



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**“Convertir para Dios y transformar para la patria”.  
Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los  
“indios errantes” del Chocó y Urabá, Colombia  
(1908-1952)**

David Díaz Baiges



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

## Un gran desafío: construir el Estado nación

---

En este capítulo queremos ofrecer una visión generalizada de cuáles fueron los pasos que siguieron los *national builders* para la conformación del Estado nación colombiano tras la ruptura con la metrópoli española. Pretendemos con ello entender los motivos por los cuales se requirió la presencia de la Iglesia católica, mediante misiones, para llevar a cabo el dicho proyecto nacional. Con esta finalidad primeramente abordaremos algunas de las características del proyecto de formación del Estado nacional, concretamente los que desencadenaron la necesidad de ocupar unos territorios que estando dentro del “territorio nacional” nunca fueron ocupados ni controlados. En estos territorios denominados “baldíos” vivía gente, pueblos indígenas que por sus características culturales fueron denominados como “indios salvajes o errantes” sobre los cuales, se debía actuar para incorporarlos al nuevo Estado en formación. Vamos a ir desarrollando el discurso de forma cronológica iniciando el relato en la independencia para ir viendo cómo las élites dirigentes fueron llevando a cabo ciertas estrategias que se movían de acuerdo a intereses vinculados a dos factores: el “nacionalismo modernizador” y el “deseo civilizador”.

Teniendo en cuenta estos objetivos que movían a las elites para la conformación de Estado Nación, en el segundo apartado, abordaremos los distintos proyectos que optaban ponerse en marcha para que esas poblaciones dejaran su estado de “salvajismo” y se pudieran convertir en ciudadanos útiles de la nación. En ese contexto, la opción más recurrente pasó por recurrir a las misiones, especialmente a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX, al ser consideradas el método preferente para incorporar a la población y al territorio. En el tercer apartado se abordará el estudio de las principales formas de pensar la implementación de un método misional efectivo. Para finalizar, en el último apartado abordaremos los aspectos más significativos del establecimiento de los misioneros en los territorios de misión correspondientes y las primeras impresiones que ellos tuvieron sobre éstos y también sobre sus habitantes.

### 2.1 Algunas características del proyecto de formación del Estado nacional

Antes de adentrarnos en las especificidades de la conformación del Estado nacional colombiano es conveniente que incorporemos algunas ideas básicas de lo que entendemos por Estado nación. Según algunos científicos sociales, el “Estado es un aspecto constitutivo del proceso de construcción social donde se van definiendo los planos y componentes que estructuran la vida social organizada” (Oszlak, 2012: 15). Ernest Gellner consideró que el Estado es la solución adoptada por la sociedad moderna, caracterizada por la división social del trabajo, para garantizar el orden (Gellner, 1988). Max Weber, a su vez sostenía que era un mecanismo de dominación social que permitía a los “dominadores” actuar sobre los “dominados”, sin que éstos se percataran de

tal acción. Así el Estado se transformaba en la única fuente de coacción física, legitimada por el mismo sistema que le dio forma. Desde la teoría marxista se pensó al Estado como un fenómeno histórico propio de la sociedad capitalista que permitía a la burguesía controlar al proletariado cuando las contradicciones de clase no podían conciliarse. Desde esta perspectiva, Jorge Pinto ha señalado que el Estado es un mecanismo de control muy propio de aquellas sociedades que han alcanzado un cierto grado de complejidad. Un fenómeno histórico que emerge bajo ciertas circunstancias y se establece mediante la acción de agentes constructores y agentes pasivos sobre quienes recae el poder de los otros (Pinto Rodríguez, 2003: 89).

Conviene considerar, por un lado, que en este proceso de construcción social, “la conformación del Estado nación supone la articulación de la instancia política que articula la dominación en la sociedad, y la materialización de esta instancia en un conjunto interdependiente de instituciones que permitan su ejercicio” (Oszlak, 2012: 16). Por tanto, la existencia del Estado se verificaría a partir del desarrollo de un conjunto de elementos que definen la “estabilidad” o condición de “ser Estado”,<sup>1</sup> es decir el surgimiento de una instancia de organización del poder y de ejercicio de la dominación política (Ibíd.). Por otro lado, las formas de dominación que pretende establecer este estado requieren de un proceso de lucha por redefinir un marco institucional que se considere apropiado para la vida social organizada, distinto a las formas de articulación de la vida comunitaria precedentes. Esto significa que este Estado nacional se fue conformando en relación con una sociedad civil que no tenía todavía el carácter de sociedad nacional por lo que, no solo se tendría que ir redefiniendo el marco institucional de dominación sino también se tendría que ir trasladando la legitimidad política desde el monarca del que se independizaron hacia el pueblo soberano. La soberanía ya no residiría en una forma institucional personalizada que aglutinaba heterogeneidades sino en el pueblo, la nación, una entelequia a la cual se tiene que dar forma (Quijada, 2000a: 18).

El proceso de formación del Estado nacional colombiano pasó por distintas etapas al final de las cuales debería conformarse como un Estado-nación. En la primera fase de organización estatal, comprendida entre el año 1810-1816 y denominada como “Patria Boba”, las élites dirigentes se hallaban enraizadas en conflictos regionales que tenían como objetivo delimitar que tipo de Estado querían conformar, centralista o federal. A pesar de ello, debían fomentar que el movimiento independentista, dirigido por un pequeño grupo de patriotas criollos, se convirtiera en un movimiento nacional más amplio que deseara para sí un Estado propio y reconociera, aceptara y defendiera el nuevo sistema político asentado en la idea de soberanía del pueblo y el principio de representatividad. Tenían que justificar la construcción de un Estado propio y estabilizar el movimiento independentista, objetivo con el que la clase dirigente se mostró muy activa independientemente de si eran partidarios de un gobierno centralista o federalista (König, 1994: 193-194). En esta fase temprana del movimiento independentista, el proto nacionalismo neogranadino era dirigido hacia el exterior, en contra de España, siendo un pensamiento

---

<sup>1</sup>Las propiedades que Oscar Oszlak propone que el estado en formación debe adquirir son cuatro: 1) La capacidad de externalizar su poder, obteniendo reconocimiento como unidad soberana dentro de instituciones interestatales; 2) la capacidad de institucionalizar su autoridad, imponer una estructura de relaciones de poder que garanticen su monopolio a los medios de coerción; 3) la capacidad de diferenciar su control a través de instituciones públicas con reconocida legitimidad que le permita al Estado extraer recursos de la sociedad civil de forma profesional y organizada; 4) la capacidad de internalizar una identidad colectiva mediante la emisión de símbolos de pertenencia y solidaridad social que le permitan ejercer un control ideológico como mecanismo de dominación (Oszlak, 2012: 17).

anticolonial que tenía como objetivo principal obtener la libertad.

Para modificar la base de dominación política asentada durante la colonia en la figura del monarca, estos ‘patriotas’ tomaron como base el modelo de nación cívica o política que había arraigado en Francia durante la Revolución. Este modelo se asentaba sobre la idea de que el origen de la dominación política se encontraba en la soberanía del pueblo. La legitimidad y soberanía ya no residía en una forma institucional personalizada que unificaba entre sí lealtades distintas y heterogéneas. Ahora se vinculaba a una abstracción; el pueblo, la nación, la cual se conformaba de individuos iguales por naturaleza y ante la ley, individuos que eran titulares de la soberanía y que, en tanto ciudadanos, se movían en un ámbito de participación activa, cuya principal manifestación era la expansión del ideal representativo. Este nuevo poder asentado en la soberanía del pueblo se reguló por medio del derecho positivo con un sistema de normas estipuladas, refiriéndose ante todo a la división de poderes y a la representación.

Las clases dirigentes, conscientes de la dificultad que conllevaba este cambio, llevaron a cabo una maniobra que consistió en realizar una transición paulatina y gradual de la monarquía a la república instituyendo el concepto de “patria”<sup>2</sup> como nuevo punto de referencia de la lealtad personal. Desde los albores de la revolución en 1810, la clase dirigente se esforzó por convencer al pueblo de que cada individuo tenía, por naturaleza, una relación completamente personal con la tierra en la cual había nacido y que, por ello, el suelo natal, la patria obtenía un significado especial. No es de extrañar que las élites dirigentes, ante el acelerado desmembramiento de la unidad política y cultural anterior, se aferrasen a este concepto para hacer más llevadera la transición del sistema de dominación político ya que el territorio es el elemento constitutivo del modelo cívico de nación.<sup>3</sup> Más adelante volveremos a retomar la importancia que adquirió el territorio en el proceso de construcción del Estado nacional.

A pesar del fracaso de esta primera etapa, cuando el año 1816 el proyecto fue interrumpido por la invasión de las tropas españolas, los dirigentes patriotas habían conseguido asentar en la población neogranadina la idea de la necesidad de un Estado independiente y el derecho

<sup>2</sup>Este término no era extraño para los neogranadinos ya que, en la antigua tradición hispana, este concepto estaba estrechamente vinculado con la noción de territorio. Según Mónica Quijada, el concepto de patria tenía una connotación territorial precisa que se remonta a la edad media. Esta connotación territorial se mantuvo inmutable a lo largo de la edad moderna: “La tierra donde uno ha nacido”, “El país en que uno ha nacido” (Quijada, 2000b: 183). Según estas definiciones, este concepto estaba estrechamente vinculado con el lugar natal, la ciudad o la tierra chica, pero en el siglo XVIII, este llegaría a abarcar a todo el Estado territorial. Ante las divergencias existentes entre los distintos proyectos de nación, era necesario aclarar bien este concepto, especificar que la dimensión espacial de la patria no se limitaba a los límites del lugar de nacimiento o a la región propia, sino que abarcaba la totalidad del territorio de la Nueva Granada (König, 1994: 200).

<sup>3</sup>Generalmente, cuando se habla de nación, se piensa en dos modelos: la nación cívica o política y la nación cultural o étnica. Esta se fundamenta en una concepción genealógica que cimienta la unidad en una ascendencia común, unos mitos de origen, identidad de costumbres y una lengua común. En este modelo de nación, el sentimiento nacional es anterior al Estado-nación, está centrado en el *Volk* y su fundamento básico es la comunidad. En cambio, el modelo de nación cívico se sustenta en un sistema único de ocupación y producción, de leyes comunes con derechos y deberes legales idénticos para toda la población, un sistema educacional público y masivo, y una única ideología cívica. Este modelo se centra en el Estado y se fundamenta en el ciudadano como miembro individual de la nación, idéntico en derechos a todos los demás. Uno de los elementos diferenciadores de uno y otro modelo de nación es el territorio, ya que, en el modelo de nación étnica, el territorio no se encuentra entre sus elementos originales debido a que la identidad no es otorgada por un territorio, sino que, en todo caso, son los ocupantes quienes otorgan identidad al espacio. Por el contrario, en el modelo cívico de nación el “país” es la condición previa a cualquier nación. Este, es una unidad territorial, una comunidad política que reside en su propio territorio histórico, el cual pertenece exclusivamente al conjunto de la ciudadanía igual que ésta pertenece a aquél. Se produce así, una identificación entre comunidad política y definición territorial (Quijada, 2000b: 180-181).

de autodeterminación de los pueblos, derecho que, como pueblo soberano, les daba derecho a dirigir su propio destino en calidad de igualdad y no de subordinación. Para conseguirlo, las élites patriotas utilizaron un conjunto de símbolos y metáforas que tenían la función de trazar una delimitación del Estado soberano frente al poder colonial y resaltar los valores que distinguían a este Estado frente a España.<sup>4</sup> Estos símbolos llevaban incorporados los valores de libertad, autodeterminación y los derechos de igualdad.<sup>5</sup>

Con la invasión de las tropas españolas, se reinstauró el régimen colonial, pero solamente hasta el año 1819, momento donde las élites dirigentes optaron, para derrotar definitivamente a las tropas españolas, por construir un nuevo Estado. Este fue la denominada Gran Colombia que estaba conformada por la unión de Venezuela, Quito y la Nueva Granada. En esta nueva etapa, más que nunca, se debía crear en la población una conciencia nacional colectiva que aglutinase a las tres realidades territoriales.<sup>6</sup>

La estrategia implementada para poder aglutinar los intereses divergentes consistió en lograr un consenso en el punto que todos tenían en común: liberarse de la dominación colonial española. Debían utilizar el interés que, tanto venezolanos como neogranadinos y quiteños tenían para terminar definitivamente con el dominio colonial y expulsar las tropas españolas de América mediante esfuerzos militares conjuntos. Una de las características distintivas de la formación del Estado Colombiano de la Gran Colombia fue su constitución bajo la amenaza externa del poder colonial, el cual todavía estaba presente en Panamá, en el sur de Colombia -Pasto y Ecuador- hasta el año 1924; y, a pesar de la batalla de Carabobo el 24 de julio de 1821, donde las tropas neogranadinas y venezolanas habían asegurado la liberación definitiva de Venezuela, todavía existían algunas guerrillas españolas. Es por este motivo, que el principal objetivo era el de expulsar a los españoles y la toma de medidas conjuntas era la forma que consideraron más adecuada (König, 1994: 333).

Al igual que en la etapa anterior, los grupos dirigentes colombianos interesados en integrar al conjunto poblacional de las tres regiones en la 'nación', y despertar un sentimiento de solidaridad frente al enemigo exterior, hizo grandes esfuerzos para que la "nación naciente" fuese entendida como una asociación política de solidaridad integrada por ciudadanos, legitimada por el principio de la soberanía popular sobre la cual se ejercía un control institucional, y regida por el concepto de la separación de poderes (König, 1994: 336-337). De nuevo, se asoció el concepto de ciudadano con los postulados del proyecto de los patriotas -libertad, autodeterminación y desarrollo económico-,

---

<sup>4</sup> Los símbolos y metáforas utilizadas consistieron en: hacer una analogía del imperio español con una familia, donde convirtieron a la madre patria -España- en madrastra que maltrataba a sus hijos -las colonias americanas-. Recurrieron también a utilizar el pasado colonial, a la historia como un instrumento para denunciar los 300 años de esclavitud de los territorios americanos. Del mismo modo, se apropiaron de la imagen del indio como un símbolo de esclavitud o bien de libertad; por último, fue muy importante también el uso del término de ciudadano (König, 1994: 236-286).

<sup>5</sup> A pesar de representar constantemente estas metáforas y símbolos nacionales en materia de política exterior frente a la dominación colonial también lo hacían en política interior, con la finalidad de convertir el movimiento de unos pocos en un movimiento de masas. Pero, estos valores implicarían, no solo modificar el estatus de colonialidad frente a España, sino también conllevarían una modificación en la sociedad neogranadina importante. Estos dirigentes, no querían alterar el orden social motivo por el cual, los conceptos de cambio social no dejaban de ser únicamente retórica política (König, 1994).

<sup>6</sup> Bolívar, en una carta que dirigida al antiguo presidente de Cundinamarca, fechada el 21 de abril de 1821 describió al futuro Estado de Colombia -la Gran Colombia- como un monstruoso caos de patriotas, egoístas, mestizos, venezolanos, cundinamarqueses, federalistas, centralistas, republicanos, aristócratas, de buenos y malos, todos los cuales estarían subdivididos aún en otros grupos (König, 1994: 329).

pero también el uso de este concepto fue visto como el modo más adecuado de integración para una sociedad cuya conformación étnica era muy heterogénea.<sup>7</sup>

La conformación de la Gran Colombia había sido ideada como una alianza militar para derrotar definitivamente el poder colonial en América, puesto que el enemigo en común era el punto de unión entre las tres regiones que conformaban este nuevo Estado. No obstante, las élites criollas fueron conscientes de que debían estimular en la conciencia colectiva otros puntos desde donde construir el Estado nación y es por este motivo que configuraron un interés común en la región fundamentado en aspectos económicos y perspectivas de desarrollo prometedoras.<sup>8</sup>

Desde los primeros momentos de la independencia, los americanos, y también los colombianos, pretendían decidir sobre su economía con autonomía e independencia del poder colonial y disponer libremente de los recursos del territorio. Así, el desenvolvimiento político y económico de los ciudadanos, la libertad de comercio y la actividad económica en general se habían convertido en uno de los credos fundamentales del nuevo estado (König, 1994).

Con la finalidad de romper con las reglamentaciones que en la época colonial habían restringido y paralizado el desarrollo económico de la región, se aplicaron un conjunto de medidas de carácter liberal<sup>9</sup> que no solo tenían la finalidad de aplicar un proyecto económico concreto en la región, también, concienciar a los colombianos de que esa unión no solo era necesaria para derrotar al enemigo, sino también para llevar a cabo lo que la colonia les había prohibido: su propio desarrollo económico.

Los esfuerzos del gobierno colombiano por despertar una conciencia nacional asentada en la igualdad ciudadana y en perspectivas de grandes posibilidades económicas, fracasaron. Tras la victoria de Ayacucho el año 1824, y con ella la desaparición en territorio americano de fuerzas militares realistas, desapareció definitivamente el enemigo exterior que aunaba los intereses de las tres regiones gran colombianas. Si a la desaparición de este lazo, le sumamos el fiasco del proyecto económico que frustró el desarrollo en las tres regiones,<sup>10</sup> obtenemos como resultado el

<sup>7</sup>La Gran Colombia no se apoyaba en criterios étnicos de nación ya que apuntaba a la igualdad entre las poblaciones indígenas y las personas de color. El gobierno orientaba su política según el principio de que “la igualdad es indispensable allí donde hay desigualdad física”. Bolívar era muy consciente de la heterogeneidad étnica existente en la región y por ese motivo, en sus escritos sobre el problema de la formación del Estado, apelaba al concepto de ciudadanía el cual no solo contenía intenciones políticas, sino que permitía, por medio de la igualdad jurídica de los ciudadanos, superar las tensiones resultantes de esa heterogeneidad étnica. Además, también era válido para aliviar las tensas relaciones que existían entre las distintas regiones de la Gran Colombia (König, 1994: 357-358).

<sup>8</sup>Bolívar partía de la reflexión de que sólo gracias al espacio territorial de la Gran Colombia se podría contar con un territorio de dimensiones adecuadas, tanto para la supervivencia económica como para el desarrollo político de un Estado en formación.

<sup>9</sup>Se abolió el impuesto del cinco por ciento llamado *exportación interior* que se cobraba en todos los frutos, también se abolió el derecho de *sisá* con el propósito de incrementar la producción agrícola y extender el cultivo de tierras. Además, se suprimió el impuesto general de un cinco por ciento de *alcabala* para los productos nacionales. En el Congreso de Cúcuta se introdujo un impuesto directo que, conforme a los ideales liberales, debía contribuir a garantizar la igualdad de los ciudadanos, ya que éstos sólo eran gravados en concordancia con su capacidad económica. De este modo, las personas con un ingreso anual inferior a ciento cincuenta pesos, o con bienes raíces cuyo valor conjunto no sobrepasase los 100 pesos, quedaban exentas de esta contribución. Entre los monopolios estatales se abolió el estanco del aguardiente, el de la importación de la pólvora y el de los naipes. En el ámbito de comercio exterior fue donde se aplicaron las medidas más destacadas, viéndose así el interés que tenía ese nuevo Estado por integrarse al sistema económico mundial. Las leyes aplicadas en este ámbito de la economía no introdujeron el libre comercio absoluto (König, 1994: 369-372).

<sup>10</sup>La manufactura nacional perdía importancia ante la competencia extranjera; la agricultura no contaba con capital suficiente para reinvertir y modernizarse. Los empréstitos extranjeros como los préstamos nacionales elevaban en demasía las deudas del Estado; el presupuesto estatal acusaba un creciente déficit y la balanza comercial era bastante

resurgimiento de antiguos intereses regionales, los cuales se articularon como intereses nacionales propios con relación a los originarios territorios autónomos de la unión. Un Estado nacional propio parecía más adecuado para satisfacer los intereses específicos de las tres regiones. Esta situación desembocó finalmente en la desintegración de la Gran Colombia, separándose el diecisiete de noviembre del año 1929 la región de Venezuela y el trece de mayo de 1830, la de Ecuador.

A pesar del fracaso de este proyecto integrador, la pertenencia de la Nueva Granada a dicho proyecto le permitió alcanzar ciertas metas. Logró de forma definitiva la libertad política frente al poder colonial español y pudo alcanzar su propia estatalidad gracias a las gestiones de un estrato de la población interesado en ello. Pero a pesar de eso, no se logró transformar en una nación pues no se consiguió una integración regional ni social ni económica vinculada a la participación de grandes estratos de la población (König, 1994: 414-415).

En el momento de la desintegración de la Gran Colombia y restablecida la Nueva Granada el año 1831, las élites neogranadinas ya no debían centrarse principalmente en la lucha por la libertad, ni en el reconocimiento del propio estado, ni tampoco en la delimitación frente a la Madre Patria. Ahora debían preocuparse por implementar los objetivos implicados y propagados en el proceso de construir el Estado nación. Debían desarrollar un conjunto de elementos que definieran la “estitudad” o condición de “ser Estado”, es decir, el surgimiento de una instancia de organización del poder y de ejercicio de la dominación política (Oszlak, 2012: 16).

## **2.2 “Nacionalismo modernizador”, “deseo civilizador” y ocupación de los territorios “baldíos”**

En esta nueva etapa, donde la Nueva Granada debía afrontar los retos de construir el estado y la nación, las élites dirigentes debían practicar una política nacional que cumpliera con las expectativas y esperanzas sobre las cuales se había constituido el Estado soberano. Era preciso consolidar el nuevo sistema, poner en marcha el desarrollo que propiciara la integración, e ir más allá de la libertad política de sus ciudadanos. Los grupos dirigentes se enfrentaban al desafío de movilizar sectores sociales cada vez más amplios, ya fuese mediante la explotación y la distribución de los recursos nacionales, ya de la expansión de los derechos políticos que propiciara una mayor identificación de la población con el Estado (König, 1994: 418).

Estas tareas fundamentales en el proceso de formación del Estado y la Nación durante la primera década de la reinstauración de la Nueva Granada no se llevaron a cabo. Todavía a mediados del siglo XIX subsistía un orden social y económico señorial que, al igual que en la colonia, beneficiaba a un muy reducido grupo dirigente privilegiado. Así, a partir de 1840, algunos sectores neogranadinos más ‘modernos’ cuyos intereses económicos y políticos no habían sido satisfechos se movilizaron para obtener beneficios de las medidas modernizadoras político-administrativas y económicas. Fue entonces cuando el desarrollo nacional se convirtió en el lema de un nacionalismo a partir del cual los grupos más dinámicos aspiraban al control del Estado con el fin último de modernizarlo, lo que König describió como “nacionalismo modernizador” (König, 1994: 421).

No vamos a adentrarnos en las especificidades de la construcción de la nación colombiana  
negativa (König, 1994: 405).

tras la desintegración de la Gran Colombia, únicamente nos interesa destacar varias cuestiones de ese proceso. Nuestra intención es mostrar los distintos proyectos de nación propuestos por las clases dirigentes. Compartían un proyecto político común que tenía el objetivo de llevar a la Nueva Granada, y posteriormente lo que sería la República de Colombia,<sup>11</sup> hacia la “civilización”, anhelaban convertir a su país en una sociedad ilustrada y moderna, de acuerdo con los modelos de Europa occidental, pero discernían en el modo de conseguirlo (Palacios y Safford, 2002: 283). A partir de finales de la década del '30, estas diferencias fueron cristalizándose en dos tendencias políticas que terminarían constituyéndose en los dos partidos políticos -el partido liberal y el conservador- que lideraron la política nacional a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y la totalidad del XX.

La forma en que los liberales enfocaron su proyecto guardaba relación con una serie de políticas sociales -siempre incluyendo intereses económicos- que apuntaban hacia una modernización de la sociedad, a un cambio que tenía que ver con ideas nuevas e insólitas para la región. Se trataba de la libertad de pensamiento, la capacidad e independencia de los individuos, la democracia liberal y la participación política, el libre comercio y la libertad económica. Los ideales que defendía este partido iban encarados a defender y dar impulso a un cambio social. Los conservadores, por su parte, se aferraban a los valores tradicionales hispánicos, enraizados en una sociedad articulada jerárquicamente y asentada en la autoridad; igualmente le asignaban a la Iglesia católica un papel social sobresaliente (Palacios y Safford, 2002: 284).

Como ha señalado la historiografía, la política colombiana desde el año 1810 hasta el 1902 estuvo marcada por contiendas civiles e inestabilidad política. Sin tener en cuenta los enfrentamientos de la Independencia ni las rebeliones de la Colombia bolivariana, se pueden contabilizar a lo largo del siglo XIX nueve guerras civiles nacionales: 1831, 1840-1842, 1851, 1854, 1859-1862, 1867-1877, 1885, 1895 y 1899-1902 (Palacios, 2002: 261). Estos enfrentamientos reflejaban la imposibilidad de los grupos dirigentes por llevar adelante un proyecto político nacional. Varios fueron los cambios del nombre oficial del país, se implementaron distintas políticas y formas de organización y también se elaboraron numerosas constituciones. A pesar de esta ingobernabilidad y de la incapacidad de las clases dirigentes por llevar a término el proyecto político más afín a sus intereses, se fueron gestando en las clases dominantes algunos ideales que trascendían a sus proyectos políticos particulares.

La historiografía tradicional señala que la historia de Colombia a partir de mediados del siglo XIX se desarrolla en dos grandes etapas, una que va desde el año 1849 al 1878 que se caracteriza, por ser un periodo en el que predominaron en el gobierno los ideales de cáliz liberal, aunque hubo algunos gobiernos conservadores. La otra etapa, desde el año 1878 hasta el 1900 y conocida como la Regeneración, está vinculada al partido conservador. Los proyectos de nación implementados en ambos períodos fueron pensados como totalmente distintos y excluyentes uno del otro.

El proyecto liberal tenía un cáliz laico, federalista, progresista, cosmopolita y librecambista; el conservador era católico, centralista, presidencialista, tradicionalista, nacionalista y proteccionista (Pérez Benavides, 2015: 30). Investigaciones de las últimas décadas han mostrado que en ambos proyectos existieron coincidencias y que hubo continuidades en el pensamiento y en las prácticas

---

<sup>11</sup>En la Constitución del año 1858 se pasó a llamar Confederación Granadina, en la de 1863 se modificó a Estados Unidos de Colombia y, finalmente en la Constitución del año 1886 se estableció el nombre de República de Colombia.

sociales que iban más allá del partido político con el cual se asociaban.<sup>12</sup> Este es el punto que queremos destacar aquí pues si nos remontamos a finales de la década de 1830, observamos cómo, concretamente a partir del año 1836-1837, la Nueva Granada fue administrada y gobernada por políticos que se encontraban dentro de las concepciones conservadoras.

Las políticas implementadas en el país no generaron un incremento económico ni tampoco propiciaron la implementación de una praxis ‘democrática’ de sus habitantes. Esto, fue generando un descontento por parte, sobre todo, del sector más dinámico de la clase dirigente ya que veían que las medidas económicas que aplicaban no contribuían al desarrollo del país ni tampoco activaban o propiciaban el proceso de formación de la nación; además, generaba descontento el hecho de que los aliados más próximos de este gobierno fuesen la Iglesia y los militares, factor que propiciaba hacer ciertos paralelismos con la época colonial por ser estos actores símbolos destacados de esa etapa de dominación (König, 1994: 436).

El estancamiento que caracterizó al periodo fue puesto en contraposición por parte de los grupos más dinámicos de la élite con los modelos que ofrecían ciertos estados de la Europa occidental, industrializados y desarrollados. Veían que implementando un tipo de políticas de carácter liberal, como hacía Inglaterra, se obtenían unos resultados muy distintos a los que las políticas proteccionistas producían en la región. La mirada hacia el modelo económico europeo, más específicamente al modelo inglés, permitió generar una crítica a las medidas proteccionistas implementadas desde fines de los años ’30.

Al fracaso en la evolución de la actividad económica se le sumaba el fiasco de los experimentos fabriles en la región bogotana en la década de los ’40.<sup>13</sup> La coyuntura que acabamos de describir favoreció que se fuera gestando en las clases altas la idea de que no tenían más remedio que integrarse al sistema económico internacional como exportadores de productos tropicales como la única salida a la postración económica en la que se encontraba el país. La situación interna en conjunción con la situación de expansión en la que se encontraba el mercado mundial favoreció que esta corriente de pensamiento se asentase entre los grupos dirigentes. En forma progresiva la política de libre comercio puesta en marcha por Inglaterra, la oferta de productos europeos manufacturados, la demanda de productos agrarios tropicales y el establecimiento de un tráfico naval interoceánico con barcos de vapor, convencieron al sector dirigente colombiano de los beneficios de aplicar estas políticas económicas liberales.

Esta nueva forma de entender el modelo de desarrollo propició una nueva orientación económica hacia el sector agrario, pero no siguiendo el antiguo modelo cerrado existente tradicionalmente en las haciendas, sino con una producción agrícola moderna volcada a la exportación. La nueva visión necesitaba tanto modernizar la producción primaria como adoptar

<sup>12</sup>Entre otros ver los trabajos de Palacios, 2002; Palacios y Safford, 2002.

<sup>13</sup>La implantación de medidas proteccionistas beneficiaba enormemente a las manufacturas textiles de las regiones andinas orientales, cuya producción estaba destinada al consumo nacional y al poco comercio interno existente. Ante las dificultades topográficas de la región y los escasos medios de comunicación, la producción textil en el interior quedaba protegida de la competencia extranjera puesto que estos productos se encarecían enormemente a lo largo del viaje hacia el interior. A su vez, estas dificultades que imposibilitaban la integración del país en un mercado nacional condujeron a que esta producción manufacturera no trabajase a gran volumen, no existiendo suficiente capital para realizar inversiones en maquinaria moderna. Esto conllevó inevitablemente un deterioro de la industria tradicional por su incapacidad de impulsar una moderna producción industrial que pudiera hacer frente a la industria extranjera. Por tanto, los primeros intentos de organizar una industria nacional moderna fracasaron por la falta de un mercado interno, la falta de capital para reinversiones y por la mala calidad del producto nacional frente al extranjero (König, 1994: 428).

un sistema de libre comercio, y se convirtió en un elemento de convergencia en las visiones tanto de liberales como conservadores, quienes consideraban que el progreso económico era el medio más adecuado para el desarrollo nacional (König, 1994: 444-445). Tanto los liberales como los conservadores atribuyeron al comercio internacional la capacidad para allanar el camino hacia la “civilización” (Palacios, 1995: 15), objetivo último al que debería aspirar el país. Los líderes de ambos partidos proclamaban que la fuente de la “civilización” se encontraba únicamente en el continente europeo y que la Independencia de 1810 no marcaba el inicio de una nueva “civilización” para el continente debido a que esta no podía inventarse o improvisarse. La “civilización” europea era el modelo a seguir, mientras que las prácticas de los indígenas o afrodescendientes, consideradas como vicios, debían erradicarse (Rojas, 2001).

El desarrollo de este proyecto exigía enfrentar ciertas dificultades que lo impedían. La compleja topografía de la región levantaba un conjunto de barreras geográficas que favorecieron el surgimiento de economías locales, autosuficientes y desconectadas entre sí por la falta de vías de comunicación adecuadas (Palacios y Safford, 2002: 13-34). El proyecto de desarrollo que pasaba por producción de materias primas para la exportación exigía suprimir tales barreras y edificar una red vial adecuada -carreteras, vías fluviales o ferrocarriles- que permitiese una integración nacional eficaz y también conectar el interior o las zonas productoras con los puertos oceánicos. También, ante la necesidad de mantener y aumentar un cierto nivel de producción a gran escala, se necesitaría disponer de gran cantidad de mano de obra libre, así como también expandir las fronteras agropecuarias.

Con el objetivo de poder llevar adelante este proyecto modernizador, los grupos dirigentes proyectaron desarrollar un proceso de colonización de territorios que hasta ese momento eran considerados ‘baldíos’. En este sentido, es preciso aclarar que, dentro de las fronteras internacionales establecidas tras las independencias, existían territorios que, aunque considerados como parte del territorio nacional, jamás estuvieron bajo control estatal. No hay que sorprenderse de este hecho considerando que tampoco el estado colonial había logrado imponer su dominio en la totalidad del territorio que hoy constituye la República de Colombia.

Recordemos que, durante los tres siglos de ocupación hispana en la región, únicamente consolidaron el control sobre unos espacios vinculados al proyecto de urbanización colonial y al de producción y comercio con la metrópoli. Estos espacios, a grandes rasgos, se conformaron en el eje sur-norte de las tres cordilleras y la costa del Caribe entre los ríos Sinú y el Magdalena. Paralelamente otras zonas fueron marginadas del control colonial, ya fuese por ser frentes de resistencia indígenas o cimarrones, por la extrema dificultad de acceso, por sus características climáticas y/o naturales o por la carencia de recursos identificados como interesantes o explotables. Nos estamos refiriendo a regiones como la Alta Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta, la serranía de Perijó, el Catatumbo, el valle medio del río Magdalena, la serranía de San Lucas, el Alto Sinú y San Jorge, el Darién, el Chocó, el Urabá, el litoral pacífico, el piedemonte oriental y la mayor parte de la Amazonía y la Orinoquia, conformaban más de la mitad de lo que se consideraba territorio nacional (Serje, 2005: 15-16).

El hecho que estos territorios no hubiesen sido ocupados ni controlados por el régimen colonial no significaba que estuvieran deshabitados. En estos confines territoriales vivían poblaciones indígenas y habitantes marginales de la sociedad colonial quienes, huyendo de las injusticias,

de la opresión o simplemente de la presión social, se ampararon en estos territorios los cuales se fueron configurando como tierras de refugio donde se desarrollaron progresivamente un conjunto de sociedades de resistencia relativamente autónomas, habitadas por poblaciones libres “de todos los colores”. A finales del siglo XVIII la administración borbónica intentó, sin éxito, controlar esos espacios y poner fin a estas sociedades libres. Con la independencia y la instauración de la república, fueron considerados como territorios “baldíos” que guardaban enormes tesoros y oportunidades que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos (Serje, 2005: 16).

Los objetivos de la ocupación de estas “áreas vacías”, tenían finalidades económicas -expandir fronteras agrícolas, ganaderas y extractivas- y geopolíticas ya que la conformación del Estado-nación implicaba controlar un territorio delimitado y a su población, por tanto, el grupo o grupos dirigentes que devinieran hegemónicos tenían que demostrar su capacidad para controlar el territorio y a su población. Consecuentemente, la colonización de los espacios baldíos era una reivindicación territorial basada en un principio de soberanía y de seguridad nacional puesto que se trataba de territorios que pertenecían a la comunidad nacional. Esa colonización tenía también unos objetivos ideológicos pues pretendían ‘incorporar’ a los indígenas que ocupaban dichos territorios y no estaban sometidos al Estado, querían nacionalizarlos, transformar al “salvaje” improductivo en ciudadano (tutelado) productivo, con hábitos regulares de trabajo para incorporarlos a la economía de mercado. Llevar a cabo este proyecto político planteaba previamente la necesidad de conocer los territorios que se querían ocupar. Por ello, se implementaron un conjunto de proyectos destinados a conocer esos territorios, surgiendo por entonces la Comisión Corográfica (1850-1859) que realizó el primer estudio sistemático sobre la geografía, la topografía, los recursos naturales y posibles industrias a desarrollar, los habitantes y sus condiciones sociales.<sup>14</sup>

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX la necesidad de conocimiento y control de estos territorios se vio reflejada en el conjunto de publicaciones que tenían como objetivo la producción de conocimiento geográfico de estas regiones. Entre estas obras destacamos el *Compendio de geografía general, política física y especial de los Estados Unidos* de Colombia de Tomás Cipriano de Mosquera publicado en Londres el año 1866; el *Diccionario geográfico de los Estados Unidos de Colombia* (1879) y la *Nueva geografía de Colombia* de Francisco Javier Vergara y Velasco publicada el año 1888 (González Gómez, 2010: 127).

El objetivo último de estos estudios era el de disponer de la información necesaria para poder explotar todos los recursos disponibles. Sin embargo, como han señalado algunos autores, ya desde los primeros años de la república se llevaron a cabo algunos intentos por ordenar la estructura político-administrativa del país y ver cuál era la mejor forma de incorporar esos territorios marginales para dar unidad a la República (González Gómez, 2010: 131). Sin embargo, no fue hasta 1863 cuando se estableció, mediante una nueva constitución liberal y federal, que esos enormes territorios de gran potencial económico e ingobernables por estar poblados por tribus “salvajes”, pasasen a ser administrados directamente por el gobierno central, para que este, propiciara su colonización y puesta en producción. A partir de ese momento, fueron denominados como “territorios nacionales” tutelados por el gobierno central y con un régimen especial (Serje,

---

<sup>14</sup>Para más información ver: Sánchez, 1999

2005: 16). En el año 1868 se decidió que la responsabilidad de la gestión de estos territorios recayese en los Estados Federales (González Gómez, 2010: 132), pero estos, vieron en su gestión una carga demasiado pesada, motivo por el cual, a excepción del Cauca, cedieron sus territorios baldíos a la Unión (Palacios y Safford, 2002: 455). Finalmente, en la constitución de 1886, cuando se cambió la organización nacional y los Estados Federales fueron reducidos a departamentos, se trasladó la gestión de los territorios nacionales a los gobiernos departamentales (González Gómez, 2010: 132).

Estos continuos cambios estaban reflejando una ineficacia de los proyectos implementados para incorporar a estos territorios al cuerpo de la nación. Ante esta situación, ya en el período denominado la Regeneración y, bajo el amparo de la constitución de 1886 de corte centralista y conservador donde se reconocía a la Religión Católica como un elemento esencial de la nacionalidad y del orden social, se optó por entregar el control de estas vastas regiones a la Iglesia Católica. De este modo, mediante la firma del Concordato de 1887 entre el Estado Colombiano y el Vaticano se restablecieron las misiones en los territorios “vacíos” bajo la figura de Vicariatos y Prefecturas apostólicas, creándose así un vínculo que permitía al gobierno civil ejercer cierto control territorial a través de la gestión de los misioneros (González Gómez, 2010: 133).

Ahora bien, como señalan algunos autores, las élites de la nueva república no se movían únicamente con fines económicos, existían otros intereses, que impulsaban la ocupación de esos territorios nacionales, más ligados a cuestiones ideológicas. Cristina Rojas plantea también que operaban fuerzas diferentes a las económicas (Rojas, 2001: 45), que eran las determinadas por un “deseo de civilización” sobre el cual se realizaron todo el conjunto de reformas políticas que creían más convenientes para alcanzar dicha “civilización”. El “deseo civilizador” significaba acceder a una civilización ordenada como la europea, y corrió paralelo con la lucha por la acumulación del capital (Rojas, 2001: 46). Este deseo de ‘europeidad’ fue el punto nodal de la República y fue, según la autora, más fuerte que el de acumular riquezas puesto que se lo consideraba un requisito para alcanzarlo.

Antes mencionamos que el territorio tuvo una gran importancia en el proceso de construcción del estado-nación. Esta trascendencia está estrechamente vinculada al modelo cívico de nación que las élites adoptaron para la nueva república, un modelo donde la geografía es el soporte físico de la ciudadanía con el cual se identifican los miembros de la comunidad nacional, siendo uno de los principales nexos comunitarios (Quijada, 2000b). Por tanto, los estrechos vínculos que se establecen entre los miembros de una sociedad y su territorio generaron una necesidad de conocer y controlar la geografía como un mecanismo de cohesión de la comunidad nacional (Ibíd.) Siguiendo el argumento de Quijada, insistimos en indicar que las políticas nacionalistas implementadas por los grupos dirigentes, los cuales eran conscientes de la importancia del factor representado por el suelo, tendieron a consolidar la integración del territorio y a reforzar simbólicamente su función de nexo comunitario. Así, “el territorio es utilizado por los políticos nacionalistas como un elemento ideológico y cultural, como factor de cohesión social, como marco físico y económico sobre el que desarrollar el mercado nacional, y como factor político a partir del cual desplegar las estrategias geopolíticas” (Quijada, 2000b: 182).

Así mismo, no todo el territorio de lo que es ahora Colombia ejercía de nexo de la comunidad nacional. Esta función se la otorgaron a unos territorios específicos, las tierras altas,

que generalmente coincidían con los territorios de antigua ocupación hispana, y dejaron al margen de la nación las tierras bajas, selvas y costas. Las razones que llevaron a los grupos dirigentes a construir la nación desde las tierras altas, está estrechamente ligado con el deseo de dichas élites por acceder a una “civilización” ordenada como la europea. Ahora bien, en Europa, desde el siglo XVIII se estaba empezando a crear lo que Mary Louise Pratt llama “representaciones metropolitanas”, que son significados a escala global que sistematizan el planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada. Parte de esta representación metropolitana fue la expansión de una civilización universal eurocéntrica. En ese proceso se produjo desde Europa una reinención ideológica de América del Sur donde se la representaba como un mundo de abundancia e inocencia:

un mundo natural primordial, un espacio intemporal y no reclamado ocupado por plantas y criaturas vivientes (algunas de ellas, seres humanos), pero no organizados en sociedades y economías; un mundo cuya única historia estaba aún por empezar (Pratt, 2010: 239).

A mediados del siglo XIX se había asentado el discurso que Pratt ha llamado “la vanguardia capitalista” según el cual América debía ser transformada en un escenario de trabajo y eficiencia. Ideológicamente la tarea de la “vanguardia capitalista” consistía en reinventar América como atrasada y descuidada, codificar sus paisajes y sociedades no capitalistas como evidentemente necesitados de una explotación racionalizada que llegaba con los europeos. La población de América debía dejar de ser una “amorfa y venal masa indolente, carente de ambición, jerarquía, buen gusto y dinero, para convertirse en mano de obra asalariada y en mercado para los bienes de consumo de la metrópoli” (Pratt, 2010: 286).

Estas aspiraciones fueron compartidas por los criollos hispanoamericanos, en nuestro caso los colombianos, que querían conseguir la supremacía política e ideológica después de la independencia. Pero aceptar la visión de la vanguardia capitalista implicaría dejar en manos de las naciones “civilizadas” el gobierno de su país, con lo cual, los esfuerzos para conseguir la independencia hubieran sido en vano. A pesar de ello, no cuestionaron el “deseo civilizador”, sino que asumieron la tarea de completar el proyecto europeo; querían lograr el reconocimiento de los europeos (Rojas, 2001). ¿Cómo continuaron ese proyecto europeo si, en los cimientos de este, todo el territorio Sur Americano y sus habitantes se encontraban en un estado de “barbarie”, y consecuentemente las élites criollas no tenían las capacidades necesarias para llevar a cabo un proyecto “civilizador”?

Los grupos dirigentes neogranadinas tuvieron que lidiar con la difícil tarea de imaginarse la nación desde el prisma del modelo europeo de “civilización”, teniendo en cuenta que para los europeos una nación civilizada lo era si sus regiones templadas eran habitadas por gente blanca. Siendo esto así, ¿cómo adueñarse del proyecto europeo si más del 80% de la población del territorio eran *negros, indios, mulatos y mestizos iletrados*, y más de las tres cuartas partes de su territorio estaba compuesto por llanuras y costas ardientes, llanos y selvas impenetrables? (Múnera, 2005).

La realidad de las condiciones propias de la población, el clima y el territorio de Nueva Granada llevaron a las élites dirigentes a construir un modelo de nación excluyente que dejaba por fuera de la comunidad nacional a la inmensa mayoría de sus habitantes y que imaginaba su

geografía como construida por fragmentos de forma jerarquizada, convirtiendo a las tres cuartas partes de su extensión territorial en espacios marginales y no aptos para la construcción de la nación. En la imaginación de esta nación, el concepto de frontera tuvo un lugar muy significativo ya que las élites tuvieron que crear un espacio de “civilización” y posteriormente uno de “barbarie” caracterizado por un espacio fronterizo. La segunda mitad del siglo XIX fue clave en el desarrollo de este ideario, liderado por figuras de la élite política e intelectual como los hermanos José María y Miguel Samper -miembros influyentes de la élite tolimense que se propusieron reinventar el espacio de la nación-. El primero intentó explicar al público ilustrado de Londres y a sus correligionarios americanos los mecanismos del progreso de la civilización en Colombia donde quedó reflejado el tipo de nación que la élite colombiana se imaginaba construir.

Ese discurso convirtió a todos los territorios de las costas, los llanos y de las selvas en tierra de “bárbaros”, una frontera hacia donde tenía que avanzar la “civilización” (Múnera, 2005: 111). En igual medida se dejaba claro que la construcción de la nación había sido determinada mucho antes de la independencia por dos elementos fundamentales e inseparables: la geografía y las razas. Esta lógica, heredada de la época colonial, permitió a Samper reinventar una geografía humana que tenía la función de legitimar a los ojos de Europa y de la misma élite, de la que él formaba parte, el derecho de pertenecer a la comunidad de naciones “civilizadas”. Una geografía centrada en la noción de un centro civilizado y de una periferia bárbara como elementos constitutivos de la misma.

Es preciso no olvidar - advierte de nuevo- la geografía de la civilización y de las razas en Hispano-Colombia: allí, en muchos de los estados, los mejores elementos de civilización se han aglomerado en el interior, y el progreso se va verificando de un modo singular: de adentro hacia fuera, del centro a la circunferencia (Samper, 1969: 125).

Por otro lado, su hermano Miguel, realizaría la misma operación cuando en su libro, *La miseria de Bogotá*, expondría la imagen central de una historia nacional definida por dos grandes espacios, el de la “civilización” y el de la “barbarie” (Múnera, 2005: 115).

Los hermanos Samper estaban construyendo una geografía de la nación a partir de un espacio definido como un centro civilizado, poblado por las razas más puras, y de otro espacio que estaba fuera de ese centro, que incluía el resto del territorio y que estaba determinado por la presencia de razas impuras. De este modo la nación se pensaba desde los dos grandes espacios o territorios que la integraban: por un lado, el espacio de la “civilización” y las razas puras, y por el otro el de la “barbarie” y las razas inferiores. Con este proceso de reinención de la geografía humana del territorio, la élite dirigente asumió el proyecto civilizador europeo y pretendió su implementación. Recordemos que este proyecto europeo tenía como finalidad última extender su civilización a las tierras “bárbaras” del globo y es justamente lo que desde Colombia debían hacer las élites con “sus tierras bárbaras”. Así, se elevaron a las alturas de los Andes y desde esa posición privilegiada imaginaron una periferia o una tierra de frontera a la cual le asignaron significados degradantes tanto a la geografía como a sus habitantes. Este proceso terminó siendo uno de los instrumentos mediante los que se procedió a legitimar el derecho de dominar a ese “otro”, y construir como algo natural el sentido de superioridad que se ejerce sobre él (Ibíd.).

El discurso de superioridad que se desprende de esta visión fue el que legitimó y dio fuerza

tanto a los grupos dirigentes nacionales como regionales que se lanzaron a “civilizar” los espacios “vacíos” del “territorio nacional”. Iniciaron un proceso de apropiación territorial que tenía que realizar el ejercicio de separar el objeto de su contexto específico, cultural, histórico, subjetivo para situarlo en el marco de un nuevo orden, un orden que ideológicamente estaba estrechamente vinculado con los lineamientos de la “vanguardia capitalista”.

Los paisajes y los lugares fueron relocalizados en el marco de la integración nacional que buscaba imponer en el territorio el orden racional de los sistemas de mercado ya que, como dijimos anteriormente, a pesar de las confrontaciones que existían entre las élites -tanto las vinculadas a los liberales como a los conservadores- sobre el modelo de estado-nación a crear, el punto donde ambos convergían radicaba en la importancia que se le daba al comercio internacional como el medio más apropiado para alcanzar la “civilización”. Por este motivo, debían introducir en esos territorios la cultura de la mercancía, el trabajo asalariado y el control estatal (Pratt, 2010: 286). Estos grupos elaboraron un discurso en el que tales regiones eran reserva potencial de grandes riquezas cuya explotación debería beneficiar a la nación (Serje, 2005: 146).

La conjunción de estos dos factores, el “nacionalismo modernizador” y el “deseo civilizador”, como necesidades fundamentales de los grupos dominantes para edificar una nación moderna fue el tapiz sobre el cual se pintó el proceso de ocupación de los territorios “baldíos” y la incorporación de sus poblaciones al cuerpo de la nación. En ese gigantesco tapiz a partir del último tercio del siglo XIX, los conservadores habían tomado el poder después de tres décadas de políticas liberales encaminadas a lograr la soberanía del individuo,<sup>15</sup> e iniciaron el proyecto de cambio *Regeneracionista*<sup>16</sup> liderado por el cartagenero Rafael Núñez en 1880, con el objetivo de “civilizar” los territorios “baldíos” y a las tribus “salvajes” que ahí habitaban, optando por implementar un método muy conocido en el suelo americano: la implementación de las misiones católicas.

Hasta ahora, hemos visto cómo las élites dirigentes optaron por utilizar la estrategia de las misiones católicas con el objetivo de, por un lado, expandir las fronteras agropecuarias y ejercer un control sobre el territorio -“nacionalismo modernizador”- y, por otro lado, legitimar una posición de superioridad por parte de las élites dirigentes frente a los territorios y gentes no “civilizados” y justificar así el derecho que tenían, por ser miembros pertenecientes a la “civilización”, de “civilizar” a los “salvajes” de los bosques, desiertos y selvas, e incorporarlos junto a sus territorios al sistema productivo capitalista -“deseo civilizador”-. Pero cómo se produjo esta reactivación de las misiones católicas si, como vimos anteriormente, durante los gobiernos liberales se tomaron medidas que redujeron el poder de la Iglesia e incluso se llegó al extremo de expulsar del país a los jesuitas. En los próximos apartados vamos a tratar de comprender cómo fueron las estrategias utilizadas por el gobierno para lograr reactivar la llegada de misioneros a la región, además de abordar la incorporación de los indígenas al cuerpo de la nación desde la independencia.

---

<sup>15</sup>Los métodos para lograrlo fueron mediante la abolición de la esclavitud, la libertad de prensa, la libertad religiosa, el libre comercio, la abolición de monopolios estatales y la limitación de la intervención del estado. Políticas que habían roto las cordiales relaciones con la Iglesia Católica cuando en junio del año 1853, el gobierno de José María Obando, se produjo la separación oficial de la Iglesia y el Estado. En la década de los sesenta, se enfatizaron los ataques contra la Iglesia Católica. El mes de noviembre de 1861, el General Mosquera suprimió todas las comunidades religiosas y profundizó la expropiación de los bienes eclesiásticos. La culminación de este proceso fue cuando en la constitución de 1863 se instituyó la libertad de cultos y se proscribió la intervención de la Iglesia en la política (Bosa, 2015).

<sup>16</sup>Este proyecto partía de la base de una República Unitaria y los elementos identitarios nacionales tuvieron estrechos vínculos con la tradición hispana, enfatizándose los valores que aportaba la religión católica y la lengua de Castilla (Palacios, 2002: 270).

### 2.3 El problema del “indio”. Su incorporación al cuerpo de la nación

Para afrontar esta problemática en el período de formación del Estado nación colombiano, debemos retroceder en el tiempo y mencionar algunas cuestiones sobre cómo se abordó la incorporación de los indígenas durante el período de dominación colonial. Los primeros encuentros entre los habitantes de América y los procedentes de la metrópoli supusieron un fuerte choque cultural para sendos pueblos ya que se estaban poniendo en contacto culturas muy disímiles. Para estos últimos, enfrentarse con valores y normas de comportamiento que no coincidían con los suyos propios -ciertas prácticas de canibalismo, poligamia, libertades sexuales, sacrificios humanos, etc.- les provocaron temor y también horror. A raíz de estos primeros encuentros, como señala König, los europeos fueron generalizando la idea de que los indios americanos se caracterizaban por ser seres salvajes, viciosos y brutos por naturaleza. Así, la intolerancia a la diferencia, la incondicional creencia en la propia cultura y el propio orden social hispano europeo de los conquistadores, hicieron surgir la imagen de un indio desnudo, salvaje y caníbal. Frente a las poblaciones americanas, los europeos se consideraban superiores y así, justificaron su derecho y obligación de conquistar y colonizar el “nuevo mundo” (König, 1998: 15).

No es el caso de detenernos aquí sobre el hecho que estas imágenes que construían un indio “salvaje” e inferior a los hombres europeos, se enfrentó a otras imágenes, ‘pro-indias’ defendidas sobre todo por los misioneros que, aunque también estaban convencidos de la superioridad europea-cristiana, no consideraban a los indígenas como seres inferiores, sino que estaban dotados de inteligencia y que por tanto eran capaces de desarrollarse. Ante este supuesto y frente a los abusos que estaban cometiendo los conquistadores y colonizadores, los misioneros abogaron por considerar a los indígenas vasallos libres de la corona y como tales, dignos de recibir la protección de la corona frente dichos abusos. Bajo el cobijo de la monarquía, se les debía hacer salir de la ignorancia y minoría de edad e ir incluyéndolos paulatinamente dentro de la estructura social española mediante la transmisión de la cultura hispano-cristiana (König, 1998: 15-16). Los misioneros respaldaban un sistema de segregación que alejase a los indígenas de la influencia de los colonizadores.

Por otro lado, la Corona también confluía con los misioneros de que era necesario proteger a los indígenas, no por cuestiones teológicas, legales o humanas sino por cuestiones económicas y políticas, dado que se llegó a la conclusión de que sin los nativos el modelo de explotación, y de dominación, por lo tanto, no era viable. Así, con la excusa de proteger a los indígenas frente a los abusos de los colonizadores abandonaron el método de convivencia y cercanía entre colonizadores e indígenas bajo el régimen de encomiendas, y optaron por una política de separación territorial.

Fue a partir de la separación de los indígenas en “la República de Indios” que se empezaron a formar pueblos de indios, comunidades de indios, resguardos de indios y reducciones de indios. En estos espacios, los misioneros, curas y funcionarios estatales, mediante la educación y la cristianización les debían dar las herramientas para que abandonasen su estado “primitivo” y avanzasen hacia la “civilización” al estilo hispano-europeo (König, 1998: 16-17).

Es así que la principal característica de la política indigenista española durante la época colonial se fundamentó en el empeño por europeizar a los pueblos encontrados en América para incluirlos en una estructura de orden determinada por los ideales y valores de los europeos. La

educación “pacífica” en todos los ámbitos de la vida fue el medio que optaron para modificar sus pautas de comportamiento e inculcarles los europeos. Debían modificar la vestimenta, sus modos de trabajo, las manualidades artesanales y la producción agrícola y también sus patrones de asentamiento debiéndose concentrar en aldeas. Ahora bien, a pesar de que tanto los colonizadores como los indígenas eran considerados vasallos libres del Rey, ciertamente los indígenas todavía eran tratados como a personas menores de edad e incapaces que necesitaban protección. Un ejemplo de ello es el hecho de que los consideraban como personas sin capacidad jurídica y que por tanto debían ser representados ante los tribunales por los llamados protectores de indios (König, 1998: 13-17).

Esta política reeducativa de la Corona mediante la segregación significó la protección de la población indígena y evitó así su exterminio físico. La puesta en práctica de esta política no dio los resultados esperados puesto que, de algún modo, favorecía la conservación de los hábitos y costumbres, de las lenguas y las estructuras sociales de los nativos. A su vez, la preservación de estos elementos dificultaba la reeducación de los indígenas hacia el modelo europeo de civilización. Tan solo se adoptaron ciertos elementos a nivel material como de ciertas plantas útiles, animales domésticos o utensilios. Además, a nivel ideológico, la falta de instituciones educativas apropiadas impidió que se adoptaran de forma limitada elementos de la cultura hispano-europea. Así, a fines de la época colonial, nos encontramos con el hecho que los indígenas, en su gran mayoría, no habían adoptado las formas de vida hispano-europea, ni tampoco habían modificado sustancialmente sus formas; se los continuaba considerando como seres menores de edad, inferiores e incapaces y, por ese motivo, continuaban estando bajo el amparo de la Corona mediante un régimen jurídico específico para dicha comunidad (König, 1998: 17-18).

Tras las independencias ¿qué iba a pasar con las poblaciones indígenas? ¿Qué lugar ocuparían dentro de los nuevos estados? Recordemos que el modelo de estado liberal adoptado, finalmente, por los grupos dirigentes en la Colombia republicana, teóricamente no había cabida para formas de organizarse características del Antiguo Régimen. Es a partir de tales planteamientos que se debía reemplazar la sociedad corporativista, estamental, jerarquizada y racista existente por una nación de ciudadanos, conformada por individuos libres e iguales sobre los que recaía la soberanía de los nuevos Estados y que, como tales, estaban investidos de derechos y obligaciones. Se trataba de transformar una sociedad de vasallos por otra de ciudadanos (Quijada, 2000a). En este sentido, los indígenas, considerados seres inferiores, incapaces y menores de edad debían pasar a incorporarse a la ciudadanía de las nuevas Repúblicas. Lógicamente, este modelo de sociedad conllevaría la eliminación de cualquier tipo de tributación diferencial y la disolución de todo tipo de posesión comunitaria o forma comunitaria de explotación de la tierra. En el estado-nación no había cabida para otras formas de organización distintas a las del propio Estado, consecuentemente se debían disolver las tierras de resguardo y se debía eliminar el pago del tributo indígena (Gutiérrez Ramos, 2001: 204).

Pero una cosa es lo que las teorías del liberalismo marcaban y otra muy distinta la realidad que se vivió al aplicarlas. Es por ese motivo que vamos a hablar brevemente de cuáles fueron las estrategias que se implementaron para incorporar a dichos actores sociales a lo que hoy en día es la República de Colombia y, a su vez, cuáles fueron las representaciones que se construyeron sobre estas poblaciones para justificar las estrategias de incorporación.

Antes del año 1810, en la Nueva Granada, a los indígenas se los calificaba cómo bárbaros primitivos e incultos, elementos retardatarios a quienes se les achacaba el imperfecto desarrollo de la región. En este sentido, el “territorio no debía temer una comparación con Perú o México en cuanto a sus recursos geográfico-naturales” sino que el atraso se debía más bien al “carácter estúpido de sus habitantes primitivos” (König, 1994: 237).

Tras la independencia, esta imagen de los indígenas se modificó sustancialmente, pasando de un ser ingenuo, primitivo y salvaje, a ser indígenas pobres, dignos de compasión y cuyo desarrollo natural se había visto impedido hacia 300 años por los conquistadores españoles. Este cambio formó parte, como vimos en el apartado anterior, de un proceso mediante el cual las élites criollas utilizarían la historia indígena para justificar la emancipación. Estas élites habían conducido el movimiento emancipador en nombre de los indios, para reparar los daños que se les habían hecho a lo largo de los tres siglos de dominación. Pero, además, esas élites también pretendían construir, al menos en teoría, una historia común desde la época precolombina hasta las independencias.

En esta historia alababan los avances culturales de ciertas culturas indígenas, de las “altas culturas” como la de los aztecas, incas o los muiscas de la región de Bogotá y destacaban su destrucción por parte de los conquistadores. Se consideraba que la guerra contra el español era la revancha del indígena derrotado en el siglo XVI. Empezaron a utilizar el término “americanos”, que antes era un término despectivo para dirigirse a los indígenas, como un sinónimo de unión étnica entre blancos e indios y también entre todas las castas. De este modo, todos los americanos, con una historia común de opresión, debían enfrentarse al enemigo en común, el español. Los criollos, aun destacando los elementos “civilizados” de las altas culturas americanas, sólo se identificaban con los indígenas en la medida que ocupaban una posición conjunta frente a los españoles europeos como “americanos oprimidos” y conquistados ilegítimamente (König, 1994: 234-264, König, 1998: 19-21, Langebaek 2007: 48). Se idealizó la imagen de lo indígena hasta tal punto que eligieron la figura de la amazona americana armada y coronada como la representación alegórica de la libertad. Esta se caracterizaba con una corona de plumas, un *carcaj* con flechas sobre la espalda y tenía los pies sobre un caimán domado (König, 1998: 20).

La imagen de lo indígena que tenía la función de evocar a un pasado común, un simbolismo común para movilizar a la población y crear una identidad común, un sentimiento de solidaridad que permitiese legitimar al nuevo gobierno encajaba perfectamente en el discurso liberal de igualdad y libertad y, por tanto, la consecuencia derivada de esto, en materia de las poblaciones indígenas, fue “la igualdad y ciudadanía [...] con restitución plena de sus derechos”.<sup>17</sup> Esta concesión total de la ciudadanía, otorgada el 24 de septiembre de 1810 por la Junta Suprema de Santa Fe, conllevaba también suprimir cualquier forma de diferenciación y la concesión de “todos los privilegios, prerrogativas y exenciones que correspondan a los demás ciudadanos” (Gutiérrez Ramos, 2001: 210); así, ante esto se procedió a la abolición inmediata y definitiva del tributo.

Por otro lado, también las tierras de resguardo debían ser eliminadas, motivo por el cual y siguiendo las políticas propuestas por Miguel de Pombo el 10 de septiembre de 1810 en la Junta Suprema de Santa Fe, se estableció que los resguardos se repartirían en propiedad y serían distribuidas del siguiente modo:

<sup>17</sup>Artículo 2 del Bando dictado el 24 de septiembre de 1810 por la Junta Suprema Provincial y Gubernativa del Reyno en: Triana Antorveza, 1980: 14.

En cada pueblo según su justo valor y en suertes separadas con proporción a sus familias para que las disfruten aprovechándose de todas sus producciones naturales e industriales, con la sola condición de que por ahora no puedan enajenar, donar o desprenderse por otra vía de la porción de tierras que les tocara en la distribución hasta que pasados veinte años hayan tomado apego al dominio y versándose en la administración de modo que no sea fácil engañarlos ni reducirlos valiéndose de su natural sencillez para despojarlos de su pertenencia territorial.<sup>18</sup>

Además, se debía reservar una porción de las tierras del resguardo con la finalidad de establecer escuelas públicas en los pueblos (Gutiérrez Ramos, 2001: 210).

Estas intenciones se quedaron en eso pues el tributo se siguió cobrando en todo el territorio neogranadino (Gutiérrez Ramos, 2001: 211) y, con la restauración de la monarquía, todos estos decretos fueron eliminados y se restableció toda la legislación, instituciones y usos que regían las relaciones entre la corona y los indígenas.

Tras la derrota española de Boyacá, la imagen que se había conformado de los indígenas en los albores del movimiento independentista dejó de ser tan aduladora. Se dejó de lado la glorificación de todo lo indiano y la identificación con el destino de los indios. A pesar de ello, todavía estaba vigente la fórmula de trescientos años de opresión causados por la dominación hispánica tanto a los indígenas como a los criollos. Fue entonces que se empezó a plantear, como elemento propagandístico unificador, la cuestión del ciudadano a través del cual se podía movilizar a la población porque en él se podían asociar los objetivos de libertad, autodeterminación y posibilidades de desarrollo económico -las pretensiones americanas que la Corona no satisfizo- y, además era un concepto que permitía la integración de una sociedad con una formación étnica muy heterogénea (König, 1994: 338-341). De este modo, se pretendía construir una nación de ciudadanos libres e iguales, motivo por el cual en el decreto del 5 de julio del año 1820 se declaró a los indios “hombres libres”, se ordenó que se les devolvieran las tierras de resguardo que les habían usurpado instituyéndolos como los legítimos propietarios de las parcelas que serían repartidas en proporción al número de familias. Sin embargo, decidió mantener el tributo indígena<sup>19</sup> aunque prohibiendo los servicios no remunerados de los indígenas a cualquier persona (Gutiérrez Ramos, 2001: 211-212).

Posteriormente, la Ley 11 de octubre del año 1821, con la idea de cimentar la formación de un Estado nacional fundamentado en la nación de ciudadanos, obvió las heterogeneidades existentes y ordenó que “los indígenas, esta parte considerable de la población de Colombia que fue tan vejada y oprimida por el gobierno español, recupere en todos sus derechos, igualándose a los demás ciudadanos”.<sup>20</sup> Así, se estaban declarando nuevamente a los indígenas cómo “hombres libres” con los mismos derechos y obligaciones que el resto de ciudadanos.

Reconocer a los indígenas los derechos cívicos de igualdad y libertad, con sus implicaciones políticas y económicas, significaba que también se les debía eliminar el denominado tributo, cosa que hicieron en el artículo 1 de la Ley mencionada anteriormente. En el mismo artículo se

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Cuatro días más tarde, se consideró que la recaudación de los tributos en la región de Cundinamarca era de imposible ejecución, se optó por condonarlos en su totalidad hasta junio de 1819, momento en que se volvería a contabilizar la tributación indígena como recurso fiscal (Gutiérrez Ramos, 2001: 212).

<sup>20</sup>Ley 11 de octubre de 1821 Sobre extinción de los tributos de los indígenas, distribución de sus resguardos y exenciones que se les conceden (República de Colombia, 1924-1953a: 116).

prohibió el trabajo gratuito y forzado de los indígenas estipulando que estos podían ser contratados recibiendo un salario acordado previamente. Este nuevo estatus, también conllevaba que debían pagar los mismos impuestos que el resto de la ciudadanía, aunque les condonaron, por un espacio de cinco años, el pago de los derechos parroquiales y cualquier otra contribución civil que estuviese relacionada con los resguardos y los demás bienes que se poseyesen en comunidad; aunque no los que fuesen de su propiedad individual.<sup>21</sup>

Los resguardos, debían ser parcelados antes de cinco años y repartidos en pleno dominio y propiedad. A cada familia se le asignaría de los resguardos la parte que le correspondiese teniendo en cuenta la extensión de éstos y el número de individuos que componía la familia. Durante estos cinco años, como vimos, la propiedad comunitaria quedaría exenta de pago de tributos. También, hasta que no se hubiese procedido a la parcelación de estos, se estableció que éstos se registrarían como lo habían hecho hasta ese momento; continuarían teniendo el Cabildo, sujeto a los jueces parroquiales, el cual se limitaría únicamente a cuestiones económicas vinculadas con la administración, concentración y distribución de los bienes de la comunidad. También se les obligaba a arrendar el terreno sobrante para pagar las escuelas primarias y los estipendios de los curas.<sup>22</sup>

En lo que respecta a cuestiones de derecho, los indígenas debían ser tratados como el resto de los ciudadanos, tanto en las acciones civiles, como en las criminales, aunque los protectores de naturales continuarían ejerciendo sus labores asistiéndolos en las cuestiones que estuviesen relacionadas con la propiedad comunal. También, como una medida para fomentar la integración entre los distintos grupos de población derogaron la prohibición de permanecer y establecerse en las comunidades indígenas. Así permitieron que cualquier otro ciudadano podría establecerse en dicha comunidad, siempre y cuando pagase el arrendamiento correspondiente por los solares que ocupasen y con la condición de que no perjudicaran a los nativos.<sup>23</sup>

En la praxis, muchas de estas medidas no se aplicaron. Por ejemplo, el tributo se siguió cobrando hasta el año 1823 y en algunas jurisdicciones de los departamentos del Cauca, Ecuador, Asuay y Guayaquila, hasta el año 1824. Ya en el año 1826 Bolívar empezó a dudar de si la abolición del tributo indígena era una medida adecuada ya que, según la opinión de funcionarios y hacendados sureños, sin la obligación de tributar, los indígenas habían abandonado sus trabajos en las haciendas, obrajes y plantaciones (Gutiérrez Ramos, 2001: 213). Esto no podía permitirse puesto que, cómo decían los informantes, afectaba al fisco y a la economía nacional en general. No obstante, lo más importante es que la abolición del tributo iba en contra de la finalidad última por la que se aplicó esta medida, que no eran precisamente la de otorgar igualdad y libertad, sino más bien, desestructurar a las comunidades indígenas, arrebatarles paulatinamente sus tierras y convertirlos en mano de obra barata para el nuevo sistema de producción capitalista agroexportador que se estaba empezando a gestar.

La conclusión de tal estado de cosas se plasmó en el Decreto del 15 de octubre de 1828<sup>24</sup> por la cual se restituyó el pago del tributo, denominándose “contribución personal de indígenas”. Esta

---

<sup>21</sup>Ibíd.

<sup>22</sup>Ibíd.

<sup>23</sup>Ibíd.

<sup>24</sup>Decreto del 15 de octubre que establece la contribución personal de indígenas (República de Colombia 1924-1953: 420-426).

contribución consistía en el pago de tres pesos cuatro reales al año; los pagadores serían todos los indígenas colombianos de entre 18 y 50 años. Quedarían exento de este pago los propietarios que tuviesen propiedades por un valor de mil o más pesos en fincas raíces, o en bienes muebles, pero quedarían sujetos a pagar las mismas contribuciones que el resto de los ciudadanos. También se reiteró la prohibición de utilizar los servicios personales de los indígenas sin el pago del salario correspondiente<sup>25</sup>. Este viraje era solo el inicio del proceso de construcción de “otros” internos dentro de la nación. Los legisladores seguían apuntando que los indígenas formaban parte del conjunto de la ciudadanía y que, como tales, se habían intentado igualar al resto de ciudadanos para mejorar su situación. Ese cambio no produjo los beneficios esperados, por lo contrario, la situación de los indígenas empeoró, motivo por el cual fueron los propios nativos quienes, en su mayoría, solicitaron se restituyese el tributo para así pagar un solo pago personal y quedar exentos de las cargas generales que pagaban el resto de ciudadanos.<sup>26</sup> En este Decreto, también se restableció la figura del protector de indígenas, con lo cual, de nuevo dejaban de tener una ciudadanía plena y pasaban a ser menores de edad que necesitaban la protección del Estado.<sup>27</sup>

Igualmente, la prevista división de los resguardos tampoco se pudo aplicar de forma eficaz a causa de las dificultades técnicas, los escasos recursos económicos y la resistencia de los nativos a la aplicación de este proyecto republicano (Gutiérrez Ramos, 2001: 217), motivo por el cual, en el Decreto del 15 de octubre se insistió en el reparto de los resguardos.

Aunque esta regresión hacia algunos aspectos e instituciones propias de la época colonial fueron aplicados, tuvieron una corta vigencia tras la disolución de la Gran Colombia dado que con el ascenso al poder de los “constitucionales” neogranadinos se quisieron implementar prácticas propias del indigenismo liberal (Gutiérrez Ramos, 2001: 214). Además, la irrupción del “nacionalismo modernizador” que conllevaba insertarse en la división internacional del trabajo en base a la exportación de productos agrícolas, requería una actuación contundente contra las propiedades comunales de los indígenas. Paralelamente a los cambios en el orden económico, también se modificó progresivamente la percepción que se tenía de los nativos que fueron considerados como elementos retardatarios al progreso y, por ende, debían desaparecer como tales.<sup>28</sup> Un ejemplo de esta posición se halla en el análisis que hizo José María Samper de los resguardos:

Los resguardos, estancando, inmovilizando la propiedad del indio y haciéndola invisible, condenaron a los indígenas a dos cosas deplorables:

1. La incapacidad de ser jamás artesanos, obreros o cualesquiera otra cosa, distinta del oficio de agricultores, lo cual equivalía a mantener al indio extraño al contagio de la civilización y al movimiento de la vida social;
2. A ser pésimos agricultores pues careciendo de propiedad fija personal, determinada y transmisible no podían tener interés ninguno en mejorar cierto terreno, ciertos caminos, puentes, regadíos, etc. exactamente como sucede con los bienes de mano muerta y la de particulares proindivisos. El hecho es que los indígenas no eran sino salvajes bautizados,

---

<sup>25</sup>Ibid.

<sup>26</sup>Ibid.: 420-421

<sup>27</sup>Ibid.: 424-425

<sup>28</sup>Con eliminar no nos estamos refiriendo al exterminio físico, si no a la desaparición de sus formas de vida tradicionales para adoptar las los modos de vida occidentales impuestos por las élites dirigentes

en eterno pupilaje, proscritos de la vida civil, agricultores, completamente rudimentarios y casi tan ignorantes e imbéciles como burros (Triana Antorveza, 1980: 22).

La nueva política hizo que por la Ley aprobada el 6 de marzo del 1832 se declarara la abolición definitiva del tributo indígena. En el mes de abril del mismo año también se actuó frente a los resguardos reglamentando por decreto, la segregación de las tierras comunales en el término perentorio de un año para dar cumplimiento a la Ley del 4 de octubre de 1821 (Gutiérrez Ramos, 2001: 217). Estas medidas, sin embargo, iban contra la que la historiografía denomina “aristocracia territorial”, la cual se beneficiaba del trabajo de los indígenas, motivo por el cual lograron incluir ciertas normas para que los indígenas no vendieran inmediatamente sus tierras a los nuevos agricultores. Por ese motivo, se prohibió la venta de los terrenos parcelados antes de 10 años para “protegerlos” de la voracidad de los hacendados y terratenientes (Gutiérrez Ramos, 2001: 217, Triana Antorveza, 1980: 23).

Paradójicamente, junto a esta medida supuestamente protectora, se implementaron otras que tenían el objetivo de desestructurar las comunidades. Éstas, recordando algunas medidas tomadas en el pasado de fundar poblaciones en medio de los indígenas como instrumento para romper la estructura económica y social de estos, consistieron en separar, antes de proceder al reparto de las tierras de comunidad, entre ocho y veinte fanegas de tierra con el objetivo de poder venderlas o arrendarlas para facilitar así el acceso de pobladores no indios a la comunidad (Gutiérrez Ramos, 2001: 217, Triana Antorveza, 1980: 24).

Las medidas adoptadas en el año 1832 provocaron el levantamiento de muchas comunidades indígenas las cuales se resistieron encarnizadamente a las divisiones de los resguardos. Ante esta situación, el 2 de junio del año 1834 se adoptaron una serie de medidas para acelerar la distribución de los resguardos. Éstas otorgaron a los gobernadores y cámaras provinciales amplias facultades en materia de división de resguardos e incluso llegaron a declarar que en ningún tribunal o juzgado se podría interpelar ningún tipo de reclamación en relación con la repartición de las tierras (Gutiérrez Ramos, 2001: 218, Triana Antorveza, 1980: 24).

La aplicación de estas medidas logró la disolución del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral el año 1835 y diversos resguardos en Cundinamarca y Boyacá, aunque los del sur este del país apenas sufrieron modificaciones (Triana Antorveza, 1980: 24). Por otro lado, la inaccesibilidad de los terrenos, los intereses locales, las contradicciones entre los mismos hacendados y la ferviente lucha de las comunidades indígenas provocó que muchas cámaras provinciales, como por ejemplo las de Cartagena, Pasto, Neiva, Chocó, Rioacha y Túquerres, solicitaran la suspensión de las medidas sobre repartimientos en sus respectivas jurisdicciones (Gutiérrez Ramos, 2001: 218, Triana Antorveza, 1980: 25). A raíz de esto se volvió a ordenar la suspensión de las parcelaciones de las tierras comunales mediante los Decretos de 29 de diciembre de 1837 y 7 de diciembre de 1838. Adicionalmente, en el año 1843 se expidió una ley de protección de indígenas<sup>29</sup> que tenía como objetivo regular los arrendamientos de las tierras pertenecientes a los resguardos que habían dado lugar a expropiaciones forzosas. Mediante esta ley, también se estableció que los arrendamientos sólo podían establecerse por períodos de tres años y se prohibió vender, hipotecar o gravar las parcelas entregadas en propiedad a los indios por 20 años (Triana Antorveza, 1980: 25).

<sup>29</sup>Ley 1480 del 23 de junio de 1834 sobre la protección de indios (República de Colombia, 1924-1953e: 315-317).

A pesar de estas medidas, para el año 1842 ya se habían desarticulado la mayoría de comunidades indígenas, ubicadas en las tierras más valorizadas del interior y en el área de Mariquita, base de la agricultura tabacalera de exportación (Triana Antorveza, 1980: 26).

Durante el denominado periodo radical se aceleró el proceso de desmembración de los resguardos. Bajo las reformas liberales impulsadas a mitad del siglo XIX, se optó por delegar a las cámaras provinciales todo lo que hacía referencia a los asuntos de resguardos indígenas, asentándose en la Ley de 22 de junio de 1850 que en dichas cámaras se podía levantar la prohibición de enajenación inmediata impuesta en leyes anteriores a los indígenas que recibían tierras en plena propiedad. Siendo esto así, las cámaras se apresuraron a usar esta facultad y activaron inmediatamente la liquidación de las tierras. El resultado de esta ejecución fue el rápido traspaso de las tierras que se les había dado a los indígenas a los hacendados y capitalistas blancos, produciéndose al unísono un fenómeno de proletarización en el sector rural en una escala que nunca se había visto antes en el país. Con esto, los nuevos propietarios pusieron a disposición de los cultivadores de tabaco y a los hacendados del interior mano de obra barata (Triana Antorveza, 1980: 27).

Así, las mejores tierras del país y las articuladas al comercio de exportación se fueron concentrando en manos de unos pocos, pero en las regiones donde todavía no había penetrado la economía capitalista de exportación las cosas fueron un tanto distintas. Por ejemplo, el Estado soberano del Cauca, bajo el amparo de la Ley de 22 de junio, expidió el año 1859 la Ley 90 mediante la cual se apartaba de la legislación nacional, ya que prohibió totalmente la enajenación de las tierras de resguardo, restableció la posesión comunal, delegó funciones en los cabildos y declaró la nulidad sobre ventas de porciones de resguardos. Este desafío al proyecto liberal del Estado central tiene su lógica si tenemos en cuenta que este territorio era el que tenía mayor población indígena y a la vez mayor número de pleitos y conflictos; además era una zona poco atractiva económicamente para los terratenientes (Gutiérrez Ramos, 2001: 218, Triana Antorveza, 1980: 28). Esta ley caucana del año 1859 fue la que sirvió de base para la ley 89 dada en 1890 que por más de un siglo medió las relaciones del Estado con los pueblos indígenas (Gutiérrez Ramos, 2001: 219).

En la segunda mitad del siglo XIX, las imágenes construidas de los indígenas habían sufrido un cambio sustancial. Se habían abandonado por completo las visiones de una moral indígena digna de imitar, de un sufrimiento compartido, de la necesidad de vengarse del enemigo común y de una ciudadanía compartida. Al igual que en la época colonial, los indígenas nuevamente fueron considerados inferiores, su cultura fue valorada como irracional, tradicionalista y enemiga de las innovaciones; además, eran considerados la vergüenza nacional, elementos que obstaculizaban el progreso social y económico de la nación (König, 1998: 22). Este cambio en las formas de representar a los indígenas se produjo cuando en Europa ya se estaban desarrollando las teorías ‘científicas’ sobre la evolución social, superioridad de las razas en el contexto de positivismo y darwinismo social.

Mediante las teorías que consideraban que la selección natural podía aplicarse a las sociedades humanas, justificaron las desigualdades de razas y de clase como procesos del orden natural. Desde esta visión, las élites dirigentes colombianas identificaron a la “raza blanca” como sinónimo de progreso y “civilización” y, en contrapartida, las “razas no-blancas” como sujetos “bárbaros” o

“salvajes” que obstaculizaban el tan anhelado progreso (Escamilla, 2011: 354).

El blanqueamiento de la población mediante el mestizaje biológico fue la opción que desde las élites se consideró más adecuada para lograr una redención cultural de los pueblos no-blancos y lograr así progresar y desarrollarse como nación. La idea era la de integrar a los indígenas, y a otros grupos poblacionales, a los patrones culturales de “la raza blanca”. De este modo, la lengua, la cultura y la “raza blanca” se convirtieron en los patrones normalizadores a partir de los cuales se establecían los parámetros adecuados de “civilización” que debían alcanzar esos “otros no blancos” (Escamilla, 2011: 354, König, 1998: 22).

El paradigma que planteaba blanquear a la población tenía el objetivo, mediante el mestizaje biológico y cultural, de transformar a Colombia, después de varias generaciones, en una nación de “blancos”. Era el Estado quien debía propiciar ese mestizaje, motivo por el cual se debían favorecer políticas de inmigración de europeos, la “pacificación de los salvajes” y los matrimonios interraciales. Así, el mestizaje se convertía en un elemento importante para la construcción de la nación en el siglo XIX, pero no entendiéndolo a este como el producto final que definiría a una “raza” propia fundada a partir de la fusión de las distintas heterogeneidades, sino el puente hacia el blanqueamiento (Escamilla, 2011: 355). Este cambio de rumbo en la forma en que se representaron a los indígenas en Colombia iba de la mano de las políticas destinadas a desintegrar de forma apabullante a las comunidades indígenas.

Antes de adentrarnos en el período de la regeneración y ver las especificidades de la Ley 89 del año 1890, es necesario hacer una aclaración sobre los varios tipos de indios que existían en Colombia; por un lado, los denominados “sedentarios o civilizados”, que incluía a aquellos que se encontraban poblados en tierras de resguardo y que tuvieron una inmersión más profunda en la “civilización” ibérica (Escamilla, 2011: 344); por otro, los “errantes”, “bárbaros”, “salvajes” o “independientes”, habitantes de las regiones selváticas y que no estaban bajo el dominio efectivo del Estado (Gutiérrez Ramos, 2001: 208). Todas las políticas señaladas hasta ahora afectaban a los denominados “indios civilizados” (Gutiérrez Ramos, 2001: 209). mientras tanto, qué pasaba con los llamados “indios salvajes”.

Según Langebaek, durante la guerra de independencia esta diferenciación entre “indios civilizados” e “indios errantes” no tuvo ninguna importancia, tanto unos como los otros servían para el objetivo de los revolucionarios por haber sido, ambos, víctimas de los españoles. A unos los habían destrozado siendo ellos unos “inocentes salvajes” que vivían en paz con la naturaleza y con sus vecinos y, a los otros les habían destruido sus grandes civilizaciones (Langebaek 2007: 48-49). Tras los movimientos emancipadores se volvió a establecer esa imagen de “indios errantes” y rápidamente se tomaron medidas para su incorporación al Estado.

Fue mediante la Ley del 3 de agosto del año 1824 que se pretendieron establecer las bases para la reducción de los “indios salvajes”. A través de esta Ley, se buscaba “proteger la propagación del cristianismo y la civilización a las tribus de indígenas gentiles que viven errantes dentro de los límites de su territorio”. A causa de las guerras de independencia fue imposible fomentar las misiones que se establecieron para “civilizar” a esas poblaciones y tampoco se pudo aportar fondos para establecer nuevas. Además, haciendo alusión a las peticiones que, según ellos, existían por parte de distintas tribus o capitanías de incorporarse y ponerse bajo el ala de la República establecieron que a todas las poblaciones de “indígenas gentiles” que quisiesen abandonar “su vida

errante” para reducirse en parroquias regidas y gobernadas como las del resto de la República, se les entregarían tierras para que se pudieran establecer fácilmente. Adicionalmente, se les haría entrega de las herramientas que necesitasen para facilitarles el cambio de vida. Estas nuevas poblaciones, tendrían el carácter de misiones reguladas por párrocos seculares o regulares.<sup>30</sup> De este modo, se estaba optando por la reactivación de las misiones católicas como el medio para sedentarizar y aculturar a las poblaciones indígenas que vivían en los márgenes de la República.

Con el fin de poder llevar adelante la Ley del 3 de agosto de 1824, el 18 de septiembre de ese mismo año se redactó un decreto en el cual se marcaban las pautas que se debían seguir. Los intendentes de los distintos departamentos debían informar qué poblaciones indígenas habitaban en los territorios que administraban, cuántos eran, cuántos habitantes tenían cada uno de ellos y cuáles eran sus “caracteres más generales y sus usos y costumbres”. Esta información era necesaria para determinar los medios más eficaces para que ‘abandonasen’ sus modos de vida y se establecieran en poblados. Los intendentes debían informar, igualmente, del estado de las misiones en los departamentos para, con todos los datos, diseñar la política misional correspondiente.

En esa línea se delimitaron las porciones de tierra susceptibles de ser entregadas a los indígenas que optasen por la reducción a quienes se entregaría un máximo de 200 fanegas por unidad familiar. Se pensó también en la entrega de herramientas para construir las casas, formar las primeras sementeras, además de vestidos y alimentos hasta que estuvieran en condiciones de obtener los rendimientos adecuados para su supervivencia. Y, siempre que las tierras fueran propicias para la cría de ganados, se entregaría a cada población de indígenas un total de 25 reses destinadas a la formación de un hato para la comunidad. Los fondos necesarios para la implementación de tal proyecto reduccionista provendrían del Estado siempre y cuando fuese posible.<sup>31</sup>

En el año 1826,<sup>32</sup> y aparentemente a partir de los informes enviados por los intendentes se aprobaron medidas más específicas relativas a la reducción de los ‘indios salvajes’ por las que se dispuso que para “promover eficazmente la civilización de los indígenas, se irán estableciendo en el territorio en que vagan nuevas poblaciones, a las que por medios suaves se reduzcan a vivir, cuidando el dedicarles al cultivo de la tierra y a la cría de ganado, según parezca más ventajoso en los diferentes terrenos”.<sup>33</sup> Estos poblados se establecerían en la Goajira y en las costas del Darién y Mosquitos.<sup>34</sup> A cada una de las parroquias establecidas se le otorgaría una extensión de tierras baldías que no podría ser inferior a diez mil fanegadas las que se repartirían entre las familias que se establecieran ahí, entregando a cada unidad familiar entre diez y cien fanegadas, según la calidad del terreno. Las familias reducidas también deberían recibir herramientas, animales

---

<sup>30</sup>Ley 3 de agosto de 1824 que dispone los medios de reducir a la civilización los indios salvajes (República de Colombia, 1924-1953a: 402-403)

<sup>31</sup>Decreto 18 de septiembre de 1824 sobre naciones indígenas (República de Colombia, 1924-1953f: 224-226).

<sup>32</sup>Decreto 11 de julio de 1826 sobre civilización de los indígenas (República de Colombia, 1924-1953f: 371-373)

<sup>33</sup>Ibid. p. 371.

<sup>34</sup>Estas tres regiones tenían un interés especial ya que, en otro decreto de ese mismo año, concretamente del día 1 de mayo se declaraba que los indígenas de la Goajira, Darién y Mosquitos debían ser protegidos por el Gobierno Colombiano ya que su falta de cultura los alejaba del trato y comunicación con los demás colombianos, a quienes miraban como sus enemigos. Debían para ello, primero, ser tratados como colombianos; segundo, debían tomar medidas para que se estableciera comunicación entre estos pueblos y el resto de las poblaciones vecinas; tercero, se establecerían convenios específicos para su comercio tanto nacional como internacional (República de Colombia, 1924-1953b: 333-334).

domésticos, víveres, dos vestidos y todo lo que fuere necesario para asegurar su asentamiento.

Cada una de estas poblaciones tendría un jefe nombrado capitán fundador y un teniente cuyo cargo duraría tres años pudiéndose reelegir. El intendente, a propuesta del gobernador de la provincia, era el encargado de seleccionar al candidato. Éste, normalmente era la persona que tenía más influencia sobre los indígenas. Las funciones de estos capitanes fundadores eran las de procurar atraer a indígenas y reducirlos a poblado; mantener el orden de las nuevas poblaciones; repartir a cada familia la porción de tierra que necesitasen; enseñar a los indígenas a construir las casas y a cultivar las tierras y,<sup>35</sup> fomentar estas nuevas poblaciones mediante métodos pacíficos, de “influjo paternal” hasta que los indígenas hubiesen adoptado los hábitos de la sociedad en la que se insertaron, por tanto, “al principio de ningún modo se les obligará a prácticas religiosas, o a otras a que no se hallen acostumbrados y que sólo servirán para retraerles de la vida social”.<sup>36</sup>

Estos pobladores indígenas estarían exentos del pago durante diez años de diezmos, primicias y cualquier otra contribución. Conviene hacer un inciso para señalar que el mismo decreto de 1826 preveía que en los nuevos poblados podrían también asentarse individuos no indígenas, a quienes se les entregaría de forma gratuita los solares donde edificaron sus viviendas y se les venderían o arrendarían tierras para otras actividades. Estos pobladores también estarían exentos de pago de contribución alguna durante cinco años.<sup>37</sup>

Los poblados que debían surgir a partir del decreto de 1826 recibirían también recursos para el pago de curas regulares o seculares, con el título de misioneros -400 pesos anuales procedentes de fondos públicos provinciales o departamentales- con el encargo de desarrollar la instrucción moral y religiosa. Esta educación se la debían dar “con la mayor prudencia y circunspección, de tal suerte que antes se ganen los corazones de los indígenas con dulzura, moderación y virtudes y les hagan amar su nuevo método de vida”.<sup>38</sup> Sin embargo, el decreto no reguló un plan de acción uniforme a implementar en los poblados atendiendo la gran “variedad de caracteres, usos y costumbres de las diferentes tribus de indígenas salvajes que habitan el territorio de la República, y a que por lo tanto no pueden ser comprendidas bajo de unas mismas reglas para promover la civilización”.<sup>39</sup>

De hecho, el decreto dejó en manos de los intendentes diseñar las estrategias a llevar a cabo para el establecimiento de las nuevas poblaciones y el logro de la “civilización”, teniendo en cuenta las especificidades locales y el carácter, hábitos y costumbres del pueblo en cuestión.<sup>40</sup> Igualmente, se recomendó a los misioneros realizar su trabajo pacíficamente en orden a conseguir sus objetivos “civilizadores”.<sup>41</sup>

El decreto de 1826 fue seguido por otras disposiciones en los años sucesivos en que el naciente estado republicano confiaba en las misiones como instrumento de reducción y control de los indígenas “salvajes”. Efectivamente, el 11 de julio de 1828, temiendo que los conflictos militares

<sup>35</sup>Estos pueblos conocían la agricultura, pero lo que debían aprender en esos nuevos poblados era la producción de “frutos del país” y entre los cuales se les especificaría cuál de todos ellos teniendo en cuenta los que puedan ser los más ventajosos (República de Colombia, 1924-1953f: 372).

<sup>36</sup>Ibíd. p.372.

<sup>37</sup>Ley del 19 de mayo de 1824 que exceptúa el pago de diezmos en ciertos períodos a las nuevas plantaciones de cacao, café y añil (República de Colombia, 1924-1953a: 295).

<sup>38</sup>Decreto 11 de julio de 1826 sobre civilización de los indígenas (República de Colombia, 1924-1953f: 372).

<sup>39</sup>Ibíd. 373.

<sup>40</sup>Ibíd.

<sup>41</sup>Ibíd.

que se sucedían en Cumaná, Barcelona, Barinas, Maracaibo, Casanare, Guayana, al sur de los Andes, Popayán y Quito,<sup>42</sup> las misiones en ellas radicadas desaparecieran. En realidad, el objetivo de la medida era permitir la incorporación de novicios regulares menores de 25 años en los conventos para su formación como misioneros que, sin embargo, sería derogado en 1832.<sup>43</sup> En virtud de esta disposición, las órdenes religiosas masculinas debían comprometerse a hacerse cargo de las misiones de indígenas que el gobierno les asignara, y a emplear en ellas el número de religiosos necesarios para instruir y reducir al poblado de los indígenas bajo las disposiciones gubernamentales.<sup>44</sup>

A partir de 1842<sup>45</sup> constatamos una reactivación, desde instancias públicas, de las misiones destinadas a la “civilización” de los indígenas como vemos en los decretos del 28 de abril y el del 3 de mayo de ese año. El primero confirmaba la necesidad de establecer más colegios de misiones dado que las misiones existentes en Casanare, San Martín, Andaquí, Mocoa, Goajira y Veraguas estaban en decadencia. Según la medida, era el Ejecutivo el encargado de elegir el lugar en el que establecer los colegios de misión y las órdenes religiosas encargadas de su dirección.<sup>46</sup> El segundo decreto del 3 de mayo dispuso que serían los misioneros de la Compañía de Jesús quienes se encargasen de las misiones en todo el país.<sup>47</sup> A su llegada, los jesuitas se encargaron del Colegio de misiones de Bogotá y fundaron otro en Popayán, lugar donde trasladaron el noviciado. En esta misma dirección, en el año 1849 el Congreso aprobó el establecimiento de dos resguardos en el área de Casanare que no se regirían por las normas de repartimiento usuales. Con ello se pretendía desarrollar una política que privilegiara esas áreas inaccesibles y con poco valor comercial donde se imponía la política de instauración de misiones como el mecanismo más adecuado para incorporar dichas áreas a la jurisdicción del territorio nacional (Triana Antorveza, 1980: 28).

Desde la secretaría del Gobierno se comprendía el importante papel que desde el punto de vista político tenían las misiones para asegurar el dominio de esos territorios; se consideraba que a medida que se fueran reduciendo los “indios salvajes” los territorios podían ser ocupados por los vecinos y los indígenas “civilizados” y “nacionalizados” serían la mejor defensa de las fronteras. Como bien dejó plasmado el Secretario de Gobierno, Dr. Alejandro Osorio en su memoria del año 1847, las misiones eran consideradas el medio más efectivo para lograr esa defensa y negando o restando importancia a estas era “aventurar la suerte de inmensos é importantes territorios, y dejar á nuestros hijos la eventualidad de perderlos, la imposibilidad de conservarlos, ó la guerra para recuperarlos” (J. P. Restrepo, 1987[1885]: 580).

A pesar de ello, desde el Congreso no se le dio la misma importancia y no se otorgaron los

---

<sup>42</sup>Hay que tener presente que estamos en la época de la Gran Colombia, motivo por el cual se nombran regiones que hoy en día pertenecen a Venezuela o a Ecuador.

<sup>43</sup>Decreto 2 de abril de 1832 que restablece el imperio de la Ley de 4 de marzo de 1826 (República de Colombia, 1924-1953d)

<sup>44</sup>Decreto 11 de julio que suspende la ley de 4 de marzo de 1826 respecto a la admisión de novicios menores de veinticinco años en los conventos de regulares (República de Colombia, 1924-1953c: 386-388).

<sup>45</sup>La década comprendida entre el año 1832 y el 1842 fue una época en la cual no se tomaron medidas de importancia con respecto a las misiones (J. P. Restrepo, 1987[1885]: 584)

<sup>46</sup>Decreto 28 de abril de 1842 sobre establecimiento de uno o más colegios de misiones en la República (República de Colombia, 1924-1953g: 344-345).

<sup>47</sup>Decreto 3 de mayo de 1842 en ejecución del decreto legislativo sobre establecimiento de colegios de misiones (República de Colombia, 1924-1953g: 348-349).

recursos necesarios para que se llevase a cabo un desarrollo efectivo de la actividad misional como reconoció el propio gobierno en 1850, de ahí que señalara:

Hoy tiene la Legislatura que formular un pensamiento generador, que vaya directamente á su objeto, sin más tendencia que la urgente necesidad de difundir la luz del Evangelio, sin otra idea extraña que la de levantar la morada del hombre civilizado en el seno de la barbarie, y traer en torno suyo la numerosa y exótica población cuya sola existencia sirve de eterno baldón á los Gobierno de América. <sup>48</sup>

Paradójicamente, ese mismo año el mismo gobierno expulsó a los Jesuitas. Esta medida, como señaló Juan Pablo Restrepo (1987 [1885]), era un ataque directo a la política en favor de la ocupación de los márgenes mediante los misioneros ya que, aunque en el artículo 3 del decreto de expulsión de los jesuitas anunciaban que estos serían substituidos por padre capuchinos contratados en Europa, la experiencia, la determinación y los logros de los padres de la Compañía de Jesús eran insustituibles. Pocos años después, por ley del 14 de mayo de 1855, los jesuitas pudieron regresar al país (J. P. Restrepo, 1885: 469-470).<sup>49</sup>

Aunque no vamos a profundizar en el tema, sabemos que a partir del año 1861, las reformas liberales dictadas por el gobierno afectaron a la institución eclesial que vio como los jesuitas fueron nuevamente expulsados, las órdenes religiosas fueron suprimidas, con algunas excepciones regionales;<sup>50</sup> y lo que es más importante, se expropiaron la mayoría de los bienes eclesiásticos, con excepción de los que se utilizaban para fines religiosos, pasando los bienes raíces de la Iglesia a manos del Estado. Sin embargo, aparentemente, desde el Ejecutivo colombiano se decía tener la intención de hacer lo posible para la “civilización” de los indígenas, como señaló la ley 40 del 5 de junio del año 1868 en su artículo 3.3 que reiteraba la necesidad de fundar establecimientos convenientes en las zonas más útiles para la reducción de los nativos a la vida “civilizada”.<sup>51</sup>

Esta ley no sólo estaba reflejando la necesidad de los misioneros como agentes “civilizadores” de los “indios errantes”, también era un reflejo del cambio en el modo de hacer con estas poblaciones. Hasta este momento, habíamos visto que la reducción de los habitantes de las regiones selváticas tenía unas claras connotaciones paternalistas tendentes a que los indígenas aceptaran gradualmente la nueva praxis social. Esta ley, si bien como las disposiciones anteriores anunciaba que los indígenas no “civilizados” serían protegidos y tratados como el resto de ciudadanos, se establecía que para el buen funcionamiento de los nuevos poblados se fundarían guarniciones que ofrecerían protección a los habitantes y seguridad en las transacciones comerciales y en el correo. La protección era necesaria frente a los ataques que las “tribus salvajes” lanzaban a las personas y propiedades de los “civilizados”. Vemos aquí aparecer por primera vez en la historia republicana el recurso a las guarniciones militares como instrumento de control. Efectivamente, el Ejecutivo estipuló que se capturasen a los “indios salvajes” que atacasen a los establecimientos agrícolas o a los poblados o que estorbasen el libre tránsito por los caminos y ríos de la República. Estos cautivos serían obligados a establecerse en una localidad fija y serían

<sup>48</sup>Memoria al Congreso redactada el año 1850 por el Secretario de Gobierno del Presidente López (J. P. Restrepo, 1987[1885]: 583).

<sup>49</sup>Para más información sobre la expulsión de los jesuitas ver: Salcedo, 2004.

<sup>50</sup>Para más información sobre las políticas anticlericales ver: Bushnell, 2005, J. P. Restrepo, 1885: 469-482.

<sup>51</sup>Ley 40 del 5 de junio de 1868 República de Colombia, 1924-1953h: 381-382.

instruidos en la religión cristiana, la agricultura y en los usos y prácticas de la “vida civilizada”. Los indígenas que, voluntariamente quisieran reducirse recibirían un lote de hasta veinticinco hectáreas de tierras baldías por familia, además de proporcionar habitaciones, vestidos, animales domésticos, herramientas, etc. No queda claro si los indígenas cautivos gozarían también de estos “privilegios”.<sup>52</sup>

En esta época el imaginario relativo a los indígenas existente a inicios de siglo había cambiado y también había desaparecido cualquier reminiscencia del “buen indio” y del “buen salvaje”. Por entonces habían reaparecido las imágenes sobre los indígenas coloniales en torno al indio salvaje, antropófago, que no vivía en sociedad, etc. Esta representación de los indígenas de las tierras bajas se ve expuesta en el prólogo de Ramón Guerra Azuola en la reimposición del 1883 de *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* donde decía:

En el pasado año de 1882 los periódicos de Colombia denunciaron repetidas matanzas de gentes civilizadas, ejecutadas por salvajes antropófagos en la grande hoyá del Caquetá, pintando con los más vivos colores las horrorosas escenas de sangre y ferocidad en las cuales los *blancos* han sido pasto de los *indios* habitantes de las selvas.// La sociedad estremecida pide con insistencia un remedio eficaz contra ese mal que poco á poco va acercándose á los centros civilizados de la nación; nuestros gobernantes, animados de los más vivos deseos de hacer el bien, se muestran prontos á poner de su parte lo que sea de su resorte para contener la barbarie; pero muy pocos serán los que en este país puedan saber con precisión de dónde vienen esas hordas salvajes, cuáles son los parajes donde habitan, cuáles sus costumbres, cómo podrán ser reducidos á la vida civilizada, en una palabra, cuál es el remedio apropiado para ese mal, y cuál la manera de aplicarlos (Rivero, 1883[1736]: III).

Otro ejemplo muy esclarecedor de esta forma de representar a los indígenas no sometidos al control del Estado se observa en el *Boletín de Historia y Antigüedades* del año 1904, en el que se publicaron un conjunto de cartas escritas por el General Pedro Briceño Méndez a fines de la década del 1810. Aunque, como decimos, las cartas fueron escritas un siglo atrás, no es casual su publicación a principios del siglo XX cuando la representación había cambiado significativamente; en una de estas cartas se decía:

Pero no es la peste sola el enemigo que asola á Casanare. Los guajibos son peores que las calenturas, puesto que atacan no solamente á los hombres sino toda especie de ser viviente. Es increíble lo que se han extendido estos salvajes, caníbales y feroces. Desde Sabanalarga hasta el último rincón de la Provincia está todo el territorio infestado de ellos. No puede usted ir á ninguna parte sin una fuerte escolta y aun con ella se va expuesto á ser sorprendido en una noche ó herido ó muerto al entrar ó atravesar cualquier bosquecito. Están muy insolentes y atrevidos. Concha me ha asegurado que durante su Gobierno han matado veinte y tantos soldados. ¿Cuántos habrán sido los paganos? Dentro de poco, si no se les contiene, nuestras comunicaciones por Casanare se acabarán ó necesitaremos de un ejército para protegerlas. Lo peor es que también el Meta está infestado del mismo mal. Yo voy muy interesado en que vengan ó se hagan flecheras que los persigan en él. Si hubiera instrumentos de galaftería en Angostura, vendrían aquí, para que se construyan flecheras y pediríamos cañoncitos para que se armen; pero yéndose Concha no se hará nada si usted no toma el freno con los dientes y obliga á Moreno á que salga de su natural apatía é indolencia.<sup>53</sup>

<sup>52</sup>Ibid.

<sup>53</sup>Pedro Briceño Méndez *Boletín de Historia y Antigüedades*, núm. 18, año II, febrero 1904, p. 360

Este atavismo de los indígenas, su carácter violento, su afán por comer carne humana justificaba todas las acciones que, incluso recurriendo a la violencia, se implementasen para lograr ocupar los márgenes de la nación y reducir y “civilizador” a sus habitantes. Es por ello que sostenemos que las prácticas “paternalistas” de antaño fueran substituidas por otras en las que el uso de la violencia no sólo era admitido, sino que devinieron norma. Un ejemplo de ello lo encontramos en el texto de un geógrafo de la época que, refiriéndose a la reducción de los guajiros, motilonos y arhaucos afirmaba:

La patria no puede esperar de estos indios y la verdadera humanidad para con ellos consiste en obligarlos a la fuerza ya que no lo quieren de grado a entrar en otras vías... Si alguna empresa es necesaria hoy es la de contener a los indios guajiros y reducir a los motilonos que privan a los civilizados de riquísimas tierras que ellos no explotan. Con un cuerpo de mil hombres la empresa sería asunto de pocas semanas; sometidos los indios se les desarmaría y quedaba resuelto el gran problema, cuya gravedad no puede menos de aumentar en el tiempo (Triana Antorveza, 1980: 28-29).

El año 1874, una nueva Ley 66<sup>54</sup> vino a complementar la dictada en 1868. En la nueva disposición se sintetizó lo que sería la política destinada a la incorporación de los territorios y sus habitantes al cuerpo de la nación. La medida, dispuso el establecimiento en el país de seis corregimientos, en los que una junta general constituida al efecto se encargaría de inspeccionar, dirigir y regular la reducción y “civilización” de indígenas. El poder ejecutivo otorgaría el presupuesto necesario para llevar a cabo esta tarea siempre y cuando se cumpliesen una serie de requisitos: que se promoviesen en dichos territorios el establecimiento de colegios de misiones donde se enseñaría las lenguas de los pueblos que se debían civilizar; que se mantuvieran un mínimo de dos misioneros en cada uno de los grupos indígenas que el Gobierno decidiese reducir; que se ordenasen los misioneros necesarios de acuerdo con la autoridad civil; que en todos los pueblos o caseríos que se formaran fuera fundada una escuela; que se establecieran ferias en los poblados para incentivar o facilitar el comercio de los nativos; que se entregase anualmente a los indígenas que prestasen sus servicios personales para la construcción de edificios públicos y apertura de caminos, las herramientas necesarias para la labranza de las tierras y la cría de animales domésticos; que se comprometieran a no hacer trabajar a los indígenas sino en su propio beneficio; y que anualmente entregasen un informe donde detallasen los adelantos hechos en las respectivas reducciones y una cuenta exacta del monto de inversiones realizadas por la junta general y de los Estados que hubiesen contribuido.

Esta Ley dejaba claro las prioridades gubernamentales sobre las zonas que el Ejecutivo tenía interés por controlar y, por ende, por establecer las reducciones misioneras. En el artículo 4 se estableció una relación de los corregimientos en los que se preveía el establecimiento de las misiones para la reducción de las “tribus” que también señalaba: en el corregimiento de Bogotá las tribus del Territorio de San Martín; en el de Boyacá las del Territorio de Casanare; en el del Magdalena las de la Guajira, Sierra nevada y Motilonos; en el de Panamá las de Darién; en el del Cauca los cunas del Chocó y las tribus del Territorio del Caquetá, acercándose en cuanto sea

<sup>54</sup>Ley 66 de 1874 sobre reducción i civilización de indígenas en: <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?id=1617981> (consultado el 3 de febrero de 2018)

**Cuadro 6: Fondos del Tesoro Público destinados a la reducción de indígenas otorgados en la Ley 66 de 1874**

|  |           |
|--|-----------|
| Para las reducciones del corregimiento de Bogotá     | 4.000     |
| Para las del corregimiento de Santander              | 3.000     |
| Para las del corregimiento de Magdalena              | 5.000     |
| Para las del corregimiento de Panamá                 | 5.000     |
| Para las del corregimiento de Cauca: Cunas del Chocó | 3.000     |
| Tribus del Caquetá                                   | 5.000     |
| Para las del corregimiento de Boyacá                 | 6.000     |
| Suma Total   | \$ 31.000 |

Fuente: Ley 66 de 1874, en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1617981> (consultado el 3 de febrero de 2018)

posible a los límites meridionales con el Imperio del Brasil y en el de Santander las del Opon y del Carare.

El proyecto contaría con una cantidad, a satisfacer por el Tesoro Público, de 31.000 pesos anuales distribuidos entre los distintos territorios (ver cuadro 6). Si los fondos otorgados para esta empresa fueran insuficientes, el Gobierno decidiría dónde se debían centrar las operaciones de reducción de indígenas a los territorios y tribus que ellos considerasen prioritarios.

La Ley 66 establecía que cada reducción debía tener un comisario encargado de mantener el orden de la misma y a cuyas órdenes estaría la escolta adjudicada por el Gobierno para la seguridad de los misioneros y de los indígenas; también era el encargado de la adjudicación de las tierras baldías a los nuevos pobladores y a los indígenas. Cada población debía contar con una junta conformada por el comisario, el maestro de escuela, un misionero y un representante de las parcialidades indígenas allí asentadas. Esta junta debía vigilar por el buen funcionamiento del corregimiento y elaborar un informe anual recogiendo el censo de la población y detallando el estado de la misión, los progresos en el adoctrinamiento religioso, praxis social, etc.

La medida era un indicador del interés “proteccionista” del Ejecutivo para con los indígenas -de hecho, el comisario y los misioneros fueron nombrados protectores de indios- ante posibles abusos de los “civilizados” al apropiarse de tierras reservadas a los indígenas, o a través de prácticas comerciales abusivas, o les vendiesen bebidas alcohólicas.<sup>55</sup> Estas disposiciones ponen de manifiesto la existencia de dos modos de entender la colonización de esos territorios. El Estado, de un lado, que veía a los territorios y los indígenas que lo habitaban como un recurso a administrar; del otro, la sociedad local que tenía puestas sus expectativas de futuro en esos territorios y para la que los “indios salvajes” eran un problema, una barrera que les impedía acceder a las tierras y su explotación. Para estos “colonos” la solución era el exterminio físico a través de acciones justificadas por las representaciones de “barbaridad” y “salvajismo”; el “indio errante” era un ser irracional, sin posibilidad de acceder a la “civilización”, en estado absoluto de naturaleza y, además, violentos y antropófagos.<sup>56</sup>

<sup>55</sup>Ibid.

<sup>56</sup>Para una aproximación a la relación entre los colonos y los indígenas en los Llanos Orientales ver Arias Vanegas, 2007a.

Como hemos podido observar, desde el año 1824 hasta el 1874, los distintos gobiernos colombianos parecieron interesarse por incorporar a los indígenas no sometidos, aquellos habitantes de los márgenes de la nación a la vida “civilizada” y productiva. Necesitaban establecerlos en residencias fijas no sólo para controlarlos sino también para poder desarrollar unas políticas que facilitarían la expansión de las fronteras internas –económica, pero también social, política, etc.- y la consolidación de las fronteras externas. De ahí las disposiciones ya comentadas, aunque, en la práctica, tuvieron escaso sino nulo impacto.

A partir del año 1880, con el período llamado de la “regeneración” se produjo un cambio político en el que resurgió el interés por la ocupación y “civilización” de los territorios del margen y a sus habitantes. Y, contrariamente a lo que se planteaba antes cuando los misioneros eran agentes que “desgraciadamente” el Gobierno debía utilizar para llevar a cabo las políticas reduccionistas, pero siempre bajo la supervisión y dirección de agentes civiles, a partir de 1880 los misioneros y la Iglesia católica se convirtieron en “el brazo armado” del ejecutivo para lograr, de una vez por todas, poner bajo su control todo el territorio nacional y a todos sus habitantes.

Antes de entrar en esta reactivación de las misiones me interesa concluir la explicación sobre la desintegración de los resguardos durante el periodo de la regeneración. Ello implica mencionar la ley 89 del año 1890, por la que se clasificó a los indígenas en tres categorías –salvajes, semi salvajes y los ya reducidos a la vida civil- y se estableció un marco jurídico para cada uno de ellos. Los indígenas adscritos a las dos primeras categorías eran excluidos de la legislación general de la República y serían tratados a partir de una legislación especial acordada entre el Gobierno y la Iglesia. Los “civilizados” se regirían por las leyes generales de la República, exceptuando los asuntos que tuviesen que ver con los resguardos.

La desintegración progresiva de los resguardos fue frenada por el artículo 37 que señalaba un término de cincuenta años, prorrogables por los Gobernadores de los Departamentos, para efectuar las divisiones y los repartos de las tierras comunales. También se estaba reconociendo a las autoridades internas de las comunidades, a quienes, mediante la formación de un Cabildo nombrado por ellos según sus costumbres, se les dio funciones administrativas, civiles, penales y policiales. Se les dio también potestad a los Cabildos para personarse por sí o en calidad de apoderados a nombre de las respectivas comunidades en cuestiones judiciales y administrativas pudiendo promover la nulidad o rescisión de ventas de tierras y para reclamar cualquier negocio fraudulento que hubiese generado perjuicio a la comunidad. Igualmente se establecieron los mecanismos mediante los cuales se podría demostrar la propiedad del resguardo reconociendo como válido, a falta de los títulos correspondientes, la prueba supletoria de testigos, a fin de garantizar la defensa de la integridad territorial de los resguardos en pleitos o asuntos judiciales.

Esta ley prefiguraba una protección de los más “civilizados” sobre las dos primeras categorías de indígenas señaladas. La ley, que declaraba a los indígenas como a menores de edad, señalaba que estos no podrían vender las tierras de resguardo que les entregaron en propiedad sin una autorización judicial previa (Triana Antorveza, 1980: 31-32). Sin embargo, al mismo tiempo que el Estado ofrecía esta protección, autorizaba los arrendamientos de la segregación gratuita de terrenos en favor de las poblaciones y los remates de lotes en favor de los particulares. Además, declaraba que cuando no se pudiese averiguar o descubrir cuáles eran los indígenas o sus descendientes que tenían derecho al resguardo, se declararía que estos pasarían a ser ejidos de la

población que en ellos o en sus inmediaciones estuviese situada.<sup>57</sup> Con ello, como señala Triana, se estaba violando el principio constitucional que nadie puede ser expropiado si no es con arreglo a las leyes y previa indemnización (Triana Antorveza, 1980: 32).

Tras la guerra de los mil días, se incrementó de nuevo la ofensiva anti comunal y desde los distintos Departamentos, los gobernadores, buscaron por todos los medios posibles disminuir los efectos de la Ley 89 y acelerar los remates de los territorios de Resguardos en favor de los vecinos y generar conflictos que justificasen la división y reparto de resguardos en beneficio de ocupantes o compradores anticipados (Triana Antorveza, 1980: 32).

Ante esta situación, muchas de las comunidades indígenas, que perdieron tierras por este efecto de los remates adelantados en beneficio a los vecinos “blancos”, recurrieron a los tribunales amparándose en la Ley 89 de 1890. La mayoría de los juicios se perdieron hasta que en 1905 se dictó la ley 55,<sup>58</sup> por la cual se ratificaban y confirmaban las declaratorias de vacancia de los terrenos de resguardo y reconocían así a sus nuevos ocupantes, otorgando los correspondientes títulos legales de propiedad a partir de los remates. Dicha ley cedió, por un lado, a los Distritos municipales los terrenos de resguardos ubicados dentro de su jurisdicción debiendo respetar los derechos de los indígenas que allí residieran y que les fueron otorgados por leyes anteriores. Por otro, a los municipios los terrenos de resguardos o poblaciones indígenas por haber adquirido la categoría de distritos, declarando abandonados los resguardos pertenecientes a indígenas que ya no residieran en ellos (Triana Antorveza, 1980: 32-33).

En las primeras décadas del siglo XX se fueron redactando leyes y decretos<sup>59</sup> que tenían como finalidad eliminar la tierra comunal, integrarla a la economía capitalista de exportación de productos primarios e incorporar a los indígenas como trabajadores asalariados. Esto generó muchas revueltas por parte de los indígenas los cuales, en su mayoría optaron por la vía judicial (Triana Antorveza, 1980: 32-39). Finalmente, mediante la Ley 19 del 23 de septiembre del año 1927<sup>60</sup> se quiso liquidar el asunto de los resguardos y se estableció la creación de comisiones partidoras financiadas con el erario público. Esta comisión, nombrada por el gobernador departamental, debería levantar un censo de los miembros de la parcialidad de indígenas que tuvieran derecho sobre las tierras; tenía también que examinar los títulos de propiedad de las tierras y levantar un plano. El repartimiento y adjudicación se debía hacer por lotes y por cabezas o familias, según lo estimase más oportuno en cada caso particular la comisión partidora. Finalmente, era también tarea de la comisión establecer el número de hectáreas a entregar a cada familia o individuo de la comunidad en función de la extensión y calidad de las tierras.<sup>61</sup> El tiempo establecido para realizar la repartición no podía ser superior a ocho meses, aunque en casos plenamente justificados se podían conceder cuatro meses más adicionales. En el caso que transcurrido un año la comisión no hubiese ejecutado la repartición, ésta sería reemplazada por

<sup>57</sup>Ley 89 de 1890 por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Diario Oficial, n° 8263 (diciembre de 1890). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1630995> (consultado el 3 de febrero de 2018)

<sup>58</sup>Ley 55 de 1905 por la cual se ratifica la venta de varios bienes nacionales y se hace cesión de otros. Diario Oficial n° 12345 (9 de mayo de 1905). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1607905> (consultado el 3 de febrero de 2018).

<sup>59</sup>Ley 104 de 1919, 32 de 1920, 38 de 1921.

<sup>60</sup>Ley 19 del 23 de septiembre de 1927 sobre división de resguardos de indígenas. Diario Oficial n° 20604 (26 de septiembre de 1927). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1574900> (consultado el 3 de febrero de 2018).

<sup>61</sup>Ibid.

otra de forma inmediata.<sup>62</sup>

En el momento de hacer la repartición, la comisión debía demarcar las tierras necesarias para el área de una población, si no estuviese ya segregada; además, deberían destinarse lotes para la construcción de escuelas, hospitales, etc. además de la iglesia parroquial.<sup>63</sup>

Concluida la división de un resguardo de indígenas, los miembros de la parcialidad dueños del resguardo pasaban a la condición común de nacionales colombianos, en cuanto a las personas y en cuanto a los bienes;<sup>64</sup> sin embargo, la “protección paternalista” no había desaparecido pues a estos indígenas, ya nacionales colombianos, se les impedía vender las tierras adjudicadas en los quince años siguientes a la división del resguardo, a no ser que lo hiciesen bajo las formalidades del artículo 40 de la Ley 89 de 1890, o sea, mediante autorización judicial.

Hemos podido observar la ambivalencia existente en el ámbito jurídico en materia de la política indigenista durante el período conservador iniciado en 1880. Ésta, por un lado, ofrecía protección con tono paternalista a los indígenas en materia de división de resguardos y por otro, abogando por las necesidades de “desarrollo”, “progreso” y “civilización”, atentaba directamente contra los intereses de los nativos, ya fuese atacando sus tierras comunales o sus formas de organización comunal, con el objetivo de liberar las tierras e incorporar a los indígenas como mano de obra asalariada dentro de una economía capitalista.

Esta ofensiva contra los resguardos llevada a cabo durante todo el período republicano tuvo como resultado la liquidación de numerosas comunidades indígenas; muchos de ellos se transformaron en jornaleros, peones, pequeños propietarios, colonos o se incorporaron a la ciudad como artesanos, constructores o trabajadores de obras públicas (Triana Antorveza, 1980: 45).

En el año 1930 se inició una nueva etapa bajo gobiernos liberales. La política implementada relativa a los resguardos fue continuista ya que los objetivos de las élites dirigentes eran los mismos que en la etapa anterior: modernizar el país mediante la inserción en la economía capitalista mundial como país agroexportador. Para ello necesitaban tener a su disposición más extensiones de tierra y disponer de más mano de obra para trabajar en ese sentido. Fue por eso por lo que se aprobó la Ley 111 de 1932 donde se reafirmaba la política de repartición y adjudicación de la Ley de 1927, aunque con algunas pequeñas modificaciones. El año 1936, mediante la Ley 200 se definió el campo en dos sectores, uno que estaba conformado por todas las tierras incorporadas a la economía nacional, ya fuese mediante producción agrícola o ganadera; y otras incultas, que se reputaron baldías, esto es de propiedad nacional y por consiguiente destinadas a la adjudicación en favor de cultivadores o para reservas (Triana Antorveza, 1980: 47).

Esto, afectaba directamente a las poblaciones indígenas, mayoritariamente situadas en las tierras bajas, pues las tierras por ellos ocupadas vieron la llegada de colonos que podían solicitar títulos de propiedad al Estado provocando, así, la expulsión de los indígenas. Muchos resguardos sin la titulación suficiente se empezaron a tratar como baldíos para facilitar así su partición sin las trabas de los procesos divisorios (Triana Antorveza, 1980: 47-48). Esta ofensiva contra de la propiedad comunal no cesó y en el año 1940 mediante el Decreto 1421 se reiteró la creación de comisiones partidoras y se suprimió la norma que prohibía la venta de los lotes que fueron

---

<sup>62</sup>Ibíd.

<sup>63</sup>Ibíd.

<sup>64</sup>Ibíd.

adjudicados como propiedad particular a los indígenas.

Ahora bien, para los indígenas no incorporados aún a la nación se dispuso una política que, una vez más, planteó la reducción y “civilización” de los mismos y, para ello, se confió en los misioneros. Veamos cómo fue esta nueva ola misionera.

## 2.4 La nueva ola misionera

### 2.4.1 El protagonismo de las misiones y su marco institucional

Otorgar un papel protagonista a las misiones en la tarea de ocupar los territorios “baldíos” y en la de “civilizar” a sus habitantes “salvajes”, requeriría previamente construir un nuevo marco político-institucional que permitiese a este actor realizar las labores que le correspondían.

Los primeros pasos que se tomaron al respecto fueron la elaboración de la Constitución del año 1886 y la firma de un Concordato con el Vaticano el año 1887. En la Constitución se declaró al catolicismo como la religión de la nación, por lo que los poderes públicos se comprometían a protegerla y hacerla respetar como un “elemento esencial del orden social”<sup>65</sup>; también se declaró libertad de cultos siempre y cuando no fuesen contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Por otro lado, se dictaminó que la Iglesia Católica organizaría y dirigiría la educación pública en concordancia con el Estado. El Concordato de 1887 fue la consecuencia lógica de la nueva carta constitucional cuyo artículo I reconocía que la religión católica era la de Colombia y que los poderes públicos debían protegerla. Se eximió a la institución del pago de impuestos sobre los templos, seminarios y casas tanto cívicas como episcopales; se le otorgó un papel protagónico en el ámbito educativo nacional estableciendo en el artículo 12 que la educación y la instrucción pública en universidades, colegios y escuelas debía organizarse y dirigirse en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza de la religión sería obligatoria en todos los centros educativos y por ese motivo, en el artículo 3 se otorgaba a los obispos el derecho a inspeccionar y elegir los textos de religión y moral y otras cuestiones complementarias.<sup>66</sup> En la misma constitución se concedió al matrimonio católico los efectos civiles correspondientes.

Este giro del proyecto regeneracionista dirigido a establecer buenas relaciones con la Iglesia Católica guardaba estrecha relación con lo que sucedía en la Santa Sede en la segunda mitad del siglo XIX. El Papa Pío IX (1846-1878) manifestó, mediante el *Syllabus Errorum* (1864), su condena frente al liberalismo, el laicismo, la libertad de pensamiento y la tolerancia. No podía tolerar la educación laica, ni el hecho de que se hubiera quitado la exclusividad del catolicismo como religión de estado. También manifestaba una expresa condena a la proposición de que el pontífice romano debiese reconciliarse con el progreso y el liberalismo. Esta posición del Vaticano se alineaba con la nueva forma de entender la relación Iglesia-Estado del gobierno Regeneracionista el cual condenaba el liberalismo y buscaba defender el poder de la Iglesia en el ámbito social y político (Pérez Benavides, 2015: 198).

La Iglesia, ante la pérdida de espacios de poder en América Latina sumado a la crisis que

<sup>65</sup>González, 1993 en: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887> (consultado el 4 de febrero de 2018).

<sup>66</sup>Además, el Estado se comprometía a impedir que se propagasen ideas contrarias al dogma católico y al respeto a la Iglesia en las enseñanzas del resto de asignaturas, además de otorgar a los obispos la potestad de hacer retirar a los maestros la facultad de enseñar religión y moral, si no lo hacían en consonancia con la doctrina ortodoxa (Ibid.).

existía en Europa tras las reformas liberales, puso todo su empeño para recuperarlos. Es por ello que, a lo largo del siglo XIX, se inició lo que se ha denominado renacimiento misional moderno o segundo impulso misionero.<sup>67</sup> Éste consistió en impulsar las misiones mediante la Obra de la Propagación de la Fe y la Santa Infancia en Oriente Próximo, en las zonas protestantes de Europa, Australia, América del Norte, Japón y especialmente en América Latina (Córdoba Restrepo, 2012: 30). Con este objetivo, durante el pontificado de Pío IX, se firmaron un conjunto de Concordatos entre el Vaticano y distintas repúblicas latinoamericanas para favorecer la llegada de misioneros y el establecimiento de misiones en sus respectivos territorios. Algunos ejemplos los encontramos con la firma de concordatos con Bolivia en 1851, con Guatemala y Costa Rica en 1860, con Honduras y Nicaragua en 1861, con Venezuela y Ecuador en 1862 y posteriormente con Colombia en 1887 (Pérez Benavides, 2015: 198).

El Papa León XIII (1878-1903) impulsó un *aggiornamento* que tenía el objetivo de lograr que la Iglesia se incorporase al nuevo orden y recuperar así espacios económicos, sociales y políticos perdidos. Rompió así con el radicalismo de su predecesor y sostuvo que la religión católica era compatible con la ciencia y el progreso. Al mismo tiempo quería hacer de la Iglesia una institución modernizadora y útil para los estados modernos en las tareas “civilizadoras”. Para ello, la Iglesia ofrecía, además de las funciones tradicionalmente confinadas a los misioneros: el conocimiento del territorio, la reducción de los indígenas y su transformación en sujetos civilizados (útiles a la patria), eso significaba ondear la bandera nacional en estos territorios para salvaguardar las fronteras frente a los países vecinos (García Jordán, 2001). De este modo, durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX se produjo un flujo constante de órdenes religiosas que llegaron al continente con el objetivo de “evangelizar a los salvajes”. Entre ellos destacamos a los capuchinos en la zona de la Araucanía en Chile, los salesianos en la Patagonia argentina, los agustinos en el Perú, los jesuitas en la región Huichol de México y un importante número de congregaciones varias a la Amazonía de Brasil, Perú, Ecuador y Colombia.

En el marco del Concordato de 1887, el Estado Colombiano y la Santa Sede se comprometieron a cooperar mediante el establecimiento de institutos religiosos que se dedicasen con preferencia al ejercicio de la caridad, a las misiones, a la educación de la juventud y a la enseñanza en general (Pérez Benavides, 2015: 198). Además, como compensación por la condonación del pago del valor no reconocido hasta ese momento de los bienes desamortizados durante los gobiernos liberales y de lo que se debía a las entidades eclesiásticas por dicha desamortización, se asignó una renta perpetua de 100.000 pesos anuales, que irían en aumento equitativamente a medida que la situación económica del país mejorase.<sup>68</sup>

Estos recursos irían destinados a la propagación de la acción civilizadora de la Iglesia y fueron divididos mediante la *Convención de 1888 sobre el Artículo 25<sup>69</sup> del Concordato* en distintos rubros: a

<sup>67</sup>Para más información sobre el Segundo impulso misionero ver capítulo 4 de este trabajo.

<sup>68</sup>González, 1993 en en: <http://www.banrepultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887> (consultado el 4 de febrero de 2018).

<sup>69</sup>El artículo 25 del concordato decía: En compensación de esta gracia el Gobierno de Colombia se obliga a asignar a perpetuidad una suma anual líquida, que desde luego se fija en cien mil pesos colombianos, y que se aumentará equitativamente cuando mejore la situación del Tesoro, los cuales se destinarán en la proporción y términos que se convengan entre las dos Supremas Potestades, al auxilio de diócesis, cabildos, seminarios, misiones y otras obras propias de la acción civilizadora de la Iglesia. Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia 1887 disponible en: [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf) (consultado el 6 de febrero de 2018).

las diócesis más pobres se les entregaba 12.000 pesos, a los cabildos y catedrales, 20.000 pesos, a los seminarios 40.000, a obras pías 8.000 pesos y los fondos destinados a las misiones sumaron 25.000 pesos. El presupuesto de las misiones fue a su vez repartido entre ocho regiones: a las Misiones de San Martín y de Tierradentro se les asignó un rubro de 2.500 pesos a cada una, a las de Antioquia 2.000 pesos; a las Misiones del Darién, del Caquetá, de la Guajira y del Chocó se les asignó 3.000 pesos a cada una y, por último, a las de Casanare, 6.000 pesos (Pérez Benavides, 2015: 199). Estos repartos reflejaban los intereses del Estado relativos a las posibles zonas de misión por entonces. Pero, además, y cuestión bien significativa, que reflejaba las buenas relaciones entre el Estado colombiano y la Santa Sede, según el artículo 31 se eximía a los convenios celebrados entre ambos Estados relativos a las misiones de obtener la aprobación del Congreso. Además, el gobierno nacional, aprovechando el campo abierto que dejó la Constitución del 86 y el Concordato del 87, presentó una *Resolución sobre Misiones y Colonias agrícolas de indígenas* que partía del supuesto de que las poblaciones indígenas estaban bien dispuestas a recibir la luz del evangelio y a someterse a la vida civil, y que por este motivo mostrarían una actitud pasiva y complaciente frente al accionar estatal o eclesiástico (Pérez Benavides, 2015: 200).

Además, el gobierno sancionó otras disposiciones claramente beneficiosas para la Iglesias -Ley 89 de 1890 y Ley 72 de 1892-. El artículo 1º de la Ley 89 de 1890 decía:

La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.<sup>70</sup>

Por su parte, la Ley 72 de 1892 señalaba:

Art. 1º Autorízase al Poder Ejecutivo para que de acuerdo con la autoridad eclesiástica proceda a establecer Misiones católicas en el territorio de la República, en los lugares que estime conveniente.

Art. 2º El Gobierno reglamentará de acuerdo con la autoridad eclesiástica todo lo conducente a la buena marcha de las Misiones y podrá delegar a los Misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del Poder Ejecutivo estén en capacidad de ser gobernados por ellas.

Art. 3º Votase para el cumplimiento de esta ley la suma de cincuenta mil pesos, (\$ 50,000 ) anuales, que se considerara incluida en el respectivo Presupuesto.<sup>71</sup>

La consolidación del proyecto relativo a misiones se gestó durante la última década del siglo XIX y primeros años del XX. La puesta en marcha del proyecto hizo necesaria la firma de un convenio entre la Santa Sede y el Estado colombiano, lógica continuación de la legislación dictada hasta entonces:

<sup>70</sup>Ley 89 de 1890 por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Diario Oficial, n° 8263 (diciembre de 1890). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1630995> (Consultado el 20 de enero de 2018)

<sup>71</sup>Ley 72 de 1892 por la cual se dan autorizaciones al Poder Ejecutivo para establecer misiones católicas, Diario Oficial, n° 9001 (diciembre de 1892). [http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1621571?fn=document-frame.htm\\$f=templates\\$3.0](http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1621571?fn=document-frame.htm$f=templates$3.0) (Consultado el 20 de enero de 2018).

**Cuadro 7: Fondos que el Estado destinó anualmente a la Iglesia para el mantenimiento de las misiones (1902)**

|   |           |
|---|-----------|
| Vicariato apostólico de Casanare                  | \$ 11.500 |
| Vicariato apostólico de la Guajira                | 8.000     |
| Vicariato apostólico del Chocó                    | 8.000     |
| Vicariato apostólico del Caquetá                  | 14.000    |
| Prefectura apostólica de la Intendencia Oriental  | 14.000    |
| Prefectura apostólica del Darién                  | 8.000     |
| Prefectura apostólica de los Llanos de San Martín | 2.500     |
| Misiones de Tierra adentro                        | 2.500     |
| Misiones de San Andrés y Providencia              | 2.500     |
| Misión de Antioquia                               | 2.000     |
| Misión de Pamplona                                | 2.000     |
| Suma Total  | \$ 75.000 |

Fuente: Diario Oficial, n° 11798 (febrero de 1903), págs. 57-59. Consultado en: Córdoba Restrepo, 2012: 244

Es bien conocido el interés que tanto la santa sede como el gobierno de la República de Colombia tienen por el incremento de las Misiones para la reducción y evangelización de las tribus de Indios que se hallan diseminados en el territorio de esta República. Las dos supremas potestades, la eclesiástica y la civil, echaron de común acuerdo las bases para ello en los artículos 25 y 31 del Concordato del año de 1887; pusieron manos a la obra en el convenio de 1888, renovado el 4 de agosto de 1898; y comenzaron a traducirlo en hechos, desde el año de 1893, con la erección del Vicariato apostólico de Casanare. Y hoy día en que se puede disponer de un número suficiente de Misioneros, juzgan llegado el momento de ensanchar y consolidar la obra de la organización de las precitadas Misiones ya que el Gobierno de Colombia se halla investido de facultades bastantes al efecto, como que el Concordato, en su referido artículo 31, dice: “ Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las Misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso”. A fin, pues, de extender la civilización cristiana en las vastísimas regiones habitadas por los indios salvajes y de procurar que aquellas ricas comarcas entren en la vía del progreso [...].<sup>72</sup>

A fin de promover la consolidación y puesta en marcha de nuevas misiones, el Gobierno de la República de Colombia se comprometía a proveer de “manera invariable y sin interrupción, [...], de los medios necesarios y suficientes para su vida y crecimiento, a medida que los recursos fiscales del país lo vayan consintiendo”.<sup>73</sup> Además, aumentaban el presupuesto destinado a las misiones con 50.000 pesos más, otorgándose así un total de 75.000 pesos anuales distribuidos entre los distintos territorios de misión (ver Cuadro 7).

Aunque la distribución del total del presupuesto se destinase a las distintas misiones, en el artículo 7 se dejaba bien claro que el aumento de los 50.000 pesos se debía destinar “a atender en parte a la construcción de edificios y demás gastos que requiere el establecimiento de las Misiones en la región colombiana bañada por los ríos Putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes”.<sup>74</sup>

<sup>72</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, 1902

<sup>73</sup>Ibíd.

<sup>74</sup>Diario Oficial, n° 11798 (febrero de 1903), págs. 57-59. Consultado en: Córdoba Restrepo, 2012: 244.

Además de entregar este monto de dinero, el Gobierno de la República concedería, en la medida de lo posible, una “cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio y provecho de las misiones, las cuales se destinaría a huertas, sembrados, dehesas, etc. La extensión de terreno, cuya demarcación y otorgamiento en usufructo será preferente a toda otra concesión, no podrá exceder de mil hectáreas para cada fundación o residencia”.<sup>75</sup>

Además de proveer al sustento material de las misiones, el convenio contenía también diversas medidas que regulaban las relaciones entre misioneros y otros actores, denominados en el texto “negociantes codiciosos”. En este sentido, el Gobierno se comprometía a fomentar las buenas relaciones entre autoridades y los respectivos Jefes de Misiones, estableciendo que el nombramiento de los jefes civiles recayera en personas favorables a las Misiones.<sup>76</sup> Finalmente, el acuerdo concedió a las Misiones la dirección de las escuelas públicas primarias para varones que funcionasen en las parroquias, distritos o caseríos ubicadas dentro del territorio de la respectiva Misión, siendo la provisión de incumbencia gubernamental.

Este marco legal, que garantizaba que las misiones dispusieran de los recursos del Gobierno y el apoyo de la Santa Sede, propició la llegada a Colombia, entre 1873 y 1950, de 54 comunidades religiosas masculinas y femeninas (Córdoba Restrepo, 2012: 44). Pero la concesión de todos estos beneficios no era gratuita, la Iglesia Católica, mediante las misiones debía llevar a cabo una serie de funciones que, como ya se ha mencionado a lo largo del capítulo, tenían el objetivo principal de ocupar estos territorios para extender la “civilización”, a la vez que permitía expandir la frontera agropecuaria e izar la bandera nacional para defender la soberanía frente a las posibles ocupaciones de países limítrofes. En el Convenio de misiones, también se aclararon cuáles eran las tareas a desempeñar por los misioneros, quedando muy claro en el texto del artículo 13:

Para estimular a los indios a reunirse primeramente en familias y agruparse luego en las reducciones, y con el objeto de facilitar al mismo tiempo a la autoridad civil el desempeño de las funciones que naturalmente le incumben, el jefe de la respectiva misión sonará al fin primordial de su cargo, que es el de la *civilización cristiana, el del fomento de la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos*. Cuidará, por lo tanto, de estudiar diligentemente los productos de la región a su cargo, y enviará de todo ello informes al gobierno de la república, proponiéndole además los métodos que las circunstancias aconsejen como más adecuados para derivar mayores ventajas de esos productos, y cuidará también de difundir entre los indios las industrias más convenientes, asegurándoles premios y recompensas que los estimulen eficazmente.<sup>77</sup>

El objetivo marcado con el propósito de “civilizar” a los indígenas pretendía modificar sus patrones de organización social y territorial para convertirlos en pobladores sedentarios, y conocer los recursos naturales de la región para facilitar su explotación. Como vimos anteriormente, tanto las élites nacionales como las regionales se sentían poseedoras de una civilización que los ubicaba en un lugar privilegiado y les daba la autoridad necesaria para poder decidir sobre los habitantes “salvajes” del territorio. Estos eran englobados en un corpus homogéneo que, por sus costumbres,

<sup>75</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, 1902.

<sup>76</sup>Ibid.

<sup>77</sup>Ibid. El énfasis es mío.

religión y forma de organización social, no encajaban en los patrones occidentales de “civilización” -sedentarismo, agricultura, ganadería y propiedad de la tierra-, y por ello se los ubicaba en un estadio más primitivo, fuera del tiempo presente de la nación. Eran los misioneros quienes debían llevar a cabo el proceso de traer a esas poblaciones al tiempo común de la nación (Pérez Benavides, 2015: 212).

Con el objetivo de proteger la soberanía nacional de la región del Amazonas, dejaron bien definido en el artículo 4 que “el Viario Apostólico del Caquetá deberá establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, y el Prefecto Apostólico de la Intendencia Oriental establecerá una en un punto limítrofe con Venezuela, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan”.<sup>78</sup>

Una vez construido el nuevo marco institucional se debía dotar de contenido al proyecto y ponerlo en marcha.

#### **2.4.2 El proyecto misional**

En la ley 89 de 1890 y 72 de 1892 se estableció que los “indios salvajes” progresivamente reducidos a la vida civilizada a través de las misiones estarían regidos por leyes especiales a acordar entre el gobierno y las autoridades eclesiásticas que concedieran a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial. A raíz de tales disposiciones se dictaron diversos decretos como el Decreto 74 de 1898 por el cual el Departamento del Cauca en el artículo 3 disponía que:

el Superior eclesiástico de las Misiones dictará los reglamentos necesarios para el régimen de la Sociedad que forme con los salvajes que van reduciéndose a la vida civilizada, y los someterá a la aprobación del Gobernador del Departamento (Triana Antorveza, 1980: 167).

Según el artículo 4 del mismo decreto: “El superior de las Misiones será considerado como Jefe Superior de la Policía, resolverá como lo crea equitativo las controversias que se susciten entre los miembros de esas sociedades, y podrá imponer las penas correccionales de que tratan las Ordenanzas de Policía”; y por el artículo 5 se facultaba al Superior de Misiones para nombrar autoridades inferiores de policía con la finalidad de asegurar el buen régimen civil de la asociación y poder ejecutar las penas que se determinasen en las ordenanzas de Policía (Triana Antorveza, 1980: 167). Posteriormente, el Decreto del 13 de abril del año 1918<sup>79</sup> que afectaba a la región del Vaupés otorgó a los misioneros las funciones de directores y protectores de indígenas con plena autoridad civil, judicial y penal. El artículo 3 del citado decreto fijó las atribuciones de los misioneros al respecto:

- Atraer los indígenas a fin de que se agrupen para formar centros de población; hacer las demarcaciones de éstos en sitios adecuados; designar de entre los mismos indígenas los Capitanes y Agentes de Policía que deban regirlos, y cambiarlos cuando las circunstancias lo exijan.

---

<sup>78</sup>Ibid.

<sup>79</sup>Decreto 614 del 13 de abril de 1918 sobre gobierno y protección de los indígenas no civilizados de la región del Vaupés. Diario Oficial n° 16367 (17 de abril de 1918). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1130183> (consultado el 9 de febrero de 2018).

- Castigar con trabajo correccional suave de uno a cinco días, según la gravedad del caso, a los indígenas que se presenten en lugares públicos en estado de ebriedad, a los que riñan y a los que cometan cualquier otra falta que no revista gravedad contra la moral pública.
- Remitir con las seguridades necesarias a la autoridad civil más inmediata, a los individuos que hayan cometido algún delito o falta grave, con la instrucción probatoria e informe correspondiente, para que sean juzgados por las autoridades competentes.
- Cuidar de la puntual asistencia a las escuelas de los niños de uno y otro sexo.
- Proteger a los indígenas contra los abusos de los civilizados que vayan a las reducciones o poblaciones de indios, e intervenir en los contratos que celebran unos y otros, a fin de evitar que los primeros sean estafados o engañados por los últimos.
- 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.
- Dar informe a las autoridades civiles sobre cualquier violación de los derechos y prerrogativas de los indígenas y que ellos mismos no hayan podido suspender o corregir con su sola autoridad, a fin de que las autoridades superiores adopten las providencias de su resorte.
- Impedir que los llamados civilizados, especialmente los que no sean colombianos, vayan a establecerse o a pernoctar en las reducciones o pueblos de indios que hayan formado los Misioneros, sin la expresa licencia de estos.
- Dirimir las querellas o disputas que pueden surgir entre los indígenas de su reducción, y también las que ocurran entre los indígenas y los civilizados.<sup>80</sup>

Paralelamente, se estableció que el Comisario del Vaupés y demás autoridades civiles de dicha región debían apoyar la labor del misionero de reducir y “civilizar” a los indígenas. Además, el comisario debía mantener en los sitios que le indicase el superior de Misiones los agentes de policía necesarios para lograr el cumplimiento de sus mandatos.<sup>81</sup>

Unos años después, el Decreto 706 de 20 de abril del año 1931,<sup>82</sup> fijó las atribuciones de los misioneros que desarrollaran su actividad en la Prefectura apostólica de Urabá, prácticamente las mismas que las establecidas en Vaupés aunque con mayores competencias. Efectivamente si el artículo 3, apartado c del Decreto 614 sobre el Vaupés, estableció que los misioneros debían entregar a las autoridades civiles inmediatas a los individuos que hubiesen cometido delito o falta grave para que dichas autoridades los juzgasen; por el contrario, en el 706 del 1931 -ver Anexo 4-, se otorgó a los misioneros la potestad de “castigar con la pena de cinco a noventa días de trabajo correccional suave a los indígenas que cometan faltas o delitos graves contra las personas, la moral o la propiedad ajena, o graves atentados contra la autoridad”.<sup>83</sup>

No obstante, los decretos tanto sobre la Prefectura del Vaupés como la de Urabá reflejaban las ideas de Rafael Uribe Uribe expuestas en su obra *Reducción de Salvajes* del año 1907. En su argumentario, el autor exponía cuales eran los motivos por los cuales era necesario incorporar a una población, que él calculaba alrededor de 300.000 personas, para el beneficio de la República.

<sup>80</sup>Ibid.

<sup>81</sup>Ibid.

<sup>82</sup>Decreto 706 de 1931 sobre protección y gobierno de los indígenas no civilizados de la prefectura apostólica de Urabá. Diario Oficial, n° 21673 (25 de abril de 1931). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1150647> (consultado el 8 de febrero de 2018).

<sup>83</sup>Ibid.

Según Uribe, como efecto de la reducción se podían conseguir 300.000 trabajadores aclimatados a las tierras bajas los cuales se podrían dedicar a tareas que no les representarían un cambio radical en sus modos de vida -actividades extractivas y pastoriles- ya que, según él, su estado de “civilización” era, según las teorías de la evolución social, más próxima a esos sistemas económicos que no, por ejemplo, a la agricultura, actividad que les demandaría un rápido “ascenso” en la escala “civilizatoria” y provocaría rechazo entre los nativos.

Efectos beneficiosos también importantes serían, según Uribe, la conquista del territorio, “convertir de nominal en real la posesión de la tierra” (Uribe Uribe, 1907: 8) y la conversión de estas poblaciones “salvajes” a la “civilización” cristiana. Además, consideraba que la empresa sería una forma de prevención de futuros conflictos, en referencia a los conflictos de límites y ante el temor a que los países vecinos utilizaran a los indígenas contra Colombia señaló:

Desgraciadamente, las tribus de que más debemos temer están hacia las fronteras de los países vecinos: los cunas junto a la de Panamá (si es que al fin hemos de reconocer su independencia), los guagiros y motilonos junto a la de Venezuela, y las tribus del Caquetá en el territorio que nos disputan el Brasil, Ecuador y Perú. Esta circunstancia debe redoblar nuestra atención siendo colombianos esos indios, tenemos obligaciones de protección para con ellos, impidiendo que se les asesine, explote, corrompa y esclavice por extranjeros desalmados, como actualmente sucede. Y nada tendría de sorprendente que si nuestra negligencia continúa, se empleara esas tribus contra nosotros y nuestra soberanía, de lo cual hay también algo más que indicios (Uribe Uribe, 1907: 10).

El éxito de la empresa reduccionista exigía, según Uribe, la existencia de tres elementos complementarios: la colonia militar, un cuerpo de intérpretes y los misioneros.

La colonia militar era un elemento de protección de los otros dos, ya que, aunque no justificaba la violencia por la violencia, sí que establecía que debía existir una regulación de ésta para defender el proyecto civilizador. El autor tenía una visión paternalista de los indígenas y considerándolos como seres “salvajes” de “bárbaras” costumbres, sería lógico que empleasen el uso de la violencia para mantener sus formas de vida. Ante esto, los que lideraban el proyecto, como seres “civilizados” tenían el deber moral de no dejarse guiar por los instintos y atraerlos hacia la “civilización” de forma pacífica mediante la propaganda evangélica y utilizando la lengua de los nativos con el argumento utilizado en el pasado por los jesuitas: nosotros “sabemos leer y escribir y los salvajes nó; poseemos hábitos de reflexión y estudio y los salvajes nó” (Uribe Uribe, 1907: 15). Una vez establecido el contacto, los misioneros lograrían que los indígenas aceptasen los “bienes” que ofrecía la “civilización”.

Según Uribe, los misioneros contemporáneos, a diferencia de sus antepasados, no parecían conocer las lenguas nativas ni tener interés por aprenderlas, razón por la cual consideró necesario la alfabetización en castellano de los niños indígenas que se obtendrían voluntariamente cedidos por sus padres, o bien se compraban. La alfabetización en castellano permitiría a estos niños actuar como intérpretes y así “podría establecerse el lazo entre la civilización aria, de que somos ó nos decimos representantes, y la civilización aborígen, que los indios representan, aunque no han logrado todavía transponer los límites de la edad de piedra” (Uribe Uribe, 1907: 18). Además, estos niños recibirían formación en distintos oficios como la carpintería, la herrería, la albañilería, armadores de casas, etc. Concluido el aprendizaje, los niños serían devueltos a sus pueblos dónde,

además de formar y catequizar a sus familiares y vecinos, también servirían de apoyo a las colonias militares y poblaciones fronterizas, a las expediciones científicas y exploraciones de estudio y reconocimiento, y para proteger las comunicaciones internas a través de las comarcas que estaban a merced de los “salvajes” (Ibíd.).

Igualmente consideró necesario Uribe la redacción de vocabularios que permitiera la comunicación con los indígenas. Y, consciente de la heterogeneidad de los pueblos indígenas existentes sostuvo que “a cada uno [cada pueblo indígena] hay que dejarlo donde está y abstenerse de introducir cambios violentos en sus costumbres” (Uribe Uribe, 1907: 19). En su opinión, los que ya estaban establecidos con una residencia determinada y tuviesen conocimientos de agricultura, debían ser provistos de semillas, animales, herramientas y enseñarles métodos agrícolas modernos para que produjeran excedentes que les reportaran beneficios con los que adquirir ropas, utensilios y demás objetos de “civilización”.

En cambio, respecto a los “indios errantes” propuso que la reducción no debía pasar exclusivamente por la concentración de los indígenas en aldeas y señaló la conveniencia que, al inicio de la labor “civilizadora” había que dejarles sus costumbres, su alimentación y su género de existencia ya que un cambio radical de éstas lo único que generaría sería rechazo. Era necesaria una substitución gradual de “las ideas y necesidades que ellos poseen en su estado de barbarie, por las que nosotros tenemos en el estado de adelanto” (Uribe Uribe, 1907: 33). De hecho, sostuvo que la labor civilizadora solo podía tener éxito siempre que se mantuviera a lo largo del tiempo pues “las rudas costumbres del salvaje son más tenaces y difíciles de desarraigar que las del civilizado, porque están entrelazadas con sus sentimientos, necesidades, creencias y supersticiones religiosas, formando todo un solo bloque casi inatacable, el más rudimental conocimiento de la psicología humana indica que sólo es posible alterar esa cosas en el decurso de varias generaciones” (Uribe Uribe, 1907: 34). De ahí que planteara que la reducción de estos “salvajes” debía realizarse sin coerción alguna y solo por deseo de aquellos que quisieran adaptarse, evitando la persecución de aquellos que rechazaran la reducción. Se confiaba en que fueran los niños, que serían educados en la “civilización” quienes se convertirían en el vínculo entre los indígenas y los “blancos”.

En realidad, las ideas de Rafael Uribe Uribe eran la conjunción de, por un lado, las ideas presentes en la legislación de las primeras décadas de la historia republicana en la que se proponía la reducción de los indígenas en aldeas por métodos suaves con el apoyo de los misioneros; por otro, las ideas ideadas bajo el liberalismo según las cuales la reducción no tenía por qué tener el consentimiento de los afectados y, por tanto, la empresa debía estar apoyada por fuerzas armadas.

Por este motivo, tanto en el Decreto del Vaupés como en el de la Prefectura de Urabá, uno de los objetivos de los misioneros era el de atraer y convencer para que los indígenas formaran centros poblados. Junto a esta modalidad “amigable”, se concretó que los misioneros dispusieran de los agentes de policía que creyesen convenientes para lograr el cumplimiento de los mandatos de los misioneros. Del mismo modo, aunque no existía ningún ordenamiento que exigiese a los misioneros estudiar las lenguas de los indígenas,<sup>84</sup> sí que era obligatoria la asistencia de los niños y niñas a las escuelas.

---

<sup>84</sup>A diferencia de lo que dictaba la ley 66 de 1874 en el artículo 3.1 donde uno de los requisitos para obtener los fondos para las misiones es la de que se establecieran colegios de misiones donde se enseñase las lenguas de los pueblos que se iban a “civilizar”.

A pesar de que en los Decretos antes citados no se ordenase la formación de los misioneros en materia de las lenguas indígenas, la iglesia colombiana, tal como acordaron los Prelados de Colombia en la Segunda Conferencia Episcopal el año 1913, encarecían a los misioneros que estudiaran, como mandaba la Santa Sede, las lenguas indígenas y que esos estudios fuesen publicados en gramáticas.<sup>85</sup>

## 2.5 Las misiones del Chocó y Urabá

El convenio de misiones firmado entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia dispuso que las misiones de la Goajira, del Chocó y del Caquetá se erigirían en Vicariatos apostólicos, y las del Darién, de los Llanos de San Martín y de la denominada Intendencia Oriental o de las riberas del Orinoco en Prefecturas apostólicas. También se estableció que, hasta que ello no sucediera, las misiones continuarían bajo la inspección de los ordinarios respectivos y, progresivamente, se confiarían a diversas órdenes religiosas. Igualmente se estableció los límites jurisdiccionales de las nuevas entidades y el presupuesto destinado a las mismas.

La misión del Chocó, que surgiría como Vicariato apostólico, fue delimitada de la siguiente forma:

Haciendo partir de la desembocadura del río San Juan, en el Pacífico, la línea divisoria, sube primero este río para tomar el afluente Calima y luego el torrente Aguas-claras, hasta encontrar el punto de confluencia de los ríos Cajamarca y Garrapata; entra en este último y lo sigue hasta sus fuentes en la cordillera; se lanza por las cuchillas de ésta, hasta Chamí, frente al Arrayanal; baja a la población de San Miguel, sobre el río Chimbrí; vuelve a tomar la cordillera hasta Cerro Plateado; se dirige al Noroeste hacia la montaña Horqueta; tuerce luego al Sur, hasta los montes que separan las aguas del río Ocaidó de las del río Bebará; retrocede, dirigiéndose nuevamente al Noroeste, hasta el monte Piedragorda, y después al Norte, venciendo la distancia de 16 miriámetros, atraviesa el río Arquía, el Murri, en el punto que recibe las aguas del Curbatá, los montes Chiajeado, el Carmelo y Buenavista, y llega al punto donde se encuentran los tres ríos, Sucio, Pavarandó y Munguidó; entra en este último río y llega, contra corriente, al camino que conduce al Murindó; en esta ruta encuentra el río León, en el sitio en que éste aumenta sus aguas con las del Leoncito; pasa el río, se empuja al Este, sobre las cumbres de las cadenas de los montes que separan aquel río del Antadó, y siguiendo a lo largo de esta cadena, toca la del Abibe, la recorre toda, hasta las fuentes del río Arbolete, baja el río hasta su desembocadura en la ciénaga del mismo nombre, la rodea al Este y llega a la punta Arboletes, en el Atlántico, va luego a las puntas Carivaná, Arenas del Norte y Arenas del Sur, rodea el gran golfo de Urabá y llega a la desembocadura del río de La Miel, junto al cabo Tiburón; sube al nacimiento de este río, cercano al monte Gandi; sigue la cordillera que separa las aguas que van al Pacífico de las que van al Atlántico y al río Atrato, llamada cordillera del Darién, y llega a la Punta Cocalito, en el Pacífico; recorre la costa hasta la desembocadura del río San Juan, punto de partida (Misioneros Claretianos, 1934: 6-7).

En realidad, el surgimiento de la misión del Chocó como Vicariato apostólico había sido planeada ya desde el año 1899 cuando los misioneros capuchinos junto con el gobierno de

<sup>85</sup>Conferencia Episcopal de Colombia (1913), “Misiones entre infieles”, disponible en: [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1913%20Misiones%20entre%20infieles.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1913%20Misiones%20entre%20infieles.pdf) (consultado el 6 de febrero de 2018).

Colombia y la delegación apostólica de Bogotá iniciaron los trámites para su erección; sin embargo, estos se vieron interrumpidos por la Guerra de los mil días. Conviene señalar que, junto al clima convulso de la guerra, otras razones que impidieron el acuerdo en su momento fueron la presión de los liberales en la capital, Quibdó, y la escasez de personal, puesto que sus habitantes habían sido destinados a la estructuración y el cuidado pastoral de la misión del Caquetá Putumayo desde el año 1892. Esta coyuntura llevó a que los capuchinos optasen por renunciar a hacerse cargo del Vicariato o Prefectura, como vemos en el año 1903 cuando el ministro provincial de los capuchinos de Catalunya, en carta escrita al custodio de Ecuador-Colombia, decía que “en cuanto al Chocó no le dé ningún cuidado pues no nos encargaremos de él”.<sup>86</sup>

Los capuchinos estaban trabajando en la región desde el año 1890, momento en que el obispo de Popayán, Buenaventura Ortiz solicitó al ministro general de los capuchinos la presencia y auxilio pastoral de misioneros de esta orden pues alegaba que tenían muchas dotes para llevar a cabo tareas apostólicas “en las regiones más apartadas, como el Chocó y las costas del mar Pacífico [donde] se van perdiendo toda noción de cristianismo” ya que “esas regiones están pobladas de negros descendientes de los esclavos que trajeron de África en otros tiempos; indios descendientes de los aborígenes y todavía medio salvajes, y cuentan también con algunos blancos”.<sup>87</sup>

Durante la presencia capuchina en el Chocó, los misioneros capuchinos establecieron la capital de la misión en Quibdó. El número de misioneros osciló entre ocho y diez, y el modo de operar consistía en la organización de excursiones apostólicas, a modo de evangelización itinerante, que según Valentí Serra de Manresa, seguían el modelo de las misiones parroquiales o populares que antes de la exclaustración se desarrollaron en el ámbito rural de las comarcas hispánicas, especialmente durante el siglo XVIII (Serra de Manresa, 2006: 260). Generalmente, del total de misioneros existentes, dos se quedaban en la capital de la misión, y el resto recorría el territorio en las llamadas “excursiones”. Una de las excursiones más destacadas fue la emprendida por Benet de Guatemala, Antoni de Pupiales, Fèlix d’Eraul, Rafael d’Ibarra y Egid de Palma, entre el mes de marzo del año 1897 y el mes de enero de 1898, a los territorios del golfo de Urabá donde visitaron a los kunas de la región (Ibíd.).

Al año siguiente, 1899, el custodio de la misión elaboró un informe, destinado al delegado apostólico, en el que recogió el censo de la población que ascendía a cien mil habitantes de los cuales diez mil eran de “raza blanca”, sesenta mil de “raza negra”, veinticinco mil “mulatos” y cinco mil de “raza amerindia”. Éstos últimos pertenecían principalmente a los kunas (Serra de Manresa, 2006: 265-266). Ese año de 1899 finalizaba el contrato de los padres capuchinos con el obispo de Popayán y fue en este contexto cuando se empezó a trabajar en el proyecto de levantar un Vicariato o una Prefectura en la misión del Chocó, como dijimos.

El fracaso de este proyecto y la decisión de los padres capuchinos de no liderar una misión en esa región retardó el objetivo marcado en el Convenio entre el Vaticano y el gobierno de Colombia hasta el año 1908, momento en que finalmente los territorios diocesanos del Chocó fueron segregados de la diócesis de Popayán y puestos bajo la dependencia directa de *Propaganda Fide*, cuando se erigió en una Prefectura apostólica. El día 28 de abril del año 1908 la sagrada

<sup>86</sup>Carta de Xavier d’Arenys a Agustí d’Artesa (Sarrià, 15 de noviembre de 1903) en: Serra de Manresa, 2006: 256.

<sup>87</sup>Carta de Buenaventura Ortiz a Bernat d’Andermatt (Popayán, 15 de mayo de 1890), en: Serra de Manresa, 2006: 264.

Congregación de Negocios Extraordinarios expedía un Decreto erigiendo la Prefectura apostólica del Chocó, encomendada a los Misioneros del Instituto de Hijos del Inmaculado Corazón de la Beatísima Virgen María. El territorio de la Prefectura abarcaría:

todo aquel territorio que en otro tiempo se denominaba norte del Cauca, que se extiende del mar Atlántico hasta los ríos San Juan y Calima, y que al presente comprende dos Provincias llamadas Atrato y San Juan, cuyas capitales son Quibdó y Nóvita, respectivamente estableciéndose los límites del siguiente modo: al Noroeste, el Departamento de Panamá; al Occidente, el mar Pacífico; al Sur, los ríos San Juan y Calima; al Este, Departamento de Bolívar, y al Norte, el mar Atlántico. (Misioneros Claretianos, 1934: 3)

La demarcación exacta que se estableció en el año 1908 era la misma que la señalada en el Convenio de 1902. Estos límites, a pesar de las modificaciones territoriales que se hicieron en el ámbito civil,<sup>88</sup> no se vieron alterados hasta el año 1916, cuando se separó la parroquia de Carmen del Atrato y el año 1918 cuando se creó la Prefectura apostólica de Urabá. Con este cambio de límites se modificó sustancialmente la distribución de la región del Golfo de Urabá y el bajo Atrato quedando del siguiente modo:

Desde el punto del límite de Colombia con Panamá, en el Atlántico, tírese una línea hasta encontrar la cordillera que divide las aguas que descienden al Atlántico de las que descienden al Pacífico; sígase esta línea, dirección norte, hasta dar con las fuentes del río Napipí; continúese la línea por todo el cauce de este río hasta donde entrega su caudal al río Atrato; sígase este río, aguas arriba, hasta la boca del río Arquía; subiendo este último río, terminamos en la Cordillera Oriental” (Misioneros Claretianos, 1934: 8) -ver mapal y mapa 2 -.

Ésta última desmembración parece ser que fue solicitada por el Prefecto apostólico del Chocó, Francisco Gutiérrez, quien consideró la dificultad en gestionar un territorio tan extenso. De ahí que sugirió al representante de la Santa Sede en Colombia la idea de crear una nueva Prefectura (Misioneros Claretianos, 1934). Tres años demoraron los trámites, aunque, finalmente, el 4 de marzo del año 1918, la Congregación de Propaganda Fide extendió en Roma el Decreto de erección de la Prefectura apostólica de Urabá, que fue encomendada a los padres carmelitas descalzos de la provincia de San Joaquín de Navarra (España). Los límites que se establecieron fueron:

[...] al norte el Golfo de Urabá desde el Promontorio de Arboletes hasta el Golfo de “La Miel”, al Occidente los montes del Darién, por un filo, desde el dicho Golfo hasta el origen del río Napipí y el río Arquía hasta su origen; al Oriente desde el mencionado nacedero y atravesando por el río Murrí hasta la línea dorsal de los montes vulgarmente llamados Cordillera Central, después siguiendo la misma línea, hasta el Promontorio de Arboletes, de donde se tomó el principio.<sup>89</sup>

A diferencia de los misioneros claretianos, quienes llegaron al territorio de misión posteriormente a serles adjudicado, los carmelitas descalzos habían llegado al territorio

<sup>88</sup>El distrito de Pueblo Rico fue desmembrado de la intendencia del Chocó y anexionado al Departamento de Caldas (Misioneros Claretianos, 1934: 7).

<sup>89</sup>FSS-APAU, Prefectura de Urabá, caja 1, núm. 2.

colombiano el año 1911, concretamente a la Villa de Leiva (Boyacá) llamados por las religiosas de la misma orden ya existentes ahí. En el año 1914, el obispo de Antioquia les concedió a los carmelitas la posibilidad de establecer una residencia de padres en Frontino y un noviciado<sup>90</sup> con miras de crear una misión diocesana para atender a la evangelización de las tribus indígenas “diseminadas acá y allá por las montañas inaccesibles, sino también a los llamados libres o hijos de la civilización harto necesitadísimos de la religión”.<sup>91</sup> La elección de Frontino para establecer la capital de una nueva misión diocesana radicaba en el hecho de que esta ciudad se encontraba ubicada en una parte del occidente antioqueño que era considerado como el vestíbulo de entrada a regiones inmensas y abandonadas, era la puerta a la selva, el último punto de “civilización” antes de adentrarse en la “barbarie”. Además, sus vecinos “civilizados” mostraban cierto interés para la llegada de religiosos a la localidad.

Efectivamente, algunos vecinos, como fue el caso de Gabriel A. Elejalde, en el año 1905 había donado a la iglesia parroquial un lote de terreno para que se levantara una capilla dedicada a la Virgen del Carmen. La primera piedra de esta obra se bendijo en mayo de 1909 pero, por motivos que desconocemos, esta obra se paralizó. Cuando este mismo ciudadano se enteró de los planes de establecimiento carmelita en la localidad, ratificó la donación del terreno y modificó la escritura generada el año 1905 para incluir en la nueva escritura no solo la construcción del Templo sino también un convento para residencia de los Padres Carmelitas. El hijo de Gabriel, Rafael A. Elejalde, también cedió su casa y un solar para construir una capilla provisional hasta que finalizasen las obras de construcción del templo y el convento.<sup>92</sup>

A pesar de que el obispo de Antioquia, Maximiliano Crespo, y los vecinos de la localidad allanasen el camino para establecer una residencia y noviciado en Frontino, la localidad en ese momento no era un lugar propicio para mantener una comunidad, a no ser, tal como propuso el R. P. Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús, que le fueran encargado a ellos el ministerio parroquial e hiciesen suyos los proventos que de él se derivaban. El obispo aceptó la propuesta de los carmelitas y el 21 de octubre del año 1915, con el fin de consolidar la fundación de los padres en dicho municipio, les entregó, haciendo uso de las “facultades extraordinarias que tiene de la Santa Sede para encargar parroquias a los Regulares”, la Iglesia y Casa Parroquial de Frontino en usufructo perpetuo<sup>93</sup> para que pudieran ejercer el oficio parroquial,<sup>94</sup> estableciendo una serie de bases que empezaría a regir en el momento que esta parroquia fuese aceptada por los superiores de la Orden. Estas bases consistían en que los carmelitas descalzos debían residir de forma permanente en Frontino, por lo menos tres padres y un hermano; que los Padres ejercerían el ministerio parroquial en todo el territorio que comprende la parroquia excepto en las regiones

<sup>90</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, carta de Fray Luis de Santa Teresita, Tunja Colombia, dirigida al padre Atanasio, Chile, 4 de febrero de 1913.

<sup>91</sup>FSS-APAU, Apostolado y actividad personal, caja 6, núm. 3.

<sup>92</sup>FSS-APAU, Apostolado y actividad personal, caja 6, núm. 3, Borrador de la obra inédita: *Fundaciones de padres carmelitas en Colombia*, escrita entre enero de 1933 y el 23 de septiembre de 1934.

<sup>93</sup>Así se desprende de una carta escrita por fray Luis de Santa Teresita a fray Amando de la Virgen del Carmen, el término a perpetuidad fue matizado por el propio Obispo indicando que la cesión era interinamente, o sea que la cesión de ésta se haría hasta la erección canónica de la Prefectura ya que una vez hecha la erección la Parroquia ya quedaría de derecho para la orden. FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, carta de fray Luis de Santa Teresita dirigida a fray Amando de la Virgen del Carmen, Leiva (Colombia), 26 de octubre de 1916.

<sup>94</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm.1, Condiciones establecidas entre el obispo de Antioquia y el padre visitador para que los carmelitas reciban la parroquia de Frontino, copia fechada en Frontino, 31 de octubre de 1915.

de indígenas; que recibirían las primicias, los novenos de los diezmos, derechos de estola y las demás entradas parroquiales; que uno de los padres de la comunidad desempeñaría las funciones del síndico.<sup>95</sup>

La misión diocesana soñada por el obispo de Antioquia no se llegó a concretar, probablemente porque al Nuncio apostólico le parecía mejor opción la propuesta del Prefecto del Chocó de levantar una Prefectura apostólica en la región. Sabemos que, ya desde el año 1916, existían planes de crear esa nueva Prefectura desmembrando territorios de la diócesis de Antioquia y de la Prefectura apostólica del Chocó. El Nuncio envió a Roma la demarcación de esa nueva Prefectura para su aprobación. La demarcación propuesta establecía que Frontino sería la capital de la Prefectura:

limitaría al norte con el mar de las Antillas; al sur con la diócesis de Antioquia y Jericó quedando para la nueva Prefectura las parroquias de Frontino, Uramá, Dabeiba, Pavarandocito y Turbo,<sup>96</sup> y las que se vayan creando; al este con la serranía que sirve de límite con la Arquidiócesis de Cartagena hasta Punta Arboletes; al oeste con los límites de Colombia con la República de Panamá; hasta encontrar el río Napipí y siguiendo este río aguas abajo, hasta su desembocadura en el Atrato, siguiendo el Atrato aguas arriba hasta la desembocadura del río Arquía, y siguiendo este río hasta su nacimiento límite sur con las diócesis de Antioquia y Jericó.<sup>97</sup>

No solamente se habían establecido los límites, también se especificó cuáles serían los ingresos que ésta dispondría.<sup>98</sup> Finalmente, la Santa Sede aprobó la erección de la Prefectura el año 1918 manteniendo prácticamente los límites que había establecido el Nuncio el 1916, con la excepción de la Parroquia de Frontino que quedaría fuera de la nueva Jurisdicción, generando un enorme malestar entre los misioneros.<sup>99</sup> La razón de la exclusión de la Parroquia de Frontino fue la presión ejercida ante la Santa Sede por el nuevo Obispo de Antioquia, Francisco Cristóbal de Toro, sucesor de Maximiliano Crespo desde el año 1917. Según el prelado, la diócesis de Santa Fe de Antioquia había sufrido una significativa pérdida territorial a causa de la creación de tres nuevas jurisdicciones desde principios del siglo XX, la diócesis de Manizales (1900), la de Jericó (1915) y la de Santa Rosa de Oso (1917) (Álvarez Gila, 1993; Gálvez Abadía, 2006).

### 2.5.1 Primeras impresiones

El día 11 de noviembre del año 1908 el primer prefecto apostólico, Juan Gil García junto con los padres Agustín Quiroga y Nicolás Lanás y los hermanos Urbano Simón e Hilario Goñi embarcaron en el puerto de la ciudad de Barcelona en el navío Manuel Calvo rumbo a la nueva Prefectura apostólica del Chocó.<sup>100</sup> Antes de la partida, cómo haría cualquiera que se aventurase

<sup>95</sup>Ibíd.

<sup>96</sup>Estas parroquias que formaban parte de la Diócesis de Antioquia dejaron de existir como tal ya que en un territorio de misión como es una Prefectura esta organización eclesiástica no puede existir, por tanto, tuvieron o que desaparecer o conformarse como cuasi-parroquias -ver nota127-.

<sup>97</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, carta de fray Luis de Santa Teresita dirigida a fray Amado de la Virgen del Carmen, Leiva (Colombia), 26 de octubre de 1916.

<sup>98</sup>Ibíd.

<sup>99</sup>Para más información sobre el conflicto por la exclusión de Frontino ver: Díaz Baiges, 2017

<sup>100</sup>Juan Gil, C.M.F., “Crónicas de la Congregación”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.II, 21 de noviembre de 1908, p.719

a trabajar a tierras lejanas, solicitaron información del lugar dónde iban a pasar muchos años de sus vidas. Para ello escribieron a los Padres Jesuitas de Cartagena de Indias para ver si les podían informar sobre el Chocó. Éstos, valiéndose del comerciante Don Lucindo Posso comerciante de Cartagena con sucursales en Quibdó, Istmina y Nóvita, enviaron una serie de informes de los cuales extrajeron cierta información de la región y la publicaron en los *Anales de la Congregación* para que estuviese al alcance de todos los miembros de la congregación.<sup>101</sup> Los datos que publicaron hacían referencia a los límites de la Prefectura, de los cuales ya hablamos anteriormente, e informaban de la configuración administrativa de la región que estaba dividida en dos zonas, la norte y la sur. La primera correspondía a la provincia del Atrato, la más extensa y menos poblada -achacaban esa baja demografía a la humedad y a lo insalubre del clima-. Esta Provincia constaba de cinco municipios, Quibdó, Bagadó, Bebacá, Carmen y Lloró, con un total de 15.000 habitantes de los cuales 7.000 correspondían a la capital, Quibdó. Por otro lado, la zona del Sur, la provincia de San Juan era menos extensa pero más poblada, constaba de siete municipios, Istmina, Nóvita, Baudó, Condoto, Sipí, Tadó y Cuellar sumando un total de 26.000 almas. Además, los informes indicaban que la población del Chocó contaba también en ambas provincias, sobre todo en la del San Juan, con muchos caseríos e infinidad de bohíos habitados por indígenas por todo el territorio.<sup>102</sup> A partir de toda la información recibida los claretianos describieron a los habitantes del Chocó del siguiente modo:

Aunque en general (no en su totalidad) son negros, según dice el Sr. Chacón, tienen muy vivo el de la dignidad y desean figurar entre las gentes civilizadas. Ciertamente es que hay entre ellos bastante ignorancia, pero no tan crasa como debiera serlo dado el abandono en que han estado por parte de los poderes públicos. Ese alejamiento de las influencias civilizadoras lo han aprovechado unos cuantos magnates que, guiados por el señuelo del oro, han establecido en aquella región el centro de sus especulaciones, haciendo formidable riza en la moral y las costumbres de aquellas gentes infelices. Como consecuencia lógica se han desarrollado en ellos algunos vicios; pero como aman el saber y son de raza inteligente, mucho pueden prometerse los misioneros de su labor apostólica, en la importante región del Chocó, tan descuidada y de tan fascinante porvenir.[...] Según el comerciante Sr. Posso, los habitantes civilizados en su mayor parte laboriosos, sociables, y muy amigos de la instrucción: hay algunas pequeñas tribus de indios alejadas de los centros civilizados, pero en su mayor parte están bautizados, tienen sus creencias católicas, son pacíficos, y hablan, además de su propio dialecto, el idioma español, á lo menos para hacerse entender, cuando van á las poblaciones céntricas para comprar alimentos, vestidos y útiles de labranza.<sup>103</sup>

Este relato representaba la “condición de los moradores”<sup>104</sup> de la región que se caracterizaba por una mayoría de población afrodescendiente la cual, se encontraba en un estado de “barbarie”, no tanto por cuestiones biológicas o culturales sino, primero, por culpa de las autoridades que no habían emprendido las acciones necesarias para “civilizar” a estas poblaciones; segundo, de los abusos cometidos por los “comerciantes codiciosos” quienes aprovecharon el estado de “ignorancia” en el que se encontraban para utilizarlos en pro de sus intereses e influenciaron de forma negativa su moral y costumbres. A pesar de ello, los pobladores de la región, siempre según

<sup>101</sup>Ibid. p.639

<sup>102</sup>Ibid.

<sup>103</sup>Ibid. pp.639-640.

<sup>104</sup>Ibid. p.639.

los claretianos, tenían una predisposición que beneficiaría enormemente a los misioneros en su labor “civilizadora”. Ese primer relato muestra también una imagen donde los “civilizados” del Chocó eran gente predispuesta al trabajo y a la educación. Por último, reflejaban un Chocó con muy pocos indígenas, los cuales, en su mayoría estaban aculturados y participaban de algunas dinámicas de la vida “civilizada” -comercio, vestido y agricultura-.

Según los claretianos, el “salvajismo” de los habitantes del Chocó tenía fácil remedio si se ponían los medios para ello, a partir de la educación y la instrucción moral y religiosa. Además, los pocos indígenas que existían eran pacíficos y no existía con ellos la barrera de la lengua. En suma, era una visión optimista y positiva de la acción a emprender con los habitantes de la región.

Los informes recibidos de los Jesuitas aconsejaron también el establecimiento de la capital de la Prefectura en Istmina y no en Quibdó, en tanto la primera tenía un clima más saludable y se hallaba en una posición más céntrica que la segunda Quibdó. Además, al tratarse de una capital de provincia era más tranquila y homogénea que la cosmopolita Quibdó donde se concentraban las “gentes de ideas avanzadas” e iniciaban los brotes revolucionarios. Alegaban que, si los capuchinos hubieran establecido su residencia en Istmina, hubieran podido continuar pacíficamente con sus cometidos y no hubieran tenido que huir.<sup>105</sup> Los inconvenientes de esta localidad eran las comunicaciones, ya que para llegar a esta capital desde España se debía llegar hasta Quibdó y, desde allí, navegar con canoas hasta el istmo de San Juan, desde donde debían recorrer unos 5 kilómetros en cargueros o a lomos de mula. Probablemente este fuera el motivo por el cual, finalmente, decidieron establecer la residencia en Quibdó. En todo caso, ambas poblaciones disponían de comercios abastecidos periódicamente desde Cartagena, de templo católico, escuelas de primaria, estaciones telegráficas e imprentas modernas.<sup>106</sup>

Estas representaciones del territorio no las extrajeron sólo de los informes enviados por los jesuitas, pues también contaron con la información recibida del arzobispo de Popayán -a cuya jurisdicción pertenecía el Chocó antes de que se levantara la Prefectura- y del Intendente nacional, Enrique Palacios. Gracias a la comunicación con el primero, podían informar a los padres en España que la región del Chocó no estaba tan abandonada espiritualmente como se pensaban pues desde que se marcharon los capuchinos, cuatro sacerdotes, dos de la diócesis de Popayán en la provincia de San Juan y otros dos de Antioquia en la del Atrato, estaban ejerciendo el ministerio pastoral en la región.

El intendente nacional, por su parte, envió a los padres un informe de 60 páginas dónde les informaba de la geografía y la historia del Chocó y de su división política y eclesiástica. De ese informe recalcaron en *Anales* la importante labor que estaba haciendo Enrique Palacios, quien, en poco menos de un año impulsó una enorme mejora de la región mediante la instauración de un cuerpo de policía, mediante el fomento de la instrucción primaria y secundaria, y dio un gran impulso en las obras públicas, sobre todo vías de comunicación.<sup>107</sup> Las imágenes que desde *Anales* se querían transmitir a los padres sobre el Chocó<sup>108</sup> se ven reflejadas en este fragmento del informe enviado por Enrique Palacios a los misioneros:

<sup>105</sup>Ibíd. p.641.

<sup>106</sup>Ibíd., p. 642.

<sup>107</sup>Ibíd. p.688.

<sup>108</sup>La publicación de esta información fue hecha antes de la partida de los primeros misioneros a Quibdó, concretamente el 2 de septiembre y el 24 de octubre del año 1908.

El Chocó, merced á la índole apacible de sus habitantes, no ofrecerá ninguna resistencia para entrar de lleno en el camino de la prosperidad, siempre que la obra educacionista que con tanto tesón se ha iniciado este año (1907), produzca los saludables resultados que se esperan, y que vengan los Misioneros á coadyuvar al engrandecimiento moral y religioso de las masas ignorantes, cuyos hábitos salvajes, á decir verdad, no dependen de la idiosincrasia, sino del abandono inexplicable en que han visto transcurrir los años, sin que los Gobiernos que han precedido el actual hayan tratado de sacarlos de su estado primitivo. Bien dirigidos los elementos con que cuenta el Chocó, no tardará el día en que su industria se haga sentir poderosamente en todos los centros comerciales del mundo, y su importancia decida del porvenir de Colombia.<sup>109</sup>

En suma, la representación que de la Prefectura se hicieron los misioneros de la región, antes de su llegada, era que esta era casi un paraíso donde los habitantes, aunque “primitivos”, “bárbaros” y “salvajes”, eran pacíficos y sociables. Los afrodescendientes parecían esperar ansiosamente recibir la luz de la “civilización” y los pocos indígenas, con los cuales se podrían comunicar fácilmente ya que conocían el castellano, no ofrecerían resistencia a la labor de los padres por estar ya bautizados.

Llegando el Prefecto apostólico a la ciudad de Quibdó, fue recibido por el Gobernador con un discurso en el que se mantenía la representación idílica de los habitantes del Chocó.

Vuestra misión evangelizadora no tendrá por tanto en el Chocó los cruentos sacrificios que ha importado la de los catequistas en las regiones inconquistadas del corazón de África, porque si bien es verdad que aquí habréis paseado vuestras miradas durante algunos días por extensas y solitarias selvas donde tal vez jamás han resonado las dulcísimas Campanadas del Angelus, no es menos cierto que hasta en el más infeliz y miserable bohío de nuestros campos encontraréis, adornada con las ramas y flores del bosque nativo, esa insignia bendita que traéis como lábaro para que os sigamos por el camino de la Redención.// Aquí, pues, os encontraréis únicamente con cristianos. Unos que saben sentir las santas é inefables emociones que inspira la fe católica, y otros que son como los habitantes de aquella isla que los antiguos llamaban Dioscórides, donde eran tan sencillas que de la religión que tan escrupulosamente observaban, no comprendían ni una sola palabra.// Para las unas y las otras vuestra misión será sobremanera edificante [...]<sup>110</sup>

Tras la llegada a Cartagena de Indias, los religiosos se separaron pues mientras los Padres Alsina y Gil partieron para Bogotá, los Padres Quiroga y Lanas y los Hermanos Simón y Goñi fueron a Quibdó. Esta fue la primera vez que remontaron por las lentas aguas del Atrato y la impresión que tuvieron del paisaje fue de majestuosidad, de una naturaleza, bella, salvaje y a la vez exuberante la cual se contraponía con los espacios de habitación de los chocoanos. Estos espacios fueron percibidos negativamente y sus habitantes, víctimas de una mala planificación gubernamental que les había impedido beneficiarse de la “civilización”.

Cuanto se recrearon sus miradas en contemplar durante la travesía los caprichos y maravillas de todo cuento amontonadas por la mano de Dios en los márgenes del majestuoso y

<sup>109</sup>Ibíd. pp.688-689.

<sup>110</sup>Eduardo Ferrer, C.M.F., “Más pormenores”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 7 de abril de 1909, p.108-109.

limpidísimo Atrato, otro tanto se amargó su corazón, al apreciar de cerca y por sí mismos todo el horror del completo abandono espiritual en que han vivido por años y siglos enteros estas pobrecitas gentes, que después de todo tienen un corazón bien dispuesto y un despejo mental que no se cansa de buscar nuevos y más amplios horizontes por donde expresarse a su placer. Turbo, Santatá, Río Sucio, Curbaradó, Buchadó y Beté (pueblos de nuestra jurisdicción que se encuentran al paso) son un verdadero desecho, si se lo considera bajo los puntos de vista estético, topográfico e higiénico; pero, en cambio sus pobrecitos moradores son gente que hambrea constantemente por el pan de la divina palabra y que pide y más pide la pronta erección de una iglesia y el auxilio de un sacerdote que viva siempre al lado de sus hogares.<sup>111</sup>

Sin embargo, los primeros relatos de los misioneros enviados a *Anales* estaban impregnados de optimismo, mostraban a sus hermanos peninsulares que “las condiciones del país son mucho mejores de lo que se nos había ponderado”,<sup>112</sup> que el clima tampoco era tan pernicioso ya que las lluvias que caían diariamente contribuían a refrescar el ambiente y a ahuyentar los mosquitos. Además, en Quibdó las fiebres palúdicas eran escasas debido a que las autoridades tomaron importantes medidas de saneamiento de la ciudad. Es más, los propios misioneros estaban sorprendidos como quedó manifiesto en una carta escrita el 23 de abril de 1909 por José María Fernández donde decía:

¿Quién hubiera dicho, dados los malos vientos que corrían sobre la insalubridad de estos climas, que llegados aquí íbamos a disfrutar de tan excelente salud como la que hemos disfrutado? Porque la verdad es que de los 10 individuos que formamos parte de la Comunidad, varios hay que ni amagos de enfermedad han sentido hasta la fecha, y los que en este punto han tenido algo que ofrecer al Señor no han hecho más que sobrellevar, resignados y alegres, la molestia de alguna ligera indisposición.<sup>113</sup>

Afirmaban, no obstante, que el territorio no era un paraíso, las lluvias acechaban diariamente, el Sol era abrasador, la humedad se les calaba en los huesos y las aguas no eran cristalinas y puras. Era un paisaje y un clima que no se podía comparar con los de la península ibérica, pero subrayaban que “con prudencia, moderación y docilidad [...] todo se afronta sin menguas de salud”.<sup>114</sup>

Por lo que se refiere a los habitantes de la Prefectura en general, se habla de ellos como gente afable, sencilla y amantes de los misioneros aunque no se hacen referencias específicas de los indígenas salvo la mención de José María Fernández quien, a la llegada a Quibdó, a diferencia de lo que hicieron sus antecesores los capuchinos, trataron a todos “blancos y negros, ciudadanos e indios, con las más finas maneras y discreta amabilidad y trabajando con celo asiduo, pero moderado en todas las obras del cargo pastoral”.<sup>115</sup> Tal afirmación nos permite señalar que para los misioneros claretianos, los indígenas de Quibdó y alrededores no formaban parte de la ciudadanía; por el contrario, al mencionar a los kunas, aún sin haberlos conocido, se refirieron a ellos cuando

<sup>111</sup>José María Fernández C.M.F., “Quibdó”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 7 de abril de 1909, p.102.

<sup>112</sup>Ibíd., p.106

<sup>113</sup>José María Fernández C.M.F., “Quibdó”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 9 de junio de 1909, p.165.

<sup>114</sup>Ibíd.

<sup>115</sup>José María Fernández C.M.F., “Quibdó”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 7 de abril de 1909, p.103.

a propósito del establecimiento de una residencia en Turbo, afirmaron que en las cabeceras de los ríos de la región “viven las numerosas tribus de los ‘Cunas’, que según muchos llegan a 30.000 y todos son muy Colombianos”.<sup>116</sup>

Los carmelitas descalzos, por su parte, cuando en 1914 debían establecerse en Frontino, escribieron un conjunto de cartas en las que describieron sus impresiones que tenían sobre los indígenas de la región y sobre el territorio.

Los escritos enviados por los religiosos de ambas órdenes a sus sedes peninsulares tenían varios elementos en común. Uno era la facilidad existente para comunicarse con los nativos; mientras los claretianos afirmaban que todos los indígenas se hacían entender en castellano, los carmelitas decían que “tiene esta Misión la gran ventaja de que no hay que aprender lenguas para trabajar en ella, pues esos indios entienden y hablan el castellano”.<sup>117</sup> Obviamente, las facilidades que existían para comunicarse con los neófitos era un atractivo gancho que los misioneros debían explotar para despertar el interés de futuros misioneros. Otro elemento en común era el carácter pacífico de los indígenas, los claretianos lo hicieron antes de su contacto directo y a partir de los informes recibidos, los carmelitas lo señalaron a partir de su experiencia en la región, como consta en una carta enviada al Padre provincial de la orden en España:

Estos indios, aunque son semisalvajes, son muy tratables. Los niños desde luego, andan completamente desnudos, y los mayores de ambos sexos no llevan otro vestido que un taparrabos [...] hecho de hojas fibrosas de una planta; solo cuando vienen a Frontino llevan una sabanilla que llaman “paruma”, con que cubren parte del cuerpo. No dejan de tener unas ilusiones y pretensiones de parecer bonitos, y al efecto confeccionan con yerbas tintes de diversos colores con los que llenan la cara y el cuerpo de rayas y jeroglíficos. El día pasado me encontré con tres, de los cuales uno llevaba la cara pintada de color rojo, y el otro llevaba rayas negras horizontales, les dije que porqué se pintaban de esa manera, y me contestaron que “porque indio parecer más bonito así”. Como tienen ese concepto, de que son de raza inferior a la de los libres, así llaman a los que no son indios, lejos de (...) de nosotros, se consideran honrados cuando hablamos con ellos; así que, cuando los encontramos en el camino, siempre vienen a nosotros, y son los primeros que comienzan a hablarnos.<sup>118</sup>

La misma percepción era transmitida por fray Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús al Obispo de Antioquia de que los “indios que residen en él [Urabá], aunque no son bravos, son casi salvajes”<sup>119</sup> Las descripciones de los indígenas -embera-catíos- de la región de Frontino nos permite afirmar su estado de “salvajismo”. A diferencia de las primeras impresiones de los claretianos, que si bien no los consideraban ciudadanos veían potencialidad en los indígenas para su inclusión a la vida “civilizada” mediante la educación y la evangelización, los carmelitas no señalaron la potencialidad de los indígenas para abandonar ese estado de “salvajismo”; por el contrario, en su opinión, los indios se sentían orgullosos de sus “bárbaras costumbres” y se identificaban como una

<sup>116</sup>Juan Gil C.M.F., “Golfo de Urabá (Colombia)”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 23 de diciembre de 1909, p.375.

<sup>117</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm.1, carta de fray Luis de Santa Teresita dirigida a Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús, provincial de los carmelitas descalzos en San Sebastián (España), 19 de julio de 1914.

<sup>118</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm.1, carta de fray Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús dirigida al Padre provincial (España), 7 de noviembre de 1915.

<sup>119</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm.1, carta de fray Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús dirigida al obispo de Antioquia, 18 de octubre de 1915.

“raza inferior a la de los libres”. De los kunas que habitaban en la región del Golfo de Urabá no se hace ninguna apreciación, es más, Gregorio del Sagrado Corazón Jesús ubicó a los indígenas “salvajes” de Frontino por toda la región de Urabá hasta el Golfo. “El territorio que ellos ocupan se extiende hasta el golfo de Urabá, cerca de Colón, o sea, unas sesenta leguas de longitud”.<sup>120</sup>

Por lo que respecta el territorio, este fue representado como uno de los más ricos y prósperos del país ya que “hay en él lo menos dos minas de oro que no se han explotado todavía, y el ferrocarril en proyecto del expresado golfo a Medellín tiene que pasar por él”.<sup>121</sup> Además, algo positivo era que Frontino y las localidades próximas pertenecían al departamento de Antioquia, donde la población “civilizada” era muy religiosa, había muchas vocaciones hasta el punto que gran cantidad de los religiosos colombianos procedían de esa región. Región cuya sociedad y economía eran de las más adelantadas del país, diciendo de ella que era como el País Vasco de Colombia.

En suma, para los carmelitas descalzos, la Prefectura apostólica de Urabá se presentaba aún sin conocerla directamente, como un territorio próspero, con grandes riquezas minerales todavía sin explotar, con proyectos de vías de comunicación y que contaba con el capital humano de la “fabulosa raza antioqueña”. El territorio era percibido como un todo homogéneo habitado por unos “indígenas salvajes” pero pacíficos y con los que se podían comunicar en castellano. No hay mención alguna en los relatos de los afrodescendientes. También, en los textos se habla de la existencia de unos “indios salvajes” que ocupaban todo el territorio de Urabá e invisibilizan la existencia de otro pueblo indígena, los kunas, sin duda fruto del desconocimiento. Veremos en qué medida el inicio de su actividad misional contribuiría a la visibilización de los kunas y si la representación que hicieron de toda la población se vio modificada.

Antes de concluir este capítulo abordaremos los aspectos más significativos de la primitiva organización de los misioneros en las Prefecturas del Chocó y Urabá.

### 2.5.2 Los primeros pasos

La implementación del proyecto misionero tanto en el Chocó como en Urabá estaba lejos del modelo de reducción de los indígenas en poblados, pues adoptaron el modelo de evangelización itinerante, ya practicado anteriormente por los capuchinos en el Chocó (Serra de Manresa, 2006). Éste consistía en establecer centros de Misión<sup>122</sup> desde los cuales realizar excursiones apostólicas por el territorio que se le asignase a dicho centro misional; así, tal como propuso Rafael Uribe Uribe, los misioneros se irían ganando paulatinamente la confianza de los indígenas para ir convenciéndolos de que modificasen sus formas de habitación y fueran concentrándose voluntariamente en poblados, adoptando la “verdadera fe” para de este modo lograr la “civilización” de los mismos y su conducción hacia el “progreso”. A partir de esta

<sup>120</sup>FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm.1, carta de fray Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús dirigida al Padre provincial (España), 7 de noviembre de 1915.

<sup>121</sup>Ibíd.

<sup>122</sup>Un centro de misión según los claretianos consistía en la “toma de posesión de un punto estratégico, que desempeñará un oficio capital para ulteriores adelantos; creación de un nuevo centro de operaciones donde el misionero irradiará su acción benéfica. Son el órgano vital, el corazón y los pulmones que purifican el ambiente moral y distribuyen la sangre del cristianismo a todos los miembros del organismo misional”. Germán Ossa, C.M.F., “Crónica de la Comunidad de Quibdó, comprendida entre los años completos de 1937 a 1951”, *Boletín de la Provincia de Colombia. Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, tomo 9, n° 3, octubre de 1952, pp. 163-164.

estrategia general, veremos los primeros pasos de los claretianos y, después, de los carmelitas.

La primera expedición de padres y hermanos misioneros claretianos llegaron a Quibdó el día 7 de enero del año 1909. Una segunda expedición<sup>123</sup> llegaba en el mes de enero a Cartagena de Indias donde se reunieron con el Superior General de la Congregación, Padre Martín Alsina y con el primer Prefecto, Juan Gil. Ambos recién habían regresado del viaje a Bogotá donde se habían entrevistado con las autoridades eclesiásticas. Todos juntos partieron para Quibdó el día 6 de febrero de 1909 y llegaron a la capital el día 14 de febrero de ese mismo año (Gaviria Pérez, 1980). La organización de la Prefectura contaba con el Prefecto apostólico, su secretario, cuatro Padres y cuatro Hermanos en Quibdó; un sacerdote secular como Párroco en Carmen del Atrato, otro Párroco secular en Pueblo Rico y un tercero en Tadó (Gaviria Pérez, 1980: 21). Pocos meses después de su llegada a Quibdó, concretamente el día 30 de marzo de 1909, el Prefecto apostólico señaló la conveniencia de levantar otra casa central de misión en Istmina para de este modo dividir la misión en dos y desarrollar mejor las actividades misionales. Desde Quibdó atenderían a los pueblos y caseríos del Atrato y desde Istmina los de la provincia del San Juan. Hemos de tener en cuenta, además, que era deseo del Gobierno que siendo “de suma importancia el establecimiento de una residencia en Istmina, [...] el Gobierno General, en 24 de junio último, se inclinó por esa fundación, acordando enviar al personal indispensable en ese mismo año” (Misioneros Claretianos, 1960: 43). Junto al proyecto de erigir la residencia de Istmina se pensó también contar con otra residencia en Cartagena de Indias, que sirviera de puente entre España y Quibdó, cumpliendo también la residencia cartagenera las funciones de una procuraduría (Gaviria Pérez, 1980: 22).

El establecimiento de ambas residencias provocó el envío de más misioneros desde España.<sup>124</sup> Finalmente, el día 26 de enero de 1910 se comunicó al Superior General la constitución de la nueva comunidad chocoana de Istmina, formada por tres padres y dos hermanos (Misioneros Claretianos, 1960), que fundó la Casa central el día 1 de febrero del año 1910; así se pensaba atender mejor las actividades misionales en la región del San Juan.<sup>125</sup>

La enorme extensión del territorio de la Prefectura hizo que el Prefecto, Juan Gil, reclamara de los superiores en la península, el envío de refuerzos. Decía:

Todavía nos faltan que recorrer muchos puntos de la Prefectura á donde hace años no ha llegado un sólo sacerdote, y á pesar de haberlo pedido con grande instancia, con harto sentimiento nuestro no hemos podido atenderles por falta de personal; se hacen necesarias varias Residencias o centros de Misioneros en varios distritos, como Turbo, Arquía, Carmen, Bagadó, Río San Juan, Bundó y Costa del Pacífico, para poder atender debidamente á las necesidades espirituales de sus numerosos habitantes.<sup>126</sup>

Necesidades que requirieron el establecimiento, en 1911, de otra residencia, la de Carmen de

<sup>123</sup>Los Padres José María Fernández, Andrés Vilar y Juan Codinach y los Hermanos Félix Reza y Francisco Larraondo tenían que haber embarcado con la primera expedición el mes de noviembre, pero por falta de pasajes tuvieron que esperar un mes para partir. *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, Vol.11, p.719

<sup>124</sup>El 16 de noviembre de 1909 desembarcó en Cartagena la primera expedición conformada por los Padres Lafuente, José Martínez y José Urrutia y los Hermanos Julián Simón y José María Irizar. La otra llegó un mes después integrada por los Padres Vidal Bandrés, Salvador Marro, Anastasio España, Enrique Onetti y por los Hermanos Antonio Campmany y Julián Notiboli (Gaviria Pérez, 1980: 22).

<sup>125</sup>José Criado Albalá C.M.F., “Istmina (Colombia)”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.13, 25 de noviembre de 1911, p.306.

<sup>126</sup>Juan Gil C.M.F., “Quibdó”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.12, 10 de diciembre de 1910, p.724-725.

Atrato. La función de esta no era tanto atender a la población circundante sino más bien cumplir funciones de sanatorio, de descanso de los enfermos y necesitados. Esta residencia estaba situada a unos 1700 metros sobre el nivel del mar ofreciendo así un clima primaveral con aires benignos y saludables (Misioneros Claretianos, 1929: 34).

Así, para el año 1911 la Prefectura apostólica del Chocó contaba con cuatro residencias: Quibdó, Cartagena, Istmina y Carmen con un total de 23 misioneros -ver cuadro 8-.

Posteriormente, en el año 1913 se fundó una nueva residencia en el incipiente caserío de Puerto Rico -ahora Pueblo Rico. que fue encomendada al Padre Ramón Pujol y al Hermano Delestal (Gaviria Pérez, 1980: 23). El objetivo de esta fundación era atender en la instrucción y catequización de los indígenas de la región del Chamí y el alto Andágueda (Misioneros Claretianos, 1929: 34-35). Así, las residencias de Quibdó, Istmina y Pueblo Rico se conformaron en los principales puntos de la misión, en las “residencias habituales de todos los misioneros que llegaban cansados o enfermos de sus correrías apostólicas” (Misioneros Claretianos, 1929: 54). Estos puntos se conformaron como cuasi-parroquias<sup>127</sup> a través de las cuales se organizó la vida de la misión; Carmen del Atrato, con la creación de la diócesis de Jericó el año 1916 fue agregada a la nueva jurisdicción quedándose los misioneros sin ese espacio de reposo.

Por lo que se refiere a la región del golfo de Urabá, el primer Prefecto sostuvo la necesidad de establecer un centro de operaciones en Turbo, aunque no se llegó a fundar ninguna residencia, probablemente por lo alejado que quedaba del centro de la misión y por la falta de personal. Esa fue la razón por la que el segundo Prefecto apostólico del Chocó sugirió al Nuncio apostólico la erección de una nueva Prefectura en esa región.

La Prefectura apostólica de Urabá, al igual que la del Chocó, se organizó mediante el modelo de evangelización itinerante. Dirigida por los padres carmelitas tenía la peculiaridad de que su capital, Frontino, no se encontraba dentro del territorio de la misión como señalamos antes no obstante las quejas y reclamaciones de los carmelitas. Inicialmente, las autoridades permitieron a los carmelitas, en el año 1921, mantener el convento en Frontino como un sanatorio para los misioneros de Urabá.<sup>128</sup> Más tarde, en el año 1925, se permitió al Prefecto apostólico residir en Frontino y “fundar allí casa parroquial con hermanos y colegios y cuanto le parezca conveniente a la Misión, todo bajo la jurisdicción del mismo Prefecto apostólico”.<sup>129</sup> Los puntos más próximos a la localidad de Frontino fueron los primeros centros de misión fundados -Uramá y Dabeiba- puntos desde los que se pretendía atender toda la región comprendida entre Dabeiba hasta Pavarandocito.

<sup>127</sup>En toda la documentación consultada, los misioneros claretianos se referían de forma recurrente a sus parroquias pero éstas no podían existir dentro de una Prefectura apostólica ya que según el código de Derecho Canónico en su artículo 371-1, “el vicariato apostólico o la prefectura apostólica es una determinada porción del pueblo de Dios que, por circunstancias peculiares, aún no se ha constituido como diócesis, y se encomienda a la atención pastoral de un Vicario apostólico o de un Prefecto apostólico para que las rijan en nombre del Sumo Pontífice”, por tanto, son territorios de misión que al no haberse todavía constituido como diócesis carecen de la división organizativa inferior de éstas, las parroquias. Hasta que la misión no genere el número suficiente de católicos y no adquiera cierta estabilidad, no será convertida en diócesis. Mientras esto no suceda existen las denominadas cuasi-parroquias mediante las cuales se organiza internamente el territorio y cumplen las mismas funciones que una parroquia bajo el mandato de un cuasi-párroco y que, ante la inexistencia de obispo en la jurisdicción, están bajo la autoridad del Prefecto o Vicariato apostólico.

<sup>128</sup>FSS-APAU, Prefectura de Urabá, caja 3, núm. 1, carta del padre José Joaquín de la Virgen del Carmen, misionero de Urabá, Colombia, al padre provincial, Vitoria España, 14 de diciembre de 1921.

<sup>129</sup>FSS-APAU, Prefectura apostólica, caja 2. núm. 3, carta de fray José Joaquín de la Virgen del Carmen al padre Amando de la Virgen del Carmen, 6 de septiembre de 1925.

**Cuadro 8: Residencias y misioneros en la Prefectura del Chocó (1911)**

| Residencia                           | Misionero                    | Cargo                                 |
|--------------------------------------|------------------------------|---------------------------------------|
| Casa de Quibdó-Sede de la Prefectura | Padre Juan Gil               | Prefecto Apostólico y Superior Local  |
|                                      | Padre José María Fernández   | Secretario de la Prefectura y Cons.1° |
|                                      | Padre Ramón Pujol            | Cons. 2°                              |
|                                      | Padre Nicolás Medrano        | Ministro y Organista                  |
|                                      | Padre Juan Codinach          | Sacristán                             |
|                                      | Hermano Antonio Campmany     | Portero, Sacristán y Roperero         |
|                                      | Hermano Félix Reca           | Carpintero y Encargado del ajuar      |
|                                      | Hermano Joaquín Nuín         | Cocinero                              |
| Procuraduría de Cartagena            | Padre Francisco de la Fuente | Superior y Párroco                    |
|                                      | Padre José Urrutia           | Cons.1° y Ministro                    |
|                                      | Padre Antonio Inglés         | Cons.2° y Sacristán                   |
|                                      | Hermano Julián Simón         | Organista y Sacristán                 |
|                                      | Hermano José María Urizar    | Portero                               |
|                                      | Hermano Alfredo Paredes      | Cocinero y Roperero                   |
| Residencia de Istmina                | Padre José Criado            | Superior y Párroco                    |
|                                      | Padre José Martínez          | Cons.1°                               |
|                                      | Padre Juan Ferreróns         | Cons.2° y Ministro                    |
|                                      | Padre Andrés Vilar           | Sacristán                             |
|                                      | Hermano Hipólito Pardo       | Portero                               |
|                                      | Hermano Ramón Casals         | Sacristán y Roperero                  |
| Residencia del Carmen                | Padre Vidal Bandrés          | Superior                              |
|                                      | Padre Andrés Gaspá           | Cons. y Ministro                      |
|                                      | Hermano Julián Notiboli      | Portero y sacristán                   |

Fuente: José María Fernández, C.M.F., “Quibdó”, *Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol.13, 11 de mayo de 1911, p.119

En el año 1921 fue fundado otro centro en Puerto César, en el Golfo de Urabá a muy poca distancia de la localidad de Turbo, residencia substituida en el año 1926 por la que sería la residencia central del Golfo, la de San José de Turbo (Santa Teresa, 1956b: 240). Con la presencia de los misioneros en el golfo se pretendían atender las dos costas del Golfo de Urabá. Finalmente, los carmelitas quisieron establecer un tercer centro misional en Murindó del Atrato desde donde pretendían llegar a los puntos de la región del Atrato que correspondiesen a la Prefectura de Urabá (Arteaga, 1923), aunque no lograron que tal residencia fuera permanente hasta el año 1928, con la llegada del padre Anselmo de San José, quien desde este nuevo centro misional debía atender Arquiá del Sur, Buchadó, Vigía del Fuerte, la Isla y Curabaradó (Santa Teresa, 1956b: 363).

Como hemos podido observar ambas órdenes religiosas empezaron su labor apostólica en la región mediante la instauración de diversos centros de misión repartidos por el territorio de la Prefectura desde los cuales, mediante un modelo de evangelización itinerante, realizaban excursiones apostólicas por los distintos municipios, caseríos y bohíos de la región para ofrecer a sus habitantes la posibilidad de abandonar la “barbarie” y acercarse a la “civilización”. Esta fue la base del proyecto misional sobre el cual edificaron un entramado más complejo de prácticas mediante las que pretendían aculturar a los indígenas del territorio y transformarlos en ciudadanos “civilizados” y productivos. Sobre este proyecto hablaremos en el capítulo 5, pero consideramos necesario realizar un primer acercamiento para aproximarnos al modo en que se establecieron los misioneros y abandonar así la idea clásica que relaciona misión con reducción, además de ubicar en el contexto general del proyecto misional, a los misioneros y las poblaciones que son nuestro objeto de estudio.

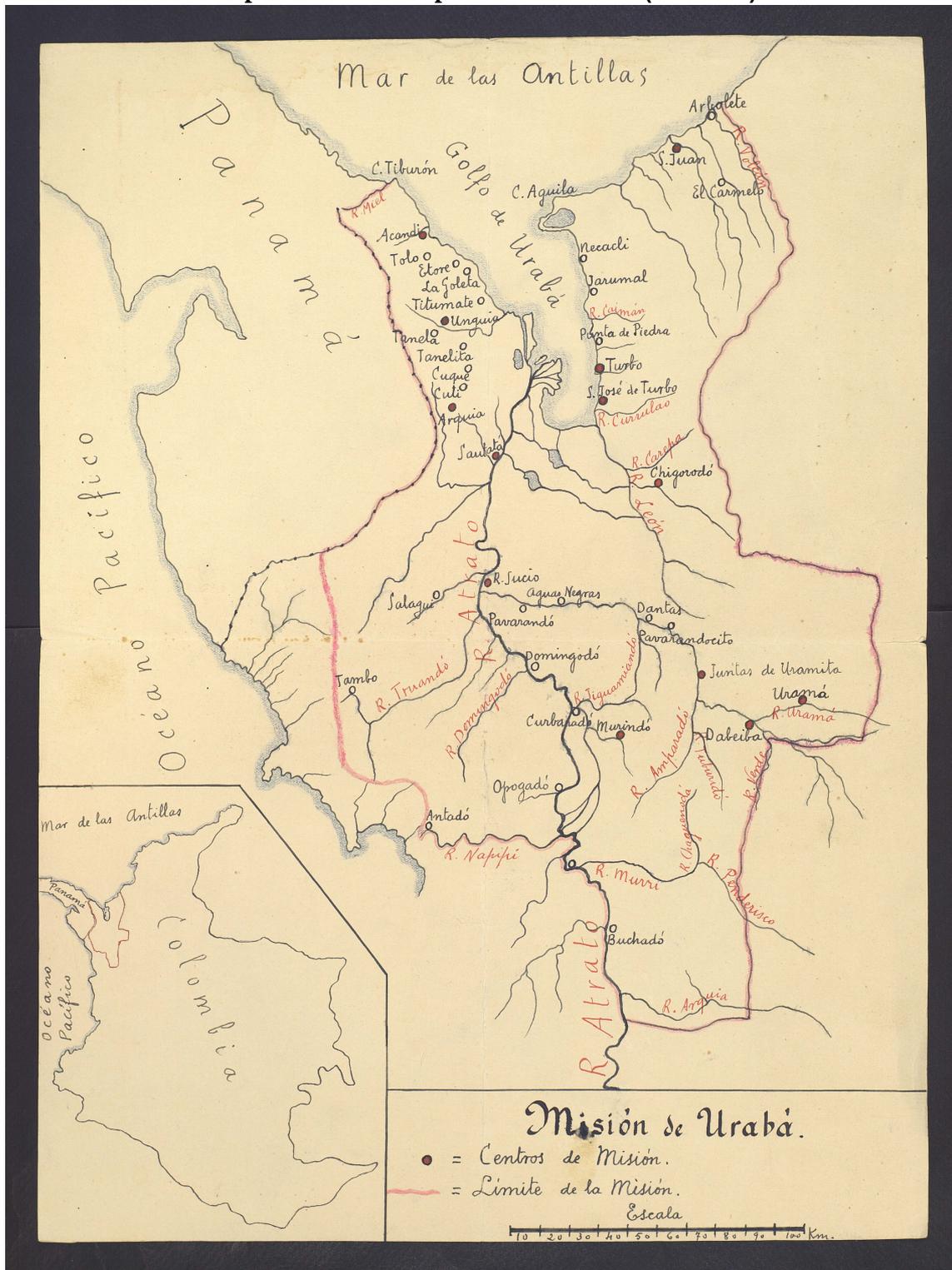
\*\*\*

En síntesis, a lo largo de este apartado hemos visto como las élites -conservadoras o liberales- se reputaban portadores de la “civilización” y tenían el deber moral de expandirla por toda su patria, además de compartir la idea de que la mejor forma para alcanzar dicha “civilización” era a través del progreso económico. Por ese motivo, pretendieron desarrollar unas políticas que permitieran avanzar hacia el progreso, participando en el concierto de naciones “civilizadas”. Creían que insertándose al sistema económico internacional como exportadores de materias primas, podrían alcanzar ese objetivo. Para hacerlo, debían, a nivel interno lograr ciertos objetivos, entre los que se encontraba el de ocupar, controlar y explotar las enormes extensiones de tierra que formaban parte del “territorio nacional” pero que no estaban puestos en producción.

La explotación de estos territorios fronterizos, la utilización de las poblaciones que en ellos habitaban como mano de obra, y la construcción de un sistema de comunicaciones adecuado para sacar el producto hacia el resto del país y, en especial, a los puertos oceánicos era primordial para lograr su objetivo “civilizador”. Pero ante las dificultades que existieron por tomar posesión de esos amplios territorios, controlar a sus pobladores, y debido a la incapacidad de ejercer soberanía en las zonas de frontera, el Estado nacional optó por recurrir a los misioneros católicos como agentes que debían someter, controlar, domesticar a los habitantes de esos territorios. ¿Quiénes eran esos habitantes? Vamos a intentar dar respuesta a esta pregunta en el siguiente apartado donde abordaremos las principales características históricas, políticas, culturales y económicas de los denominados “indios salvajes” que habitaban en el territorio comprendido por la Prefectura apostólica del Chocó y de Urabá.



Mapa 2: Prefectura apostólica de Urabá (1918-1941)



Fuente: FSS-APAU, Obras, caja 6, núm. 9.

