



Altar de la iglesia de San Andrés, valle del Sibundoy
Foto: Amada Carolina Pérez Benavides (junio, 2013).

Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930

Trails of Scattered Paths: Indigenous Tactics in the Context of Catholic Missions, Colombia, 1880-1930
Estelas de trajetórias espalhadas: as táticas indígenas no contexto das missões. Colômbia, 1880-1930

Amada Carolina Pérez Benavides

Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá (Colombia)
amada.perez@javeriana.edu.co

Este artículo (posible gracias a la colaboración de María Camila Díaz en el proceso de investigación y a las enseñanzas y la compañía del taita José Joaquín Jajoy Mujanajinsoy en el viaje al Sibundoy y en la vida) es producto de las reflexiones surgidas a partir de dos proyectos de investigación financiados por la Facultad de Ciencias Sociales y la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana: «La vida en los márgenes: prácticas y representaciones sobre los habitantes de la nación en las zonas de Misión. Colombia, 1910-1930» (2010-2012) e «Imágenes e impresos. Los usos y circulación de las imágenes en la construcción de la ciudadanía y de la diferencia. Colombia, 1900-1930» (2013-2015). Parte de los estudios de caso y de los argumentos que se desarrollan en este artículo fueron planteados en la tercera parte del libro *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*, sin embargo, aquí se han desarrollado más ampliamente; se han vinculado de manera explícita con la propuesta analítica planteada por Michel de Certeau y Saurabh Dube, y se han enriquecido con el trabajo de campo y el material de archivo recolectado en los últimos años.

doi:10.11144/Javeriana.mys20-41.etet

Resumen

Este artículo estudia, a partir de la propuesta analítica de Michel de Certeau, las estrategias puestas en juego por los misioneros en el proceso de evangelización-civilización de las comunidades indígenas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Colombia —principalmente en la región del Caquetá y el Putumayo—, y, a la vez, pone un especial acento en las tácticas desplegadas por estas comunidades frente a dicho proceso. Me interesa analizar en particular cómo en la instauración y consolidación de las misiones se intersectan y entremezclan dos historias paralelas: la del intento del Estado nacional y de la institución eclesial por ampliar sus radios de acción y la de la manera como respondieron los indígenas a dicho intento a partir de sus propios repertorios culturales.

Palabras clave

Misiones católicas; estrategias; tácticas; conversión; repertorios de agencia; catolicismo vernáculo; Michel de Certeau

Abstract

Based on the analytical proposal of Michel de Certeau, this article studies the strategies deployed by Catholic missionaries in the evangelization-civilization process of Indigenous communities in Colombia (mainly in the regions of Caqueta and Putumayo) in the late nineteenth century and early twentieth century. It places special emphasis on tactics that these communities implemented by these communities in dealing with these processes. Of particular interest is the analysis concerning how two particular parallel aspects intersect and intertwine in the establishment and consolidation of Catholic missions: namely, the attempts of the National State and ecclesial institutions to expand their theaters of action, and the way that members of Indigenous communities responded to such attempts in terms of their own cultural repertoires.

Keywords

Catholic Missions; Strategies; Tactics; Conversion; Agency Repertoires; Vernacular Catholicism; Michel de Certeau

Resumo

Este artigo estuda, a partir da proposta analítica de Michel de Certeau, as estratégias colocadas em jogo pelos missionários no processo de evangelização-civilização das comunidades indígenas no final do século XIX e começo do século XX na Colômbia —principalmente nas regiões do Caquetá e Putumayo—, e por sua vez, coloca especial ênfase nas táticas desfraldadas por essas comunidades frente a tal processo. Interessa-me analisar em particular como na instauração e consolidação das missões se entrecruzam e entrelaçam duas histórias paralelas: a da tentativa do Estado nacional e da instituição eclesial por expandir os seus raios de ação e a do jeito como os indígenas responderam tal tentativa a partir dos seus próprios repertórios culturais.

Palavras-chave

Missões católicas; estratégias; táticas; conversão; repertórios de agência; catolicismo vernáculo; Michel de Certeau



¿Quieres ver a Dios? hice esta pregunta persuadido de que me contestaría de un modo afirmativo, y yo, a la vez, poder añadir, que si no se bautizaba no podía verlo. Mas la respuesta desconcertó por completo mi plan; porque sin ningún ambaje dijo:

—¡Eso sí que está trabajoso! ¡Muy lejos! ¡Nunca llegaré!

Supuso pues el pobrecito que para ver a Dios era necesario tomar una canoa y navegar aguas arriba. Esto comprendí que quiso decir cuando se explicaba por señas, al mismo tiempo que nos mostraba el río.

Después de lo dicho, pasó entre los dos una especie de diálogo; porque el indio para todo tenía dudas y objeciones.

Díjale pues: —Hijo mío, á Dios se ve después de que uno ha muerto.

—Yo no quiero morir.

—También tus mayores no quisieron y no obstante se murieron.

—Después de muerto nada me importa ver ó no a Dios. (No creía en la inmortalidad del alma).

—Nosotros, hijo, no somos como los monos, loros y peces, para quienes con la muerte se acaba todo. Tenemos una cosa dentro del cuerpo, que se llama alma, y ésta nunca muere; y si es bautizada irá al cielo cuando haya muerto el cuerpo.

—Yo me he de ir al cielo.

—Si no te dejas bautizar, no; y aunque no quieras, irás al lugar de tormentos. (Tienen los Güitotos idea bastante clara de un lugar de premio y otro de castigo).

—No soy tan tonto, añadió, para irme á perder á ese lugar de tormentos.

—Si no fueres bautizado te perderías de ese camino que lleva al cielo, ¿entonces?...

Después de una risotada añadió:

—Aquí en estos montes que hay tantos caminos y yo que ando de noche no me pierdo; ¿y me voy a perder allá que, como me dijiste, hay solo dos caminos?

Confieso, Padre, que ya no se me ocurrían argumentos tan materiales como los dichos, para vencer a mi adversario¹.

¿Quién era el interlocutor de Jacinto María de Quito², el fraile capuchino que se adentró por la selva en una misión evangelizadora? ¿Cómo era su rostro? ¿Cuál era su historia de vida? De su existencia nos queda apenas este relato, su habla mediada por la escritura del fraile, quien lo dio a conocer en el libro titulado *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus güitotas*, publicado en 1908. Si bien no

conocemos el rostro ni la historia de vida de este indígena huitoto de comienzos de siglo, al menos nos queda su risa, la enorme carcajada, las jugarretas con las que desestabilizaba el diálogo que el misionero pretendía dominar. Su risotada resuena en las páginas escritas por De Quito, da cuenta de otras historias en medio del proceso de instauración de las misiones católicas en el sur del país a comienzos del siglo XX, historias que activan las agencias, que ponen en escena, aunque sea por un breve instante, las tácticas de otros actores.

Estrategias y tácticas

En su libro *La invención de lo cotidiano*, publicado por primera vez en francés en 1980, Michel de Certeau plantea la necesidad de estudiar las prácticas comunes y cotidianas, las experiencias particulares, las operaciones que ponen en juego los usuarios. Para tal fin, elabora como propuesta analítica la diferenciación de las formas del hacer entre estrategias y tácticas. En tal propuesta las estrategias están relacionadas con la construcción de un lugar propio desde donde administrar las relaciones, un espacio que puede ser dominado mediante la vista y que, por tanto, permite prever el tiempo mediante la lectura del espacio:

Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera). Como en la administración gerencial, toda racionalización «estratégica» se ocupa primero de distinguir en un «medio ambiente» lo que es «propio», es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios. Acción cartesiana, si se quiere: circunscribir lo propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro³.

Las tácticas, por su parte, son entendidas por Certeau como acciones calculadas que están determinadas por la ausencia de un lugar propio;

1 Jacinto María De Quito, *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus güitotas* (Bogotá: Imprenta de la Luz, 1908), 40-41.

2 Jacinto María de Quito fue un misionero capuchino de origen ecuatoriano: se estableció en el territorio del Caquetá a partir de 1906; se desempeñó como párroco de San Andrés y fundó el actual municipio de Belén de los Andaquíes, también en el departamento del Caquetá, en 1917.

3 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (México: Universidad Iberoamericana, 2000), vol. 1, 42.

obran poco a poco, son movibles, insospechadas, aprovechan las ocasiones y dependen de las ocasiones. Estas formas del hacer son impredecibles, tienen un movimiento subrepticio y astuto que recurre a los atajos en la medida en que se desplazan en un terreno controlado por el adversario; se trata de las operaciones que subvierten las cosas al utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema desde el cual se elaboran. Certeau puntualiza:

Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una «jugarreta», en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos, etcétera⁴.

Así, mientras que las estrategias se encuentran organizadas por el principio de un poder, y el establecimiento de un lugar propio, las tácticas son las artes del débil y ponen sus esperanzas en una hábil utilización del tiempo. Y es precisamente a ese repertorio de tácticas, y a la relación que estas guardan con las estrategias, al tema que quiero aproximarme en este artículo como clave para analizar el material documental producido en el contexto de las misiones religiosas en Colombia, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.

Volvamos entonces a la risa, a la carcajada de este indio huitoto que responde burlón frente a la estrategia de evangelización del misionero. De Quito, en su texto, cree tener la verdad sobre Dios, sobre la forma de ver el mundo, habla desde un lugar propio —el que le dan la Iglesia y el Estado para incursionar en los territorios indígenas—, que supone que la única civilización verdadera es la que él porta y que totaliza a los otros como salvajes; en última instancia, el que significa las creencias y las formas de vida indígenas como erróneas⁵. Pero el indio desestabiliza

sus argumentos, los pone a funcionar en otro registro, aprovecha la ocasión para jugar con ellos y deslizarlos; el fraile, desconcertado, no sale de su asombro, la estrategia de evangelización ha sido cuestionada de una forma insospechada para él. El registro breve de la risa del indio abre la puerta a otros mundos: las estrategias de evangelización de comienzos del siglo XX no fueron solo procesos exitosos de asimilación cultural ni, menos aun, de «aculturación»⁶; los grupos e individuos a los que se pretendía someter tejieron sus propias historias, así los hilos de la autoproclamada civilización fueran penetrando en sus territorios.

En este sentido, la propuesta de Certeau invita a estudiar las estrategias a través de las cuales se ha intentado someter a diferentes grupos e individuos a través de relaciones de saber y de poder, en este caso el proceso de evangelización-*civilización* emprendido por los misioneros de diferentes órdenes religiosos con el auspicio del Estado colombiano; y, a su vez, a analizar las manipulaciones que ponen en juego los practicantes en el contexto de formas del hacer que ellos no han fabricado. Esta perspectiva analítica, como señala Luce Giard en la introducción a *La invención de lo cotidiano*, abre la posibilidad de aproximarse a la *libertad montaraz de las prácticas*, libertad que va más allá de los intentos de toda autoridad por controlarlas:

Su incredulidad de cara al orden dogmático que siempre desean organizar las autoridades y las instituciones, su atención a la libertad interior de los disconformes, aun reducidos al silencio, que se apartan de la verdad impuesta o la eluden, su respeto a toda resistencia, por mínima que sea, y a la forma de movilidad que abre esta resistencia, todo esto da a Michel

⁴ Certeau, *La invención*, vol. 1, 45.

⁵ Para un estudio sobre las misiones en la región del Caquetá y Putumayo y en la región amazónica, véase: Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Bogotá: Tercer Mundo, 1968); Gabriel Cabrera Becerra, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002); Au-

gusto Javier Gómez López, «Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos» (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2005); Misael Kuan Bahamón, «La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929» (Trabajo de grado de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2014), y Amada Carolina Pérez, *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910* (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2015), tercera parte.

⁶ Si se considera la cultura como un entramado de significaciones simbólicas que el hombre mismo ha tejido, entramado que además orienta las formas de su conducta, no se podría hablar de procesos de aculturación, pues simplemente no habría forma de despojar a ningún ser humano totalmente de su cultura. Para una definición del concepto de cultura, véase: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988), 19-59.

de Certeau la posibilidad de creer firmemente en la libertad montará de las prácticas⁷.

Ahora bien, en el proceso que nos ocupa, el reto que tal aproximación analítica supone no es menor, en tanto buena parte de las huellas que han quedado de estas formas del hacer fueron escritas, y posteriormente publicadas, desde las instituciones misionales. Por tal motivo, aparecen en ellas, con mayor insistencia, las estrategias de los misioneros; lo interesante es que, en todo caso, en su superficie aún se despliegan, por breves instantes, las estelas de estas trayectorias esparcidas puestas en juego por los individuos y las comunidades indígenas: las artes del débil⁸. Certeau señala en el prefacio de la edición estadounidense de *La invención de lo cotidiano* que «la lógica sutil que gobierna esas actividades ordinarias [de las que él quiere dar cuenta] no aparece más que en los detalles»⁹. Esta pista analítica me ha llevado a revisar con detenimiento los informes escritos por los misioneros y, al releerlos, es justamente a partir de esos detalles, aparentemente insignificantes, desde donde he podido dar cuenta de las tácticas singulares y efímeras que los destinatarios de las misiones ponen en juego, de sus repertorios de agencia.

Las creencias peregrinas y otras astucias

Las estrategias desplegadas en conjunto por la Iglesia y el Estado, a partir de la institucionalidad configurada en el Concordato de 1887 y en los convenios de misiones posteriores, apuntaban a convertir a los indígenas en católicos virtuosos, en trabajadores laboriosos y en buenos ciudadanos. A través del control de la vida social de las regiones entregadas a los frailes y del manejo de la educación que se les había dado, se pretendía alcanzar tales objetivos. En la Guajira y la Sierra

Nevada los niños fueron recluidos en los mal llamados «orfeñatos» en los que, además de separarlos de sus padres, se les prohibía hablar en su idioma; se les enseñaba la doctrina católica; se les instruía en historia patria y en el culto a los símbolos nacionales; y se les ponía a trabajar en el campo o en talleres de carpintería¹⁰. En el valle del Sibundoy, los frailes capuchinos, junto con las madres franciscanas y los hermanos maristas, enseñaban a los niños en los colegios: había clases de música, de agricultura y de carpintería; y se les instruía para declamar en público y participar en los concursos de historia patria. Al mismo tiempo, las costumbres de sus padres eran presentadas como ridículas e incluso se les intentó imponer una forma de hablar, de vestir y de vivir diferente a la que habitualmente tenían.

Las estrategias misioneras en una y otra región —en la Sierra Nevada y la Guajira, en el Caquetá y el Putumayo— apuntaban a dominar el futuro —el tiempo— a partir del control del espacio, de unos cuerpos y unos territorios concretos. La idea era garantizar el fin de las particularidades de las culturas indígenas con el objetivo de incorporarlos a la nación, a la comunidad de creyentes y a los sistemas productivos imperantes, sin embargo, también aquí las tácticas desestabilizaban las apuestas de los misioneros. En el impreso ilustrado *Las Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo*, el superior de las misiones, Fidel de Montclar¹¹, hace referencia a la terquedad de los sibundoyes y a la dificultad de transformar sus costumbres, en tanto señalaba que estaban tenazmente aferrados a ellas:

La rehabilitación completa de una raza no se consigue fácilmente, sino apoderándose de la niñez. Tan aferrados estaban a sus ridículas y salvajes costumbres los indios del Caquetá, sobre todo los del Valle del Sibundoy, que era punto menos que imposible arrancarles sus inveterados hábitos. La suprema razón que alegaban para desear cualquier cosa que les imponían, era: no hay costumbre. Se oponían tenazmente a cualquier innovación por favorable que se les presentase. La terquedad de los indios era para desesperar a los Misioneros y apurar la

7 Luce Giard, «Historia de una investigación», en Certeau, *La invención*, vol. 1, XXIII.

8 Para un estudio detallado de las características de los informes de misión que se utilizan como fuentes principales de esta investigación, véase Pérez, *Nosotros y los otros*, tercera parte.

9 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984), IX, citado en Luce Giard, «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», en *Relecturas de Michel de Certeau*, coord. Carmen Rico de Sotelo (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 22.

10 Para un estudio de las misiones capuchinas en La Guajira y la Sierra Nevada, véase: Juan Felipe Córdoba-Restrepo, *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia 1892-1952* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

11 Fraile capuchino de origen catalán. Fue nombrado prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo en 1905; permaneció en la región hasta 1928.

paciencia del más flemático. ¿Qué hacer en esas circunstancias? atraer a los niños por todos los medios imaginables para formar una nueva generación¹².

Como el mismo fraile lo señala, los indígenas del Sibundoy se oponían tenazmente a lo que Montclar consideraba como innovación; tenían sus propios criterios y formas de negociar, de manera que los misioneros debieron utilizar todo tipo de estrategias para tratar de imponer su manera de ver el mundo y de vivir en él, estrategias que pasaban por el adoctrinamiento, la desestructuración de las formas de organización social locales y la violencia física —a través de prácticas como el cepto y los azotes¹³—. En La Guajira, por su parte, el Custodio de los capuchinos se queja, después de más de diez años de la instauración de la Misión, de la dificultad enorme que significaba evangelizar y *civilizar* a los indios de aquella tierra:

La condición irreductible del indio guajiro, el tráfico escandaloso e inmoral de los civilizados, que fomentaban el robo, la compra de indios y la poligamia entre los salvajes, eran otras tantas causas que hacían imposible la civilización del guajiro, y a la vez hacían estériles los trabajos y sacrificios de los misioneros, hasta el punto de no encontrar en toda la Guajira, de los ocho mil o más indios guajiros bautizados, uno solo que viviese cristianamente, ni que supiese su nombre¹⁴.

Las quejas del fraile dan cuenta de la tenacidad de los indígenas de La Guajira a la hora de defender y mantener sus lógicas culturales, y la fuerte resistencia que opusieron a los intentos reiterados de los misioneros por convertirlos en católicos e

imponer su autoridad. Los capuchinos terminaron incluso por retirarse de La Guajira y la Sierra Nevada durante un tiempo para refugiarse en una parroquia que les habían dado en Barranquilla¹⁵. Ante la dificultad que entrañaban las tácticas que las diferentes comunidades empleaban, los misioneros apostaron de manera privilegiada por la educación de los niños, con el objetivo de «formar una nueva generación». Los esfuerzos se concentraron entonces en las escuelas del valle del Sibundoy y en los orfanatos que se pusieron en funcionamiento en La Guajira y la Sierra Nevada a partir de 1914¹⁶. No obstante, en los textos de Quito y de Montclar se encuentran presentes las dificultades que tuvieron en la escolarización de los niños indígenas, en cuanto las comunidades no estaban de acuerdo con dicha práctica y se enfrentaban constantemente a ella. Por ejemplo, Jacinto de Quito relata que la escuela del Niño Jesús había abierto en 1899 con un solo alumno, que al mes se había convencido a otro y a los tres meses tenía apenas 12 estudiantes¹⁷. Además, los indígenas quemaron la casa que se estaba haciendo para montar una aserradora, con el fin de obtener material para los edificios de la misión y para las escuelas que dirigirían los maristas¹⁸. Igualmente, Montclar declara que tenían que ir a cazar niños y llevarlos a la choza del misionero¹⁹.

En el valle del Sibundoy y en La Guajira y la Sierra Nevada, los indígenas ingeniaban todo tipo de tácticas para esconder a los niños por la «repugnancia que tenían al principio de mandar sus hijos a la escuela»: los escondían en las copas de los árboles, en los maizales o en los canastos, los vestían de niñas y hasta fingían enfermedades para que no fueran llevados a orfanatos y escuelas; algunos de los que eran llevados terminaban por escaparse y al intentar normalizarlos se oponían de manera continua. De Quito señala, por ejemplo, que los vestidos que donaban las damas del

12 Fidel de Montclar, *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P. Capuchinos* (Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1911), 30.

13 Por ejemplo, Miguel Triana cuenta en su libro *Por el sur de Colombia* que uno de los misioneros mandó a castigar con tres azotes a un indígena que no se estaba comportando como era esperado en una de las fiestas religiosas que se celebraban en Mocoa. Además, recoge el diálogo que entabla con el misionero al respecto, en el que este le dice que los azotes son una práctica común entre los indios y que la llevan a cabo sus mismos gobernantes, pues «Los azotes mantienen entre los indios el principio de autoridad, la docilidad de carácter y la pureza de costumbres; son, pues, la base de las mismas costumbres» Miguel Triana, *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo. 1907* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1950), 350.

14 Eugenio Valencia, ed., *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los Padres Capuchinos de la Provincia de la preciosísima Sangre de Cristo* (Valencia, España: A. López, 1924), 130.

15 Bastien Andre Bosa, «Volver: retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX», *Historelo* 7, n.º 14 (2015): 169 y ss.

16 Bosa, «Volver: retorno», 173.

17 Jacinto María de Quito, *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo* (Bogotá: Editorial El Águila, 1938), 76.

18 De Quito, *Miscelánea*, 32.

19 Montclar, *Misiones católicas*, 30.

ropero de Lourdes en Bogotá, para las niñas del Sibundoy, fueron cambiados por pan, por sal o tirados en los montes y quebradas²⁰. Las tácticas emergían una y otra vez y los misioneros apenas si podían contener la multiplicidad de desviaciones que terminaban por quebrar sus estrategias.

En los diferentes informes emergen de manera continua las quejas de los misioneros frente a la dificultad de inculcar el catolicismo en las comunidades y la manera como estas terminaban por desviarlo. Si bien en las fotografías que acompañan las diferentes publicaciones sobre las misiones, los indígenas son representados en relación con imágenes y actividades propias del culto católico: en la celebración de las primeras comuniones, saliendo de misa, en la procesión del domingo de ramos y alrededor de imágenes religiosas como la de San Francisco de Asís y la de la Divina Pastora, lo interesante es que al adentrarnos en las descripciones empieza a aparecer, una y otra vez, lo que Saurabh Dube denomina como un cristianismo vernáculo; las comunidades no salieron intactas de este nuevo proceso de evangelización, pero tampoco el catolicismo. De acuerdo con este autor, «la mejor forma de comprender el encuentro evangélico en la India Central es considerándolo como si se encontrara en la intersección de dos procesos que se traslapan: la fabricación de culturas coloniales de dominación y la modelación de un cristianismo vernáculo»²¹. Para el caso colombiano de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, tal encuentro tiene que ver con los procesos de consolidación y expansión del Estado hacia los márgenes de la nación y con la manera como los indígenas respondieron a ese proceso a partir de sus propias formas culturales.

Sobre las misiones en el Cauca, un fraile capuchino escribía en 1894, en *La Semana Religiosa de Popayán*, la publicación oficial de la Diócesis de este departamento, un informe en el que da cuenta de las «creencias peregrinas» de un indígena de Toribio:

En la montaña llamada Gallinazas al noroeste de Tacueyó, habita un indígena que heredó de sus padres un crucifijo de tamaño regular y bien hecho. Él ha hecho creer á sus compañeros que el Cristo le hablaba y le revelaba el futuro. Por tanto, no escaseaban las visitas y consultas, que eran bien atendidas siempre que los que las hacían llevasen consigo velas para alumbrar el Cristo ó el valor correspondiente. Decía que hay varios dioses, que Jesucristo es hermano del sol, del trueno y del viento, y que le ha hablado a él²².

El Cristo de los misioneros le hablaba ahora a este indígena; ya no necesitaba de la mediación de los frailes, pues había entablado una relación directa con los indios e incluso les revelaba el futuro. Las palabras de los misioneros, las imágenes que utilizaban para imponer su fe eran convertidas en otra cosa; al ser consumidas, eran transfiguradas y puestas al servicio de las devociones propias de los grupos a los cuales se pretendía convertir al catolicismo. En la montaña de Gallinazas, Jesucristo tenía una nueva familia, era hermano del sol, del trueno y del viento. Posiblemente los misioneros de finales del XIX intentaron, al igual que sus predecesores de siglos anteriores, corregir estas apropiaciones, las formas en que la doctrina era interpretada, pero, como bien lo señala el fraile, se trataba de creencias peregrinas: migraban de un lugar a otro, eran móviles, al obrar como tácticas sus trayectorias se tornaban imprecisas y seguramente por tal razón seguirían sus rutas de migración más allá de la capacidad de los misioneros para atajarlas y de la posibilidad de nosotros como investigadores para comprenderlas en detalle (me gustaría saber cómo era el rostro de este indígena, cómo era el lugar en donde atendía a la gente que lo visitaba, quiénes eran aquellos que lo visitaban en la montaña de Gallinazas, en qué idioma hablaba con Cristo, cómo lo había integrado a sus formas de creencia, cuál era el futuro que le revelaba el dios humanado del catolicismo).

En los informes sobre las misiones en el Chocó, los frailes del Inmaculado Corazón de María describen cómo, en esa región, la doctrina cristiana había adquirido nuevos ritmos, entonaciones y formas que ellos clasifican como incongruentes:

20 De Quito, *Miscelánea*, 38.

21 Saurabh Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura* (México: El Colegio de México, 2003), 22.

22 «Misión en Toribio», *La Semana Religiosa de Popayán* XIV, n.º 20 (14 de agosto, 1894): 311.

Llaman aquí loas, sonetos y alabos, a unas composiciones en verso, casi siempre asonantado, que tratan sobre verdades de la doctrina católica, misterios de la Religión y cultos de los Santos; donde mezclan mil disparates, incongruentes y hasta herejías, con una buena fe que sorprende. Estas composiciones suelen ellos cantarlas en sus velorios o novenas de los finados, en sus alumbramientos, y algunas veces cuando navegan, principalmente por la noche: de muchas de ellas se ignora el autor, y han ido pasando de una a otra generación²³.

El catolicismo entonado por los habitantes afrodescendientes del Chocó se había ajustado a sus propias voces y ritmos, se había adaptado a sus formas de creencia y a sus tradiciones de culto; posiblemente lo que para el misionero eran disparates y hasta herejías tenía un sentido coherente para los chocoanos. El catolicismo había sido vampirizado y daba cuenta de una religiosidad popular que escapaba de los moldes rígidos de la doctrina que los misioneros pretendían impartir. Como lo señala Dube para el caso de la India central, los conversos al cristianismo «seguían entendiendo las instrucciones de los misioneros e interpretando las verdades evangélicas a través del lente de sus culturas cotidianas»²⁴.

Por su parte, Rafael Celedón²⁵ sostiene que, en la Sierra Nevada de Santa Marta, los mamos conservaban un lugar muy importante en la organización de sus comunidades y que desviaban las estrategias de evangelización que los misioneros trataban de imponer, a pesar de los intentos de estos últimos por debilitar su autoridad:

En su carácter de ministro, el Mama rebautiza, recasa y oye en confesión. Digo rebautiza y recasa, porque luego que es bautizado algún niño según los ritos de la Iglesia, lo llevan al río, y allí lo lava el Mama, no sé si para quitarle el bautismo o para complementarlo; y después de efectuado un matrimonio, toca al Mama unir de nuevo a los consortes. Difícil sería averiguar si estas prácticas supersticiosas sean sacrílega imitación

de los Santos Sacramentos, o si han sido anteriores a la introducción del cristianismo en la Nevada²⁶.

Celedón calificaba las prácticas que los mamos realizaban como supersticiosas en cuanto se salían del formato que desde la religión católica se buscaba imponer. Pero los mamos continuaban ejerciendo su autoridad y desviaban los sacramentos, superponiendo a estos, tácticas que los ponían a jugar en el registro propio de los habitantes de la Sierra; a la estrategia de evangelización se le superponían prácticas vernáculas que terminaban por desestabilizar el registro misionero y por cambiarlo de frecuencia.

La aproximación a la singularidad de las interpretaciones religiosas que hicieron los habitantes del Cauca, del Chocó o de la Sierra Nevada, ya sea a través de los usos de los símbolos cristianos o de la integración y adaptación de la doctrina y de las prácticas religiosas dentro de su propio sistema de creencias, posibilita darles voz y protagonismo a los indígenas y a la población afrocolombiana que estuvo bajo la tutela de las misiones. Además, plantea preguntas sobre la multiplicidad de tácticas que pusieron en juego y de las cuales apenas si tenemos registro y, a su vez, abre la posibilidad a la emergencia de otras historias de las misiones y del proceso de conversión y de *civilización*, historias que vayan más allá de la reificación del discurso legitimado desde el poder.

Nuestro San Andrés

En la *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo*, Jacinto de Quito señala nuevamente las dificultades con las que se encontraban los misioneros a la hora de intentar transformar las prácticas y las formas de culto que los indígenas del Sibundoy habían configurado. En una ocasión, De Quito cambió la vieja y deteriorada imagen del San Andrés que había en la capilla del pueblo que lleva el nombre de este santo católico, por una nueva que los indígenas rechazaron tajantemente. A este respecto, el fraile relata:

23 Francisco Gutiérrez —Prefecto Apostólico del Chocó—, comp., *Relación de algunas excursiones apostólicas a la Misión del Chocó* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 73.

24 Dube, *Genealogías del presente*, 12.

25 Celedón (1833-1903) viajó en 1868 a través de varios lugares de la Guajira para establecer misiones y en 1869 fue nombrado presidente de la Sociedad «De la misión». Tiempo después, la Santa Sede lo declaró «Misionero apostólico» gracias a su labor en La Guajira y en 1891 fue designado Obispo de Santa Marta.

26 Rafael Celedón, *Gramática de la lengua kóggaba, con vocabulario y catecismo* (París: Maisonneuve Frères & Ch. Leclerc, Éditeurs, 1886), XI.

Terminada la ceremonia convoqué al Cabildo y al pueblo para que concurrieran a la casa del misionero, en donde, con palabras suaves y suplicantes, les dije que expusieran sus razones para no aceptar la nueva imagen. También ellos de un modo familiar me contestaron de este modo: «Ve, taita Padre? Cómo vas a quitar a nuestro San Andrés (esta palabra la pronuncian llana) cuando él ya sabe nuestra lengua y nuestras costumbres, en tanto que este muchacho (el nuevo) recién acaba de llegar y no entiende nada? Nosotros cuando estamos de viaje o nos enfermamos, le encendemos una velita, y él nos oye lo que le pedimos; mientras que este joven ni sabrá para qué es la velita»²⁷.

Al igual que el crucifijo de la montaña de Gallinazas, el viejo San Andrés se comunicaba directamente con los indígenas, hablaba ahora en su lengua, conocía sus costumbres y escuchaba sus peticiones. En la convivencia con los indígenas del Sibundoy se había vuelto uno de ellos, no era la misma imagen que había llegado al pueblo por cuenta —seguramente— de otros misioneros, era ya «nuestro San Andrés»; la representación se había hecho presencia y ya no valía sustituirla por otro San Andrés que no entendería para qué se prendían las velitas.

Ante la negativa de los pobladores de San Andrés de cambiar la figura del santo, De Quito consultó la situación con el Prefecto Apostólico del Caquetá y Putumayo, quien señaló estar convencido de que «estos indios son verdaderos idólatras; por lo tanto hay mayor obligación de sacarlos de sus errores. Excogite, pues, algún medio para quitarles el santo viejo»²⁸. El fraile, siguiendo las instrucciones del Prefecto, decidió entonces sacar en la noche, con la ayuda de la policía, al viejo San Andrés de la iglesia, ante lo cual se encontró con una fuerte resistencia:

Las mujeres, engarzadas las manos unas con otras, formaron en la puerta un muro infranqueable; los hombres, con los brazos levantados, y bien adheridos a las primeras, reforzaban la muralla; y toda aquella masa repetía con voz formidable y grito aterrador: «¡Ima manda! ¡Ima manda! (De ningún modo, de ningún modo)». Entonces, casi sin darme cuenta, movido por una súbita valentía, acometí a ese muro humano y fui abriéndome paso a fuerza de empujones. Una vez ya en la plaza, alcé los brazos cuanto pude y levanté mi voz, que no peca de suave, y les increpé

diciendo: ¡Cuidado con tocarme, ni a mi ni al santo! Esto lo hice porque oí cómo algunas mujeres, con voz imperiosa, decían a los hombres que me cogieran y me arrebataran el santo de las espaldas del policía»²⁹.

La resistencia de los y las indígenas era decidida, el santo no le pertenecía ya a la iglesia, sino que era parte del pueblo, y cambiarlo por otro constituía una afrenta a sus creencias, al catolicismo vernáculo que habrían elaborado en los irs y venires de las diferentes avanzadas misioneras. Se trataba del santo que hablaba su lengua y no había otro que pudiera remplazarlo ni ocupar su lugar, tan era de ellos que consideraban legítimo arrebatárselo al misionero, quien pretendía sacarlo a la fuerza. Ante la airada reacción de la comunidad, De Quito armó una procesión hacia el vecino pueblo de Santiago y llevó al San Andrés a la iglesia de dicha población; en esta se puso de acuerdo con los hermanos maristas para sacar al santo en la noche, de manera disimulada, y luego meterlo en el horno que estaba prendido para cocer el pan. El cuerpo del San Andrés fue convertido en cenizas, fue desaparecido con la ilusión de incinerar con él lo que se consideraba idolatría. Ante tal desaparición, el fraile intentó explicarles a los indígenas que «las estatuas no eran otra cosa sino retratos y representaciones de los santos que estaban en el cielo y así como entre un retrato feo y otro bonito de un amigo nos gusta más el bonito, así también ellos debían estar contentos con la bellísima imagen nueva de San Andrés»³⁰.

Sin embargo, la representación encarnaba una presencia propia mucho más significativa de lo que los frailes creían. Las imágenes de ciertos santos tenían una existencia por sí mismas y habían sido apropiadas por los indígenas atravesando un proceso de conversión a su lengua, a sus costumbres y a sus necesidades. Pero la historia del San Andrés no termina al ser incinerado, continúa más allá de la desaparición forzada de su imagen: De Quito narra con asombro cómo los indígenas siguieron buscando a su San Andrés por agua y por tierra, y al no encontrarlo decidieron dirigirse a las autoridades civiles y eclesiásticas para

27 De Quito, *Miscelánea*, 42.

28 De Quito, *Miscelánea*, 42.

29 De Quito, *Miscelánea*, 43.

30 De Quito, *Miscelánea*, 47.



Figura 1.
Iglesia de San Andrés, valle del Sibundoy. Foto de: Amada Carolina Pérez (mayo, 2013).



Figura 2.
Altar de la iglesia de San Andrés, valle del Sibundoy. Foto de: Amada Carolina Pérez (junio, 2013).

exigir que les fuera devuelto por parte de los misioneros; dirigieron un memorial al gobernador de Pasto con copia al prefecto apostólico, luego al nuncio apostólico y por último al presidente de la república, Rafael Reyes. De acuerdo con el fraile, aún en 1914 —por lo menos cinco años después del incidente— le hicieron la misma petición al Obispo de Pasto al llegar a Santiago.

No se trataba, pues, de algo superfluo, incinerar secretamente al San Andrés fue un acto simbólico de tormento que terminó convirtiéndose en una desaparición con una resonada presencia. Ante la incertidumbre de la desaparición, los indígenas se movilizaron a través de la escritura exigiendo a diferentes instancias lo que consideraban justo: la devolución de su santo.

Ahora bien, al igual que las historias entreveradas de estrategias y tácticas que en este artículo se han presentado, la historia del San Andrés sigue su curso. De Quito señala que como su desaparición:

llegó a ser un misterio y tema favorito de las conversaciones entre los blancos, no faltaron quienes, para burlarse, dijeron que lo habían visto bajar en canoa por el río Putumayo y que iba solo y sin mazato (masa fermentada de yuca o plátano, la que diluida en agua resulta la chicha de los indios) con dirección a Portugal de donde, según tradición, había venido³¹.

Aunque De Quito señala que este relato había sido inventado por los blancos para burlarse de los indios, lo significativo es que la historia del San

31 De Quito, *Miscelánea*, 47.

Andrés continuaba su curso navegando por las aguas del río Putumayo; se desliza por la superficie del escrito de este fraile como una estela de esas trayectorias que dan cuenta de otros relatos y otros mundos.

Y solo una historia más para cerrar este texto, en 2013 fui a visitar el pueblo de San Andrés, junto al taita José Joaquín Jajoy Jacanamijoy. La pequeña capilla estaba cerrada con candado, pero finalmente el taita consiguió que llamaran al sacristán y que él la abriera para nosotros por unos minutos (véase figura 1). Al entrar en ella el altar me sorprendió: el lugar central lo ocupaba la imagen de un San Andrés; a su lado y montada sobre un telón de fondo, aparecía una canoa que navegaba por el río y dentro de esta se alzaba una cruz de la cual colgaba una red de pescador llena de peticiones (véase figura 2). No sé con certeza quién decidió que el altar de la capilla de este pueblo situado en el valle del Sibundoy tuviera tan peculiar escena, pero después de haber leído los informes de misión y de conocer la historia narrada por De Quito, tal representación evocaba en mí sus andanzas, sus trayectorias, las tácticas que lo habían convertido en otro santo muy diferente al que habían traído los misioneros.

A manera de conclusión

De las tácticas puestas en juego por los indígenas durante las primeras décadas de labor misional después del concordato de 1887, nos quedan apenas huellas tenues: jugarretas, astucias, desviaciones que dan cuenta de un repertorio de prácticas a través de las cuales negociaron su cotidianidad y su forma de ver el mundo frente a unas estrategias que, legitimadas por el poder de la Iglesia y el Estado, intentaron convertirlos en católicos, en buenos ciudadanos y en mano de obra eficiente. La risotada del indio huitoto que se burlaba de los argumentos con los que De Quito intentaba convencerlo de ser bautizado; las resistencias frente a los procesos de escolarización; las creencias peregrinas del Cauca; los alabaos del Chocó; las denominadas por los frailes prácticas supersticiosas de los mamos, o las luchas por la vieja imagen de un santo en el Sibundoy permiten entrever las vicisitudes del

proceso de evangelización-civilización; las formas como, a pesar de la fuerza con que intentó imponerse el guion misional, los individuos y las comunidades lograron transformarlo y convertirlo en algo insospechado. En estos casos, al igual que en los estudiados por Dube «contra la voluntad de los misioneros, los actores secundarios a menudo reescribían el guion de la misión evangelizadora desplazando a los protagonistas principales»³².

Tal vez aproximarnos y tratar de comprender las transformaciones de la trama que hicieron los actores secundarios permita no solo dejar de reificar el guion civilizador, sino también abrir el espacio para otras agencias, pues como lo señala Roger Chartier, la propuesta analítica de Michel de Certeau nos permite recordar que «el hombre corriente» no carece de ardid ni refugios frente a los intentos de desposeerlo y domesticarlo»³³.

Bibliografía

Fuentes primarias

Celedón, Rafael. *Gramática de la lengua kóggaba, con vocabulario y catecismo*. París: Maisonneuve Frères & Ch. Leclerc, Éditeurs, 1886.

Gutiérrez, Francisco —Prefecto Apostólico del Chocó—, comp. *Relación de algunas excursiones apostólicas a la Misión del Chocó*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.

«Misión en Toribio». *La Semana Religiosa de Popayán* XIV, n.º 20 (14 de agosto, 1894): 309-312.

Montclar, Fidel de. *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P. Capuchinos*. Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1911.

Quito, Jacinto María de. *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo*. Bogotá: Editorial El Águila, 1938.

³² Dube, *Genealogías del presente*, 13.

³³ Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (Buenos Aires: Manantial, 2006), 71.

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

Triana, Miguel. *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo. 1907*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1950.

Valencia, Eugenio, ed. *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los Padres Capuchinos de la Provincia de la preciosísima Sangre de Cristo*. Valencia, España: A. López, 1924.

Fuentes secundarias

Bonilla, Víctor Daniel. *Servos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo, 1968.

Bosa, Bastien Andre. «Volver: retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX». *Historelo* 7, n.º 14 (2015): 141-179.

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

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

Chartier, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 2006.

Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia 1892-1952*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

Dube, Saurabh. *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*. México: El Colegio de México, 2003.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988.

Giard, Luce. «Introducir a una lectura de Michel de Certeau». En *Relecturas de Michel de Certeau*,

coordinado por Carmen Rico de Sotelo. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Gómez López, Augusto Javier. «Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Kuan Bahamón, Misael. «La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929». Trabajo de grado de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

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

■ Recibido: 6 de marzo de 2016

■ Aceptado: 27 de abril de 2016

■ Disponible en línea: 6 de diciembre de 2016

Cómo citar este artículo

Pérez Benavides, Amada Carolina. «Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930». *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41 (2016): 43-53. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys20-41.etet>