

Estudios históricos

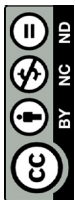
Crítica y réplica al trabajo misional entre los indígenas. Una visión comparada entre el Valle de Sibundoy (Putumayo) y la Sierra Nevada de Santa Marta (Magdalena)*

Criticism and Response to Missionary Work among Indigenous People. A comparative view of the Sibundoy Valley (Putumayo) and the Sierra Nevada de Santa Marta (Magdalena)

Recibido: 17 de abril de 2024
Aceptado: 11 de marzo de 2025
DOI: 10.22517/25392662.25611
pp. 1-33

 **Gabriel Cabrera Becerra****
gcabrerabe@unal.edu.co

Licencia Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-
NoComercial-SinDerivados 4.0
Internacional — CC BY-NC-ND 4.0.



* Este proyecto fue financiado por la Universidad Nacional de Colombia. Código Hermes: 55375.

** Profesor Asociado con dedicación exclusiva. Integrante del grupo Historia, espacio y cultura.



Resumen

Eventos recientes relacionados con la violencia en las misiones indígenas en Canadá han reavivado la inquietud por la labor misionera. Este texto aborda la producción crítica de las ciencias sociales sobre las misiones en dos regiones indígenas de Colombia, así como la réplica eclesiástica a estas críticas. A partir del concepto de autoridad, se analiza y discute la idoneidad y veracidad de los contenidos de estos textos. Lejos de contribuir a una reorientación del trabajo misional, los trabajos misionales se señalaron como cargados de falsedad. No obstante, las observaciones personales de sus autores, la documentación consultada y otras fuentes permitieron reconstruir los contextos de producción, evidenciando que sus contenidos se ceñían a la verdad.

Palabras clave: misiones, indígenas, crítica, autoridad, capuchinos, Putumayo, Sierra Nevada.

Abstract

Recent events related to violence in Indigenous missions in Canada have rekindled concerns about missionary work. This text examines the critical output of the social sciences on missions in two Indigenous regions of Colombia, as well as the ecclesiastical response to these critiques. Drawing on the concept of authority, it analyzes and discusses the appropriateness and accuracy of the content in these works. Far from contributing to a reorientation of missionary activity, these critical texts were dismissed as being full of falsehoods. However, the authors' personal observations, the documents they consulted, and other sources allowed for a reconstruction of the contexts in which they were produced, showing that their content closely adhered to the truth.

Keywords: missions, Indigenous peoples, critique, authority, Capuchins, Putumayo, Sierra Nevada.

Introducción

En mayo de 2021 en la Columbia británica (Canadá) se hicieron los aterradores descubrimientos de 215 de entierros en los predios del antiguo internado indígena católico de Kamloops. Asimismo, la Comisión de la Verdad reveló que entre 1880 y 1996 fueron separados de sus familias 15.000 niños indígenas, confinando el 70 % de ellos en internados católicos y el 30 % bajo la tutela protestante¹. El hecho por supuesto cobró una dimensión mundial y trajo al presente el recuerdo sobre la actuación de las misiones. En Colombia el Estado hizo entrega a comienzos del siglo xx de la región del Valle del Sibundoy (Putumayo) a los capuchinos catalanes y la región de la Sierra Nevada de Santa Marta (Magdalena) a los capuchinos valencianos. Entonces, cabe preguntarse si en las regiones mencionadas hubo algunas formas

¹ Pierre Beaucage, «¿Etnocidio o genocidio? El drama de los internados indígenas y la política indigenista de Canadá (1880-1996)», *Antropología americana* 7, n.o 13 (2022): 173.

particulares de violencia ejercidas por estas órdenes sobre los indígenas, cuál fue su impacto y que opiniones se conocieron sobre ellas.

La presencia misionera en el Putumayo tuvo varios actores pues «durante los años anteriores a la fundación de la Diócesis de Pasto [1859] hubo excursiones misionales de parte de misioneros del clero secular, franciscanos, dominicos, jesuitas, mercedarios y agustinos, todos ellos establecieron lugares o asentamientos o asumieron trabajos de sus antecesores»². En el siglo XVII por ejemplo los franciscanos sufrieron la resistencia indígena que llevó al abandono de sus trabajos; luego hubo una breve presencia de agustinos³; y hacia 1883 llegaron los capuchinos con acción permanente bajo la creación de la Prefectura Apostólica del Caquetá en 1904, que permaneció inalterada hasta 1930 bajo autoridad de Fray Fidel de Montclar. Luego se elevó a Vicariato Apostólico del Caquetá incorporando Comisaria Especial del Amazonas, manteniéndose así hasta 1951 cuando el nombre cambió a Vicariato Apostólico de Sibundoy, cubriendo el Putumayo y Santa Rosa (Cauca) y El Encano y La Victoria (Nariño)⁴.

La Sierra Nevada fue visitada por fray Francisco Romero en 1691 para adelantar una campaña de «extirpación de idolatrías». Romero recolectó objetos indígenas entregados al papa Inocencio XII y depositados en el palacio de Propaganda de Fide, pasando luego a la colección del Museo Borgiano. Algunos de los objetos se clasificaron como mexicanos⁵. La Sierra Nevada de Santa Marta y la Guajira hacían parte del Estado del Magdalena creado en 1857, y la Comisión Corográfica tuvo la intención de conocer la región, pero la muerte de Agustín Codazzi disolvió la empresa. Tres viajeros exploraron la zona y dejaron sus impresiones sobre los indígenas antes del ingreso definitivo de las misiones.

El francés Élisée Reclus (1830-1905) llegó en 1855 y compró un predio a un cacique arhuaco al sur de la aldea Dubulla para una colonia agrícola que no se materializó⁶. El inglés Frederick Adolphus Alexander Simons (1850-1917) llegó en 1878, contratado por el Estado en 1880 para elaborar un mapa y atravesó la Sierra Nevada desde Atánquez (en el flanco oriental) a San Miguel (en la vertiente noroccidental)⁷. Joseph de Brettes (1861-1934) arribó en 1890 y adelantó un estudio topográfico entre 1892 y 1896 por encargo del Ministerio de Instrucción Pública⁸. Finalmente, Jorge Isaacs como secretario de la Comisión científica hizo

² «Asuntos indígenas», Archivo General de la Nación (AGN), Mininterior, caja 198, carpeta 1738, fl. 121.

³ María Clemencia Ramírez de Jara, *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996): 88-100.

⁴ *Revista de Misiones* 1954: 5-6 y 8-10.

⁵ Aura Lisette Reyes, «Objetos etnográficos, viajeros y prácticas de coleccionismo. Máscaras en museos europeos y norteamericanos», en *Colecciones y repatriación de bienes arqueológicos y etnográficos. Una mirada multidisciplinar*, ed. por María Juliana Ochoa (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019).

⁶ Ernesto Mächler, *Un nombre expoliado. Elisée Reclus y su visión de América* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014): 28-29.

⁷ Carla Gómez, *Viajeros y espacios en disputa. Frederick A. A. Simons y el Caribe colombiano a finales del siglo XIX* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2017): 102.

⁸ Juan Camilo Niño, *Indios y viajeros. Los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler por el norte de Colombia* (Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, 2017): 61.

exploraciones en los alrededores de la Sierra Nevada, legándonos un estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena publicado en 1884⁹.

Específicamente, sobre las poblaciones nativas los viajeros se refirieron así: Reclus consideraba a los arhuacos «pequeños, menos inteligentes, feos e impedidos, pusilánimes y temblorosos bajo la mirada del español», mientras que los guajiros eran «bellos y no le tienen miedo a nada»¹⁰. Brettes veía a los indígenas de la Sierra como perezosos, hipócritas, cobardes, inconstantes para el trabajo, rasgos propios de los débiles, y pese reconocer su capacidad de memoria y orientación consideraba sus costumbres como «charlatanería» y sus creencias como «infantiles», entre tanto los guajiros eran «salvajes, hostiles y peligrosos» cuyos hombres desnudos o ligeramente cubiertos con mantas y adornos de plumas y dientes de animales eran indómitos y soberbios¹¹.

Otros actores, como misioneros o colonos, repetían estas valoraciones con el paso del tiempo. Frederick Simons entre tanto relaciona los asentamientos indígenas (Tabla 1); otros nombres de lugares más tardíos como Mernaka fue reemplazado por Potrerito, Yurúa por El Cerro, Jiwa por Menejí, Duanabimakú por Sabana Culebra, Sinka por Pozo de Humo, Suzhimate por Suribaka, Dungakare por Las Flores, Sarachuí por El Campanario y Yerua por La Caja, práctica que como bien lo anota otra investigadora es una clara expresión de la negación de la personalidad indígena¹², o de violencia verbal que niega o intenta borrar su existencia.

En 1888, llegaron seis religiosos capuchinos que tras un año establecieron su residencia y una escuela para los arhuacos en La Sierrita. La guerra de los Mil Días perturbó sus trabajos y fue hasta 1905 cuando se constituyó el Vicariato y retomaron sus labores¹³. Este estuvo administrado por Vicente Soler y Royo entre 1905 y 1931, Joaquín Alcaide y Bueso entre 1931 y 1943 y Vicente Roig y Villalba entre 1944 y 1952¹⁴. En el Mapa 1 se aprecian los territorios de misión y sus límites. Cabe sin embargo hacer una precisión. Si bien las misiones como hecho histórico en América se remontan a la conquista y en el pasado eran un componente esencial de la expansión colonial¹⁵, bajo las nuevas repúblicas del siglo XIX su papel se orienta más hacia la consolidación de las fronteras internas¹⁶.

⁹ Gómez, Viajeros y espacios..., 102-103.

¹⁰ Mächler, Un nombre expoliado..., 26.

¹¹ Niño, Indios y viajeros..., 83 y 95.

¹² María Trillos, «La Sierra: un mundo plurilingüe», en *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, ed. por Ximena Pachón y François Correa (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997), 258.

¹³ La obra de las misiones católicas en Colombia (Bogotá: Imprenta La Luz, 1934): 7-12.

¹⁴ Emilio de Sollana, *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia. Ensayo bibliográfico* (Valencia: Curia Provincial de Capuchinos, 1963).

¹⁵ Eduardo Hoornaert, «A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial», en *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, coord. por Eduardo Hoornaert (Petrópolis: Editora Vozes, 1992): 37.

¹⁶ Pilar García, Cruz y arado, Fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820 – 1940 (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, 2001), 281-286.

Tabla 1. Asentamientos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta

Topónimo regional	Corregimiento	Nombre del lugar	n.º habitantes (aprox.)	Jerarquía
Kankuama	Ataquez	Ataquez	800	Capital
Maruámake		San José	120	Aldea nueva
Nabusimake	San Sebastián de Rábago y Pueblo Viejo	San Sebastián de Rábago	700	Aldea pequeña
		Pueblo Viejo	---	Caserío
		Templado	---	Concentración de chozas y plantíos
	Rosario	Rosario	---	Aldea pequeña
	Marocaso	Marocaso	150	Aldea
	San Miguel y Santa Cruz	Macotoma	---	Caserío
		San Miguel	400	Aldea grande
		Santa Cruz	100	---
	Santa Rosa	Santa Rosa	100	
		San Antonio	100	

Fuente: Gómez, *Viajeros y espacios en disputa...*, 115.

Figura 1. Jurisdicciones eclesiásticas en Colombia en 1930

Fuente: Anuario de la iglesia católica en Colombia, 1938.

La crítica al trabajo de las misiones y el enfoque conceptual

Problemas sociales de los aruacos de Juan Friede (1963) y *Siervos de Dios y amos de indios* de Víctor Daniel Bonilla (1968) fueron publicados en el contexto de renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia Episcopal Latinoamericana o CELAM (1968), que reconocían la diversidad cultural y de creencias religiosas (Figuras 2 y 3). En tanto que las jerarquías eclesiales colombianas mantuvieron su resistencia a «los ímpetus innovadores que provenían de la propia Iglesia»¹⁷.

Figura 2. Carátula de *Problemas sociales de los aruacos* (1963)

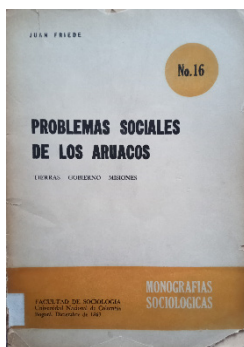
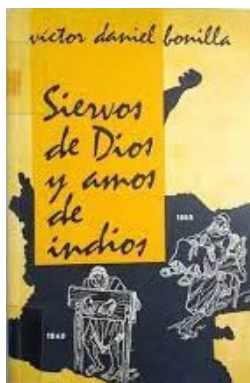


Figura 3. Carátula de *Siervos de Dios y amos de indios* (1968)



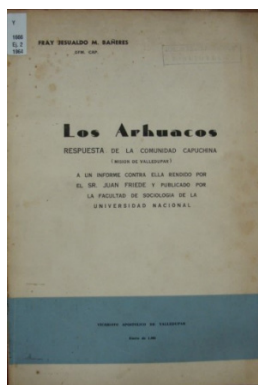
Nota: Se puede apreciar un indígena castigado en el cepo y otro indígena cargando un misionero.

Los textos críticos fueron objeto de examen y réplicas, el capuchino Jesualdo M. Bañeres publicó *Los Arhuacos. Respuesta de la comunidad capuchina* (1964) (Figura 4) y el capuchino Ramón Vidal publicó *Siervos de Dios y amos de indios a la luz de la crítica histórica* (1970). La

¹⁷ Ricardo Arias, «El episcopado colombiano en los años sesenta», *Revista de Estudios Sociales*, n.o 33 (2009): 80.

práctica de respuesta a textos en el ámbito católico se remonta a la segunda década del siglo xx, cuando el Concilio Plenario Latinoamericano siguiendo al papa León XIII, determino que no sólo era necesario desechar los malos escritos, sino oponer textos a ellos, de manera que el concilio encargó a los Obispos promover en cada región los periódicos que «luchen por la religión y por la patria»¹⁸.

Figura 4. Carátula de la réplica a Friede del capuchino Jesualdo Bañeres (1964).



El *Diccionario de la lengua española* asocia el término autor a quien causa alguna cosa o hace alguna obra científica, literaria o artística, en tanto que autoridad hace referencia a una persona revestida de algún poder, mando o magistratura o al crédito y fe, que por su mérito y fama se da a una persona en determinada materia¹⁹. Atendiendo a estos sentidos este texto se pregunta por ¿Quiénes son los autores de estas obras y sus réplicas y que nivel de autoridad tienen? ¿Cuál es el contexto de la producción de sus trabajos? El análisis del discurso es una potente herramienta para detallar con relación a los contenidos, el texto, el contexto y su intención²⁰, y sería pretensioso decir que el propósito aquí es adentrarse en un análisis del discurso que involucra una evaluación detallada de elementos como el léxico, las expresiones, las formas discursivas, etc.

Este enfoque denominado como «science du texte» o como «discourse analysis» tiene desarrollos más cercanos a la lingüística de los textos, o aproximaciones más sociológicas o psicológicas al contexto de los textos²¹ y no es lo que se hace aquí. El ejercicio propuesto

¹⁸ Juan Carlos Acebedo, *El apetito de la injuria. Libelo, censura eclesiástica y argumentación en la prensa del Huila (1905-1922)* (Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana, 2008): 94.

¹⁹ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Real Academia Española, 1992), 234.

²⁰ Miguel Ángel Mahecha et al., *Educación en La Regeneración. Una aproximación histórico discursiva* (Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana, 2011), 22.

²¹ Teun A. van Dijk, *La ciencia del texto*. 6ª ed. (Barcelona: Paidós, 1983), 20-23. Dominique Maingueneau, *Termos-chave da análise do discurso* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006), 13-14.

entonces se limita a tratar el concepto de autoridad, que en el marco de análisis propuesto sugiere que un discurso autorizado alude al contexto «en que él es tenido por legítimo y, por tanto, eficaz»²². Desarrollo el tema presentando los antecedentes de la crítica a las misiones, las críticas y sus autores y las réplicas y sus autores. Para evitar distorsiones he conservado las citas textuales de los materiales para su plena comprensión.

La crítica temprana a las misiones y los conflictos por la tierra en el Putumayo

En los años treinta se menciona que las misiones esclavizaban y explotaban a los indios en su provecho, que recibían dineros gubernamentales y no rendían cuentas, que acumulaban grandes extensiones de tierra, que no contribuían a la defensa nacional y llevaban a los niños forzados a los orfanatos²³.

El Valle de Sibundoy en el Putumayo es históricamente ocupado por ingas y kametsás [sibundoyes]²⁴. Ricardo Cadavid, comisario especial, mencionaba sobre la relación entre el Estado y la misión que la «armonía [y] cordialidad han reinado siempre entre este despacho y misión capuchina»²⁵. Otros documentos, refieren litigios de tierras que involucran a la misión precisando que: «En manera alguna ha prohibido que se edifique viviendas, lo que se ha impedido legalmente es que vayan a invadir el área de los indígenas, pues, se sabe por experiencia que eso se presta a continuas quejas y abusos»²⁶.

Mientras se manifiestan conflictos en la región del Putumayo entre indígenas y los misioneros, los indígenas eran objeto de exhibición en la exposición arqueológica de 1938 que conmemoraba el cuarto centenario de Bogotá, su presencia entonces revelaba los logros de la civilización misionera en la capital con sujetos apacibles. Un grupo kametsá llegó con el misionero Marcelino Castellví para participar en la fiesta indígena con una presentación musical y cuatro bailes²⁷. Años más tarde, en 1966, Ricardo Paredes Chávez miembro de la Junta de Acción Comunal de Villagarzón señalaba al presidente Carlos Lleras Restrepo como necesario:

... que la educación pública en este territorio, especialmente la primaria se organice con dependencia directa de la administración pública. No se justifica en forma alguna, que la educación de los colombianos; se continúe llevando adelante en forma tan rudimentaria e ineficaz como en la actualidad la realizan los misioneros españoles, que por contrato manejan el ramo desde hace más o menos unos sesenta años. Esta deplorable situación, fuera de haber dejado un gran déficit en la educación de las gentes, ha

²² Maingueneau, Termos-chave da análise do discurso, 18.

²³ La obra de las misiones católicas en Colombia, 48-51 y 76-89.

²⁴ María Clemencia Ramírez de Jara. Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos xvi-xviii. Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay, «Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy», en Geografía humana de Colombia. Región Andina Central, tomo iv, vol. 3, ed. por François Correa (Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998), 113-330.

²⁵ AGN, Mingobierno, sección 1ª, tomo 1022, fl. 246.

²⁶ AGN, Mingobierno, tomo 1050, fl. 127-128.

²⁷ Aura Lisette Reyes, «Enlazar para celebrar: hacer posible la exposición arqueológica del iv centenario de Bogotá», en Colecciones y coleccionistas en Colombia. (Bogotá: Credencial historia, 2021): 122-126.

dejado una marcada huella, por cierto, muy detestable, de servilismo y dominación, no solamente en la población indígena sino aún en la de los colonos²⁸.

El proyecto misionero involucró «acuerdos con los caucheros colombianos para que les reunieran los indígenas en poblados con el objetivo de poder catequizarlos»²⁹. El desarrollo envolvía ganadería, fundación de pueblos (Tabla 2) y paulatino aumento de la actividad educativa (Tabla 3).

Tabla 2. Poblaciones del Putumayo, 1905–1925

Año	Nombre	Fundador
1905	San Francisco	
1905	Santa Rosa, Cauca	P. Lorenzo de Pupiales
1906	Sibundoy–trazado	P. Estanislao de Las-Corts
1908	Florencia–trazado	P. Fidel de Montclar
1912	Puerto Asís	P. Estanislao de Las-Corts y F. Ildefonso de Tulcán
1912	San Antonio del Guamués	P. Narciso de Batet
1912	Puerto Umbría	
1914	San Bernardo	
1914	San José – reducción	
1915	Alvernia	
1916	San Miguel o Teteyé	
1916	Sucre o Colón	P. Estanislao de Las-Corts
1917	Belén de Andaquí	P. Jacinto María de Quito
1918	Guepi	
1919	Puerto Ospina	
1920	Caucayá o Puerto Leguizamo	P. Estanislao de Las-Corts
1921	Las Guacamayas	P. Lorenzo de Pupiales
1922	Puerto Limón	
1925	El Encano	P. Estanislao de Las-Corts

Fuente: «La Iglesia en el Putumayo, Caquetá y Amazonas», *Revista de misiones*, n.º 345-346, 1954, 6-7.

²⁸ AGN, Mininterior, 1966, caja 71, carpeta 553, fl. 90.

²⁹ Tausing citado en Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay. «Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy», 291.

Tabla 3. Componentes de la misión en el Putumayo y Caquetá, 1905-1927

	1905	1910	1913	1916	1920	1924	1927
Misioneros Capuchinos	10	12	16	17	24	22	22
Hermanos Maristas			6	8	7	8	8
Franciscanos			6	21	21	31	32
Escuelas	8	19	26	38	51	51	61
Alumnos	418	760	1316	1697	1897	1937	2325

Fuente: Benigno de Canet de Mar, «Cuadro informativo sobre algunas actividades en la misión del Caquetá y Putumayo, 1894-1927», *Revista de Misiones*, n.º 41 (1928), 196.

Otro componente del proyecto misionero fueron las vías construidas con mano de obra indígena bajo la supervisión de los misioneros³⁰ (Tabla 4). Este desarrollo se analizó con detalle en un trabajo reciente³¹, así como las 19 expediciones que hasta 1906 ampliaron el conocimiento geográfico³².

Tabla 4. Vías abiertas por los capuchinos en el Putumayo, 1912-1921

Año	Tramo	Supervisor
1912	Se terminó el trayecto Pasto hasta Mocoa (120 km).	
1913	Pasto hasta Umbría (40 km más), luego extensión hasta San Pedro (otros 32 km).	
1908	Trocha valle de Sibundoy – Mocoa.	F. Ildefonso de Tulcá
1917	Camino entre Puerto Asís y San Miguel.	P. Gaspar de Pinell
1918	Trocha Belén de Andaquí a Puerto Limón.	P. Jacinto María de Quito
1920	Camino Pitalito – Mocoa.	P. Gaspar de Pinell
1921	Camino Sucre – Tambillo	P. Estanislao de Las-Corts

Fuente: La Iglesia en el Putumayo, Caquetá y Amazonas, *Revista de Misiones*, n.º 345-346 (1954), 6.

Para Alvernia, ubicado entre Mocoa y Yunguillo, los misioneros llevaron 20 familias antioqueñas, iniciativa civilizatoria que fracasó por «la oposición política liberal, conflictos entre

³⁰ Augusto Javier Gómez, «La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos xix y xx», *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49, n.o 89 (2015): 7-23.

³¹ Simón Uribe, *Carretera de frontera. Poder, historia y estado en la Amazonia colombiana* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022): 112-180.

³² Misael Kuan, *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013).

los colonos antioqueños y la misión, dificultad de salida para la producción agrícola»³³. El otro pueblo blanco era Sucre (Colón) entre Santiago y Sibundoy.

En 1962, Jorge Osorio Silva, jefe de resguardos y parcialidades indígenas, comunicaba a Gregorio Hernández de Alba, jefe de la división de asuntos indígenas, el mecanismo de despojo de tierras indígenas:

El padre Fidel de Montclar en 1929 y con el nuevo gobierno que se avecinaba, recibe órdenes de Monseñor Herrera Restrepo para que la misión robustezca sus fondos o proceda en consecuencia a hacer fincas en el Valle de Sibundoy pero que en virtud de acercasen tiempos hostiles para la iglesia como presagio del nuevo gobierno, las propiedades no debían ingresar al fondo de la misión capuchina sino a la pertenencia de la iglesia³⁴.

Asimismo, el misionero Bartolomé de la Igualada, señalaba:

La Misión no cobra por bautismos, matrimonios, ni entierros, solo cuando ellos son de primera. Viven de las misas y los derechos de estola. Aquí en Sibundoy hay dos fincas; una es la de la iglesia (Parroquia) y otra del Vicariato de 223 y 300 hectáreas respectivamente. El producido de las fincas se invierte en construcciones: Catedral, Dispensarios, Casas Cúrales, Hospitales. El medico Dr. Fidel Márquez presta sus servicios a la Normal de Señoritas por un sueldo de \$600 y la misión la tiene un sobresueldo de \$530 para que atienda indígenas pobres a los que también le ayudamos con las drogas. Al padre Bartolomé le formulo la última pregunta: ¿Cómo puede ser posible que una cabida de 528 hectáreas pueda mantenerse ordinariamente 5000 cabezas de ganado? El Misionero se sonríe y contesta: Esa es otra de las grandes calumnias. A nosotros nos atribuyen riquezas que no tenemos pues lo cierto es que la misión es pobre³⁵.

Una carta narra la ocupación así:

Llegaron primero los misioneros, dice el padre Gabriel, y había indios regados por todo el Valle de Sibundoy que estaba cubierto de una vegetación de montaña. El terreno era legalmente baldío. Los

³³ Pinzón y Garay, «Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy», 294.

³⁴ AGN, Mininterior, Caja 198, Carpeta 1738, Asuntos indígenas, fl. 104.

³⁵ «Asuntos indígenas», AGN, Mininterior, caja 198, carpeta 1738, fl.104.

misioneros empezaron a desmontar y a invitar a los indios para que habitaran juntos en los desmontes. Les asignaban solares de esos terrenos baldíos mejorados. Llegaron luego los blancos y empezaron a comprar los solares de los indios. Dado el caso que no hubiesen querido vender, entonces los vejaban tanto, ya macheteando sus animales de corral, ya soltando los propios en sus huertas, que el indio debía entablar un pleito del cual nunca salía ganador. Al fin el indio vendía. Entonces el misionero, para amparar al indio, escogió el sistema de hacerles pagar un tributo apareciendo, así como dueño de los terrenos que alquilaba a los indígenas³⁶.

Un trabajo reciente documenta estos conflictos por la tierra y los mecanismos de despojo³⁷.

La crítica al trabajo misional en el Putumayo y su autor

Hasta la década de 1990, el grueso de la producción escrita sobre la actuación de la iglesia católica en Colombia no sólo tenía un tinte apologético, sino que había sido realizado por integrantes de las órdenes religiosas³⁸, siendo este el contexto bajo el que aparecen las obras pioneras de dos científicos sociales abordando el tema.

Siervos de Dios y amos de indios se publicó con un tiraje de 2000 ejemplares, tuvo una segunda edición en 1969 con 3000 ejemplares y una tercera edición en 2006, que en 2019 tuvo su primera reimpresión. También se editó en francés (1972), inglés (1972) y japonés. Su autor Víctor Daniel Bonilla nació en Cali en 1933. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, exalumno en Derecho del Externado de Colombia y de Sociología y Desarrollo en la Universidad de París y en los años sesenta y setenta estuvo esporádicamente vinculado a los periódicos *El Tiempo* y *El Espectador*, participó en los primeros nueve números de *Unidad Indígena* creado en 1975, y también fue editor de *Alternativa* entre 1974 y 1976³⁹.

Bonilla se autoidentifica como «periodista, investigador o militante social» y menciona que nació en el seno de un hogar cuya pieza fundamental era la defensa conservadora de las costumbres religiosas; trabajando en Nariño fue convidado al Valle de Sibundoy, donde pudo verificar la miseria de los ‘sanandresanos’ y presenciar «el insólito y solemne desfile que avanzaba por la carretera». Se refería a los indígenas que caminaban con el misionero Bartolomé de la Igualada que adelantaba la «gira semanal de inspección de las fincas misionales»⁴⁰.

³⁶ «Asuntos indígenas», AGN, Mininterior, caja 198, carpeta 1738, fl. 131.

³⁷ Augusto Javier Gómez. Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970) (Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2010).

³⁸ Ana María Bidegain, «De la historia eclesial a la historia de las religiones», *Historia Crítica*, n.o 12 (1996): 5-15.

³⁹ Víctor Daniel Bonilla, «Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia. Por la conquista de la autodeterminación», en *Por la conquista de la autodeterminación*, ed. por Alberto Chirif (Lima: IWGIA, 2021), 130. Alejandro Cueva, «Cuarenta y cuatro años después: ¿Quién es realmente Víctor Daniel Bonilla, el autor de *Siervos de Dios y amos de indios?*», *Mundo Amazónico*, n.o. 3 (2012): 180.

⁴⁰ Víctor Daniel Bonilla, «Avatares misionales en el siglo xx», en *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos xix-xxi*, ed. por Carlos Paramo (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018): 45-48.

Liliane Glass, esposa de Bonilla, lo acompañó al terreno, juntos publicaron sobre la reforma agraria en Nariño⁴¹. En Putumayo consultaron los libros en los que estaban consignadas las ejecutorias de la misión, incluido un texto crítico sobre el funcionamiento de la misión capuchina del provincial enviado desde Barcelona. Un semanero, niños que exigían los misioneros a las familias indígenas para que limpiaran sus instalaciones privadas, encontró los planos de las tierras incautadas para formar las haciendas misioneras que fotografiaron con una cámara Minox. Bonilla preveía cuestionamientos éticos por estos hechos, señalando entonces que «el espíritu periodístico me salvó»⁴². La cámara Minox fabricada desde 1937 para excursionistas terminó convertida en la famosa ‘cámara de espías’ que se veía en las películas⁴³.

Bonilla se vinculó a la lucha de los indígenas del suroccidente, desarrolló conjuntamente la metodología de los mapas parlantes, «herramienta de conocimiento imposible de ser controlada o manipulada desde el exterior, ya que sus posibilidades de enriquecimiento y uso quedan en manos de la comunidad»⁴⁴. Igualmente, se vinculó al grupo La Rosca, una organización fundada por tres intelectuales presbiterianos: Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo Cárdenas y Augusto Libreros Illidge. Para 1977 Bonilla en compañía de María Teresa Findji y Gabriel Bonilla Sandoval y registraron en Bogotá la Fundación Colombia Nuestra, que él presidiría y cuyos fines eran:

a-promover la elaboración de conocimientos de tipo histórico, económico, sociológico y antropológico sobre los aspectos no explorados de la realidad nacional que más activamente están incidiendo en la situación actual del país; b-promover actividades tendientes a dinamizar los conocimientos propios de distintos sectores de la población y a lograr la superación de su situación actual, utilizando al máximo su propios recursos, naturales y humanos; c-velar porque el desarrollo impulsado se realice en base al acervo [sic] cultural existente y en armonía con las características ecológicas de la región donde se trabaje⁴⁵.

Siervos de Dios aborda el impacto de las misiones y de «manera explícita y descarnada, [...] mientras los indígenas Inga del Putumayo eran explotados en condiciones miserables para que los administradores de las misiones vivieran en la opulencia»⁴⁶. Por estos tiempos Bonilla recibió el ofrecimiento del decano de derecho de la Universidad Javeriana para su eventual defensa jurídica y los Hermanos Cristianos (Maristas) se interesaron en imprimir la segunda

⁴¹ Liliane Glass y Víctor Daniel Bonilla, «La reforma agraria frente al minifundio nariñense», *Tierra. Revista de Economía Agraria*, s.f.

⁴² Víctor Daniel Bonilla, «Avatares misionales en el siglo xx», 49-50.

⁴³ Todd Gustavson, *Historia de la cámara fotográfica, del daguerrotipo a la imagen digital* (Madrid: Ediciones Librero, 2016): 247.

⁴⁴ Víctor Daniel Bonilla, *Experiencias de investigación. Educación en comunidades paeces*, s-l., s. f.), 386. Víctor Daniel Bonilla, «Elementos para una pedagogía de la liberación», en *Por ahí es la cosa. Ensayos de sociología e historia colombianas* (Bogotá: Publicaciones de La Rosca, 1971): 59-78. Víctor Daniel Bonilla. *Historia política de los paeces*. (sl: Colombia Nuestra Ediciones, 1982).

⁴⁵ Notaria 9ª, Acta de Constitución 27 junio de 1977.

⁴⁶ Mauricio Caviedes, «Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología», *Universitas humanística*, n.o 75 (2013): 41-42.

edición de su libro, lo que les costó la expulsión de la amazonia y el cierre de su colegio en Leticia⁴⁷. Bonilla no hizo uso de la oferta.

La crítica al trabajo misional en la Sierra Nevada y su autor

Problemas sociales de los Aruacos es de Juan Friede (1901-1990). Nacido en una aldea polaca y de familia de comerciantes, estudió en la Escuela Superior de Economía Mundial de Viena (1919-1923) y *London School of Economics* (1924-1925). En 1923 se vinculó a la casa comercial F. Stern y Cía. que manejaba el comercio exterior con Colombia, Ecuador y Venezuela, importando para Alemania café y azúcar. Friede llegó a Colombia en 1925 y en 1928 tuvo un encuentro con indígenas chamí en Manizales percibiendo el desprecio de los mestizos por ellos. Ese año viajó a Pasto y al Valle de Sibundoy donde vio como las monjas franciscanas alemanas le recibían con un grupo de niños indígenas que cantaban el himno nacional en alemán⁴⁸.

Su interés por los indígenas le llevó a publicar: *Los indios del alto magdalena: vida, lucha y exterminio, 1609-1931* (1943); *Comunidades indígenas del macizo colombiano* (1944) y *El indio en lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano* (1944). Este último, es el estudio fundacional del indigenismo en Colombia que presentaba la problemática indígena y en especial demanda la devolución de sus tierras usurpadas. Otro texto *Los Andakí 1538-1947* (1953) es un estudio sobre uno de los pueblos contactados por los españoles. Adicionalmente filmó dos películas sobre San Agustín, una en 8 mm y otra en 16 mm en 1942⁴⁹.

En 1935, Friede abandonó los negocios y abrió una galería de arte en Bogotá. En 1947, fue nombrado miembro de la Academia Colombiana de Historia, luego miembro del Instituto Fernández de Oviedo de Madrid y la Sociedad de Americanistas de París. En 1987, recibió un homenaje de los departamentos de antropología de la Universidad de los Andes y la Universidad Nacional⁵⁰. El mérito de los trabajos de Friede fue que «propuso la traslación del sujeto de la historia desde los connotados próceres hacia los despreciados indios»⁵¹.

Friede fue a la Sierra Nevada para «estudiar la suerte de los grupos alemanes que hace algunos años llegaron a la Sierra con el propósito de colonización» y aprovechó para hacer «un ensayo etno-histórico de la tribu aruaca, [que] no pretende ser exhaustivo ni sus planteamientos y conclusiones reflejan las posturas del Instituto Colombiano de Antropología ni de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, entidades con las cuales colaboro»⁵².

⁴⁷ Víctor Daniel Bonilla, «Avatares misionales en el siglo xx», 50-51.

⁴⁸ José Eduardo Rueda, Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de un caballero andante en el trópico (Bogotá: ICANH, 2008): 36-39.

⁴⁹ José Eduardo Rueda. Juan Friede, 1901-1990..., 135.

⁵⁰ Jaime Jaramillo, «Juan Friede», en Ensayos de historia social (Bogotá: Cesó. Uniandes. ICANH. Colciencias, 2001): 377-378.

⁵¹ Marta Zambrano, «Estudio introductorio», en El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano, Juan Friede (Popayán: Universidad del Cauca, 2020): 21.

⁵² Juan Friede, Problemas sociales de los Aruacos. Tierras Gobierno Misiones. Monografías sociológicas n.o 16 (Bogotá:

La réplica misional a la obra de Bonilla

Tras la publicación de *Siervos de dios y amos de indios* monseñor Marceliano Canyes solicitó que un historiador produjera una respuesta a la obra de Bonilla. Publicada como separata en *Cultura nariñense*⁵³, su carácter regional al igual que su editor el Centro Nariñense de Radiodifusión y de la Casa Mariana de Pasto, permitieron comprender que este texto no circularía mucho, lo cual explicaría que no se menciona en la literatura sobre el Putumayo producida por Justo Casas⁵⁴ y Augusto Gómez⁵⁵. Acompañando la réplica se hicieron notas radiales en emisoras católicas, e incluso Canyes envió un espía para indagar la vida privada del Bonilla tramitando una solicitud de expulsión de su esposa, causa desestimada, pues Daniel y Liliane contrajeron matrimonio bajo el rito católico, aunque ella era judía⁵⁶.

Ramón Vidal y Pinell (1931-2008), cuyo nombre religioso era Lleonard de Torrefeta, es reconocido como «prestigioso historiador de la orden de la provincia de Barcelona»⁵⁷. Vidal escribió sobre historia de los capuchinos⁵⁸. Ingresó en 1947, hizo profesión en 1948 y profesión solemne en 1951 ordenándose sacerdote en 1955. Estudió historia eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana. Fue director de la Biblioteca Hispano-Capuchina y el Archivo Provincial. En 1975 creó el Museo Etnográfico Misional Andino-Amazónico y en 1985 abandonó la Orden. Vidal se expresó así sobre la obra de Bonilla:

Para quien tenga sentido común le resultará inexplicable que, mientras óptimas tesis universitarias quedan olvidadas y a lo sumo relegadas a un rincón de revistas especializadas, aquí un panfleto en forma de libro que no superaría el primer examen crítico a nivel universitario recibe el apoyo incondicional de una propaganda masiva y dispendiosa cuyos tentáculos se extienden a naciones de los cinco continentes⁵⁹.

Añadiendo que:

En la primera parte impera una mayor solidez, aun cuando lo sólido no esté emparentado con lo veraz, el final del libro es ligero, estilo crónica. Quizá nos hagamos entender del lector diciendo que en sus dos primeras partes el libro parece hecho por un historiador, historiador desde luego cargado de malicia; alguien, en suma, largamente probado en achaques históricos. La parte final parece por el contrario obra de un periodista, alguien no habituado a la síntesis histórica⁶⁰.

Universidad Nacional de Colombia, 1963): 9.

⁵³ Cueva. «Cuarenta y cuatro años después: ¿Quién es realmente Víctor Daniel Bonilla, el autor de Siervos de Dios y amos de indios?», 186. Ramón Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», *Cultura Nariñense*, n.o 25 (1970).

⁵⁴ Justo Casas, *Evangelio y colonización* (Bogotá: Ecoe Ediciones, 1999).

⁵⁵ Gómez, Putumayo. *Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Gómez, «La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos xix y xx», 7-23.

⁵⁶ Bonilla, «Avatares misionales en el siglo xx», 50.

⁵⁷ Alberto González, *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)* (Sevilla: Conferencia Ibérica de los Capuchinos, 1985), 8.

⁵⁸ Ramón Vidal, *Museu etnografico-missional dels Caputxins de Catalunya: guia comentada*. Barcelona-Sarria, 1975. González, *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*.

⁵⁹ Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», 2.

⁶⁰ Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», 95.

Estudios históricos

DOI: <https://doi.org/10.22517/25392662.25611>

Reconociendo que está escrito con «decoro, su estilo, ceñido es literalmente leíble»⁶¹, pero que se basa en «un paso turístico de unos días por el Valle de Sibundoy tomando datos orales apresurados»⁶².

El carente rigor de la obra de Bonilla se basa en la no citación de documentos del archivo central de la misión del Putumayo y la recolección de informaciones con Carlos Morán, un policía retirado y expulsado de la zona de Tierradentro. Bonilla recuerda que fue prevenido por su amigo Juan Friede de «la imposibilidad de obtener información fidedigna de los misioneros y del alto grado de sujeción al que estaba sometida la población»⁶³. Incluso Friede años antes, en 1946, publicó una columna en el periódico *El Tiempo* que criticaba la entrega a la misión capuchina de los indígenas del Sibundoy como ‘salvajes’ cuando estos en el escenario del mercado se comportaban como «cualquier campesino colombiano, aunque llevaran cusmas y capisayos y hablaran su propio idioma»⁶⁴. La entrega perpetuaba entonces la idea de civilizarlos, cuando la relación con los blancos no sólo tenía profundidad en el tiempo, sino que también mantenía elementos diferenciadores claros entre las poblaciones.

Los misioneros percibían a los indígenas como individuos degenerados física e intelectualmente, y solo la intervención directa sobre sus cuerpos como «la enseñanza de la doctrina cristiana y la educación escolar fueron los principales dispositivos de acción sobre la población indígena», esta última involucraba separación por sexos, y «materias obligatorias aseo, recital de doctrina, lectura y escritura, religión y práctica agrícola»⁶⁵. En fin, crear nuevos sujetos productivos y civilizados, que jugarían un papel en la defensa del territorio nacional⁶⁶.

Bonilla refiere la práctica del suicidio indígena, que según él alcanzaría la cifra de 400 individuos hacia 1907. Vidal anota que este «es un dato estadístico que le sirve para presentarlo como una máxima protesta de los indígenas –cual asiáticos bonzoz–. Contra la opresión misional»⁶⁷. El suicidio entre los indígenas fue referido por otro autor así:

Para cerrar el cuadro sobre los sibundoyes, falta decir que practican la nefasta costumbre del suicidio. Allí hay un panteón con más de cuatrocientos recientes imitadores del famoso Iscariote. Por una deuda de veinte pesos, por una decepción de amor, por una azotina injusta, desatan la faja de su cintura y con ella se culpan del primer árbol que encuentran. [...] Por esta razón, por falta de higiene, por la supervivencia de hechiceros, médicos, brujos envenenadores o como quieran llamarseles y

⁶¹ Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», 5.

⁶² Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», 7.

⁶³ Bonilla, «Avatares misionales en el siglo xx», 48.

⁶⁴ Rueda, Juan Friede, 1901-1990: 182.

⁶⁵ Sánchez, Luisa, «Almas para el cielo y cuerpos para la república. Imágenes de degeneración y regeneración en las misiones capuchinas del Putumayo y Caquetá (1912-1947)», *Revista de Antropología y Arqueología*, 14 (2013): 140.

⁶⁶ Gómez, «La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos xix y xx». 9.

⁶⁷ Vidal, «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica», 63.

por otros vicios, que nos conviene no hacer notorios para no pasar como faltos de benevolencia, esta parcialidad esta próxima a desaparecer⁶⁸.

Bonilla señalaba el despojo de tierras indígenas, en su réplica Vidal mencionaba como único caso San Francisco cuyo espacio fue según él cedido por los indígenas, indicando además como un error de Bonilla que Sucre fue fundado por Estanislao de Las-Corts y no por Fidel de Montclar (confrontar la Tabla 2). El espacio ocupado por la misión era mayor. En *El Espectador* se mencionó que para San Andrés el despojo fue de 450 hectáreas o el doble, mención sobre la que Vidal señalaba solamente que no era cierto. El despojo de tierras fue ejecutado por religiosos, colonos cómplices y colonos y décadas más tarde a la publicación de Bonilla las cifras son reveladoras «para 1980 el 69.4 % de los inganos carecían de tierra (Ramírez y Pinzón, 1985) y para 1988 el 22 % de los Kamsá, estaba en las mismas condiciones (Comunidad, 1989)»⁶⁹.

La réplica misional a la obra de Friede

La réplica a Friede es del capuchino Jesualdo Bañeres (1907-1992). Esta no se menciona en los trabajos sobre la Sierra: Uribe⁷⁰, Ferro⁷¹, Reichel-Dolmatoff⁷², Alfaro y Jaramillo⁷³, Ariza⁷⁴ y Morales⁷⁵. Bañeres tomó el hábito el 24 de agosto de 1922, hizo profesión el 26 de agosto de 1923 y la solemne el 20 de diciembre de 1928. Destinado a la misión de la Guajira en 1929, se ordenó el 3 de mayo de 1931. Fue vicario de la Guajira y luego vicario de Valledupar, en este último fue superior entre 1955 y 1958⁷⁶. Fue autor de un texto sobre los motilones⁷⁷ y otro sobre la familia⁷⁸. Al momento de la publicación de Friede Bañeres llevaba 34 años como

⁶⁸ Miguel Triana, *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al putumayo* (Bogotá: 1906), 366.

⁶⁹ Pinzón y Garay, «Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy», 297.

⁷⁰ Carlos Alberto Uribe, «¿Representaciones especulares o circulares?: configuraciones contemporáneas de la identidad entre los kággabas y los ikas de la Sierra Nevada de Santa Marta», en *Reconfiguraciones políticas de la etnicidad en Colombia*, ed. por François Correa y Marcela Quiroga (Bogotá: ICANH, 2019): 85-238. Carlos Alberto Uribe, «La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional», en *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*, ed. por François Correa (Bogotá: ICAN. Colcultura, 1993): 71-97. Carlos Alberto Uribe, «La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes», en *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena*, ed. por Carlos Uribe (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993): 9-214.

⁷¹ María del Rosario Ferro, Makruma. *El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012).

⁷² Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los Kogi*, 2ª ed. (Bogotá: Procultura, 1985). Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas etnográficas 1946-1966* (Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 1991).

⁷³ Dionisia Alfaro y Juan Felipe Jaramillo. *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2019).

⁷⁴ Kelly Johana Ariza, *Estrategias de lucha contra el despojo. Interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2020).

⁷⁵ Patrick Morales, *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kakuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010).

⁷⁶ De Sollana, *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia*, 207.

⁷⁷ Jesualdo M. Bañeres, *Motilones* (Bogotá: Litografía Colombia. Editorial, 1950).

⁷⁸ Jesualdo M. Bañeres, *Libro de familia* (s.l., s.e., 1960).

misionero; también fue capellán militar y recibió una condecoración del ejército y la Cruz de Boyacá.

Bañeres sigue el orden expositivo de Friede señalando que:

No podemos ni tenemos derecho a dudar de la preparación científica que acompaña al señor Friede, sobre todo teniendo en cuenta que el Instituto Colombiano de Antropología lo cuenta en la nómina de sus empleados científicos y lo comisionó, como afirma el informe, para hacer un estudio etnográfico sobre costumbres, hábitat, indumentaria y tipo físico de los indígenas que ocupan las vertientes meridionales de la Sierra Nevada de Santa Marta, llamados arhuacos⁷⁹.

Agregaba que, a pesar de mencionar documentos, «le faltó, si, ver otro archivo, quizás el más completo de toda la región, el del Vicariato Apostólico de Valledupar». «En este archivo, como en todos los demás, se encuentran cosas buenas y malas, errores y aciertos, datos negros lo mismo que laudatorios; y en esta veracidad objetiva radica el valor histórico de estos documentos»⁸⁰. Señalamiento que no tenía en consideración lo que Friede indicaba: «traté de completar con algunos documentos históricos que reposan en los archivos Histórico Nacional de Bogotá, de Valledupar, Pueblo Bello, San Sebastián de Rábago y Las Cuevas»⁸¹. El religioso reclamaba la revisión del archivo eclesiástico, desconociendo los revisados, y vale recordar que aún hasta hoy, el acceso a estos fondos documentales suele restringirse, y en los años sesenta cuando gubernamentalmente operaban las Comisiones de Asuntos Indígenas, su existencia tuvo entre las jerarquías eclesiásticas resistencia.

Igualmente, Friede reconoce que su trabajo no pretende «ofrecer una historia de la acción misional entre los aruacos», y que existen los trabajos producidos por los religiosos Fray José de Viñalesa y Fray Antonio del Alcacer»⁸². Un examen de la literatura producida por estos religiosos permite dimensionar su lugar. José Alcaide Navarro nació en 1907 y su nombre religioso era José de Viñalesa. Vistió el hábito en 1922, hizo su profesión simple en 1923 y la solemne en 1929. Este último año fue a la misión en la Guajira y fue ordenado sacerdote en 1931. Ejerció la representación provincial en Bogotá entre 1946 y 1951 y la Prefectura de San Andrés y Providencia de 1952⁸³.

En cuanto a Vicente Reynal Llácer, nació en 1929 y su nombre religioso era Antonio del Alcacer. Vistió el hábito en 1945, hizo su profesión simple en 1946 y la solemne en 1950. Destinado a Bogotá, se ordenó como sacerdote en 1954, realizando estudios de teología en

⁷⁹ Jesualdo M. Bañeres, *Los Arhuacos*. Respuesta de la comunidad capuchina (misión de Valledupar), 10.

⁸⁰ Bañeres, *Los Arhuacos*..., 10.

⁸¹ Friede, *Problemas sociales de los Aruacos*..., 9.

⁸² Friede, *Problemas sociales de los Aruacos*..., 10.

⁸³ De Sollana, *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia*...

la Pontificia Universidad Javeriana y fue desde este último año profesor en el seminario de Chía. Cuenta con varias obras relacionadas con religiosos destacados, textos sobre los indígenas Barí y la obra de historia que refiere Friede sobre los capuchinos en el Nuevo Reino de Granada entre 1648 y 1820⁸⁴.

Bañeres cuestiona a Friede señalando que «habría aprovechado mejor los escasos quince días de su comisión, si hubiera empezado por estudiar y conocer la idiosincrasia de este indio, su carácter retraído y desconfiado; su mentalidad de niño que le hace obrar casi siempre sin responsabilidad...»⁸⁵. La visión sobre los indígenas era compartida por otros misioneros, contrastando los aruacos y los guajiros (wayuu), el vicario apostólico señalaba que los primeros son: «más mansos, pero mucho más supersticiosos y, por lo tanto, más reacios a la civilización»⁸⁶.

El crítico de Friede apunta también ante los mal llamados «orfelino, por cuanto los niños no son huérfanos»⁸⁷, que la denominación fue inicial pero que su nombre oficial es internado indígena (de varones o mujeres). Sin embargo, sí se ven las imágenes publicadas por el reiterado uso del término «orfelino» en los pies de fotos (Figuras 5 y 6).

Adicionalmente, un reporte señala que:

El señor Vicariato Apostólico tuvo la feliz idea de establecer, como lo hizo, varias casas en donde los indígenas a la vez que encontrasen amparo, tuviesen también alimentos y vestidos y al mismo tiempo pudieran ser instruidos. A dichas casas se les dio el nombre de orfelinatos que son, al decir de cuantos se han informado de su importancia, el procedimiento más acertado para conseguir lo más pronto posible la civilización de dichos indígenas⁸⁸.

En otro texto refiere sobre La Sierrita, fundado en 1916, que su ubicación está: «favorecida al tener por vecinos inmediatos los civilizados más cristianos de la Nevada, lo cual hace que el Orfelino de La Sierrita sea un centro ideal y delicioso»⁸⁹. Otro orfelino, San Sebastián de Rabagó [Nabusímake], se fundó en 1918, y en su construcción participaron «un grupo de indios arhuacos, acompañados de algunos civilizados»⁹⁰. Las estadísticas del Vicariato y las categorías revelan la tendencia creciente de alumnos, matrimonio e instalaciones (Tabla 5).

⁸⁴ De Sollana, Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia...

⁸⁵ Bañeres, Los Arhuacos..., 11.

⁸⁶ Vicente Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira» (Congreso y exposición nacionales de misiones católicas, Bogotá, 1925), 201.

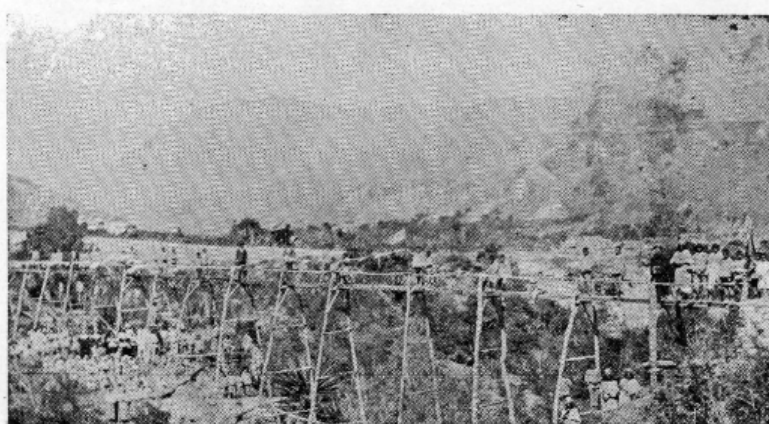
⁸⁷ Friede, Problemas sociales de los Aruacos..., 18.

⁸⁸ La obra de las misiones católicas en Colombia, 15.

⁸⁹ Eugenio de Valencia, Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) a cargo de los PP. Capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia (Valencia: Imprenta de Antonio López y Cía., 1924), 267.

⁹⁰ Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira», 202.

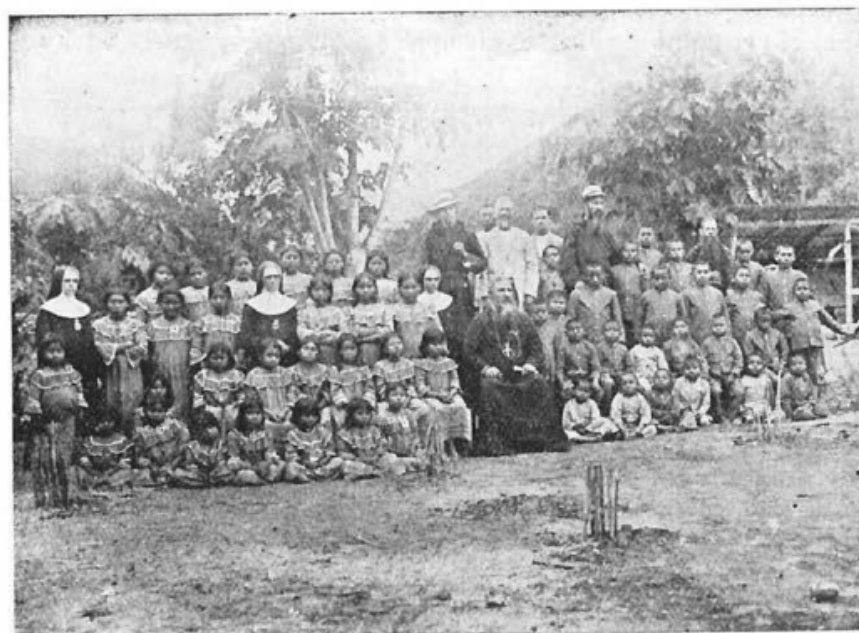
Figura 5. Acueducto de San Sebastián



Acueducto construido por indígenas de San Sebastián bajo la dirección del Padre encargado del Orfanato

Fuente: Valencia, 1924, 272.

Figura 6. Niños y niñas del orfanato de la Sierrita



Grupo de niños y niñas del Orfanato de la Sierrita (Nevada)

Fuente: Valencia, 1924.

Tabla 5. Actividad desplegada por los misioneros capuchinos en la Guajira, Sierra Nevada y Motilones, 1905-1933

	1905	1910	1915	1920	1925	1930	1933
Personal							
Misioneros Capuchinos	26	27	22	28	27	24	29
De ellos nacionales	2	3	5	6	5	5	7
Sacerdotes seculares	7	8	6	4	4	5	2
Terciarias Capuchinas	5	12	16	27	30	35	42
De ellas extranjeras	4	4	4	4	2	3	2
Hijas de la Perseverancia	17	9	24
Catequistas nacionales				46	51	59	147
Organización eclesiástica							
Iglesias y capillas							
Fundaciones primarias	5	8	8	11	12	13	13
Fundaciones secundarias	4	10	13	20	29	46	48
Casas de Hermanos Maristas	1
Casas de Terciarias Capuchinas	1	2	3	5	5	6	6
Instrucción y cultura							
Seminarios					1	1	1
Seminaristas					6	4	9
Escuelas primarias	7	20	45	58	70	93	111
Alumnos de ambos sexos	300	1000	1500	1800	2670	3410	4467
Escuelas secundarias	1	2	3	3	4	6	6
Alumnos de ambos sexos	50	90	140	160	190	230	235
Colegios	...	1	1	2	2	3	3
Alumnos de ambos sexos	...	60	64	210	230	250	264
Orfanatos		1	6	8	8	8	8
Huérfanos acogidos		25	236	464	562	668	602
Beneficencia							
Dispensarios	1	1	2	4	6	8	13
Sacramentos administrados							
Bautismos	1000	1200	1400	1723	2378	2505	2076
Confirmaciones	16000	8000	6000	100	6438	548	4420
Matrimonios	80	150	200	344	255	191	213
Comuniones	4000	8000	20000	80750	100591	80677	98145
Obras de progreso							
Kilómetros camino de herradura	40	65	65	65	65
Kilómetros de trocha	30	30
Kilómetros de carretero	250	250	250
Kilómetros carretera de 1ª clase	55	55	55
Plantas eléctricas	1	4	4
Teléfonos	1	1	1	1
Imprentas	...	1	1	1	1	1	1
Publicaciones	...	1	2	2	2	2	2

Fuente: *La obra de las misiones católicas en Colombia* (Bogotá: Imprenta de La Luz, 1934), 52-53.

Estudios históricos

DOI: <https://doi.org/10.22517/25392662.25611>

Para que los niños llegaran a los orfanatos «los misioneros hicieron uso de la fuerza de las autoridades civiles»⁹¹. Un testimonio de 1931 en San Sebastián recuerda:

... A eso de las doce de la noche se presentaron a la casa del indígena Felipe Ramos algunos policías, con el objetivo de conducir a su hijo de dos años al orfanato de los padres capuchinos. El niño se encontraba en los brazos de su madre, llamada Arucua, y naturalmente los padres tenían que oponer resistencia pues nunca volverían a ver a su hijo. Fue entonces cuando la policía hizo cuatro disparos sobre Ramos, que afortunadamente no hicieron blanco, pero que pueden verse a la hora que se quiera, pues dividieron la puerta a pesar de ser esta de madera muy gruesa y fuerte; a su esposa se le hirieron los brazos con las bayonetas hasta que entregó a su hijo, luego los dos fueron encadenados y llevados presos a la población de Pueblo Viejo⁹².

Más allá del rapto, los individuos estaban hasta los veinte años sin salir del orfanato, pocas veces o nunca veían a sus padres, y al llegar a adultos los ponían a trabajar en las tierras que la misión se había apropiado, e incluso si algún niño moría, este se enterraba sin «dar aviso a los padres»⁹³.

La permanencia privaba de los procesos de socialización y los marginaba de la vida simbólica, pues los líderes espirituales o mamas

son escogidos por adivinación y tienen entrenamiento desde nacimiento. La educación completa dura 18 años y se lleva a cabo en los templos especiales de la Sierra. Durante este tiempo los ‘moros’ o sacerdotes en entrenamiento, son privados de la luz del día como sea posible. El entrenamiento se divide en dos periodos de nueve años cada uno, con la pubertad en el medio, momento en el cual el ‘moro’, o su maestro, pueden decidir si discontinuar el proceso. Existen casos en los cuales las niñas también son educadas, pero en las tres últimas generaciones esto parece haberse suspendido y tan solo a algunas niñas se les da una educación básica ‘como de antiguos’⁹⁴.

Es decir, los individuos llevados al orfanato pasaron la mayoría del tiempo allí sin contacto con el «conocedor de la ley de origen, el intermediario necesario entre el individuo y las fuerzas naturales que rigen el universo. Sin su presencia, el equilibrio personal y cósmico serían inalcanzables» y «desconocer su conocimiento y sus consejos para cualquier tipo de decisión es correr el riesgo de poner en peligro no sólo la estabilidad del universo sino de nosotros mismos»⁹⁵. La vida diaria del orfanato entre las misiones de la Sierra Nevada y una lejana misión

⁹¹ Ariza, Estrategias de lucha contra el despojo..., 58.

⁹² Ariza, Estrategias de lucha contra el despojo..., 182.

⁹³ Ariza, Estrategias de lucha contra el despojo..., 182.

⁹⁴ Guillermo Rodríguez, «Conflicto, significado espiritual y efecto ambiental de las ofrendas entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta», en Dimensiones territoriales de la guerra y la paz (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004), 476.

⁹⁵ Ati Quigua, «Pensamiento de vida del pueblo iku. El mundo espiritual», en Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios, ed. por Gustavo Montañez (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001), 186.

en el Vaupés se compara en la Tabla 6. De esta se pueden inferir las similitudes entre misiones dirigidas por comunidades religiosas diferentes, cuya existencia involucra clases, enseñanza religiosa, descanso u ocio y énfasis particulares como la formación técnica.

Tabla 6. Horario comparado entre las misiones de la Sierra Nevada y el Vaupés

Orfelinato San Sebastián de Rabago en la Sierra Nevada [1]		Taracú misión salesiana de en el río Vaupés en Brasil [2]	
Horario	Actividades	Horario	Actividades
5:30 a.m. (o 6 a.m.).	Se levantan todos los niños		
7:30 a.m.	Ya desayunados, van todos los alumnos a cumplir los distintos oficios que les han asignado con anterioridad y semanalmente: talleres, muy rudimentarios, por cierto, y huertas.	7:30 a las 11:45	Clases
9:45 a.m.	Se recogen a recibir el 'algo' y entran de inmediato a clase hasta las doce meridiano.		
12 m.	Almuerzo y recreo.	12 m.	Almuerzo, recreación con actividades diversas, juego de football de salón y de campo, volleyball, balónmano, domino, damas y ping-pong
1:30 p.m.	Vuelven a clase hasta las 4 p.m.	1:30 p. m.	Baño y estudio
		3: 00 p.m.	Merienda y trabajo en varias actividades, como técnicas agrícolas (horticultura y fruticultura), agropecuaria (bovinocultura, platanocultura, cunicultura), curso de avicultura (apiario, apicultura), prácticas de comercio e industriales (aprendizaje de fabricación de escobas, sombreros y objetos con material regional)
4:00 p.m. domésticos, herramientas, etc.	Toman las 'onces' y siguen a ultimar las labores emprendidas, recogida de animales		
		17:15 p.m.	Baño, comida, recreo con corrida de relevos, juegos de football de salón, domino, damas, ping-pong, cánticos recreativos e instructivos.
6: 00 p.m.	Comida y recreo. Tienen a continuación las últimas oraciones y el resto del tiempo, hasta las 8 p.m., lo dedican al estudio, aproximadamente unos tres cuartos de hora.		
		19:30 p.m.	Misa con conferencia y clase de religión.
8: 00 p.m.	Se retiran a dormir		.
		20:15 p.m.	Estudio
		21:30 p.m.	Reposo

Fuente: [1] Bañeres, *Los Arhuacos. Respuesta de la comunidad capuchina (misión de Valledupar)*, 25. [2] Sidnei Peres, *Política da identidades. Associativismo e movimento indígena no Rio Negro* (Manaus: Editora Valer, EDUA, 2013), 88.

Cultivar era esencial también:

¿Qué hacen los niños del orfanato cuando no construyen casas? Ahí tenéis un número de ellos roturando y sembrando los que antes eran incultos y hoy son bellísimos campos de agricultura. En San Sebastián, cosa que tiene llenos de admiración a todos los habitantes de aquellos contornos y hasta a los mismos indígenas, cultivan los niños maíz, papa, trigo y algunas legumbres, en tan gran escala, que es suficiente para el mantenimiento de la casa y aun les sobra para las visitas⁹⁶.

Las actividades se dividían por sexo: «los varones talleres y huertas; las niñas, lavado, arreglo y planchado de ropa, corte y costura, telares y cocina»⁹⁷. Y ellas también «se ocupan en confecciones de prendas que han de adornar los altares y han de servir para la celebración del Santo Sacrificio de la Misa»⁹⁸.

Naturalmente, los orfanatos en la Sierra ocupaban espacio indígena, y los misioneros extendieron su presencia «edificando instalaciones en otras regiones donde sembraban cultivos y tenían ganados vacunos y ovinos, mulas y otros animales domésticos»⁹⁹. Pero el uso del espacio y sus recursos no deja de ser conflictivo, aun después de la salida de los misioneros; entre los pueblos de la Sierra Nevada existe la práctica del pago consistente en el pago u ofrendas que se hace por «cada elemento que utiliza de la naturaleza, los animales, la comida, los ríos, los árboles, el aire, los vientos, las lluvias, los rayos de luz»¹⁰⁰.

Los pagos son de varios tipos: para mantener los ciclos naturales funcionando, para pagar por faltas personales y para pagar por el uso de recursos naturales, todos ellos colocando diferentes ofrendas en ciertos lugares¹⁰¹. De no seguir este patrón los espacios se tornan peligrosos para la integridad personal, como se reveló en el internado de Nabusímake donde algunas de las niñas fueron afectadas por un espíritu que con voces masculinas les pedía 'makruma' [una fuerza vital], al indagar por la causa de este hecho un mamo inició las tareas de limpieza y pago con las familias de las niñas afectadas y con todos los miembros del internado como profesores y padres de familia, señalando que la causa del problema fue que el edificio «fue construido con arena y materiales de lugares sagrados que 'nunca se pagaron' en el mundo espiritual»¹⁰².

Tras la salida misionera elementos religiosos católicos están presentes, en la fiesta séance que marca el inicio del año entre los kággaba. Los eventos de varios días eran presi-

⁹⁶ Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira», 203.

⁹⁷ Bañeres, Los Arhuacos..., 25.

⁹⁸ Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira», 202.

⁹⁹ Ferro, Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada, 27.

¹⁰⁰ Ferro, Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada, 98.

¹⁰¹ Rodríguez, «Conflicto, significado espiritual y efecto ambiental de las ofrendas entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta», 477.

¹⁰² Ferro, Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada, 97.

didados por una deteriorada estatua de San Luis Beltrán, patrón religioso introducido por los misioneros a finales del siglo XVIII. Este santo fue misionero en la Sierra Nevada en el siglo XVI y se le atribuyen milagros que llevaron a la conversión de los indígenas. Pero lejos de tener entre los indígenas el sentido de santo católico, kággaba es aluawiku, uno de sus padres, el padre de los hermanos menores de todos los que no son indígenas. Es decir, tiene un doble valor es un hermano mayor o gente entre los kággaba, como no kággaba o no gente pues hace parte de los hermanos menores o no indígenas¹⁰³.

La escogencia de Nabusímake como centro misionero, tiene un sentido mayor. Los pueblos de la Sierra Nevada tienen un patrón productivo que se basa en «una combinación de una horticultura escalonada en zonas ecológicas verticales con un pastoreo de páramo, adelantados ambos por unidades económicas independientes». Mientras para los kogui el núcleo de su territorio es Nabusímake, para los ika este centro está en el vértice de su territorio y a diferencia de los primeros ellos no tienen pueblos nucleados.

La ocupación por la misión «afectó todos los órdenes de la vida social de los indígenas»; mientras los kogui siguiendo su patrón centralizado avanzaron en su organización y resistencia, en el caso de los ika, estos buscaron alianzas con agentes externos como la Asociación Nacional de usuarios campesinos (Anuc) o los sindicatos de la zona bananera para enfrentar la pretendida extinción cultural forjada por los misioneros y sus aliados locales en Valledupar¹⁰⁴.

Friede criticó la celebración de matrimonios, que no respetaban los criterios culturales y que incluso unieron indígenas aruacos y wayuu. El vicario apostólico explicaba:

Matrimonios. ¿Qué haremos con tantos muchachos y tantas muchachas? Pues sencillamente lo que hemos hecho en los demás orfanatos: casarlos, constituir hogares para que formen familias sobre la sólida base de la religión y el cristianismo. Ahí tenemos cuatro simpáticos matrimonios apadrinados por caballeros muy distinguidos de la ciudad de Valledupar, quienes, dicho sea de paso, si antes miraban con recelo nuestra labor misional...¹⁰⁵.

En la Sierrita un misionero recordaba «En este Orfanato se han celebrado ya dos matrimonios entre los alumnos del mismo, siendo esto el principio de una nueva generación eminentemente católica y colombiana»¹⁰⁶. En tanto que en San Sebastián se recuerda que «En este Orfanato han comenzado también los matrimonios, base de una nueva generación perfectamente civilizada; hasta la fecha van celebrados diez»¹⁰⁷ (Figura 7). El efecto de esta prácti-

¹⁰³ Carlos Alberto Uribe, «¿Representaciones especulares o circulares?: configuraciones contemporáneas de la identidad entre los kággabas y los ikas de la Sierra Nevada de Santa Marta», 189-190.

¹⁰⁴ Carlos Alberto Uribe, «La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional», 84 y 86.

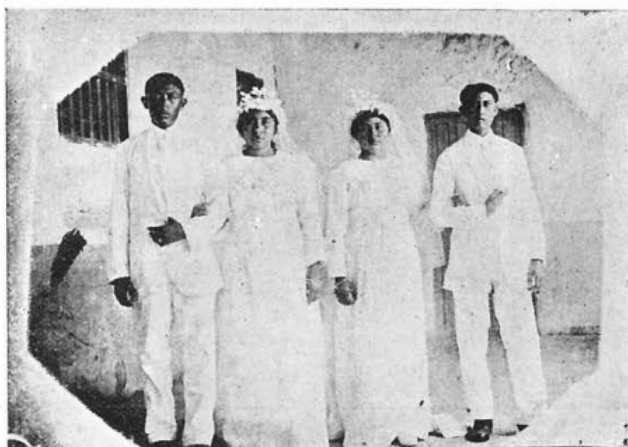
¹⁰⁵ Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira», 203-204.

¹⁰⁶ Eugenio de Valencia, Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia)..., 269.

¹⁰⁷ Valencia, Eugenio de. Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia)..., 273.

ca matrimonial fue grande, pues conseguía hacer del indígena un sujeto que «si bien sabe moverse en la sociedad nacional, actúa en forma individual y, sobre todo, ha dejado de ser indígena»¹⁰⁸.

Figura 7. Matrimonios en el orfelinato de San Sebastián de Rábago



Primeros matrimonios celebrados en el Orfelinato de San Sebastián de Rábago (Nevada)

Fuente: Valencia, 1924: 327.

Una mención tardía al trabajo de Friede, recuerda que entre los curas españoles de barbas largas y cabellos rubios había «a quienes les gustaban las ‘guatis’, o mujeres iku, y se juntaban con ellas. Así, explican los indígenas, se mezcló la sangre iku...»¹⁰⁹. Es decir, los curas engendraron uno que otro hijo con mujeres indígenas, de la misma manera que sucedió con otros pueblos de la Sierra, con los blancos y con los indígenas de la Guajira.

Con relación al tema espacial, Friede indicó que el territorio indígena era mayor y que la colonización moderna avanzó en forma semicircular por los flancos del territorio «obligando a los aruacos a abandonar las tierras bajas y concentrarse en las partes altas de la montaña»¹¹⁰. Agregaba además que algunos de los asentamientos misioneros estaban en lugares ocupados por asentamientos indígenas del pasado.

Un caso puntual fue la granja experimental, una iniciativa gubernamental impulsada por un político regional que se ubicaba en la zona de El Mamón, una explanada cercana a la localidad de San Sebastián de Rábago. Friede menciona que el área era ocupada por medio centenar de familias indígenas y que se les prometió indemnizarlos, siendo engañados. La

¹⁰⁸ María Trillos, «La Sierra: un mundo plurilingüe», 260.

¹⁰⁹ Ferro, Makrumba. El don entre los iku de la Sierra Nevada, 27.

¹¹⁰ Friede, Problemas sociales de los Aruacos..., 28.

granja fracasó a los pocos años, «pero la tierra arrebatada a los indios mediante los procedimientos señalados no les fue devuelta, sino entregada a la misión»¹¹¹. Bañeres se queja de la versión recogida por Friede sobre el elevado número de tierras de la misión, unas 3000 hectáreas, y entre 500 y 600 reses. Puntualizando que las tierras no eran tantas y que los espacios en donde se cultivaba «no llegan de ordinario a cubrir el consumo interno», en cuanto al ganado menciona que había «unas 280 a 300 reses de cría» y «unas 80 ovejas que suministran carne» y lana para el tejido realizado por las alumnas y unos 15 caballos para «montura y carga».

A manera de conclusión

El territorio no es sólo «posesión y producción, sino un elemento material y espiritual» del que se debe tener pleno disfrute para «preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras»¹¹². Sin duda, la presencia de misiones se convirtió en un elemento exógeno que afectó drásticamente la vida de los indígenas. Las críticas al trabajo misional estaban bien fundamentadas. Atendían a las informaciones conocidas hasta entonces, a los testimonios recogidos y a observaciones directas.

Un sentido ampliado del término autoridad indica que una instancia inicial proviene del autor, la que ya examiné acá, y otra de la «autoridad que los lectores le adscriban al texto a partir del uso que, en realidad, decidan darles a las representaciones que contiene»¹¹³. Las ediciones, tiraje, citas, y el empleo como material de lectura en la formación profesional dan una idea de su relevancia. La obra de Bonilla tuvo gran difusión y tiraje y recientemente se han conmemorado sus cincuenta años de publicación. Sigue siendo lectura obligada para quienes se interesan por el Putumayo y las misiones en Colombia, es un trabajo clásico. No ocurre lo mismo con el texto de Friede que, si bien se conoce, no tuvo ni la misma divulgación ni alcance, no se lee como si se hace con Bonilla, salvo que se busque una aproximación directa a la Sierra Nevada.

Un trabajo reciente, señala que la visita de los arhuacos a las autoridades en Bogotá para pedir una escuela en 1916 abrió el paso a la llegada temprana de los misioneros, quizás sin saber o dimensionar lo que se venía. Pero los indígenas tampoco fueron actores pasivos, este mismo trabajo señala la existencia de una liga de indios de la sierra nevada en 1926 declarada ilegal por el gobierno¹¹⁴.

Documentalmente en los archivos aparece la respuesta indígena expresada en sus quejas. Para el caso del Putumayo existen los expedientes de reclamación, se interroga a los denunciantes de despojo de tierra, muchos de ellos monolingües y por tanto hay la participa-

¹¹¹ Friede, *Problemas sociales de los Aruacos...*, 46.

¹¹² Ana Ilba Torres, Paula Valentina Rodríguez y Melissa Magnusen, «Perspectiva de etnoreparación del pueblo Arhuaco: aportes para otros pueblos indígenas», en *Voces de la Amazonia: el presente y el futuro de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza*, ed. por Julián Tole (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2021), 509.

¹¹³ Gómez, *Viajeros y espacios en disputa...*, 49.

¹¹⁴ Juliana Duarte, «Expulsión de los misioneros Capuchinos por la comunidad arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta – 1982» (tesis de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2018), 12.

ción de un intérprete. En el caso de la Sierra Nevada los archivos de esta zona están en manos de los indígenas y se sabe que hay cartas y testimonios orales que dan cuenta de las actividades de los capuchinos en su territorio, sus prohibiciones y castigos por el uso de lengua o elaboración de mochilas¹¹⁵ y el empleo del vestido tradicional, del escape de individuos de los llamados orfanatos, como de las denuncias de Juan Friede¹¹⁶.

Un misionero mencionaba sobre uno de estos tópicos:

Más aquel aspecto medio salvaje que presentaban los niños con sus rudimentarios vestidos, era necesario que sufriera, dentro de los principios de la higiene, y en tiempo no muy lejano, un cambio radical, como en efecto se realizó en el año de 1918, en cuya fecha, de un modo providencial, se pudo lograr que los niños comenzaran a vestir a lo civilizado, haciéndoles rodar por tierra su femenina cabellera, indispensable nido de insectos algo molestos¹¹⁷.

La réplica no consiguió deslegitimar los contenidos de Friede y Bonilla. Las jerarquías eclesíásticas tuvieron ojos ciegos y oídos sordos para comprender la crítica y reorientar sus trabajos, resistiendo cualquier propósito de cambio, aun los que venían del Concilio Vaticano II y el CELAM. El trabajo misional en el Putumayo continuó, los cambios que se formularon en los sesenta se asumieron en los años noventa¹¹⁸. En la Sierra Nevada se produjo la expulsión de la misión capuchina por parte de los indígenas, acción que les tomó más de sesenta años.

Este texto comenzó mencionando la violencia, separación de la familia e internados que se dieron en las misiones indígenas en Canadá, estos elementos se repitieron en Colombia, pero nada sabemos sobre el otro señalamiento el tema de niños muertos en las misiones colombianas, que implicaría consultar los libros o registros de decesos en las misiones. Tampoco sabemos sobre otro tipo de prácticas en las misiones como las descritas en los trabajos sobre el Vaupés, tales como el sistema de vigilancia entre indígenas y el esquema de premios o castigos o la explícita prohibición de hablar las lenguas indígenas o regular actividades rituales¹¹⁹, o sobre el papel atribuido a los indígenas con relación a la frontera como guardianes o actores que afirmaban la nacionalidad ante los países vecinos¹²⁰ o de algún tipo de formación técnica más allá de las prácticas agrícolas o disputas con organizaciones protestantes¹²¹.

En otras palabras, las misiones no son homogéneas, sus procedimientos y efectos sobre las poblaciones indígenas no son idénticos al igual que sus contextos.

¹¹⁵ Alfaro y Jaramillo, Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca, 46 y 60.

¹¹⁶ Duarte, «Expulsión de los misioneros Capuchinos por la comunidad arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta – 1982», 17 y 24.

¹¹⁷ Soler y Royo, «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira», 202.

¹¹⁸ Arias, «El episcopado colombiano en los años sesenta», 80.

¹¹⁹ Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950* (Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2002): 169-170.

¹²⁰ Cabrera, Gabriel, «La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)», *História Unisinos* 22, n.o 1 (2018): 33-49.

¹²¹ Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015): 303-310.

Referencias

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación

Fuentes secundarias

Acebedo, Juan Carlos. *El apetito de la injuria. Libelo, censura eclesiástica y argumentación en la prensa del Huila (1905-1922)*. Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana, 2008.

Alfaro, Dionisia y Jaramillo, Juan Felipe. *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2019.

Arias, Ricardo. «El episcopado colombiano en los años sesenta». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 33 (2009): 79-90.

Ariza, Kelly Johana. Estrategias de lucha contra el despojo. Interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972. Bogotá: Universidad del Rosario, 2020.

Bañeres, Jesualdo M. *Motilones*. Bogotá: Litografía Colombia. Editorial, 1950.

_____. *Libro de familia*. s.l.: s.e., 1960.

_____. *Los Arhuacos. Respuesta de la comunidad capuchina (misión de Valledupar)*. Vicariato Apostólico de Valledupar, 1964.

Beaucage, Pierre. «¿Etnocidio o genocidio? El drama de los internados indígenas y la política indigenista de Canadá (1880-1996)», *Antropología americana* 7, n.º 13 (2022): 171-198.

Bidegain, Ana María, «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones», *Historia Crítica*, n.º 12 (1996): 5-15.

Bonilla, Víctor Daniel. «Elementos para una pedagogía de la liberación». En *Por ahí es la cosa. Ensayos de sociología e historia colombianas*, 59-78. Bogotá: Publicaciones de La Rosca, 1971.

_____. *Historia política de los paeces*. s. l.: Colombia Nuestra Ediciones, 1982.

_____. Nota al editor En *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca. Universidad del Valle, 2006.

_____. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2006.

_____. «Avatares misionales en el siglo xx». En *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Co-*

Estudios históricos

DOI: <https://doi.org/10.22517/25392662.25611>

- lombia, siglos XIX-XXI*, editado por Carlos Páramo, 45-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018.
- _____. «Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia. Por la conquista de la autodeterminación». En *Por la conquista de la autodeterminación*, editado por Alberto Chirif, 127-144. Lima: IWGIA, 2021.
- _____. *Experiencias de investigación. Educación en comunidades paeces*, 373-386, s.f.
- Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- _____. *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombiano-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- _____. «La fotografía de misiones y los indígenas del Alto Río Negro-Vaupés de Colombia y Brasil (1914-1965)». *História Unisinos* 22, n.º 1 (2018): 33-49.
- Casas, Justo. 1999. *Evangelio y colonización*. Bogotá: Ecoe Ediciones.
- Caviedes, Mauricio. «Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología». *Universitas humanística*, n.º 75 (2013): 37-61.
- Cueva, Alejandro. «Cuarenta y cuatro años después: ¿Quién es realmente Víctor Daniel Bonilla, el autor de Siervos de Dios y amos de indios?». *Mundo Amazónico* n.º 3 (2012): 179-187.
- De Canet de Mar, Benigno. «Cuadro informativo sobre algunas actividades en la misión del Caquetá y Putumayo, 1894-1927». *Revista de Misiones*, n.º 41 (1928): 196.
- De Sollana, Emilio. *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia. Ensayo bibliográfico*. Valencia: Curia Provincial de Capuchinos, 1963.
- De Valencia, Eugenio. *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) a cargo de los PP. Capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia*. Valencia: Imprenta de Antonio López y Cía., 1924.
- Duarte, Juliana. «Expulsión de los misioneros Capuchinos por la comunidad arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta – 1982». Tesis de Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2018.
- Ferro, María del Rosario. *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.
- Friede, Juan. *Problemas sociales de los Aruacos. Tierras Gobierno Misiones*. Monografías sociológicas n.º 16. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963.

- García, Pilar. *Cruz y arado, Fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820 – 1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
- Gómez, Carla. *Viajeros y espacios en disputa. Frederick A. A. Simons y el Caribe colombiano a finales del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2017.
- Gómez, Augusto Javier. *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- _____. «La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49, n.º 89 (2015): 7-23.
- Glass, Liliane y Bonilla, Víctor Daniel. «La reforma agraria frente al minifundio nariñense». *Tierra. Revista de Economía Agraria*, s.f.
- González, Alberto. *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*. Sevilla: Conferencia Ibérica de los Capuchinos, 1985.
- Gustavson, Todd. *Historia de la cámara fotográfica, del daguerrotipo a la imagen digital*. Madrid: Ediciones Librero, 2016.
- Hoornaert, Eduardo. «A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial». En *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, coordinado por Eduardo Hoornaert. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- Jaramillo, Jaime. «Juan Friede». En *Ensayos de historia social*, 375-378. Bogotá: Cesó. Unian-des. ICANH. Colciencias, 2001.
- Kuan, Misael. *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- La obra de las misiones católicas en Colombia*. Bogotá: Imprenta La Luz, 1934.
- Mächler, Ernesto. *Un nombre expoliado. Elisée Reclus y su visión de América*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014.
- Mahecha, Miguel Ángel, Martha Isabel Barrero, Alejandro David García y Amparo Cuenca. *Educación en La Regeneración. Una aproximación histórico discursiva*. Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana, 2011.
- Mangueneau, Dominique. *Termos-chave da análise do discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- Morales, Patrick. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kakuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

- Niño, Juan Camilo. *Indios y viajeros. Los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler por el norte de Colombia*. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Peres, Sidnei. *Política da identidade. Associativismo e movimento indígena no Rio Negro*. Manaus: Editora Valer, EDUA, 2013.
- Pinzón, Carlos Ernesto y Gloria Garay. «Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy». En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*, tomo IV, vol. 3, editado por François Correa, 113-330, Bogotá: Instituto de Cultura Hiapánica, 1998.
- Pinzón, Carlos Ernesto, Rosa Suárez y Gloria Garay. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Quigua, Ati. «Pensamiento de vida del pueblo iku. El mundo espiritual». En *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*, editado por Gustavo Montañez, 183-187. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Ramírez de Jara, María Clemencia. *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Los Kogi*, 2ª ed. Bogotá: Procultura, 1985.
- _____. *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.
- Reyes, Aura Lisette. «Objetos etnográficos, viajeros y prácticas de coleccionismo. Máscaras en museos europeos y norteamericanos». En *Colecciones y repatriación de bienes arqueológicos y etnográficos. Una mirada multidisciplinar*, editado por María Juliana Ochoa, 99-140. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019.
- _____. «Enlazar para celebrar: hacer posible la exposición arqueológica del IV centenario de Bogotá». En *Colecciones y coleccionistas en Colombia*, 122-126. Bogotá: Credencial historia, 2021.
- Rodríguez, Guillermo. «Conflicto, significado espiritual y efecto ambiental de las ofrendas entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta». En *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*, 475-479. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Rueda, José Eduardo. *Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de un caballero andante en el trópico*. Bogotá: ICANH, 2008.
- Sánchez, Luisa. «Almas para el cielo y cuerpos para la república. Imágenes de degeneración y regeneración en las misiones capuchinas del Putumayo y Caquetá (1912-1947)», *Revista de Antropología y Arqueología* 14 (2003): 121-143.

- Soler y Royo, Vicente. «Conferencia con proyecciones sobre las misiones de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, por el ilustrísimo y reverendísimo señor fray Atanasio Vicente Soler y Royo, Vicario Apostólico de la Goajira». Congreso y exposición nacionales de misiones católicas, Bogotá, 1925.
- Torres, Ana Ilba, Paula Valentina Rodríguez y Melissa Magnusen. «Perspectiva de etnoreparación del pueblo Arhuaco: aportes para otros pueblos indígenas». En *Voces de la Amazonia: el presente y el futuro de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza*, editado por Julián Tole, 509. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2021.
- Triana, Miguel. *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al putumayo*. Bogotá, 1906.
- Trillos, María. «La Sierra: un mundo plurilingüe». En *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, editado por Ximena Pachón y François Correa, 219-268. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Uribe, Carlos Alberto. «La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional». En *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*, editado por François Correa, 71-97. Bogotá: ICAN. Colcultura, 1993.
- _____. «La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes». En *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena*, editado por Carlos Alberto Uribe, 9-214. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993.
- _____. «¿Representaciones especulares o circulares?: configuraciones contemporáneas de la identidad entre los kággabas y los ikas de la Sierra Nevada de Santa Marta». En *Reconfiguraciones políticas de la etnicidad en Colombia*, editado por François Correa y Marcela Quiroga, 185-238. Bogotá: ICANH, 2019).
- Uribe, Simón. *Carretera de frontera. Poder, historia y estado en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022.
- Van Dijk, Teun A. *La ciencia del texto*. 6ª ed. Barcelona: Paidós, 1983.
- Vidal, Ramón. «Siervos de Dios y Amos de Indios a la luz de la crítica histórica». *Cultura Nariñense*, n.º 25 (1970): 1-123.
- _____. *Museu etnográfico-missional dels Caputxins de Catalunya: guia comentada*. Barcelona-Sarria, 1975.
- Zambrano, Marta. «Estudio introductorio». En *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Juan Friede, 19-33. Popayán: Universidad del Cauca, 2020.