debe interesar la vida, pues es en esta en donde se entra en contacto con los demás y en donde aparece la posibilidad del amor, que es lo único que nos salva. [...] Todo esto hizo que iglesia y campesinado camináramos juntos en un momento decisivo para la historia del Medio Atrato. Convertir a una iglesia, con el peso de su tradición, no es fácil. Creo que esta conversión todavía está presente en nuestra iglesia de la Diócesis de Quibdó.

Resultados de esas nuevas formas de la misión en el Chocó

1. Nacen las organizaciones étnico territoriales como la Organización Campesina del Bajo Atrato (Ocaba) —Hoy Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato (Ascoba)—, la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) —Hoy Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (Cocomacia)—, la Organización Regional Waunam (OREWA), con sus banderas de lucha de defensa del territorio y de la cultura. Nacen también las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), los programas de Alfabetización Rural —bajo el modelo de educación liberadora de Paulo Freire—, las pequeñas empresas comunitarias como experiencias pedagógicas de modelos alternativos de economía; nacen las madres comunitarias campesinas, organizaciones que se ponen al frente de sus propios hogares infantiles; se refuerzan los procesos culturales que llegan a recrear la celebración de los sacramentos; aparecen los colegios rurales, los Centros Bíblicos Claretianos —desde donde se formó al laicado en una mirada bíblica y teológica actualizada y liberadora— y posteriormente, en el año 2006, aparece también la educación superior de la mano de la Fundación Universitaria

titulación colectiva, la estructura y el funcionamiento de los consejos comunitarios se haría a través del Consejo Comunitario Mayor y los Consejos Comunitarios Locales.

Claretiana (Uniclaretiana), con su lema “Paz e Interculturalidad”, así como con un alto contenido social y humanístico.

En buena medida, de todo este proceso también deriva la Ley 70 o “Ley de Comunidades Negras”, ya que de estas organizaciones nace la presión para que en la Constitución política de 1991 figurara el artículo transitorio 55, el cual dio origen a dicha ley y a su decreto reglamentario 1745.

2. Queda toda una transformación en la experiencia religiosa de muchos pueblos del Chocó, para lo cual asumo como caso ejemplar el de la comunidad de Tanguí.

La experiencia de la comunidad de Tanguí: religión, identidad y resistencia



La población de Tanguí se encuentra ubicada en la margen derecha del río Atrato a 25 kilómetros, río abajo, de la ciudad de Quibdó. Es un pueblo habitado por afrodescendientes que viven fundamentalmente de la agricultura, la pesca y la madera
Fuente: Archivo personal del autor

Tanguí: Entre la fuerza de la organización comunitaria y la amenaza de la guerra

Los pobladores de Tanguí tienen la particularidad de ir transmitiendo los valores de la vida organizativa y comunitaria a las generaciones siguientes de manera espontánea, mientras los cultivan a través de experiencias como las organizaciones juveniles representadas en la Asociación de Jóvenes Comprometidos con Tanguí (Asojoctan), fundada en 1998 y que nace jurídicamente en el año 2003. A su lado, existe la organización juvenil Amigos por Siempre de Tanguí, que nació en 1990.

Entre las organizaciones de adultos se incluyen la Junta de Acción Comunal, hoy reemplazada por la Junta del Consejo Comunitario Local, las juntas de comités de mortuorias, la Comunidad Eclesial de Bases (CEBS) y las juntas pro fiestas patronales, entre otras. Toda esta expresión organizativa de la comunidad es lo que ha fortalecido la conciencia comunitaria, es decir, la organización se convirtió para este poblado en una forma de vida.

Al llegar a ser Tanguí una comunidad paradigmática organizativamente, todos los actores del conflicto armado quisieron conquistarla. Como estrategia, estos grupos intentaron seducir a los líderes, tanto jóvenes como adultos, para alinearlos a sus filas. Al no ser posible lograr sus objetivos por esta vía, pasaron a la acción represiva y terminaron asesinando líderes jóvenes y adultos. Los choques se agudizaron a raíz de la manera colectiva y enfática como la comunidad había rechazado, y seguía rechazando, la violencia armada y la siembra de cultivos de uso ilícito en su territorio.

De alguna manera, amenazada la organización social del pueblo y sus líderes por los actores de la guerra, la organización y la dinámica religiosa de la comunidad comienza a ocupar un lugar preponderante, representada fundamentalmente en la Fiesta Patronal.



Figura 3. Fiestas patronales 2008

Fuente: Córdoba (4)

Durante la fiesta, las voces que surgen permiten reconocer a las víctimas como agentes sociales, quienes al hablar tienen, en cierto modo, la posibilidad

de *curar* para sí mismos las heridas generadas por una realidad traumática y, a su vez, la oportunidad de denunciar a los agresores. En esta vía, Castillejo, quien vivió de cerca la experiencia de la posguerra en Sudáfrica, dice:

“Hablar”, situándose uno mismo como actor histórico, es parte de la reintegración y del proceso curativo. La curación y la voz —una voz que siempre hace memoria de un pasado traumático— son conceptos centrales para entender la Sudáfrica de hoy; son horizontes de sentido en torno a los cuales gira el proceso de reconstrucción en muchas organizaciones de base. (13-14)

La fiesta, como expresión cultural, aparece ligada a temas tales como el territorio, la identidad, el conflicto armado y a todo lo que el pueblo está viviendo en el momento. La fiesta adquiere así un sentido social y se convierte en escenario de construcción política. En este caso, los escenarios de lo sagrado son también espacios para discutir sobre la vida de las personas y de la comunidad, la resistencia, la identidad, la paz y lo festivo.

Eso es lo que puede observarse en la experiencia de las fiestas patronales de Tanguí: una comunidad que ha hecho de sus expresiones y manifestaciones religiosas y culturales una fuerza más para legitimarse y fortalecerse en sus procesos de resistencia, identidad, defensa de la vida y del territorio.

En este sentido, se puede decir que en Tanguí, la religión, vivida a través de las fiestas patronales, ha logrado sacar al pueblo de la dinámica de la guerra, aunque sea por un tiempo; la fe en San Antonio, y con ella el elemento sagrado, ha permeado todas las esferas de la vida de sus pobladores, haciendo del santo y de su devoción partes importantes de su vida cotidiana y de su resistencia civil organizada. En consecuencia, a partir de esta experiencia local, se podría decir que en las condiciones sociales en las que viven muchas poblaciones negras, indígenas, campesinas, pobres y marginadas, lo religioso bien podría pensarse al lado de los sueños de paz y de justicia social que los pueblos necesitan ver hechos realidad.

Conclusiones

Con esto en mente, cabe la pregunta: ¿Qué es lo que ha permitido que, en Tanguí, la devoción al santo patrono y sus fiestas patronales se hayan transformado en escenarios de resistencia, de construcción de identidades y de resignificación

de lo religioso? El interrogante cobra aún más importancia si se recuerda que el pueblo ha articulado sus prácticas culturales, organizativas, identitarias y étnico-territoriales con el hecho religioso, el cual se ha convertido en el elemento dinamizador de las actividades comunitarias del pueblo.

Experiencias como estas demuestran el carácter social y político del hecho religioso, así como las múltiples posibilidades de aproximación y articulación a los procesos de lucha y resistencia de los grupos y pueblos por parte de la Iglesia, fenómenos que resulta imprescindible tener en consideración.

En la Diócesis de Quibdó se ha podido ir entendiendo que no se puede pretender salvar el alma dando la espalda a las realidades que amenazan la vida de los pueblos. Así, en un gran sector de la Iglesia chocoana crece la conciencia de que se trata de una fe comprometida con la defensa de la vida.

Las resignificaciones que se dan en torno al proceso de evangelización misionera desde una experiencia de cercanía al pueblo y a su cultura están generando unas nuevas e insospechadas formas de ver y vivir el hecho religioso: lo que antes era estigmatizado, ahora hace parte del corazón de la espiritualidad y de la vida religiosa del pueblo. De todo esto, podemos concluir que:

- Se resignifica la fiesta con todo lo que ella pueda tener de elementos “paganos” —como el baile, el cuerpo, el ruido o la bulla, la alegría, aun el licor, la música—; todo ello ahora hace parte del ritual de la fiesta que lleva a una resistencia festiva y colectiva.
- Se resignifica lo sacro y santo, ya no como lo lejano al pueblo —a su cultura, a su cotidianidad, para que no se contamine y paganice—, sino como cercanía, como compromiso con la vida del pueblo, con sus causas, con su cultura, con su identidad. Por eso, al santo también se le baila; por tanto, el sacerdote, la monja, el misionero, también pueden bailar. El santo no es quien se aleja del pueblo sino quien se acerca y se compromete con el pueblo y sus causas, en otras palabras, quien es capaz de arriesgar la propia vida por defender la del pueblo.
- Se resignifica el templo, ya no como el lugar exclusivo para la misa y los rezos; ahora es también el espacio idóneo para las reuniones del pueblo, para las discusiones comunitarias, para los eventos de la comunidad, para la resistencia.
- Se resignifica la conciencia y la espiritualidad, vista ahora no solo como práctica de devoción, sino también como capacidad de crecer en humanización, transformando las tendencias animales heredadas en nuevas

posibilidades que van haciendo el conjunto humano más fraterno, más solidario, más igualitario.

- Se resignifica la práctica sacramental, no como algo cuantitativo, objeto de estadísticas y con finalidad proselitista, sino como mediación de compromiso cristiano transformador de las personas y de la comunidad.
- Se resignifica la misma Iglesia, no como un ámbito de jerarquías y clericalismos que impone sus propios modos culturales, sino como cercanía, fraternidad y compromiso, esto es, que reconoce, respeta y dialoga con las verdades y la cultura del grupo humano con el que se comparte la vida y la historia.
- Se resignifica al mismo Jesús de Nazaret, quien deja de ser exclusivamente un objeto de fe y de adoración, para convertirse en modelo de compromiso humano, cercano a los más necesitados y haciendo una tarea permanente de inclusión de todos los socialmente excluidos.
- Se resignifica la paz, ya no como un discurso, como un imposible, sino como la necesidad de que los actores del conflicto armado se alejen de la comunidad y que respeten sus procesos y dinámicas organizativas, en otras palabras, que permitan recuperar la tranquilidad, la libertad, la esperanza y el proyecto de etnodesarrollo.

Bibliografía

- Castillejo Cuellar, Alejandro.** “Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea”. *Estudios de Asia y África* 41.1 (2006): 11-46 Impreso.
- Córdoba Lizcano, Oscar.** “Resistencia festiva, fiesta de san Antonio de Padua en Tangui-Choco, en el contexto del conflicto armado 1996-2008”. Trabajo de grado. Universidad de los Andes, 2009. Impreso.
- Guerrero, Gonzalo de la Torre.** “COCOMACIA: Veinticinco años abriendo caminos”. *Anuario Fucla* 1 (2008): 127-147. Impreso.
- Gutiérrez, Alejandra y Restrepo, Eduardo.** *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó*. Medellín: Uniclaretiana, 2017. Impreso.
- Iglesia Católica.** *Catecismo de la iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2011. Impreso.
- López Rodríguez, Mercedes.** *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH, 2012. Impreso.
- Mesa Gómez, Carlos.** *La misión claretiana del Chocó 1909-1959. Cincuenta años al servicio de Cristo en Colombia*. Madrid: Héroes, 1960. Impreso.
- Misioneros Claretianos.** *Bodas de plata misionales de la Congregación de Misioneras hijas del i. Corazón de María en el Chocó, 1909-1934*. Quibdó: Princeton Teológico Biblioteca Seminario, 1934. Impreso.
- Navarrete, Martin.** *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1848. Impreso.
- Wener, Thomas.** *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*. Lovaina: Leuven University Press, 2001. Impreso.

RADIO SUTATENZA. LA MISMA IGLESIA, DIFERENTE MISIÓN

Gabriel Gómez

Se trata de una estrategia pastoral militante y misionera, pues en cierto sentido la sociedad es considerada territorio de misión, aunque la mayor parte de sus miembros se adhieran todavía a una vaga tradición católica.

[referido a la Acción Católica]

Rodolfo De Roux. El laicado y la cuestión social. 1981, refiriéndose a la Acción Católica.

La Acción Cultural Popular (ACPO), Radio Sutatenza y las Escuelas Radiofónicas han sido objeto de interés académico casi desde su aparición, en 1947, en un pequeño municipio del departamento de Boyacá cuya parroquia estaba adscrita en ese momento a la diócesis de Tunja. Comprender esta experiencia desde la perspectiva de un emprendimiento educativo que recurre a la radio y a los impresos como principales medios de implementar una propuesta llamada

Educación Fundamental Integral (EFI), cuyo objeto es alfabetizar adultos en el ámbito de la educación no formal, es casi una constante en los diferentes estudios que se han realizado hasta el momento¹.

Así, en la publicación que el Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango le dedicó al tema (BLAA), el enfoque se centra en la mirada educativa y alfabetizadora de la experiencia de ACPO. De este modo lo presentó en dicha publicación Gómez, al citar a Hernando Bernal:

Radio Sutatenza se orienta en sus primeras épocas hacia la educación de los adultos y de manera específica a la alfabetización como instrumento para hacer llegar los valores de la Educación Fundamental Integral “pues constituye el presupuesto teórico que fundamenta toda la operación del sistema”. (Bernal, 1978 59)

Sin embargo, en este texto hemos optado por una revisión desde la perspectiva de una obra misionera de la Iglesia Católica, entendido este concepto de forma amplia, para lo cual parece útil una perspectiva institucional. Como se puede ver en las bibliografías sobre el tema, es frecuente que una parte sustancial del análisis del surgimiento, desarrollo y fin de ACPO se enfrente desde la iniciativa de monseñor José Joaquín Salcedo, figura providencial que emprendió este esfuerzo desde el momento mismo en que terminó su formación sacerdotal. Sin desacreditar esta interpretación, es de precisar que esta descuida las miradas sobre el contexto que brinda la vida nacional e internacional, esto es: la posguerra y los inicios de la Guerra Fría —confrontación entre los bloques capitalista y comunista—, la intensa lucha política y las luchas violentas en diferentes zonas del territorio nacional, así como los esfuerzos de los partidos Liberal y Conservador por mantener la supremacía en el manejo de un Estado con dificultades para la integración de las emergentes élites regionales que pujaban por su porción de poder en el nivel central de la administración. De forma análoga, la postura mencionada suele olvidar que en el mundo de la jerarquía católica se libran confrontaciones entre las corrientes que representaban un catolicismo intransigente y las que buscaban adaptar la Acción Católica y la Doctrina Social del pontificado a las realidades cambiantes de la vida nacional.

1 Una abundante y exhaustiva bibliografía sobre ACPO se puede consultar en el texto de Bernal. También sugerimos consultar el documento “Biografía. ACPO Radio Sutatenza”.

Se deja sin revisar en detalle la influencia que la recién aparecida Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) tuvo en la génesis del proyecto (Unesco, “Summary”), para centrar su atención en el entorno más directamente ligado a la vida nacional y a la Iglesia Católica, en particular.

Mirar a ACPO como institución, con objetivos y acciones que se desarrollan más allá de los deseos y estilos personales de sus dirigentes, facilita entender la influencia de los contextos mencionados ver, en una perspectiva histórica, las circunstancias en las que se desarrolla esta obra. Esto exige revisar algunos lineamientos de política, es decir, de lo que la jerarquía católica, vaticana y nacional, había planteado sobre la forma de aprovechar los medios de comunicación de masas —la prensa, desde finales del siglo XIX; la radio, desde su aparición en los años veinte del siglo pasado; y, en menor medida, el cine, que abarca todo el siglo XX—.

¿Cómo entender el papel misionero de ACPO?

Aunque la labor misionera de la Iglesia católica se asocia históricamente con el envío de los primeros jesuitas a la India, China y Japón, y con la evangelización de los gentiles, es fácil entender que su carácter misionero también se desarrolla entre aquellos que ya viven en la creencia católica. Ya desde 1913, la Conferencia Episcopal de Colombia se expresa preocupada no solo por las circunstancias de los “pueblos infieles” en los cuales se desarrolla la obra misionera de las diferentes comunidades religiosas, sino que también se muestra preocupada por “todos los territorios de los vicariatos y prefecturas [que] se componen de tribus infieles y pueblos católicos ya formados. *Estos últimos, por diversas circunstancias, se encuentran en un estado moral digno de compasión*” (CEC, “Misiones entre infieles”, énfasis mío).

Ya para el año 1940, la decisión de la Conferencia Episcopal de Colombia es crear en todos los lugares pertinentes comisiones que se ocupen de apoyar el trabajo misionero, tal como se dice en el acuerdo del 23 de abril de dicho año:

2°. Establecer en todas las parroquias, iglesias públicas, colegios, asilos y hospitales católicos, la Comisión pro Misiones, encargada de la organización de la Propagación de la Fe, de San Pedro Apóstol y de la Santa Infancia, en la forma dispuesta por los estatutos de dichas obras. Estas comisiones de-

berán presentar al Ordinario un informe detallado de sus labores, durante la Santa Visita Pastoral. (CEC, “Obras Pontificias Misionales”)

Sin embargo, es claro que usualmente el término está ligado a una forma específica de trabajo de la Iglesia católica que se rige por tratados específicos entre el gobierno nacional y el Estado Vaticano, tal como el que se firmó en 1953 entre los plenipotenciarios del presidente Roberto Urdaneta y el sumo pontífice Pío XII. Allí se establecen territorios, pagos y se fijan los correspondientes términos operativos del tratado, tal como lo publicó la Conferencia Episcopal de Colombia en su oportunidad. (CEC, “Convención sobre misiones”).

Así, concebir la Acción Cultural Popular, Radio Sutatenza y las Escuelas Radiofónicas desde la perspectiva de obras misioneras de la Iglesia, requiere ir al sentido más preciso de una Iglesia que lee en el mensaje de su profeta, interpretado por Pablo de Tarso, que su misión es llevar la “verdad de su enseñanza” a todos los confines de la Tierra y convencer de esta verdad a todos los seres humanos. Tal como dice la Biblia: “Y les dijo: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura»”, tal como se lee en el Evangelio de Marcos, 16:15.

La interpretación de este imperativo se ha adaptado a los distintos momentos de la historia y, en el caso que nos ocupa, a la circunstancia de un país en vías de modernizar sus instituciones y su vida social, orientado por fuerzas políticas que también han interpretado la modernidad según el devenir de sus propias creencias y tradiciones políticas y culturales.

¿Qué es ACPO?

Cuando hablamos de Acción Cultural Popular, nos referimos a una fundación creada inicialmente en la jurisdicción de la diócesis de Tunja, hoy diócesis de Garagoa, pero con la particularidad de no ser una obra de derecho canónico sino de derecho civil. Sus promotores principales fueron el arzobispo de Tunja, monseñor Crisanto Luque, y el recién ordenado sacerdote José Joaquín Salcedo, quien actuó como su director e inspirador desde 1947 —año en el que inició su labor pastoral y de creación de Radio Sutatenza y las Escuelas Radiofónicas en la parroquia de Sutatenza— hasta 1994 cuando murió.

Objetivos institucionales

El objetivo institucional de ACPO estuvo centrado en ofrecer educación para los campesinos colombianos, en particular, alfabetizar a los adultos mediante la promoción de Escuelas Radiofónicas que estaban basadas en una mezcla de medios de comunicación y de asistencia presencial. Estas últimas proporcionaban la posibilidad de aprender no solo a leer y escribir, sino también de acceder a la formación en otras áreas útiles para la vida diaria.

Acción Cultural Popular (ACPO) es una entidad de desarrollo rural que pretende la educación básica o fundamental del campesino adulto colombiano. Parte del presupuesto que [sic] el hombre del campo colombiano tiene una enorme potencialidad intelectual y humana, que al encontrar una vía de expresión práctica lo conducirá a superar sus condiciones de marginamiento y subdesarrollo. Pretende llegar a los campesinos, utilizando los modernos medios de comunicación social, obrando como catalizador para hacer detonar el dinamismo represado en el espíritu humano. (Cabrera 1)

En el contexto de aplicación de dichos medios de comunicación de masas a sus objetivos educativos, ACPO fue desarrollando una metodología que se enriqueció con la experiencia y que, en las décadas de los sesenta y setenta, se consolidó como la Educación Fundamental Integral (EFI) que era un desarrollo original de propuestas derivadas de la política de educación fundamental que impulsó desde su creación la Unesco, inspirada particularmente en las conclusiones de la Conferencia de Elsinore de 1949 (Unesco).

Fue de particular importancia el desarrollo de una metodología de trabajo que permitiera resolver los obstáculos de la educación de adultos de forma creativa y aplicada a las condiciones específicas de Colombia, mediante la combinación de diversos medios, tanto masivos como interpersonales:

Como pionera en la utilización de los medios masivos de comunicación, ACPO descubrió desde el comienzo de su tarea que se pueden salvar las barreras del aislamiento físico y cultural de las comunidades campesinas, llegando hasta sus lugares de habitación por medio de la radio. Un profesor bien entrenado sirve en esa forma a un número ilimitado de alumnos. En

lugar de ser los alumnos los que van hasta la escuela, es la escuela la que llega hasta los alumnos.

Ciertamente este proceso requiere de dos elementos fundamentales que complementan la acción del medio masivo. Por una parte, en todo proceso educativo se necesita una acción interpersonal directa. Además, es preciso llevar hasta los alumnos una serie de materiales gráficos y escritos que en unión con el elemento auditivo constituyan el factor visual necesario para interesar a todos los sentidos del hombre, en el proceso educativo. (Cabrera 2)

A partir de estas conceptualizaciones se desarrolló la figura del monitor, llamado “auxiliar inmediato”, y posteriormente el modelo se reforzó con la creación del semanario *El Campesino*, la publicación de múltiples cartillas que conforman lo que se llamó “Biblioteca del campesino”, así como con el desarrollo de otros recursos didácticos, entre ellos, el intercambio de cartas entre los alumnos y el personal de la emisora.

Hay que precisar que estos son los objetivos institucionales formales, porque, en la práctica, ACPO se abocó cada vez más a desempeñar funciones de promotora del desarrollo, en particular a partir de 1960, momento en el que empezó a colaborar ampliamente con diversas instituciones internacionales que apoyaban los esfuerzos para impulsar a los países del Tercer Mundo a lograr su despegue correspondiente.

Hitos de una historia

Una breve mirada a los principales hitos de la historia de ACPO permitirá identificar de forma clara sus relaciones con los diferentes gobiernos que interactuaron con ella, así como establecer algunas relaciones entre políticas públicas referidas a la educación y al sector agrario.

Como veremos, muchas de las iniciativas adelantadas por ACPO solo pueden entenderse en el ambiente de posguerra en el que surgen los derechos humanos, entre los cuales el derecho a la educación empieza a tener una particular importancia.

Igualmente, es de resaltar que, en el contexto nacional, la aparición de ACPO coincide con el regreso del Partido Conservador al poder, después de los cuatro periodos de gobiernos liberales —la llamada República Liberal—.

Radiodifusión y República Liberal

Es precisamente en el periodo de la República Liberal cuando surgen las primeras emisoras y se expiden las primeras reglamentaciones sobre el uso del espectro electromagnético. En este periodo también se crea la Radiodifusora Nacional de Colombia² —en el gobierno de Eduardo Santos— con una clara definición de su uso para efectos culturales y educativos, coherente con el proyecto que se desarrolla en todos estos gobiernos —desde Olaya Herrera hasta el segundo periodo de López Pumarejo—.

En el discurso inaugural de la emisora estatal, el presidente Santos Montejó dice:

Esta radiodifusora pertenece a la nación colombiana, y ha de estar siempre a su exclusivo servicio. Estarán excluidas de ella las polémicas personales, las voces de discordia, las propagandas interesadas. Sus únicos propósitos son trabajar por la cultura nacional en todos los órdenes, colaborar con universidades, colegios y escuelas en intensas labores de enseñanza, contribuir a la formación del gusto artístico —con programas cuidadosamente preparados— y dar una información absolutamente serena y desapasionada, totalmente objetiva, que lleve a todos el reflejo fiel de los hechos que pasan. (Stamato 30)

Según Stamato, para el año 1944 había en el territorio nacional alrededor de 74 estaciones de radio, muchas de ellas ligadas, de una forma u otra, a grupos de empresarios vinculados a sectores liberales —y en ciudades como Pereira y Bucaramanga es de notar la presencia de dirigentes cívicos, fundadores de emisoras, pertenecientes a la masonería—.

Proyecto educativo liberal e Iglesia

La política educativa del liberalismo, aunque levantó indignadas protestas de la jerarquía católica, en realidad era menos radical de lo que estas quejas parecían

2 La HJN, inaugurada en 1929 al final del gobierno de Abadía, no pasa de ser un equipo de transmisión y recepción de señales inalámbricas, más cercana a una estación de radioaficionado que a una emisora con programación estable y equipo de producción permanente.

sugerir. La acción de los diferentes gobiernos liberales fue, vista a la distancia, conciliadora y muy alejada de los discursos anticlericales de los liberales de los años cincuenta y sesenta del siglo XIX.

Como plantea Arias en “El episcopado colombiano en los años 60”, el gobierno de Olaya Herrera fue netamente de transición, por lo que las relaciones con la Iglesia católica continuaron más o menos en el mismo tenor de lo que se vivió durante la Hegemonía Conservadora.

La mayor cantidad de diferencias se vivieron en los gobiernos de López Pumarejo, periodo marcado por la decisión de avanzar en la construcción de un Estado laico, en particular, con la separación de poderes y la superación de las actuaciones anticlericales por parte del gobierno, y antiliberales por parte de los representantes de la iglesia:

Pocos días después de posesionarse, López se dirige al arzobispo de Bogotá para reiterarle que la separación de poderes es la base de todo entendimiento: según el nuevo mandatario, se está afirmando “un nuevo temperamento en la vida colombiana”, que facilita “el desarrollo armónico del espíritu nacional, contrariado en muchas ocasiones de nuestra historia por la falta de la recíproca autonomía de los poderes [...]. Nuestros compatriotas saben hoy, por vuestro conducto autorizado, que una etapa dolorosa y difícil en la existencia de nuestra nacionalidad ha terminado felizmente, y que podemos anunciarles que ya es posible una cooperación como la que ahora ofrecéis al Gobierno liberal, entre el clero que sirve los intereses espirituales de la Iglesia, y el Estado” que vela por los intereses del pueblo. (Arias, “El episcopado” 128)

El gobierno de López Pumarejo no tiene dudas sobre la necesidad de la cooperación entre la Iglesia y el Estado. En este sentido, reconoce que la Iglesia juega un papel que es útil social y moralmente; pero, al mismo tiempo plantea que sería beneficioso para ambos poderes reformar sus relaciones de acuerdo con las disposiciones consagradas en el concordato vigente. Para decirlo con palabras de Arias:

la reforma religiosa no pone fin a todos los privilegios del clero: el control del estado civil, la tutela sobre el contenido de la enseñanza, *la soberanía sobre los extensos territorios de misión* sigue en manos de la Iglesia. (“El episcopado” 129, énfasis mío)

En el punto de la educación, en donde se pueden establecer coincidencias interesantes con la aparición posterior de ACPO, la Iglesia prácticamente queda a cargo de la educación de niños y adultos en el territorio nacional, sin que esto constituya una extensión visible de los convenios de misiones a nuevos territorios del país. El punto es que, a comienzos de la década de los cuarenta, la educación, que había estado por cerca de un siglo en manos de la Iglesia, no presentó resultados destacados en la alfabetización de la población adulta. La política ha sido mantener la educación como algo no obligatorio, con lo que se desestimula tanto la alfabetización como la educación formal en general. Por esto, el gobierno de López Pumarejo se propuso como objetivo de la reforma educativa el “desarrollo de una «escuela del trabajo, gratuita, única, laica y obligatoria» que brinde la mano de obra especializada que se necesita para el desarrollo del país” (130).

La respuesta de la Iglesia a estas reformas fue impulsada desde la visión de un catolicismo integral-intransigente, mientras que, unos años adelante y en un ambiente de gobiernos conservadores, la respuesta de ACPO a las exigencias sociales se ubicó más en la línea de la doctrina social de la Iglesia, la cual procuraba conciliar la defensa de la fe tradicional combinada con nuevas miradas sobre los problemas sociales, más allá de lo estrictamente religioso.

En este contexto, es decir, en la transición de la República Liberal a los gobiernos conservadores, nacen las Escuelas Radiofónicas, integradas después bajo el concepto y la estructura de la Acción Cultural Popular (ACPO).

ACPO nace en el 47

El gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez se caracteriza por su interés en adelantar acciones modernizadoras del país, en general, y del agro en particular, especialmente en lo relativo al bienestar de la familia campesina. Uno de los lemas de la política agraria del gobierno de Ospina apuntaba a que cada familia tuviera “la vaca lechera y la huerta casera”, objetivos coherentes con muchas de las campañas adelantadas por ACPO durante su existencia.

Según Henderson, el gobierno de Ospina y, en general, las décadas de los años cuarenta y cincuenta, se caracterizó por los buenos índices de crecimiento económico, el aumento general de la población y en particular de los pobladores urbanos, la mejora en la expectativa de vida promedio, la disminución en las tasas de mortalidad infantil, entre otros indicadores sociales y económicos (476 y sigs.). Es importante resaltar, siguiendo a Henderson, que el impacto de

la violencia política que se vive en muchas zonas del país es en realidad menor de lo que destaca buena parte de la literatura histórica, en particular, de la que aparece a finales del siglo xx:

Lo que ocurrió de hecho en Colombia durante las décadas del cuarenta y del cincuenta fue que la mayoría de los ciudadanos se las arreglaron para evitar la violencia de inspiración política o bien la utilizaron en provecho propio. Y todo el tiempo, el centro de la vida nacional era cada vez más urbano. Las montañas, la selva y los Llanos Orientales, escasamente poblados, donde existía la violencia y donde residía una minoría de la población nacional, gradualmente se desvanecieron de la experiencia del colombiano promedio. [...] La idea de que Colombia sufrió un colapso institucional casi fatal en 1949 ha llevado a los estudiosos a concentrarse en la política y la violencia, y a ignorar el desarrollo socioeconómico que tuvo lugar entre la década del cuarenta y la del cincuenta, que fue, en realidad de mucha importancia para el país. (478)

En este momento nace la iniciativa del recién ordenado sacerdote José Joaquín Salcedo de crear una institución que, mediante el uso de la radio, apoyara los esfuerzos educativos del gobierno conservador de Ospina Pérez. Detrás de esta iniciativa es fácil ver el apoyo de monseñor Crisanto Luque, obispo de Tunja —luego arzobispo de Bogotá, primado de Colombia y primer cardenal de nuestro país—. Según cuenta Luis Zalamea,

todos reconocen, sin embargo, que ni ACPO ni sus realizaciones habrían sido posibles sin la buena estrella que ha favorecido a nuestro protagonista desde joven, a través de la protección de superiores poderosos. Todavía en el seminario logró el respaldo decisivo del entonces obispo de Tunja, monseñor Crisanto Luque, designado el 12 de enero de 1953 como primer cardenal colombiano. Este se impresionó con el celo con que aquel muchacho imberbe defendía su apostolado educativo y lo apoyó siempre contra no pocos jercas eclesiásticos de menos visión que la suya y uno que otro jefe político sectario. (Zalamea 26)

El Bogotazo, 1948

Las consecuencias del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán se hacen sentir en el entorno de la radiodifusión, en particular, por el uso que hicieron de la radio los seguidores del líder caído; en especial, recurrieron a la Radiodifusora Nacional, cuyos estudios fueron tomados por los insurreccionados, que, desde allí, lanzaron llamados a la rebelión contra el régimen constitucional.

El gobierno de Ospina aprovecha la circunstancia para cancelar todas las licencias de operación de las emisoras en todo el territorio nacional y hacer un nuevo reparto de ellas mediante la expedición de la nueva reglamentación:

A medida que el gobierno fue retomando el control de la ciudad, inició la búsqueda de responsables. En la segunda semana de mayo de ese mismo año, el gobierno decide por medio del ministro de Correos y Telégrafos, José Vicente Dávila Tello, cancelar las licencias de funcionamiento de cinco emisoras bogotanas. Estas fueron: la emisora Nueva Granada, Radio Cristal, Emisora Panamericana, La Voz de Bogotá y Ondas Bogotanas. Estas eran algunas de las emisoras con mayor sintonía en la capital, especialmente la Nueva Granada, que ocupaba el primer lugar. Aunque fue discutida esta posibilidad, los directores de estas emisoras no lograron realizar una apelación. (Chaves 32)

La expedición del Decreto 1787 permitió que se aplicaran controles no solo a la expedición de nuevas licencias, sino también a los contenidos de los radioperiódicos, a los cuales se aplicaron medidas de censura previa que duraron hasta el inicio del Frente Nacional. En la nueva legislación también se copió el modelo norteamericano al establecer que la asignación de nuevas licencias pasaría por la previa aprobación de la recién creada Asociación Nacional de Radio (Anradio), grupo que reunía al gremio de propietarios de emisoras, en particular, los más afectos al gobierno. Según plantea Chaves,

el decreto 1787 organizó las categorías de radio comercial en grupos de acuerdo a la asignación de la frecuencia radial y recalca que todas aquellas transmisiones indebidas que atenten contra la seguridad del pueblo llevarán a la censura de las emisoras y de todos sus programas.

Este es el primer decreto que legisla sobre ámbitos específicos de la radio, bien sean las características técnicas con las que esta debía contar, hasta las

formas de distribución de los canales radiales, siendo este último, el punto donde se transforma la manera en que se realizaba radio comercial.

Estos requisitos limitaron la creación de nuevas emisoras, ya que no muchas personas contaban con el capital para cumplir sus especificaciones, impidiendo que las pequeñas emisoras tuvieran acceso a la radio (Téllez, 1974). Generando como consecuencia, que los grandes grupos económicos proyectaran fuertes inversiones en radio, marcando así, el origen de las dos cadenas más grandes que aún hoy mantienen el control de los medios radiales: RCN y Caracol. (34)

La creación de Anradio fue el remate de la redistribución de frecuencias radiales, tal como lo muestra más adelante el texto citado:

La creación de Anradio y del “Código de Ética Radial”, evidencia que para ajustarse a las medidas impuestas por el gobierno, fueron las radios allegadas al mismo, las que crearon la asociación que posibilitaba los trámites para sacar las licencias, controlando aquel carácter asociativo que se requería. Vemos que la junta directiva de Anradio se encuentra conformada por los que se convertirán en los grandes empresarios de la industria radial y del entretenimiento, quienes, desde la misma Anradio lograron tener control de la situación cooperando con el gobierno y estableciendo reglas conjuntas para que el mercado y la industria radial marcharan de manera beneficiosa. (38)

Una mirada rápida a la aparición de emisoras de radio en manos de diferentes comunidades religiosas católicas confirma que en el periodo conservador, posterior al Bogotazo, aparecieron emisoras tan importantes para la labor pastoral de la Iglesia como: Reina de Colombia (AM), ubicada en Chiquinquirá, gestionada por la Orden de Predicadores (dominicos) y fundada en 1953; en Bogotá tenemos La Voz de María (AM) —posteriormente identificada como Emisora Kennedy—, gestionada por la Compañía de Jesús (jesuitas) y fundada en 1955, y Emisora Mariana, fundada en 1958 y gestionada por la Orden de San Agustín (agustinos); en Medellín surgió la emisora de la Universidad Pontificia Bolivariana de la curia arzobispal de dicha ciudad. Durante la década de los cincuenta también fueron numerosos los casos de párrocos de pequeños pueblos, particularmente de Boyacá, que, queriendo imitar el caso de Radio Sutatenza, pusieron en antena señales radiales —aunque sin tramitar permisos con el Estado—.

En los cincuenta Radio Sutatenza llega a Bogotá

Pasado el breve intervalo de Laureano Gómez en la presidencia de la República, periodo caracterizado por las políticas regresivas en lo político, aunque modernizadoras en lo económico, ACPO encuentra en el gobierno *de facto* del general Gustavo Rojas Pinilla un aliado incondicional, por lo menos en los primeros años en los que el gobierno no solo apoyó la instalación de nuevos transmisores —de mayor potencia que los originales del pueblo de Sutatenza—, sino que vinculó a los soldados campesinos que prestaban servicio militar obligatorio a las Escuelas Radiofónicas, que funcionaron así en muchos batallones del Ejército Nacional, sumándose a las que ya venían funcionando en los pueblos y veredas al cuidado de los párrocos católicos.

El general Rojas, como presidente,

toma una serie de medidas que, de una u otra manera, responden a los intereses del clero. El comunismo es prohibido en 1954 y la política anti-protestante sigue a la orden del día. Para Rojas, las ideas de estas “sectas” llevan “a la pérdida de toda fe religiosa y al inevitable ingreso en el comunismo [...] la propaganda protestante no es conveniente para los intereses de una nación como Colombia, sólidamente organizada sobre las bases de la cultura cristiana, que ve en estas campañas proselitistas el mayor peligro para la unidad nacional”. Para atacar el proselitismo, el gobierno ratifica la Convención de Misiones, firmada en 1892, prohibiendo la presencia de misioneros no católicos en esos territorios, y solicita a las autoridades de esas regiones expulsar a los pastores y ministros colombianos y extranjeros. (Arias, “El episcopado” 176)

Este es el periodo en el que la sede de la Acción Cultural Popular se traslada de Sutatenza a Bogotá, construye una sede en el centro de la capital —edificio que lleva por nombre “Cardenal Crisanto Luque”— y mejora la potencia de sus transmisores, llevando así su señal a una buena parte del territorio nacional.

Posteriormente, cuando desde el Gobierno se impulsa la creación de un nuevo partido y, más allá de lo acordado originalmente, se busca la permanencia del general Rojas en la cabeza del Ejecutivo, la Iglesia católica, a cargo del ahora cardenal y arzobispo primado Crisanto Luque, se enfrenta al gobierno y apoya los movimientos cívicos que dan al traste con la dictadura.

Con la caída de Rojas, los partidos tradicionales retoman el control del Estado y las aguas vuelven al cauce de normalidad gracias al acuerdo del Frente Nacional que pacta la alternación en la presidencia del Estado de los partidos conservador y liberal. Por su parte, la Iglesia recupera su preeminencia como mediadora y rectora de buena parte de la vida social y moral de los colombianos.

Esto queda consagrado en el cambio que se introduce en el preámbulo de la Constitución que ahora rezará así:

En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación, y que como tal, los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, el pueblo colombiano, en plebiscito nacional, decreta [...]. (Henaó 93)

Este preámbulo es, sin duda, un retroceso en el proceso de separación de la Iglesia y el Estado: la política, así como la vida social, quedan inscritas en la esfera de lo religioso católico, apostólico y romano. Sin embargo, la posición de la Conferencia Episcopal mostró algunos cambios en asuntos de convivencia entre la jerarquía y los partidos, en especial en lo tocante a la relación con el Liberal:

el estudio de los documentos [de la Conferencia Episcopal de Colombia] permite apreciar ciertas novedades en el discurso episcopal. En particular hay que destacar cierto debilitamiento de la intransigencia tradicional, al menos en lo relacionado con algunos aspectos puntuales. En primer lugar, se observa una mayor tolerancia hacia el partido liberal, con excepción de algunos obispos recalcitrantes que todavía lo asimilan al enemigo por excelencia. Esta actitud más conciliadora se traduce en una mayor neutralidad en las cuestiones políticas, neutralidad todavía muy relativa y limitada solo a ese grupo de obispos, pero no por ello menos significativa. (Arias, "El episcopado" 186)

Sin duda, los nuevos aires benefician a la Acción Cultural Popular que, en los años sesenta, ve ampliar aún más su campo de acción y consolida su presencia en nuevas zonas del territorio nacional.

En los sesenta se consolida el modelo de ACPO

El primer gobierno del Frente Nacional, en cabeza del liberal moderado Alberto Lleras Camargo, es un buen momento para la Acción Cultural Popular que, a finales de los cincuenta y con la muerte del cardenal Crisanto Luque, perdió su principal soporte político e ideológico.

Esta década no solo se inicia con la realización del 1.º Seminario de Estudios sobre Problemas Rurales, inaugurado por el presidente Lleras Camargo, sino que ve el comienzo de la publicación del semanario *El Campesino* —que circula a nivel nacional usando como red de distribución las parroquias de grandes y pequeñas ciudades— y se consolida el sistema de cartillas que contienen las llamadas “Cinco nociones fundamentales”, que son la articulación pedagógica de los principios básicos de la Educación Fundamental Integral (EFI).

Estas 5 nociones —alfabeto, número, salud, economía y trabajo, y espiritualidad— se integran de manera que responden de diversas formas a las llamadas necesidades antropológicas: alimentación, vestido, vivienda, servicios públicos y comunales, salud, educación formal, comunicación, familiares, laborales, económicas, organizacionales, políticas, religiosas y recreativas (Cabrera 23).

En la figura que se reproduce a continuación se puede ver un ejemplo de la forma como se cruzan las nociones que se enseñan en las 5 cartillas con las necesidades de las personas que viven el proceso de alfabetización.

Cuadro n.º 1					
Necesidades	Alfabeto	Número	Salud	Economía y trabajo	Espiritualidad
Alimentación	Leche	Procreación responsable	Nutrición	Vaca lechera	Solidaridad familiar
Vestido			Higiene		Dignidad personal
Vivienda	Casa		Aseo		
Servicios públicos y comunales	Agua			Infraestructuras	“Sorbo de agua”
Salud			Previsión		Mente sana en cuerpo sano
Educación formal	Escuela				El ignorante es un esclavo

Cuadro n.º 1					
Comunicación	Radio				
Familiares	Hogar			Presupuesto	
Laborales	Ocio			Productividad	Recrear el mundo
Económicas		Cuatro operaciones		Cálculo	
Organizacionales	Grupo	$2 \times 2 = 4$		Cooperativa	Comunidad cristiana
Políticas	Voto	Igualdad			Participación
Religiosas	Hombre				Dios
Recreativas		Ajedrez	Deporte	Descanso	

Figura 1. Las cinco nociones y las necesidades

Fuente: (Cabrera 24)

En cuanto a las relaciones de ACPO con los sucesivos gobiernos del Frente Nacional, es fácil ver que mantienen una permanente comunicación, a los más altos niveles, y que cada uno de sus presidentes visitó, inauguró o apoyó las diversas iniciativas en un intercambio de compromisos y acciones que genera una relación de mutua confianza. Para poner un ejemplo, así como Lleras Camargo inaugura el seminario citado, los líderes formados en los Institutos Campesinos, masculino y femenino, ubicados en Sutatenza, se comprometen a impulsar el nuevo movimiento de Acción Comunal en el que el gobierno sustenta muchas de sus iniciativas para transformar y pacificar el campo colombiano. Las relaciones entre políticas públicas dirigidas al campo e iniciativas y campañas de ACPO son entonces una constante, al menos en el periodo del Frente Nacional.

Es de resaltar el compromiso que adquiere *El Campesino* con los planes de la Reforma Agraria Integral (RAI) que propone el Gobierno nacional y a la cual el semanario dedica sucesivas páginas especiales en sus ediciones; en la misma línea, Radio Sutatenza graba y programa un tema musical titulado “¿Qué será la RAI?”, que se programa junto con todas las demás campañas que promueve en sus ondas la emisora, las mismas que amplifican desde el púlpito los párrocos y que finalmente impulsan los “Auxiliares Inmediatos” y los diferentes líderes en su labor cotidiana con los campesinos vinculados a las Escuelas Radiofónicas.

Para finales de la década de los sesenta, el sistema de transmisores se ha completado con estaciones de gran potencia en Bogotá, Guacarí (Valle del Cauca), Medellín y Magangué (Magdalena), que suman una potencia superior a 500 kilovatios, nunca superada por ninguna cadena estatal o comercial en Colombia. Igualmente, a finales de la década se renuevan las rotativas de *El Campesino* y se publica una nueva edición de las cartillas: Cartilla básica, Nuestro bienestar, Hablemos bien, Cuentas claras, Suelo productivo y Comunidad, que expresan en lenguaje actualizado la experiencia recogida en el uso sistemático de estos materiales.

En los setenta: encuentro de campesinos con Pablo VI

El 22 de agosto de 1968 llegó a Bogotá Pablo VI para asistir al Congreso Eucarístico que se celebraba en Bogotá. Entre las muchas actividades que realizó en su cortés visita, ACPO jugó un papel central al organizar en Mosquera un encuentro de campesinos con el papa católico. En un esfuerzo coordinado por monseñor Salcedo, se reunieron en este municipio alrededor de 300 000 personas que, de una u otra forma, hacían parte de las iniciativas educadoras que se movían alrededor de las Escuelas Radiofónicas. Este éxito fue la refrendación del ascendiente social, político y cultural que ejercía Radio Sutatenza entre los campesinos colombianos. Fue un hito que puso en alerta a muchos dirigentes políticos sobre la importancia de esta obra que no respondía abiertamente a ninguna corriente partidista.

Con el gobierno de Misael Pastrana Borrero termina el Frente Nacional y se inicia el lento declinar de ACPO y sus diferentes iniciativas. En 1972, la obra recibe la Cruz de Plata de la Orden de Boyacá como reconocimiento de sus logros obtenidos y los servicios prestados al país.

El gobierno de López Michelsen mantuvo los compromisos previamente adquiridos por el Gobierno nacional con ACPO, pero no inició ninguna campaña nueva, como había sido usual con los anteriores gobiernos. Para el gobierno, ACPO, y su ascendiente en el sector campesino, estaba marcada por el apoyo a los esfuerzos de reforma agraria que todos sus medios radiales e impresos apoyaron durante el Frente Nacional y era evidente que muchos de los líderes campesinos vinculados a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) habían sido formados en las Escuelas Radiofónicas. Todo esto constituía un obstáculo para la cooperación entre ACPO y la nueva política agraria impulsada a partir del Pacto de Chicoral, firmado en 1972, y que tuvo en López Michelsen uno de sus principales promotores.

A finales de la década de los setenta, la situación económica de ACPO la obligó a comercializar una parte de la programación de Radio Sutatenza, hecho que conllevó un desmedro evidente de su capacidad de acción autónoma.

Los ochenta, la década final

Con la llegada de los años ochenta se inicia el declive de ACPO, aunque en ese momento parecía estar en su mejor etapa, pues sus programas habían trascendido las fronteras del país para ensayarse en algunos lugares de Centro América y, por otra parte, su fundador se había radicado en EE.UU. en Miami exactamente, donde parecía estar en capacidad de ampliar a todo el continente el modelo de educación de adultos desarrollado por las Escuelas Radiofónicas.

En esta década, el gobierno del conservador Belisario Betancur (1982-1986) hace un último esfuerzo por apoyar las críticas finanzas de ACPO contratando una gran campaña de alfabetización que tuvo por nombre “Camina”. Esta campaña fue parte integrante del Plan Nacional de Alfabetización Participativa, en cuyo Comité Operativo de Participación Interinstitucional tenía asiento un delegado de ACPO. Esta campaña se concibió como una

estrategia educativa nacional que busca, a través de la unión de esfuerzos y voluntades de todas las instituciones nacionales, tanto del sector público como privado promover un cambio social con equidad dentro de los cauces de la democracia. Ofrecer educación a más colombianos, mejorar la calidad de la educación, vincular la educación al trabajo, fortalecer y aumentar oportunidades educativas que propicien el desarrollo comunitario, contribuir al fortalecimiento de la identidad cultural y apoyar los procesos educativos no escolarizados y la integración de esfuerzos aislados. (Hurtado 9)

En esta perspectiva, la acción de ACPO se sumaba a otros esfuerzos del Gobierno nacional, incluidos el Fondo de Capacitación Popular e Inravisión, con la Radiodifusora Nacional y el canal de televisión educativa. El papel específico de la fundación era atender a su audiencia natural.

El grupo de población que preferencialmente atiende ACPO está integrado por hombres y mujeres que viven en el sector rural y cuya edad está por encima

de los 14 años. También se atiende población marginal urbana que necesita la Educación Fundamental Integral para su adaptación a la vida urbana. (32)

Sobre las causas estructurales de la desaparición de ACPO no se ha investigado suficiente y también en este tema se hace sentir el esfuerzo que algunos intérpretes del acontecer de Radio Sutatenza ponen en convertir la figura de su fundador en un mito que esté más allá del análisis histórico, centrando la historia del cierre en un relato de conjuras de las jerarquías católicas y las autoridades políticas en contra de personas.

El contexto internacional en el declive de ACPO

Pero, a pesar de lo dicho, se podrían anotar algunas circunstancias que contribuyen a entender el contexto en el cual ACPO se va extinguiendo lánguidamente, a pesar del reconocimiento que la acompaña.

Una primera apunta a la distancia que se va abriendo entre los diferentes sectores de la Iglesia católica a nivel internacional a partir del Concilio Vaticano II. Por una parte, los sectores que apoyan y promueven la llamada Teología de la liberación y, por otro, los que ven con preocupación esta opción, sobre todo en lo referente a las relaciones tradicionales de la jerarquía católica con los gobiernos. Los sectores cercanos a la Teología de la liberación, que son fuertes especialmente en América Latina, resaltan cómo la labor política y pastoral de ACPO se encuadra en los esfuerzos por mantener el *statu quo* político y social, que desde los años sesenta impulsan las distintas políticas de los EE.UU. hacia el subcontinente. Esta crítica fue centro de la división que vivió la Asociación Latinoamericana de Escuelas Radiofónicas (ALER), fundada en 1972, pero que pronto se aparta de las concepciones de la EFI.

Igualmente, es importante, sobre todo en el impacto de mediano plazo que tuvo en la financiación de las organizaciones católicas alemanas, el informe crítico de Stefan A. Musto y sus colaboradores realizado para el Instituto Alemán de Desarrollo y presentado a finales de 1971. El informe evalúa de forma negativa algunas políticas de acción de ACPO. En dicho informe se ve la contradicción inherente entre dos visiones del cambio social y dos opciones de acción derivadas de ellas. Por un lado, el cambio entendido como “revolución social y política” que supone el cambio de las estructuras del poder y, por el otro, la visión de ACPO

de un cambio entendido más en la línea de las teorías del desarrollo y sus etapas inherentes (Rostow, *Los Estados Unidos* y *La difusión*).

Otro aspecto que influye en el declive de la fundación es el relacionado con la crisis de la cooperación internacional que se agudiza en la década de los ochenta, hecho que no facilitó la continuación del modelo ampliamente apoyado en la contratación con el Estado y sustentado en la ayuda internacional que prácticamente se agotó en estos años, con consecuencias fatales para ACPO (Boni).

Un cuarto aspecto, interno pero que se vuelve significativo con los cambios vividos en la cooperación internacional y en las relaciones de ACPO con el Gobierno colombiano, es que el modelo de relación de la fundación con sus beneficiarios siempre estuvo basado en la gratuidad de los servicios o en su cobro apenas simbólico, hecho que, en un entorno económico difícil, vino a ser decisivo en las finanzas. Este aspecto intentó paliarse con la comercialización de una parte de la programación de Radio Sutatenza —especialmente exitoso fue el caso del noticiero de la mañana— y la venta de servicios de la Editorial Andes, pero sin resultados significativos.

Así, en 1984, la fundación opta por vender las instalaciones de radio a la Cadena Radial Colombiana (Caracol) y las de la Editorial Andes a un consorcio de impresores. Con estas acciones finalizan las labores públicas de ACPO. Se mantienen algunas actividades que dan sentido a la fundación, entre ellas, las sedes de la obra que están en el municipio de Sutatenza.

Esbozado de esta manera el contexto histórico en el que se desenvuelve la vida de la Acción Cultural Popular, podemos ahora entrar a mirar cómo se ve este quehacer educativo, cultural y modernizador en el entorno propio de la historia de la Iglesia Católica y su labor misionera.

Una Iglesia que convive mal con la modernidad

Desde comienzos del siglo XIX, la Iglesia católica sostiene una lucha con los esfuerzos de los diferentes estados por implantar regímenes modernos y laicos, caracterizados por la separación de poderes. Antes de la Revolución, estas relaciones eran entre reinos y monarcas, de los cuales la Iglesia era uno más de los actores que luchaba por imponer su poderío entre los monarcas cristianos y combatir a los musulmanes o a los protestantes. Pero la instauración de los estados-nación, cuyos gobiernos son elegidos y no responden a la tradición de sangre, significa que el gobierno de la Iglesia instruya a sus obispos y sacerdotes

a enfrentar los cambios obrando como súbditos de los estados papales, antes que como ciudadanos de una nación democrática y laica.

En un contexto en el que se multiplican las amenazas para el catolicismo y en el que incluso los Estados pontificios corre el riesgo de desaparecer, el Vaticano decide actuar con energía. La “modernidad”, fruto del liberalismo, debe ser combatida a toda costa: a los intentos de aquellos que pretenden construir un “mundo indiferente a Dios”, en el que, en el mejor de los casos, la religión queda relegada a un asunto privado y en el que la Iglesia Católica pierde sus “derechos naturales”, el papado opone, como paradigma, la reconstrucción de un “orden católico”. (Arias, *El episcopado* 17)

En ese mundo hostil, hasta donde lo perciben las jerarquías católicas que ven desplazado su lugar de preeminencia, aparecen al menos dos corrientes que se disputan internamente para imponer su forma de enfrentar el peligro liberal. De una parte, están quienes ven el futuro en el pasado, es decir, los que consideran que hay que luchar a muerte contra los estados laicos para imponer de nuevo un orden en el que la religión recupere su lugar de árbitro supremo de la vida social. Esta corriente bien puede identificarse con los postulados de Pío IX (1846-1878), que, en 1864, reacciona contra los “errores modernos” y los condena en la encíclica *Quanta Cura* y en el catálogo que lleva por título *Syllabus errorum*.

Pero a esa visión puramente defensiva se enfrentará posteriormente la mirada que se expresa, sobre todo, en los papados de León XIII (1878-1903) y de Pío XI (1922-1939). El primero, con su encíclica *Rerum Novarum*, y el segundo, en particular con su encíclica *Quadragesimo anno*, que conmemora justamente los cuarenta años de la *Rerum novarum*. Para efectos del desarrollo de nuestro tema, es interesante anotar que Pío XI fue conocido como el papa de los concordatos, de las misiones y de la Acción Católica, y fue asimismo quien inauguró la emisora Radio Vaticano en 1931.

Para estos papas de finales y comienzos de siglo, está reciente la memoria de la revuelta obrera que se conoció como la Comuna de París (1871) que parece amenazar con el inicio de una revolución mundial. Con esto en mente, promueven otro punto de vista que quiere

poner el acento en la creación de un vasto “movimiento social” impulsado “por la grandiosa ambición de un nuevo orden mundial”. [...] *Rerum No-*

varum (1891) y, poco después, la Acción Católica, sientan las bases para el desarrollo de esa militancia católica que rápidamente se diversifica, pero que siempre pretenderá inculcar los valores cristianos en todos los niveles de la sociedad. De esta manera se busca poner fin “a los encierros y a los desdoblamientos entre el hombre social, comprometido con la vida, y el cristiano que vive su fe”. En otras palabras, la recristianización de la sociedad a la que aspira este proyecto integral se basa en “una concepción del mundo que rehúsa absolutamente la autonomía de las actividades humanas, toda secularización, toda privatización de la religión”. (Meyer en Arias, *El episcopado* 60)

En esta corriente podemos inscribir la obra misionera de la Acción Cultural Popular (ACPO). Esta pareciera entender que la única forma de disputar en lo local la influencia del liberalismo y, en alguna medida después de la Revolución Cubana, también del comunismo entre los trabajadores del campo es hablando un lenguaje que sea acorde con la modernización de la vida, pero sin incluir ideales modernistas; en otras palabras, buscando el cambio de la vida social, pero en armonía con los viejos ideales de familia, parroquia y justicia social, tal como los entiende la encíclica de León XIII.

La Iglesia y las reformas de López Pumarejo

En 1936, el gobierno de “La revolución en marcha” de Alfonso López Pumarejo logra concertar con las diversas fuerzas sociales y políticas algunos cambios en el texto constitucional que modifican, así sea parcialmente, la Constitución de 1886. En el campo que nos interesa, se logran algunos cambios en las relaciones del Estado con la Iglesia Católica. La separación de poderes entre la Iglesia y el Estado ocupan la agenda del nuevo presidente, quien insiste ante el arzobispo de Bogotá en la utilidad de encontrar una vía para que la separación de poderes se convierta en la base de un buen entendimiento entre ambos poderes que, actuando cada uno en su esfera de acción, aportarán a la nación la posibilidad de preservar el clima de paz conseguido. El clero que sirve a los intereses espirituales de la Iglesia y el Estado que vela por los intereses del pueblo, como lo expone Arias en el texto citado antes.

La educación en manos de la Iglesia católica es una de las preocupaciones del gobierno liberal. Toda vez que fortalecer este aspecto es vital para los proyectos

modernizadores, en particular se ve con preocupación el analfabetismo, tanto de adultos como de jóvenes, producto del precario impulso que la educación, voluntaria y con financiación estatal, ha tenido en manos de la Iglesia. Sobre este punto anota Arias que el recién electo presidente ya había manifestado previamente su preocupación:

Sobre el tema de la educación, López se había lamentado, varios años antes de ser elegido presidente, de que la Constitución de 1886 hubiera “abandonado la enseñanza pública a las exigencias de un clero dispuesto a retardar nuestro progreso intelectual”. Y ya desde el poder constata que la “instrucción secundaria, relegada casi totalmente a la iniciativa particular, subvencionada por el tesoro público, es hoy un caos en el cual vienen fracasando sucesivamente millares de estudiantes desorientados y confundidos. El bachillerato se ha venido convirtiendo en un negocio apostólico, y entre nosotros es una forma lícita del comercio, que rechaza con terca resistencia la intervención oficial. Uno de los objetivos de la reforma educativa apunta al desarrollo de una escuela del trabajo, gratuita, única, laica y obligatoria» que brinde la mano de obra especializada que se necesita para el desarrollo del país”. (128)

No fue fácil para la Iglesia, pero tampoco para el Gobierno, acomodarse a las nuevas condiciones que dejaba la reforma constitucional de López, pues estas distaban mucho de la radicalidad anticlerical propia de las disputas decimonónicas entre una Iglesia acostumbrada a la preeminencia y unos liberales que no parecían dar cuartel en la lucha contra el clero, aunque fueran menos radicales con la influencia de la religión en sus propias vidas (39).

El episcopado entre el catolicismo integral y la Doctrina Social

Si miramos ahora al ambiente interno de las jerarquías católicas, encontramos una clara división entre unos obispos que seguían aferrados a las ideas de Pío IX —que no diferenciaban entre el liberalismo filosófico y el liberalismo como partido político— y otros que entendían que solo podrían mantener su lugar en la sociedad entrando en algún nivel de transacción con los sectores liberales que estaban, ahora, después de muchas derrotas, dispuestos también a reconocer no solo el lugar de la Iglesia en la sociedad, sino a aprovechar este ascendiente para el progreso de su propio ideario laico y modernizante.

Un ejemplo de esta división, que poco salía a la luz pública, lo cuenta Arias al mostrar que frente a la reforma de la educación, las respuestas de algunos sectores de la jerarquía dejaban insatisfechos a otros:

Es el caso del arzobispo primado, monseñor Perdomo, y de Luis Concha, obispo de Manizales, que exhiben una mayor tolerancia, al menos frente a algunas de las reformas. El arzobispo primado, por ejemplo, pide a los colegios católicos aceptar la vigilancia oficial, pues ello se traducirá en el reconocimiento estatal de los títulos expedidos por los planteles religiosos. Por su parte, Concha es tildado de “liberal” y de “gobiernista” por los sectores más intransigentes del clero, que no aprueban su moderación. (139)

Sin embargo, la respuesta pública de la jerarquía católica ante las reformas de López Pumarejo es unánime en su rechazo, pues entiende que “lo que está en juego para el episcopado es el «hecho social» católico, la concepción integral tanto del individuo como de la sociedad, y los valores más sagrados de la nación” (140).

La propuesta de la Iglesia católica se sintetiza en la aplicación de dos armas ya probadas en otros países y cuyo origen está en las instrucciones que vienen de El Vaticano: impulsó la Acción Católica como forma organizativa del activismo político y social de los católicos y, en el ámbito más específicamente pastoral, la acción pastoral que busca la “recristianización de la sociedad”. En lo profundo del sentir de muchos obispos, no dejaban de ser esfuerzos por volver al pasado, pero, en la práctica, podían implementarse de muchas y diversas formas. Ya desde 1933, la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) había dado instrucciones a todas las parroquias de establecer la Acción Católica, cuya finalidad y objetivos se resumían así en sus estatutos:

Art. 1º. Fúndase en la República de Colombia la Acción Católica que, según la definición del Sumo Pontífice Pío XI, es la colaboración de los laicos en la jerarquía, y que reúne por medio de organizaciones especiales a todos los laicos que quieran trabajar en la difusión de los principios católicos y en su realización en la vida individual, familiar y social. La Acción Católica Colombiana se consagra a Cristo Rey y se pone bajo la protección de María Inmaculada y de San Francisco de Asís. (“Acción Católica Colombiana” 1933)

En la línea de desarrollar acciones que permitieran a la Iglesia desplegar una oferta atractiva para los diferentes actores de la vida social, encontramos en el mismo año la creación de la Juventud Obrera Católica (JOC) y, así mismo, en la década de los treinta, se consolidan una gran cantidad de organizaciones dirigidas a los más diversos sectores sociales, en particular los urbanos.

Aumentaron los sindicatos católicos y las cooperativas locales, las Cruzadas a la Virgen, los grupos de devoción y los cursos por correspondencia. Se fundaron la Liga Colombiana de la Decencia y el Protectorado Doméstico para “empleadas del hogar”. Se multiplicaron las clases de religión, costura y mecanografía. Floreció un movimiento de la juventud, la Juventud Obrera Católica (JOC, conocida también con el nombre de “yocismo”. [...] Lo que se observa, en el fondo es que la Iglesia intenta encontrar su lugar en la sociedad colombiana gracias a una serie de acciones que deben permitirle fortalecer su influencia a nivel rural y ampliar su poderío sobre las clases populares urbanas a las que quiere demostrar que la institución eclesíastica ha sido siempre abanderada de los pobres. (Arias, *El episcopado* 152)

La influencia sobre los pobladores del campo y las ciudades pequeñas, rurales, se ejerce en la tradicional relación del cura párroco con sus feligreses. Sobre esta relación se asentará la propagación y el éxito de ACPO y de las Escuelas Radiofónicas, como veremos más adelante.

La Iglesia de los años cuarenta en Colombia, como en el resto de las zonas de influencia del Vaticano, ha entendido que no puede desconocer la presencia de las otras fuerzas sociales, que le compiten en la orientación de la vida cotidiana, y que no puede enfrentarlas sin ponerse al día con las realidades del mundo liberal, capitalista, que se consolida en la postguerra de los años cuarenta y cincuenta. En esta línea, como lo afirma Rodolfo De Roux en “El laicado y la cuestión social. La Iglesia colombiana en el periodo 1930-1962”, citado por Arias,

se incorpora al laicado, de una manera militante, en la actividad pastoral por medio de la Acción Católica. Antes no se había tenido que cuidad al laicado como instrumento de influencia religiosa puesto que todo el sistema católico era patrocinado, protegido y apoyado por el conjunto de la sociedad, especialmente por el sistema político conservador. Cuando la situación empieza a quebrarse se trata de hacer comprender al clero y a los fieles la

perdida de predominio social de la Iglesia y se les motiva para que ayuden a recuperar las lealtades perdidas. *Se trata de una estrategia pastoral militante y misionera, pues en cierto sentido la sociedad es considerada territorio de misión, aunque la mayor parte de sus miembros se adhieran todavía a una vaga tradición católica.* El compromiso apostólico del mundo se presenta como el *estilo* principal de acción religiosa, y la Acción Católica surge como el *mecanismo* más importante para promover las acciones de los laicos. Este tipo de “compromiso con el mundo” se ve orientado, bajo la inspiración de la doctrina social de la Iglesia hacia la *reforma* social. (*El episcopado* 157)

En esta perspectiva se puede encuadrar la aparición y desarrollo de las Escuelas Radiofónicas y, más adelante, de la Acción Cultural Popular (ACPO). Se trata de reforzar la presencia de la Iglesia entre aquellos habitantes del campo, adultos, cuya vida religiosa no está siendo alimentada más que con la prédica dominical, pero cuya vida material empieza a quedar al margen de los cambios vertiginosos que la posguerra trae al país. Como se anotó atrás, el gobierno de Mariano Ospina Pérez es activo en la adecuación de las instituciones del campo para atender a la reactivación económica que vive el mundo una vez terminada la Segunda Guerra Mundial. El campo tiene que adaptarse a estos cambios y el analfabetismo es un obstáculo insalvable para implementar los cambios en las prácticas agropecuarias modernas.

Desde las ciencias agropecuarias y la sociología, con la “revolución verde” y “la teoría de la difusión de innovaciones”, ya se precisan los obstáculos que representan la situación de analfabetismo de los agricultores, por una parte, y la persistencia de anticuadas técnicas de cultivo y cría de animales, por la otra. A este respecto, las misiones estadounidenses Rockefeller, Nebraska, Michigan y Kellogs impulsaron durante la década del cincuenta en Colombia las bases de la Revolución verde, la política agrícola basada en la utilización de fertilizantes y plaguicidas (Arango).

También la Unesco, en su Conferencia de Elsinore de 1949, enfatizó en la importancia de la educación de adultos con miras a superar los problemas básicos del analfabetismo.

The business of adult education is to satisfy all the various needs and aspirations of the adult. It calls for a dynamic and functional view of education as compared with the traditional intellectual conception. Viewed from this

aspect, it does not begin with a syllabus drawn up in advance or with a division of knowledge into separate subjects as provided by traditional teaching; it starts with concrete situations, contemporary problems for which those concerned have to find the solution³. (12)

Y más adelante complementa:

The economic, social and political training of adults must begin with their everyday activities and their basic needs. It cannot be imposed by institutions in which the persons concerned lack freedom of expression and the possibility of organizing themselves in the way they would like. The economic, political and social training of the adult starts with the understanding of his own situation, and he obviously does not limit himself to the passive study of social phenomena; he studies them with a view to improving his own material and moral existence⁴. (13)

Este es el contexto amplio en el que proponemos observar tanto la aparición de las Escuelas Radiofónicas y Radio Sutatenza, como la conformación posterior de ACPO. Se trata de una obra que desarrolla las funciones misioneras de la Iglesia Católica en un mundo de posguerra, en el que empiezan a verse ya las primeras manifestaciones de la Guerra Fría, a las que no será ajena la opción educativa y política de los diferentes medios que conforman este esfuerzo, el cual no solo involucra al sector eclesial, sino que cuenta con amplio apoyo de las diferentes organizaciones de la naciente sociedad civil colombiana.

- 3 El deber de la educación de adultos es satisfacer las diversas necesidades y aspiraciones de los adultos. Se requiere una visión dinámica y funcional de la educación, en comparación con la concepción intelectual tradicional. Visto desde este aspecto, no comienza con un programa de estudios elaborado por adelantado o con una división del conocimiento en materias separadas como el que propone la enseñanza tradicional; se inicia con situaciones concretas, con problemas del día a día, para los cuales los interesados tienen que encontrar la solución [Traducción propia].
- 4 La formación económica, social y política de los adultos debe comenzar con sus actividades cotidianas y sus necesidades básicas. No puede ser impuesta por instituciones en las que las personas interesadas carecen de libertad de expresión y de la posibilidad de organizarse en la forma que les gustaría. La formación económica, política y social del adulto comienza con la comprensión de su propia situación, y, obviamente, no se limita al estudio pasivo de los fenómenos sociales; se los estudia con el fin de mejorar su propia existencia material y moral [Traducción propia].

ACPO como agente de desarrollo y modernización

El subdesarrollo está en la mente del hombre

José Joaquín Salcedo

Nos proponemos mirar la experiencia de la Acción Cultural Popular más allá de lo anecdótico de la vida de su creador o de su importancia en el campo restringido de la alfabetización de adultos. Tal intención nos exige reconstruir sus objetivos misionales, desarrollados en la práctica diaria y que con el correr de los años se fueron ampliando más allá de su formulación estatutaria.

En el prólogo que glosa el informe del Instituto Alemán de Desarrollo (Musto *et al* 14) —y que en adelante citaremos como una referencia diferente—, las directivas de ACPO precisan algunos puntos acerca de su concepción de la función misional de la institución que vale la pena revisar con detenimiento, pues dejan ver que la alfabetización de adultos es, de forma similar al uso de los medios de comunicación, solo un instrumento de una misión que busca no solo el desarrollo del mundo campesino, en general, sino un desarrollo orientado por unos principios particulares de la propuesta de la Acción Cultural Popular, y que se han desarrollado con los años y los acontecimientos políticos y sociales del devenir nacional.

ACPO y sus objetivos misionales

Es frecuente reducir los objetivos institucionales de la Acción Cultural Popular al aspecto educativo, particularmente al de la promoción de la Educación Fundamental Integral (EFI); pero, en sus documentos se puede ver que sus metas van más allá, al punto de plantearse propósitos más cercanos a los de una agencia para el desarrollo. En palabras de Stephan Brumberg, quien cita la “Programación 1969” de ACPO, los objetivos son:

1. **Motivación del campesino** hacia el desarrollo.
2. **Promoción humana:** creación el hombre “integral” entendido en términos de bienestar físico, intelectual, espiritual, sentimientos creativos y capacidad para desempeñar papeles sociales.
3. **Integración** del campesino dentro de la sociedad a través de un pretender “disminuir las distancias sociales y tratar de asegurar que todos los ciudadanos tengan acceso a las oportunidades y servicios que la sociedad tiene para ofrecer y participar en ellos”.

4. **Organización y desarrollo de la comunidad:** creación de sentimientos de solidaridad, especialmente a través de promover la participación en organizaciones locales.

5. **Productividad:** a) Promover el incremento de la producción por medio de nuevas tecnologías agrícolas; b) Estimular la venta de productos agrícolas; c) Fomentar la creación de capital a través de la promoción del ahorro, inversiones, el uso de crédito y el aprovechamiento de la utilización de recursos técnicos; y d) Estimular el valor del trabajo.

6. **Desarrollo comunitario:** mediante el establecimiento de pautas de solidaridad que les permita a los campesinos organizarse en forma eficiente a fin de lograr una participación total de y en los beneficios y decisiones sociales. (58)

Así mismo, en la respuesta que da el equipo directivo de ACPO a las críticas de la misión del Instituto Alemán de Desarrollo, que evalúa la pertinencia de la ayuda alemana a la fundación, se confirma esta idea, en efecto, central en la forma como se concibe su actuación en la sociedad y en el sector rural en particular:

el mayor problema del subdesarrollo no consiste en la carencia de cosas, sino en la incapacidad de las personas y de las grandes masas para superar sus condiciones de atraso y para vencer los obstáculos surgidos de su propia incapacidad. Estos obstáculos son generalmente de carácter cultural, entendido este término en lo que hace relación al mundo de los valores tradicionales, que implican un alto grado de conformismo, providencialismo y dependencia. (ACPO 15)

Si bien es cierto que la idea de “subdesarrollo” nace con posterioridad a la aparición de la Fundación en 1947, es posible ver que desde la creación de las primeras Escuelas Radiofónicas el objetivo era luchar contra los aspectos más regresivos de la realidad cotidiana de la vida rural. En el estudio realizado por Camilo Torres Restrepo y Berta Corredor sobre los “cambios producidos en las parroquias que reciben influencia de ACPO” (31), se evalúan aspectos como la vivienda y sus características físicas, la alimentación, la higiene, la agricultura y los productos domésticos (producidos en la huerta casera). Así mismo, se revisa “el impacto de los elementos tecnológicos en las actitudes”, lo que incluye el cambio de valores relacionados con alfabetización, vivienda, tecnificación de

cultivos y mejoramiento pecuario como formas de evaluar la transformación producida por ACPO y otras instituciones que trabajan en el mundo rural, que es caracterizado como un espacio que

ofrece características semejantes [al tipo de poblamiento rural en caseríos o esparcidos en el campo]: dispersión, aislamiento, tradicionalismo, estacionamiento y atraso cultural. La mayoría de los campesinos viven en veredas. Una parte tiene su propia parcela, de la cual deriva la subsistencia familiar. Los más carecen de tierras, son jornaleros o aparceros; viven en arriendos, dependiendo económicamente de un hacendado o patrón. Las condiciones geográficas y de carácter social contribuyen a la dispersión de las familias campesinas. No conciben una separación entre el hogar y la tierra que cultivan, pues consideran la vivienda como una dependencia de aquella. [...] La falta de contactos sociales fomenta el tradicionalismo en el campesinado. Sus hábitos inveterados se transmiten de padres a hijos como un patrimonio familiar. La ignorancia de mejores formas de vida los mantiene en un plano de inferioridad cultural. (9)

A estas condiciones pretende responder la actividad misionera de ACPO, que busca cambiar la forma como el campesino vive sus situaciones en un proceso que permita modernizar sus circunstancias materiales, sin que necesariamente se transformen los valores básicos de la vida familiar y, menos, que cambie su relación con la Iglesia católica —que en el caso de las mencionadas “naciones fundamentales” se denomina “espiritualidad”.

Veamos, entonces, cómo es la propuesta de modernización sin modernidad que, consideramos, es la apuesta básica de ACPO, acorde con la política general del episcopado en todo el siglo XX y con un sector de las élites vinculadas al Partido Conservador, liderado inicialmente por Ospina Pérez.

Modernización sin modernidad

De acuerdo con Melo, la modernidad se asocia, al menos, con cambios en tres ámbitos generales: económico, político y cultural. Se daba por sentado que la modernidad había llegado a los países latinoamericanos con el proceso de Independencia de la metrópolis colonial, pero los estudios de posguerra permitieron entender que la modernidad no llegaba de igual manera a todos los

sectores sociales y productivos, y que, en particular, el campesino vivía ajeno a muchas de las transformaciones derivadas de dicha modernidad. Así, los procesos de modernización considerados en la realidad colombiana, según Melo, son

los que conducen al establecimiento de una estructura económica con capacidad de acumulación constante, y en el caso de Colombia, capitalista; de un Estado con poder para intervenir en el manejo y orientación de la economía; a una estructura social relativamente móvil, con posibilidades de ascenso social, de iniciativa ocupacional y de desplazamientos geográficos para los individuos; a un sistema político participatorio y a un sistema cultural en el que las decisiones individuales están orientadas por valores laicos (lo que en general) incluye el dominio creciente de una educación formal basada en la transmisión de tecnologías y conocimientos fundados en la ciencia. (28)

Esta descripción de los resultados generales del proceso de modernización contrasta con la descripción anotada arriba de la vida campesina, según el estudio realizado por Torres y Corredor (1961). Frente a esta realidad, ACPO se plantea promover, originalmente mediante la implementación de las Escuelas Radiofónicas y a través de Radio Sutatenza, un proyecto de Educación Fundamental Integral que conduzca al campesino a superar estas condiciones de atraso.

Pero ACPO es una organización de la Iglesia católica y, por tanto, no puede apostarle, sin más, a una modernidad a la que por años la institución se ha venido oponiendo. Así, la modernidad propuesta por ella está más en la línea de lo que Melo llama “modernización tradicionalista”, es decir, capitalismo sí, democracia sí, cambio cultural sí, pero controlados y mediados por instituciones que solo aceptan unos valores de la modernidad mientras se oponen a otros. Se mantiene entonces la tradición que desde finales del siglo XIX caracteriza a las élites colombianas:

Los sectores dirigentes del país continuaban compartiendo el anhelo del desarrollo capitalista, lo que dio al Estado y al proyecto político regenerador, más que un contenido antimodernizador, un aire contradictorio de “modernización tradicionalista”, gradual y lento, que no pretendía eludir todo conflicto con las tradiciones culturales del país o con sus estructuras políticas. (Melo 32)

Para lograr mantener este esfuerzo modernizador sin modernidad, ACPO plantea su accionar enmarcado en los valores y las prácticas que desde comienzos del siglo xx había impulsado la Iglesia: recristianización, impulso a las iniciativas que vinculan a los laicos a la Acción Católica y ajustes a la vida social que no permitan que avancen las fuerzas seculares y laicas que abogan por una modernidad a secas. Esto significa una modernidad sin separación de la Iglesia y el Estado; con educación, pero orientada por la Iglesia; con desarrollo científico, pero sin dejar de lado las creencias mágicas ligadas a la religión; con el impulso de la individualidad, pero enmarcada en los valores familiares, de vida de parroquia y de comunidad; con mejoras en las prácticas productivas, pero sin afectar los sistemas de propiedad de la tierra; y así, una modernidad con las suficientes cortapisas como para que al final se pueda pensar que se vive en un mundo mejor, pero que no ha dejado de estar subordinado a las tuteladas del tradicionalismo.

La parroquia como centro de la vida social

La obra de monseñor José Joaquín Salcedo nace como una actividad parroquial. Sin duda, para la época, era usual que un cura solo se ocupase de la vida espiritual de sus feligreses. Pero también es un hecho que, para la época, ya la Acción Católica (AC) había iniciado con fuerza su trabajo de organización de laicos para lograr sus objetivos de “recristianizar” a la sociedad. En los estatutos de la AC, promulgados en 1933, se establece la parroquia como centro de actividad:

Art. 5°. La Acción Católica Colombiana será dirigida, en sus distintas organizaciones, por: a) El Consejo Parroquial; b) El Consejo Diocesano; c) La Dirección General o Nacional. Art. 6°. El Consejo Parroquial está constituido por el Párroco y por cierto número de consejeros elegidos por él; o sea, uno (con su respectivo suplente) por cada una de las distintas secciones que se establezcan en la Parroquia. (CEC, “Acción Católica Colombiana”)

El esquema organizativo de ACPO indica claramente que en el nivel local todo está a cargo del párroco, tal como se muestra a continuación:

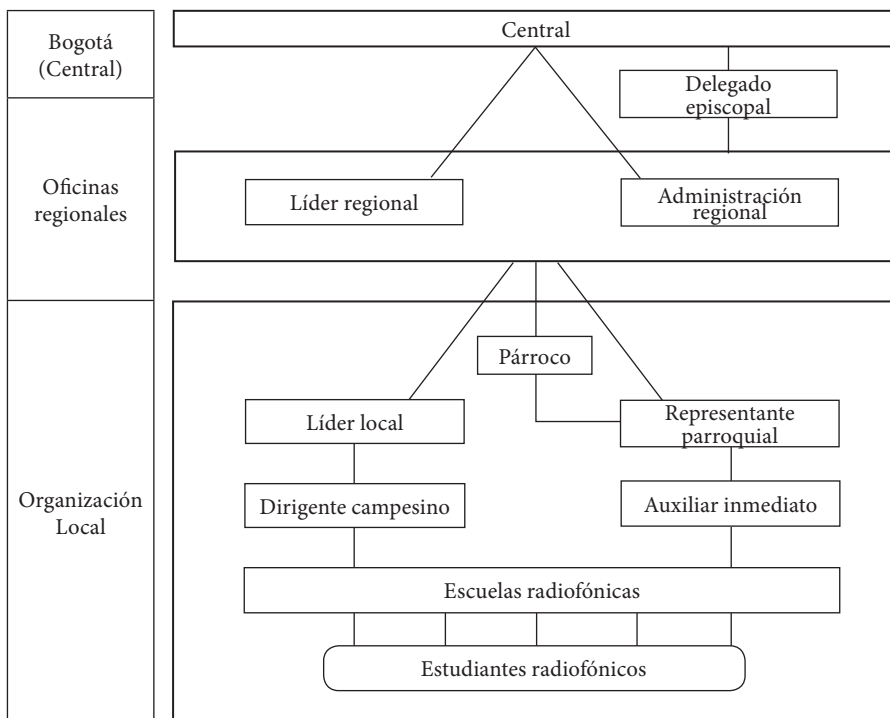


Figura 2. Niveles organizacionales de ACPO

Fuente: (Musto 1971)

En el estudio adelantado por Torres y Corredor se establece como unidad de evaluación la parroquia. A su vez, estas últimas se clasifican en tres categorías, según la actividad desplegada por el párroco:

Desde el punto de vista de la organización parroquial de Acción Cultural Popular (ACPO), las parroquias donde operan las Escuelas Radiofónicas se han clasificado en tres grupos:

Grupo A. Cuenta con un párroco de gran actividad que se preocupa diariamente por el adelanto espiritual y material de sus feligreses. Tiene organizada la comunidad a través de juntas veredales, formadas por los líderes rurales, las cuales prestan colaboración efectiva en las obras comunales que adelanta la parroquia. Sabe explotar los recursos humanos de su jurisdicción. Busca la participación activa de los dirigentes rurales en obras de apostolado. El representante parroquial goza de gran autoridad como líder. Organiza, controla y estimula el funcionamiento de las escuelas radiofónicas mediante: a)

Campañas de instrucción y adoctrinamiento de carácter religioso y social. B) Visitas frecuentes a las escuelas. C) Reuniones mensuales de auxiliares inmediatos para enterarse del funcionamiento de las Escuelas Radiofónicas, resolver deficiencias de carácter administrativo, atender consultas y pedir datos estadísticos. El promedio de asistentes se sostiene en un 80 por 100. D) Contacto regular con las oficinas centrales y seccionales de Acción Cultural Popular (envío de datos, solicitudes de material didáctico, pilas, etc.). e) Acercamiento al hombre del campo y comprensión de sus problemas. *Grupo B.* La comunidad rural se halla organizada en juntas veredales que actúan en forma irregular. [...] *Grupo C.* Parroquias donde no existe organización de la comunidad rural. (17-19)

Las definiciones de las categorías B y C continúan con la antítesis de lo definido como la categoría que sirve de ejemplo de lo que debe ser la labor de un párroco que sirve a esta forma de Acción Católica que adoptó el nombre de Acción Cultural Popular. Ya para este año, el número de parroquias con Escuelas Radiofónicas se acercaba a 900, que es un número elevado si tenemos en cuenta que hoy Colombia cuenta alrededor de 1100 municipios; estas cifras pueden verse en el siguiente cuadro:

Figura 3. Movimiento parroquial de escuelas radiofónicas organizadas

Cuadro 1. Movimiento parroquial de escuelas radiofónicas organizadas							
Años	Parroquias		Receptores instalados		Escuelas organizadas		% de escuelas organizadas sobre receptores instalados
	Número	Índice base 100-1950	Número	Índice base 100-1950	Número	Índice base 100-1950	
1948	1	4,5	3	1,0	3	1,0	100,0
1949	14	63,6	103	34,0	103	34,0	100,0
1950	22	100,0	303	100,0	303	100,0	100,0
1951	46	209,1	453	149,5	430	141,9	94,9
1952	111	504,6	3403	1123,1	904	298,4	26,6
1953	318	1445,5	5703	1882,2	1804	595,4	31,6
1954	412	1872,7	11703	3862,4	6422	2119,5	54,7
1955	533	2442,8	19259	6356,1	7512	2479,2	39,0
1956	740	3363,7	29193	9634,7	9991	3297,4	34,2
1957	855	3886,4	37174	12268,0	15221	5023,5	40,9
1958	871	3959,1	42174	13918,0	18146	5988,0	43,0
1959	(7)	-	45914	15153,0	(8)	-	-

Fuente: Torres y Corredor

Al final del texto citado, en las conclusiones, se puede ver cómo la identidad entre ACPO y la Iglesia católica es total, así como la importancia trascendental de la figura del párroco en el éxito de sus objetivos:

5. ACPO constituye, en general, un símbolo del párroco y de la Iglesia católica. [...] 7. La base del éxito en la introducción del cambio por parte de ACPO no reside únicamente en el prestigio o interés del párroco de la localidad. Aunque este no se ocupa eficazmente de las escuelas radiofónicas, la organización opera. *Pero donde el párroco se interesa y se consagra íntegramente a la causa, allí los resultados son magníficos.* (Torres y Corredor 54, énfasis mío)

Como destacan las mismas conclusiones, “el sistema en sí es eficaz”, pero es el ascendiente del cura párroco —basado justamente en las mismas condiciones de atraso que ACPO busca superar— el que dicta las bases para la eficacia no solo material sino cultural del trabajo de alfabetización de los adultos, como un medio para lograr el cambio sin romper las condiciones de sujeción a la Iglesia y a la figura de autoridad paternal del párroco.

La familia tradicional

Aunque en los documentos conceptuales de la Educación Fundamental Integral (EFI) la búsqueda del desarrollo individual se recalca, este desarrollo se concibe en el contexto de la familia campesina tradicional. Se procura que la educación adquirida genere cambios culturales que redunden en un individuo que se ajuste a la ética moderna de ser útil a la sociedad, que participe en sus decisiones y que cumpla con sus obligaciones familiares en el marco de la doctrina social de la Iglesia.

Hablamos de una familia compuesta por padre responsable, sobre todo de lo económico, madre que se ocupe de la economía doméstica y la educación cristiana de los hijos, y rodeada de hijos que reproduzcan el modelo de la mejor forma posible. Ya a finales de su labor, Salcedo resume de la siguiente manera los dilemas que la modernización de la vida social le plantea a la familia:

Tres son las constelaciones de valores que tradicionalmente han estado a cargo de la familia como institución social educativa. Lo relativo a la creación de actitudes de respeto, afecto, responsabilidad y dedicación; los aspectos de seguridad y pertenencia; y la definición de comportamientos sociales como

derivados de la diferenciación biológica de naturaleza sexual. Unos y otros han sido reforzados por los valores religiosos que influyen en la totalidad de los valores de la sociedad, especialmente en lo relativo al matrimonio, al nacimiento y a la muerte de los individuos. (Salcedo et al. 266)

Y a renglón seguido se queja de las amenazas que la modernidad y el cambio de la sociedad le plantean a esta unidad familiar y sus valores: “el amor libre, la pronta y relativa fácil disolución de los lazos del matrimonio y la redefinición del papel social de la mujer” (266).

Al cabo de 40 años de labor educadora de ACPO, el balance no puede ser más desolador en lo relativo al impacto de la modernización y la creciente secularización de la vida social, y, en particular, en el impacto que han tenido en la familia y su rol social.

Posiblemente por la falta de claridad sobre los límites mismos del cambio y sobre los objetivos pretendidos, que muchas veces fueron anárquicos y destructores, se ha llegado a resultados que no son benéficos para la estructuración de una nueva sociedad. Estos son aspectos ante los cuales se requiere la seria acción tanto de la familia como de la Iglesia y el Estado. (267)

Estas consideraciones se pueden ver como el balance final de una propuesta que, sin embargo, en el tema de la familia no dejó de tener momentos controversiales al intentar ajustar modernización y modernidad con una visión intrínsecamente contraria a los valores que estos cambios implicaban.

Un tema que desempeña un papel crucial en la historia de las propuestas de cambio de ACPO es el de la “procreación responsable”. Este asunto se constituyó en piedra de escándalo a mediados de la década de los sesenta por la campaña emprendida para contribuir a las metas de control natal y descenso de la llamada “bomba demográfica”.

Al respecto, José Alejandro Lopera resumió en artículo, aparecido en la revista *Historia y Sociedad*, algunos aspectos de su tesis de maestría sobre las campañas de “procreación responsable” de ACPO. Allí, ilustra cómo en las páginas del semanario *El Campesino*, así como en los diferentes programas de Radio Sutatenza relacionados con la noción de número y la de espiritualidad, la fundación hizo eco de las diversas discusiones que se daban nacional e internacionalmente. Así, “ACPO llevó y explicó a sus audiencias (principalmente rurales) los pormenores de este debate nacional. Además, construyó un discurso propio sobre la explo-

sión demográfica, tomando como base la doctrina social de la Iglesia católica” (Lopera 251).

En este punto, ACPO y monseñor Salcedo quedaron en medio del debate que cruzó a la sociedad colombiana, enfrentada por entonces de forma titubeante a estos avances, como indica Melo en el artículo mencionado:

uno de los más claros indicadores de la separación de la ética individual y las orientaciones religiosas, aspecto central de esta laicización, lo da el éxito de los programas de control de la natalidad, a pesar del carácter vergonzante y clandestino del apoyo oficial que se les dio. (39)

Llegando a los límites de la interpretación, los mensajes construidos por ACPO acerca de la procreación responsable fueron un hito indiscutible en la historia del cambio demográfico colombiano:

ACPO promocionó su propio modelo ideal de familia: papá, mamá y dos hijos como máximo: “En el paraíso, el Creador dijo a los primeros hombres: «creced y multiplicaos». Eso es cierto. Pero jamás quiso decir: «creced y multiplicaos irresponsablemente». Esta era una imagen diferente a la de los hogares voluntaria y responsablemente numerosos, defendida por el episcopado. ACPO tuvo cuidado de no controvertir la doctrina de la Iglesia. La estrategia de usar fragmentos de textos bíblicos y encíclicas para hablar de estos temas apuntaba a que los campesinos aceptaran poco a poco ideas novedosas relacionadas con el control de los nacimientos. Por supuesto, también servían de orientación para los párrocos. ACPO transformó poco a poco su idea acerca del rol de la mujer; el antes “corazón del hogar” debía ser algo más que una “máquina de hacer hijos”. Esto llevó a cuestionar el autoritarismo y las relaciones excluyentes de género, las cuales solo podían ser contrarrestadas ofreciendo a las mujeres acceso a la educación y oportunidades de participar como iguales en las decisiones del hogar y la comunidad, y en el derecho a definir el número de hijos en su familia. Las hijas jóvenes no debían ser expulsadas de sus casas por culpa de un “error amoroso” (embarazo antes del matrimonio). (Lopera 253-254)

Así de contradictorios son los intentos de lograr una modernización sin modernidad.

La alfabetización y la modernización de la vida

Si bien es cierto que el analfabetismo de adultos era una situación que requería solución en la Colombia de mediados del siglo pasado, también lo es que las estadísticas y los estudios de detalle muestran que, independientemente del esfuerzo de ACPO y sus Escuelas Radiofónicas, la situación fue mejorando de manera sostenida a partir de los años cincuenta. “Al inicio de la segunda mitad del siglo xx se produjo el despegue de la expansión educativa en Colombia. Desde 1950 y hasta mediados de los setenta los indicadores de la educación sufrieron una mejora nunca antes vista” (43), tal como sostienen Ramírez y Téllez en su estudio realizado para el Banco de la República.

Es fácil ver que, a mediados de los años cuarenta, la Iglesia entendió finalmente que el esfuerzo de la Acción Católica, volcado principalmente a las zonas urbanas, no era la herramienta idónea para mejorar su presencia en las zonas campesinas. Lo anterior, a la luz del hecho de que en dichas zonas, desde las luchas agrarias de los años veinte, ya se sabía que entraban de una forma y otra las influencias de una modernización que, sobre todo en la República Liberal, demostró tener intención de cambiar las condiciones de vida rural gracias a los esfuerzos de adelantar una reforma agraria capaz de cambiar la vida campesina.

Como lo plantea Melo, ACPO hace parte de este esfuerzo modernizador, en particular, al apostar no solo a influir en la alfabetización campesina, sino en impulsarla haciendo uso de un recurso tecnológico, moderno por excelencia, como la radio:

Analizar la modernización cultural requeriría estudios hasta ahora no realizados. Sin embargo, vale la pena subrayar los siguientes procesos: a) El desarrollo de un sistema escolar masivo, sobre todo a partir de 1960. Dentro de las peculiares condiciones colombianas (modernización tradicionalista) buena parte de la expansión del sistema educativo se ha dejado a los particulares, pero esto no quita valor al hecho global. La educación constituye hoy el sistema esencial de socialización y de preparación para el trabajo, frente a los sistemas artesanales y campesinos tradicionales de formación en el lugar y frente al papel de la Iglesia y la familia. b) La aparición de un mercado cultural nacional. La prensa alcanza circulación significativa a partir de 1958, y desde esos años empieza a surgir un mercado

nacional para los principales periódicos. [...] La radio se vuelve nacional a comienzos de la década de 1950, con la generalización de las cadenas y la aparición de tecnologías de enlace. Su impacto sobre la cultura política del país no ha sido estudiado, pero probablemente fue tan importante como el que tuvo para convertir en parte de la cultura popular colombiana el tango o la ranchera. *Un intento monopolístico (ACPO) lleva la radio a amplios sectores rurales, que pronto amplían su audición a las emisoras comerciales.* La televisión (establecida en 1954) alcanza un cubrimiento significativo y es factor central en la conformación de la mentalidad de la sociedad en la década de 1970, en parte como agente en un proceso de incorporación de elementos transnacionales en nuestra cultura. El mercado del libro, tradicionalmente elitista, da señales de convertirse en una típica industria moderna únicamente durante la última década. (Melo 38, énfasis mío)

ACPO y su “sistema combinado de medios de comunicación” hacen parte de cada uno de estos esfuerzos por la modernización. Radio, prensa, industria editorial son las herramientas que se ponen al servicio del campesino. Sin embargo, es importante anotar que cada uno de esos medios solo está a disposición de los campesinos a través de la mediación de la parroquia, que, a su vez, hace parte de la estructura jerárquica de la Iglesia. Como es obvio, mediación no es tutela y pronto el esfuerzo realizado se sale de cauce, en tanto el acceso al cambio que proporciona el esfuerzo misionero de ACPO compite con otros oferentes de bienes y servicios similares, tanto desde la perspectiva comercial, como desde la oferta institucional estatal que impulsa acciones organizativas y educacionales como la Acción Comunal, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos y los Comités de Cafeteros, para mencionar solo las más significativas.

Conclusiones

Proponemos las siguientes conclusiones en relación con el origen y la evolución de la Acción Cultural Popular en calidad de obra misionera de la Iglesia Católica, como impulsadora del proceso de modernización que vivió el país durante el siglo xx y como agencia para el desarrollo que influyó tanto en la vida rural como en las políticas públicas del país.

El contexto internacional

ACPO surge en la mitad del siglo pasado, justo en el periodo de posguerra y nacimiento de la Guerra Fría, y se inscribe en las dinámicas que marcaron este periodo de la historia internacional, tanto de la historia política como de la historia de la Iglesia Católica.

La Iglesia de pre- y posguerra

Desde esta última, la perspectiva su aparición es coherente con la consolidación de una Iglesia que, con dificultades, se acomoda a las nuevas realidades políticas. Una Iglesia que aprende a existir ya no como un reino que compite y contiende con sus iguales, sino que se ajusta a su nueva existencia de “estado-nación” *sui generis*, tutelado por el régimen fascista italiano. Los papados de Pío XI y Pío XII son periodos de transición en los que la otrora poderosa Iglesia se plantea la recuperación del poder basado en la fortaleza de las respectivas iglesias nacionales. A su vez, estas últimas aprenden a convivir, al menos en América Latina, con regímenes nominalmente democráticos que, sin embargo, aclimatan diferentes posturas de construcción de estados laicos y seculares (Arias *El episcopado*).

En relación con la necesidad de mantener el carácter misionero de la Iglesia católica, Pío XI crea en 1922 las Obras Misionales Pontificias, las cuales tienen por objeto unificar la doctrina y promover la recristianización del mundo, sobre todo, dando prioridad a lo que la Iglesia llama “inculturización” del Evangelio, esto es, la armonización del cristianismo con las culturas de los pueblos. Este hecho podría entenderse en el caso de Acción Cultural Popular como la necesidad de adaptar su accionar a la cultura y las tradiciones campesinas —la vida parroquial, la vida de familia y el fomento de los valores tradicionales—, en efecto, el punto de partida para modernizar procesos productivos adecuados para la inserción en la cambiante vida económica, política y social del país.

Más adelante, en la década de los sesenta, ACPO se ajusta a las decisiones del Concilio Vaticano II que, justamente, es llamado un concilio pastoral y misionero, en tanto que no se aboca a las definiciones dogmáticas sino de ajustes prácticos de la vida de la Iglesia al mundo de la Guerra Fría. Sin duda, esta etapa marca el periodo de mayor crecimiento de ACPO, coronado con la exitosa convocatoria de más de 300 000 campesinos para reunirse con Paulo VI en las cercanías del principal transmisor de la Radio Sutatenza, en el municipio de Mosquera.

ACPO y la Unesco

Como decimos al inicio, sin entrar en detalles sobre esta relación que está marcada por la colaboración y la mutua asistencia técnica, es fácil ver que los principales conceptos de educación y de uso de medios de comunicación para la educación de adultos (en especial la radio), los toma ACPO de las propuestas que hace la Unesco desde su fundación, y que se consolidan en la Conferencia de Elsinore sobre educación de adultos (Unesco, 1949). Al respecto se puede hacer un seguimiento de estas ideas en los diferentes números de *El Correo* de la Unesco —entre 1948 y 1952 principalmente—, en los que se registran los intercambios entre Colombia y el organismo internacional de los cuales harán parte las asesorías de expertos en materiales educativos que recibe ACPO, particularmente en la década de los cincuenta, así como la intervención de monseñor Salcedo en la Conferencia de las NN.UU. en 1948, en la que “expone la importancia de la radiodifusión como medio de educar y alfabetizar al campesino” (Torres y Corredor 12).

El contexto nacional

En este aspecto, la dimensión misionera de ACPO se enmarca en las directrices de la Conferencia Episcopal de Colombia y su esfuerzo por encontrar una forma de interacción productiva entre los gobiernos y la jerarquía católica. En particular, es de destacar la instauración en Colombia de la Acción Católica como forma de vincular al laicado en la obra de recristianizar a la sociedad. Como se podrá recordar, dicha labor fue impuesta por el Vaticano como respuesta a la amenaza liberal, en general, y a los resultados de la modernización que el mundo católico vivía, en particular, después de la Segunda Guerra Mundial con el cambio de poderes en el mundo y la renovada amenaza comunista que significó la consolidación del llamado Campo Socialista en Europa del Este.

Por otra parte, el desarrollo de ACPO hace parte de los esfuerzos que diversos sectores de la vida política nacional, tanto liberales como conservadores, adelantan en busca de la modernización del país, que, como bien la llama Melo, es una “modernización tradicionalista” toda vez que no se propone ni la transformación radical del campo, ni tampoco la eliminación de la influencia religiosa en la vida social. Este proceso se hace particularmente ostensible a partir de los años treinta, cuando la nueva dirigencia liberal, que retoma el poder del Estado, entiende

que no solo debe celebrar acuerdos con la Iglesia católica, sino que también debe reconocer la utilidad de su influencia en la vida moral y social.

Bibliografía

- ACPO.** “Prólogo”. *Los medios de comunicación social al servicio del desarrollo rural*. Por Musto, Stefan et al. Ed. Rodríguez, Indalecio. Bogotá: Andes, 1971. 9-42. Impreso.
- Arango,** Mario. *Influencia del discurso del desarrollo y las misiones estadounidenses en la formación agronómica* [Tesis de Maestría]. Medellín, Universidad Nacional, 2005. Impreso.
- Arias,** Ricardo. “El episcopado colombiano en los años 60”. *Revista de Estudios Sociales* 33 (2009): 79-90. Impreso.
- . *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Uniandes, 2003. Impreso.
- Banrepcultural.** “Biografía. ACPO Radio Sutatenza”. Web.
- Bernal,** Hernando. *ACPO-Radio Sutatenza. De la realidad a la utopía*. Bogotá: Fundación Cultural Javeriana, 2005. Impreso.
- BLAA.** “Radio Sutatenza: puntos de partida para una historia”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46.82 (2012): 3. Impreso.
- Boni,** Alejandra. “El sistema de la cooperación internacional al desarrollo. Evolución histórica y retos actuales”. *La cooperación internacional para el desarrollo*. Coord. Calabuig, Carola de. Valencia: Universitat Politècnica de Valencia, 2010. 7-52. Impreso.
- Brumberg,** Stephan. “Los medios masivos de comunicación al servicio del desarrollo rural colombiano”. *Educación Fundamental Integral. Teoría y aplicación en el caso de ACPO*. Ed. Bernal Alarcón, Hernando. Bogotá: Dosmil, 1978. 53-90. Impreso.
- Cabrera,** Rodrigo. “Proceso educativo en Acción Cultural Popular”. *Unesdoc* (1976). Ed. Unesco. Web 12 de agosto de 2016.
- CEC.** “Acción Católica Colombiana”. Conferencia Episcopal de Colombia (29 de julio de 1933). Web. 25 de julio de 2016.
- . “Convención sobre misiones del 29 de enero de 1953” Conferencia Episcopal de Colombia. (1953). Web. 25 de julio de 2016.
- . “Misiones entre infieles”. Conferencia Episcopal de Colombia (1913). Web. 25 de julio de 2016.

- . “Obras Pontificias Misionales”. Conferencia Episcopal de Colombia (23 de abril de 1940). Web. 20 de julio de 2016.
- Chaves**, María del Pilar. “Transformaciones de la radio en Colombia. Decretos y leyes sobre la programación y su influencia en la construcción de una cultura de masas”. Bogotá: Universidad Javeriana, 2014. Impreso.
- Credencial Historia*. “Emisoras comerciales que funcionaban en 1944”. *Revista Credencial Historia* 186 (junio 2005): 34. Impreso.
- de Roux**, Rodolfo. “El laicado y la cuestión social. La Iglesia colombiana en el periodo 1930 - 1962” en E. Dussel (ed.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tomo VII: Colombia y Venezuela. Salamanca: cehila - Ediciones Sígueme, 1981. Pp. 517 - 551.
- Gómez**, Gabriel. “Sutatenza. Retos y sueños de un proyecto radial”. *Boletín cultural y bibliográfico* 46.82 (2012): 42-67. Impreso.
- Henderson**, James D. *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez 1889-1965*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006. Impreso.
- Hurtado**, Lino. *Programas de alfabetización, post-alfabetización y educación continuada en la perspectiva de la educación permanente en Colombia*. Hamburgo: Instituto de la Unesco para la Educación, 1984. Impreso.
- Lopera**, Alejandro. “Paternidad o procreación responsable: Iglesia Católica, Acción Cultura Popular y el control de la natalidad en Colombia (1964-1978)”. *Historia y Sociedad* 31 (julio-diciembre, 2016): 235-267. Impreso.
- Melo**, Jorge Orlando. “Algunas consideraciones globales sobre modernidad y modernización en el caso colombiano”. *Análisis Político* 10 (mayo-agosto, 1990): 23-35. Impreso.
- Musto**, Estefan, et al. *Los medios de comunicación social al servicio del desarrollo rural. Análisis de la eficiencia de “Acción Cultural Popular-Radio Sutatenza” (Colombia)*. Ed. Rodríguez, Indalecio. Bogotá: Andes, 1971. Impreso.
- Ramírez**, Teresa, y Patricia Téllez. *La educación primaria y secundaria en Colombia en el siglo xx*. Bogotá: Banco de la República, 2006. Impreso.
- Rostow**, W.W. *La difusión del poder 1957-1972*. Trad. Martínez, José. Barcelona: Dopesa, 1973. Impreso.
- . *Los Estados Unidos en la palestra mundial*. Trad. Gerona, Juan. Madrid: Tecnos, 1962. Impreso.
- Salcedo**, José Joaquín et al. *América Latina. Interrogante angustioso*. Caracas: Planeta Venezolana, 1992. Impreso.

- Stamato**, Vicente. “Días de radio”. *Revista Credencial Historia* 186 (junio 2005): 25-35. Impreso.
- Torres Restrepo**, Camilo, y Berta Corredor. *Las escuelas radiofónicas de Sutatenza-Colombia. Evaluación sociológica de los resultados*. Madrid: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, Centro de Investigaciones Sociales, 1961. Impreso.
- Unesco**. “Summary Report or the International Conference on Adult Education”. *Unesdoc* [19-25 de junio de 1949]. Ed. Unesco. Web. 12 de agosto de 2016.
- Zalamea**, Luis. *Un quijote visionario*. Bogotá: Jorge Plazas S. Editor, 1994. Impreso.



Sal de la tierra terminó de imprimirse en la
Imprenta Nacional de Colombia en abril de 2018.

Vapuleada o ensalzada con iguales dosis de exageración, la presencia misionera en Colombia sigue siendo un enigma difícil de resolver para la antropología, la historia y la historia de la antropología. O mejor, más que un enigma es una paradoja.

Sal de la tierra reúne nueve aproximaciones a la resolución de este dilema, siempre poniendo en diálogo el conocimiento histórico con el análisis social y auscultando lugares críticos en el estudio de las misiones religiosas durante los dos últimos siglos: los orfanatos, el uso de la imagen, su aporte a la etnomusicología, su derivación en proyecto de comunicación radial, la simbiosis entre funcionarios estatales y misioneros, las misiones como estructurantes estatales, el *ethos* misionero y, efectivamente, la gran paradoja misional.

Con este volumen, el ICANH se suma a una importante cosecha de trabajos y publicaciones actuales que, luego de varias décadas de desestimar el problema, o de haber supuesto una fácil respuesta, se han vuelto a preguntar por cuál fue, y cuál sigue siendo, el impacto de las misiones en la existencia y el reconocimiento de la diversidad cultural en nuestro país.



80

años



ICANH