

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

**DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y
TERRITORIO**

CONVOCATORIA 2012-2014

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES**

**“MISIONEROS, INDÍGENAS Y CAUCHEROS -
HEGEMONÍA Y NEGOCIACIONES EN EL ALTO PUTUMAYO
DURANTE EL CICLO CAUCHERO (1903-1908)”**

MARÍA FERNANDA DELGADO HERNÁNDEZ

ENERO DE 2015

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y
TERRITORIO**

CONVOCATORIA 2012-2014

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN
ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES**

**“MISIONEROS, INDÍGENAS Y CAUCHEROS -
HEGEMONÍA Y NEGOCIACIONES EN EL ALTO PUTUMAYO
DURANTE EL CICLO CAUCHERO (1903-1908)”**

MARÍA FERNANDA DELGADO HERNÁNDEZ

**DIRECTOR DE TESIS: TEODORO BUSTAMANTE
LECTORES: IVETTE VALLEJO Y ROBERT WASSERSTROM**

ENERO DE 2015

DEDICATORIA

Este trabajo va dedicado a todas las personas con las que tuve la oportunidad de cruzar y descruzar caminos durante estos dos años, todas fueron fuente de aprendizaje y conocimiento valioso en mi vida; me quedo con lo mejor de cada una.

A mis padres, que sin entender muchas veces el porqué de mis decisiones, su apoyo ha sido absoluto y siempre han estado con los brazos abiertos para mí.

Mime, gran amiga, gran maestra, con vos, este recorrido fue mucho más fácil; gracias por las risas, las lágrimas, los concejos, las palabras, el cariño, la convivencia.

Cami, este reto, es una dedicatoria especial para vos, gracias por tu compañía y amor incondicional desde siempre, gracias por tu responsabilidad, exigencia y constancia, gracias por crear.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo estuvo bajo la dirección y asesoría del Dr. Teodoro Bustamante, cuyos aportes y consejos en el desarrollo de toda la investigación fueron indispensables para lograr terminarla satisfactoriamente.

A Robert Wasserstrom y Camilo Mongua, por su estímulo y por creer en las capacidades de una ecóloga haciendo historia. Mi reconocimiento y gratitud por su tiempo, dedicación y paciencia.

A Ivette Vallejo, por su gran labor formativa como amiga y como docente, gracias por estos dos años de formación y orientación.

Expreso un agradecimiento especial a Monseñor Luis Alberto Parra Mora, por permitirme la entrada al Archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy; asimismo, al Padre Oscar Claros Artunduaga y a María del Carmen Benavides, por su recibimiento, calidez y orientación dentro del archivo.

Para el desarrollo de esta investigación conté con la ayuda económica de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO sede Ecuador, a través del concurso de una beca de tesis, la cual me permitió la financiación necesaria para realizar el trabajo de archivo y la búsqueda de información secundaria en Colombia.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPITULO I	
MARCO TEÓRICO Y ESTRATEGIA METODOLÓGICA	8
Hegemonía y resistencias.....	8
Resistencias de los sujetos subalternos.....	13
Gubernamentabilidad y mecanismos disciplinarios	16
ESTRATEGIA METODOLÓGICA	18
CAPITULO II	
INFLUENCIA DE LAS MISIONES CATÓLICAS EN LA HISTORIA DEL PUTUMAYO Y GEOPOLÍTICA DEL TERRITORIO.....	21
Reconocimiento de la región. Contexto ecológico y sociopolítico del actual departamento Putumayo	21
Organización territorial: transformación de la división político- administrativa del Putumayo	22
Subregiones ecológicas del Putumayo.....	23
Hidrografía.....	24
Ocupación histórica de la región	25
Presencia de las misiones católicas y proceso de evangelización de la región del Putumayo.	27
Periodo colonial: primera oleada evangelizadora.....	27
Periodo Republicano: enfrentamientos políticos, restablecimiento de las órdenes religiosas y el auge de las economías extractivas en la Amazonía.....	34
CAPITULO III	
TRANSFORMACIÓN Y REORGANIZACIÓN MISIONAL: IMPACTO EN LAS ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN CAPUCHINA EN EL ALTO PUTUMAYO 1903-1908.....	50
Del ensayo de Misión Capuchina (1896-1904) a la erección y administración de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo (1904-1930)	51
Implicaciones de la Llegada de Fidel de Montclar y Estanislao de Las-Corts a la Misión del Caquetá.....	53
DISPUTAS POR LA HEGEMONÍA: TRANSFORMACIÓN Y ADAPTACIONES DE LAS ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN CAPUCHINA EN EL ALTO PUTUMAYO, DIFICULTADES Y NEGOCIACIONES 1903-1908.....	58

Ámbito social.....	58
Personal misionero.....	59
Cuidado pastoral y excursiones Apostólicas	62
Fiestas e imágenes religiosas	66
Trabajo indígena	72
Ámbito económico. Estrategias para la mantención de la Misión Capuchina en el alto Putumayo (base productiva)	76
Economía cauchera: interacciones entre comerciantes y misioneros en el alto Putumayo	78
Subsidio del gobierno	83
Rentas eclesiásticas: ofrendas, caridad y obligación	85
Negociaciones entre indígenas y misioneros para la recuperación y/o concesión de terrenos (fincas y cofradías).....	87
Infraestructura (caminos e instalaciones de la Misión)	92
Letras de cambio.....	97
Ámbito político. Estrategias para el control político del territorio.....	97
Fundaciones y concentración de indígenas en centros poblados.....	97
Influencia en la política local y regional: estructura, costumbre y nombramientos.	103
Castigos: El látigo, el cepo y otras formas de sanciones	108
Instrucción Pública	115
Disputas por la frontera amazónica y la economía cauchera.....	121
 CONCLUSIONES	 125
 RECOMENDACIONES	 132
 BIBLIOGRAFÍA	 133

ÍNDICE DE FIGURAS

- Figura 1.** V.g. Actual departamento del Putumayo (Colombia). (Fuente: Torres, 2013: 30 - Mapa interno: Elaboración Tatiana Hernández para Flacso. 21
- Figura 2.** V.g. “Rutas de acceso a la planicie amazónica del departamento del Putumayo durante los siglos XVI-XVIII. Elaborado por Tropenbos Internacional Colombia” (Ochoa, 2013: 23) 32
- Figura 3.** V.g. Mapa de los antiguos pueblos y caminos de las misiones Franciscanas y Capuchinas, trazado sobre el actual departamento del Putumayo (Fuente: Restrepo, 1977: 11)..... 44
- Figura 4.** V.g. Mapa de la Prefectura Apostólica del Caquetá, basado en el mapa trazado por fray Fidel de Barcelona en Vilanova, 1947: 139 (Fuente: elaborado por Walter Julián Rodríguez para el presente trabajo) 53
- Figura 5.** V.g. Padre Fidel de Montclar (sentado en el centro) con algunos de los Misioneros, Estanislao de Las Corts penúltimo sentado de iz. a der. (Fuente: Archivo ADMS) 54
- Figura 6.** V.g. “Fiestas carnalescas en Sibundoy - Misiones de los PP. Capuchinos (Colombia)”. (Fuente: ADMS)..... 66
- Figura 7.** V.g. Celebración de fiestas en el alto Putumayo. (Fuente: ADMS). 68
- Figura 8.** V.g. Utilización de imágenes religiosas en la evangelización de indígenas (imagen de la Divina Pastora) (Fuente: ADMS) 71
- Figura 9.** V.g. “Indias witotas en el Caquetá lavando la ropa de los Misioneros” (Fuente: ADMS)..... 74
- Figura 10.** V.g. Vista general de un pueblo indígena. Tarjeta Postal Prefectura Apostólica del Caquetá (Colombia) Misiones de los PP. Capuchinos. (Fuente: ADMS). 98
- Figura 11.** V.g. El castigo del cepo, aplicado en la Laguna. Grabado realizado por Edouard André. 1875-1882. América Pintoresca. (Fuente: Bogotá: El Ancora Editores, 1987, en Gómez, 2005: 59)..... 108
- Figura 12.** V.g. “19 Escuela primitiva” Tarjeta Postal Serie A. Prefectura Apostólica del Caquetá (Colombia) Misiones de los PP. Capuchinos. (Fuente: ADMS)..... 116
- Figura 13.** V.g. Grupo de alumnas de una escuela de indios Incas. (Fuente: ADMS). 118
- Figura 14.** V.g. Tarjeta postal: “Ensayos de canto - Misiones de los PP. Capuchinos. Caquetá (Colombia) (Fuente ADMS) 121

RESUMEN

Partiendo de la correspondencia administrativa de los Misioneros Capuchinos encontrada en el Archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (ADMS), este trabajo pretende aportar elementos históricos que sirvan al conocimiento de la especificidad de los procesos de hegemonía y dominación que se presentaron entre los Misioneros Capuchinos, las poblaciones indígenas y los comerciantes caucheros que confluyeron en el alto Putumayo (Valle de Sibundoy y Mocoa), entre 1903 y 1908.

El periodo de análisis (1903-1908), corresponde a un periodo de transición administrativa de la Misión Capuchina en el territorio, pasando de un inestable ensayo de Misión (1896-1904), supervisado por la diócesis de Pasto, a la erección de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo (1904-1930), dependiente directamente de los superiores de la Orden en Europa y del Estado colombiano.

Este cambio administrativo del proyecto misionero, es el primer evento que garantizaría el proceso de consolidación Capuchina en toda la región, ya que a partir de la erección de la Prefectura Apostólica, se evidencia formas de evolución y/o transformación de las estrategias utilizadas por la Orden Capuchina para lograr el control del territorio y de la población indígena del valle de Sibundoy y Mocoa (alto Putumayo), las cuales se adaptaron a partir de los cambios locales y regionales e incluso a las mismas formas de respuesta indígena a cada uno de estos métodos.

Aunque estas estrategias intervinieron y transformaron todos los ámbitos de la vida (social, económico y político) de estas comunidades, es importante tener en cuenta que los indígenas del alto Putumayo, no se constituyeron como entes pasivos y obedientes, prestos a la sumisión misionera, por el contrario, se encuentran diferentes formas de respuestas o resistencias de los indígenas a los diferentes mecanismos de control empleados por los Misioneros Capuchinos en cada uno de los ámbitos económico, social y político.

El encuentro entre Misioneros Capuchinos, las poblaciones indígenas y los comerciantes caucheros implicó distintas formas de relacionamiento como la negociación, la persuasión, el engaño, la coerción y la resistencia, convirtiéndose en relaciones complejas y dinámicas, debelando que cada actor, de acuerdo a su interés y posibilidad se constituyó como un agente adaptable a las circunstancias particulares y fluctuantes de su entorno.

INTRODUCCIÓN

En la región del actual Putumayo colombiano, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, el *boom* del caucho transformó de forma sustancial a las sociedades indígenas y sus territorios. Sin embargo, los principales trabajos históricos y antropológicos¹, se han centrado en analizar el efecto de la explotación de este producto en las sociedades indígenas del bajo Putumayo, como consecuencia, se ha dejado de lado la irrupción del fenómeno cauchero en las cuencas altas y medias de esta región, sin tener en cuenta que las particularidades sociales, ambientales y políticas que se presentaron en la parte alta del Putumayo, dan indicios sobre formas específicas de organización, relacionamiento y dominación social entre las poblaciones indígenas, comerciantes caucheros y Misioneros Capuchinos, presentes en esta región durante las primeras décadas del siglo XX.

La hipótesis inicial se basó en las fuentes secundarias (Stanfield, 2009, Wasserstrom, 2013), que han analizado la relación entre la distribución espacial (natural) de las especies de goma y la densidad poblacional indígena con las formas de relación laboral. Es decir, dependiendo de la especie de goma, se establecieron dos métodos diferentes de extracción del látex (sangrar o cortar), que a su vez determinaron contrastes directos en los modelos de relación/explotación del trabajo (esclavitud o peonaje por deudas).

Como particularidad ambiental de la zona del alto Putumayo, especialmente en el piedemonte amazónico y en la planicie cercana a la cordillera de los Andes (Mocoa), hubo una mayor distribución de caucho (*Castilloa sp.*) y de balatas (*Manilkara sp.*) (Domínguez y Gómez, 1990). El látex de estas especies no podía ser sangrado por su

¹ Pennano, Guido (1988). La economía del caucho.

Domínguez Camilo y Augusto, Gómez (1990). La economía extractiva en la Amazonía Colombiana 1850-1930.

Pineda, Roberto (2000). Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana. Colombia.

Gómez, Augusto Javier (2005). Putumayo: Indios, Misión, Colonos y conflictos (1845-1970). Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas.

Bonilla, Víctor Daniel (2006). Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo.

Stanfield, Michael (2009). Caucho, conflicto y cultura en la Amazonía Nooreste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá y Napo 1850-1933.

baja producción o por riesgo de infección de la planta, por lo cual, los caucheros optaron por cortar la totalidad del árbol para drenar y aprovechar todo el látex. Al no disponer de puntos fijos de aprovechamiento, los indígenas extractores de goma, no tenían una distancia fija o un tiempo estimado para esta actividad, por lo que la búsqueda de nuevos árboles para talar y drenar era incierta. Así mismo, el patrón de asentamiento disperso de los grupos presentes en esta área -*Cofanes*, *Sionas* y *Quechuas*-, implicó que esta región se viera limitada en cuanto a fuerza de trabajo (Pineda, 2000; Stanfield, 2009).

Por tanto, las dinámicas de dominación establecidas por los caucheros de esta región, debían basarse en salvaguardar la poca mano de obra existente y a su vez conseguir que los indígenas volvieran del bosque con el látex. De esta manera el “enganche” con herramientas como machetes, escopetas y hachas, entre otras, logró que la población indígena se endeudara, con la condición de pagar el valor de esas mercancías a cambio de caucho (Domínguez y Gómez, 1990; Wasserstrom, 2013; Mongua, 2013).

Otro aspecto de la especificidad del alto Putumayo es su posición geográfica, siendo una zona “fronteriza” entre la sierra (los Andes) y la Amazonía colombiana, permitió que se presentaran interrelaciones comerciales y sociales específicas, así como la concepción y administración del territorio por parte del Estado colombiano.

En este sentido, durante el periodo de extracción de caucho, el alto Putumayo, se vio afectado por la inestable y polémica situación limítrofe Amazónica entre Colombia, Perú y Ecuador, en el contexto del intenso comercio de caucho que se estaba realizando en estas zonas, conllevó a que el Estado colombiano se viera interesado en insertar permanentemente a la región y sus habitantes a la economía nacional, de esta manera se le delega a la Misión católica Capuchina las facultades legales para encargarse de la evangelización y civilización de las comunidades indígenas del Caquetá y Putumayo.

Con la creación de las misiones católicas, inicia en la región del Putumayo el ensayo de Misión Capuchina (1896-1904), influenciado a su vez por la Guerra de los mil días (1899-1902), que tuvo entre sus muchas consecuencias, la implantación de la hegemonía conservadora y un ambiente político tenso, cargado de pugnas ideológicas bipartidistas (conservadores Vs. liberales).

Igualmente, provocó un asilamiento temporal de la región amazónica, dificultando la actividad misionera y bloqueando el intercambio del circuito comercial de la

economía cauchera y el flujo de mercancías entre Mocoa-Huila, desencadenando la migración de comerciantes a la cuenca baja del Putumayo (1900-1930), estimulando una segunda oleada de extracción cauchera (Pineda, 2000; Domínguez y Gómez, 1990, 1994; Sierra, 2011),

Posteriormente, el 20 de diciembre de 1904 la Santa Sede erige la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo nombrando su Primer Prefecto en la persona del Padre Fr. Fidel de Montclar; estableciéndose con ello la Misión Capuchina catalana en la región del Putumayo con el férreo compromiso de “salvar las almas” de las sociedades indígenas que habitaban la región, convirtiéndolos en ciudadanos para el Estado y en cristianos para la iglesia (Farekatde, 2004; Mongua, 2013).

Las particularidades históricas, ambientales, políticas y sociales que convergieron en el alto Putumayo a inicios del siglo XX permiten complejizar el fenómeno de la extracción de caucho y su impacto a las sociedades indígenas, además dan paso a suponer que existió una diferenciación en las dinámicas y procesos ocurridos entre la parte alta de la cuenca frente a las partes media y baja. De ahí la importancia de llamar la atención y profundizar sobre el alto Putumayo, un área geográfico-cultural poco conocida y poco analizada en las investigaciones socioambientales realizadas durante el ciclo extractivo cauchero en la Amazonía.

Por eso, esta investigación inicialmente se centró en identificar y analizar a través de la correspondencia de los misioneros Capuchinos ¿Cuáles fueron las estrategias, mecanismos y/o dispositivos de control de la población indígena y de su fuerza de trabajo que se implementaron en la zona del Alto Putumayo, por parte de los caucheros y los Misioneros Capuchinos a inicios del siglo XX?, así mismo, cuestionarse si ¿hubo algún tipo de resistencia de las sociedades indígenas del alto Putumayo como subalternos de los sistemas coercitivos impuestos por la Misión Capuchina y por los comerciantes caucheros?, o si bien fue una dominación legitimada.

Sin embargo, con un análisis más detallado de las fuentes primarias, se evidencia que el corpus documental a inicios de siglo XX sobre caucheros es limitado y que sucesos políticos como la guerra de los Mil días (1899-1902) y la creación de la Prefectura Apostólica (1904 – 1930), son eventos que intervinieron fuertemente en las dinámicas sociales de la región del alto Putumayo y sus habitantes en general.

Por esta razón, se decide analizar un periodo de transición en los ámbitos jurídicos, territoriales y eclesiásticos en todo el territorio, particularmente se concentra

en la transformación administrativa de la Misión Capuchina en el Putumayo, entre 1903 y 1908, el cual corresponde a los dos últimos años del ensayo de Misión y a cuatro años del proceso de consolidación de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo en el territorio. De igual forma, se decide culminar el estudio en 1908, ya que en este año se escribe y se aplica una ley especial para el manejo de indígenas; evento que cambiaría drásticamente las formas control y de relacionamiento de la Misión con los pobladores de la parte alta y del Putumayo en general.

Es así que a partir de este primer cambio administrativo², la presente investigación busca establecer la evolución o transformación de las estrategias de dominación implementadas por los Hermanos Menores Capuchinos con los habitantes de la región del alto Putumayo

Específicamente se busca reconstruir y complejizar las formas que empleó la Orden Capuchina para asegurar su permanencia, crecimiento y expansión en el alto Putumayo; formas de consolidación que exigieron la puesta en práctica de una serie de mecanismos de dominación en los contextos político, económico y social, con el fin de garantizar el control de la población indígena de la región, gestión que era entendida por los misioneros completamente justificada y necesaria, por tratarse de una acción de salvación y civilización.

Es importante aclarar, que al hablar de estrategias de dominación no se hace en un sentido negativo, por el contrario la finalidad de la investigación es comprender las formas de administración de poblaciones, las respuestas, los conflictos y tensiones durante el periodo de estudio.

Así mismo, esta investigación pretende mostrar las diferentes formas de respuestas o resistencias de los indígenas a los diferentes mecanismos de control empleados por los Misioneros Capuchinos en cada uno de los ámbitos económico, social y político.

² Primeros ensayos de la Misión Capuchina (Misión del Caquetá) (1896-1905) a cargo de 4-6 misioneros Prefectura Apostólica del Caquetá (1905-1930) a cargo del Padre Fidel de Montclar Vicariato Apostólico del Caquetá (1930-1946) a cargo del Padre Gaspar de Pinell Vicariato Apostólico del Caquetá (1947-1968) a cargo del Padre Placido de Calella Empalme y traspaso canónico a los misioneros redentoristas colombianos (1968-2003)

El cuerpo del trabajo está organizado en tres capítulos. El primero, parte de la conceptualización de las cuatro claves teóricas en las que está enmarcada la investigación: a) Hegemonía (Antonio Gramsci, 1999), b) Gubernamentalidad, c) mecanismos disciplinarios (Michel Foucault, 2006), y d) resistencias (Ranjit Guha, 1999 y James Scott, 2000), las cuales servirán para identificar y analizar las distintas interacciones que se dieron entre Misioneros, Caucheros y las sociedades indígenas del Alto Putumayo, ahondando en las estrategias de dominación utilizadas por los Capuchinos y las respuestas indígenas a estas mismas.

En el segundo capítulo se reconstruye cronológicamente la geopolítica del territorio oriental, junto con la influencia de las misiones católicas y los procesos de evangelización en el Putumayo, abarcando desde la conquista hasta el periodo republicano. Con la geopolítica del pie de monte Amazónico, más concretamente del Putumayo, se hace una lectura histórica en términos geográficos del control político del territorio; determinando de qué manera la posición geográfica de la región, ha influido en la genealogía de sus políticas internas y externas, así mismo, los cambios sucedidos en el tiempo, en cuanto a su extensión territorial, establecimiento de fronteras, extracción y comercialización de recursos naturales y la evolución en la ocupación del territorio, los cuales han dado paso a las complejas dinámicas políticas, económicas y sociales del Putumayo a lo largo del tiempo.

Preámbulo necesario para comprender, la trama de las relaciones sociales que conformaron una realidad específica a la cual los Misioneros Capuchinos se tuvieron que enfrentar y adaptar durante su permanencia en la región del alto Putumayo; dichas particularidades de la sociedad, influyeron en el modo de organización y proceder de la Orden.

El tercer capítulo desarrolla en detalle el contexto del que se parte esta investigación, es decir, la situación particular en la que se encontraba la Misión Capuchina en el Caquetá y Putumayo hasta 1903; a partir de este escenario se analiza los cambios que se presentaron tanto en el territorio como en las relaciones sociales, políticas y económicas con la erección de la Prefectura Apostólica, ya que este evento dio paso a la transformación de los métodos con los cuales los Capuchinos se fueron expandiendo y controlando la población indígena. Así mismo muestra, las dificultades, inconvenientes y negociaciones con los indígenas, colonos y caucheros asentados en la región.

Es importante aclarar que el presente trabajo tiene un carácter inicial en la exploración del abundante material de estos archivos, para dar claridad a un tema tan complejo, sacando a la luz nuevos elementos de interpretación, que ayudaran a contribuir a las investigaciones históricas del Putumayo, saliéndose de los esquemas clásicos que han señalado a las poblaciones indígenas como agentes que aceptan de forma pasiva la dominación. Igualmente las nuevas fuentes históricas encontradas en el Archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (ADMS), inician la apertura, para contribuir en el conocimiento de las transformaciones socio-ambientales de un territorio caracterizado en los últimos siglos por el impacto de actividades extractivas como la quina, el caucho y el petróleo.

CAPITULO I

MARCO TEÓRICO Y ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La presente investigación de carácter histórico, aborda una discusión conceptual entre las principales perspectivas de autores de diferentes escuelas de pensamiento social, como son el postestructuralismo (Michel Foucault, 2006), el marxismo crítico (Antonio Gramsci, 1999) y la escuela de subalternos (Ranajit Guha, 1999 y James Scott, 2000); con el fin de analizar las distintas interacciones que se dieron entre Misioneros Capuchinos y las sociedades indígenas del alto Putumayo

A través de las interacciones, se busca comprender los procesos de legitimidad de la autoridad (hegemonía), por los cuales la población indígena fue dominada y a su vez, cuáles fueron las formas de respuesta de estas comunidades, ya sea a manera de resistencia, negociación o condescendencia. Para dicho propósito, se parte de la conceptualización de cuatro claves teóricas que orientan el desarrollo de la presente investigación: hegemonía, gubernamentalidad, mecanismos disciplinarios, y resistencias.

Los principales elementos conceptuales ofrecidos por Antonio Gramsci (1999), Ranajit Guha (1999), James Scott (2000) y Michel Foucault (2006), permiten problematizar el análisis sobre dominación y hegemonía, así como las respuestas y/o resistencias de las sociedades indígenas del alto Putumayo a las distintas formas de dominación interpuestas por parte de los Misioneros Capuchinos, ya que estos, se establecieron como unidades de control de la población indígena asentada en el alto Putumayo, durante un periodo de fuertes cambios políticos en el país.

Hegemonía y resistencias

El concepto de Hegemonía, en su definición tradicional, hace referencia a la dirección política o dominación especialmente en las relaciones entre los Estados. No obstante, el marxismo amplió esta definición a la dirección o dominación entre las clases sociales, y es Antonio Gramsci, quien profundiza el desarrollo de este concepto.

Gramsci (1999), esclarece los mecanismos políticos y culturales que dan sustento a las formas de dominación y de hegemonía en la historia y en el mundo contemporáneo. En distintos fragmentos de los escritos gramscianos, el autor se refiere a la hegemonía como el poder de cierto grupo o clase dominante para ejercer funciones de liderazgo y gobierno sobre otros o sobre un sistema; aunque este poder trasciende a

la dominación, se encuentra directamente asociado con ella y es ampliado por el ejercicio del “liderazgo intelectual y moral” (Gramsci, 1999).

[...] la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como "dominio" y como "dirección intelectual y moral". Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a "liquidar" o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en el puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también "dirigente" (Gramsci, 1999: 387)

El autor, realiza la distinción entre dominio y hegemonía, considerando que la dominación se expresa en formas directamente políticas y, en tiempos de crisis, coercitivas, mientras que la hegemonía, es una expresión de la dominación, pero desde un “complejo entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales” (Acanda, 2009: 298, Williams, 1977: 129).

Dentro de las discusiones de hegemonía, Gramsci retoma los análisis de la teoría tradicionalmente de los componentes político y económico, pero agrega y resalta el papel del componente cultural dentro de la dominación, argumentando que la hegemonía cultural tiene su fundamento ontológico en la hegemonía económica ya que el proceso de producción económica es uno de los factores imprescindibles que condicionan la conformación y la dinámica interna de funcionamiento de una sociedad civil, “produciendo un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado -a la vez- de su existencia” (Acanda, 2009: 298).

La importancia de destacar a la cultura, como componente en la hegemonía reside, en que el cúmulo de creencias y prácticas que constituyen a una cultura específica, son susceptibles de ser utilizadas como formas de control, “como un conjunto de límites dentro de los cuales la conducta social debe ser contenida, como un repertorio de modelos a los cuales los sujetos están sujetos” (Araujo, 2009: 72), así, la cultura se convierte en el vehículo o el medio de los sistemas de dominación por el cual se negocia la relación entre los grupos, como un lugar de conflicto y un mecanismo de poder” (Jameson, 1998 en Araujo, 2009: 72).

Williams (1977), ratifica la importancia que le da Gramsci a la relación entre cultura y hegemonía, definiendo la hegemonía como un concepto que incluye y va más allá de los conceptos de cultura y de ideología; teniendo en cuenta la cultura como un "proceso social total" “en el que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de

"ideología", en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase" (Williams, 1977: 129).

En este sentido, "la hegemonía relaciona el "proceso social total" con las distribuciones específicas del poder y la influencia", siendo el concepto de hegemonía cultural una forma revolucionaria de entender la dominación y subordinación en el análisis de las distintas sociedades. No solo se trata de analizar la ideología dominante con todo el sistema de creencias, significados y valores impuestos, sino de todo el proceso de relaciones que se dan a partir de la implantación de dichos valores y creencias específicas, en el que la clase sometida puede haber interiorizado la ideología dominante como su conciencia, o debe luchar para sostenerse contra la ideología de la clase dominante (Williams, 1977). Sin embargo, no se puede reducir la conciencia únicamente a la ideología dominante, por el contrario esta:

comprende las relaciones de dominación y subordinación según sus configuraciones asumidas como conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad; no solamente de la actividad económica y política, no solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de las identidades y las relaciones vividas a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común (Williams, 1977: 131).

En este sentido la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas relacionadas con la totalidad de la existencia, en las percepciones definidas que se tienen tanto a nivel personal como del mundo exterior. De esta manera, la hegemonía cultural puede ser considerada como un "sentido de la realidad" o "en el sentido más firme, es una cultura, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares" (Williams, 1977: 132).

Asimismo, Gramsci, destacó la relación entre política y cultura, como medio para llegar a una comprensión racional de los soportes culturales del poder y la dominación, siempre inherentes al medio en que se ejercen. De esta manera, se asume el poder como una red de "relaciones de fuerzas", que implican permanentes y dinámicas confrontaciones, las cuales determinan la forma como existe y se manifiesta la hegemonía (Acanda, 2009).

En la relación política-cultura, Gramsci comprendió la hegemonía como "una forma de dominación en la cual la coerción y la violencia no desaparecen, pero sí coexisten con formas de aceptación del poder y la dominación más o menos voluntarias

o consensuales por parte de los sujetos subalternos” (Aguirre, 2009: 124). Como veremos más adelante en este caso, hemos encontrado, con mucha claridad, que la dominación y hegemonía no anulan nunca la expresión de formas de oposición.

La aceptación de la dominación implica el liderazgo moral y está mediado por las formas culturales de interacción entre dominados y dominadores; “las relaciones de poder funcionan como elemento condicionador del proceso de producción y difusión de las formas de saber, de los códigos de representación, de los procesos de apropiación espiritual de la realidad” (Acanda, 2009: 208); por lo que el ejercicio del poder en la hegemonía implica que los valores y la visión de mundo del grupo dominante se vuelvan el sentido común (la verdad) legitimado de la clase dominada; “Dicho sentido común es diseminado y adquirido a través de un proceso complejo en el que la educación, la religión y la cultura juegan un papel crucial” (Aguirre, 2009: 124). Adicionalmente, en el sentido gramsciano, para que los gobernantes alcancen la hegemonía, “deben convencer ideológicamente a sus subordinados de que, hasta cierto punto, están gobernando en su nombre” (Scott, 2000: 42).

En el concepto de hegemonía formulada por Gramsci, se destacan tres elementos, en primer lugar, que es un proceso de carácter dinámico, resultado de la continua confrontación de formas complejas y articuladas de dominación y resistencia, esto, - como segundo elemento-, subraya la importancia de identificar el papel activo de los grupos subalternos dentro del proceso histórico, con el fin de comprender las formas en que se ejerce el poder; y tercero, la noción gramsciana de hegemonía, permite articular el poder en sus formas económicas, jurídicas y políticas con las dinámicas de intercambio y conflicto cultural e ideológico (Aguirre, 2009).

Por su parte, para el teórico James C. Scott, la definición gramsciana de hegemonía, presenta limitaciones, en cuanto, el concepto sugiere que “la aceptación pasiva y voluntaria por parte de los grupos subalternos de las estructuras de dominación que los mantienen oprimidos” (Aguirre, 2009: 125), implica una ausencia de conflicto, cuando en realidad las tramas de la hegemonía se encargan de ocultarlo o encubrirlo. La aceptación pragmática, sin manifestaciones de resistencia explícita (revolucionaria), de lo “inevitable” social y políticamente, presupone la interpretación de que los sujetos subalternos aceptan la dominación y sus parámetros ideológicos como “justos”; sin embargo, Scott, identifica formas triviales y cotidianas de resistencia, en los “discursos ocultos”, es decir, la falta de conformidad de los subalternos, manifestadas en el

constante desafío, cuestionamiento y subvertir del poder de los grupos dominantes, lo que demostraría una ausencia de hegemonía (Aguirre, 2009).

Para Scott, aunque la incorporación hegemónica es una cuestión de interpretación, considera inaceptable plantear una respuesta unidimensional, a la interrogante de si los dominados creen en la justicia o en lo necesario del aparato dominador. Por el contrario, si se tratara de entender “de qué manera se puede organizar socialmente a los grupos subordinados con el fin de que acepten una imagen de sus propios intereses emanada desde arriba” (Scott, 2000: 44), se podría elaborar un análisis mucho más complejo. Para esto, existen elementos procedentes del “discurso oculto” y de la “infrapolítica de los oprimidos” que inicialmente permiten acercarse empíricamente al problema de la hegemonía (Scott, 2000).

El “discurso oculto” es utilizado para “definir la conducta “fuera de escena”, lejos de la observación directa de los detentadores de poder” (Scott, 2000: 28). Scott, menciona varias características del discurso oculto. La primera: que es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores, compuesto por un “público” restringido que excluye o que se oculta de otros “públicos” específicos. Segundo: el discurso oculto no solo está constituido por manifestaciones lingüísticas y gestuales, sino que también contiene una extensa gama de prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público. Por último, destaca que “la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido” (Scott, 2000: 39).

El concepto de “infrapolítica” acuñado por James Scott, plantea que se ha ignorado varios componentes de la vida política de los grupos dominados ya que se realiza dentro de un ámbito de relaciones que están por fuera de lo que tradicionalmente se entiende por político.

Por otra parte la estructura de poder no actúa de manera unívoca, y al contrario especialmente en situaciones coloniales tenemos lo que Krupa (2010) denomina la competencia de diversos actores por cumplir funciones estatales, tema este que es relevante para el papel estatal que ésta, como muchas otras misiones desempeñan.

Resistencias de los sujetos subalternos

La definición de subalterno de Ranajit Guha (1997), identifica a cualquier persona que esté subordinada (en clase, casta, edad, género y oficio, etc.), así como al "sujeto migrante, cambiante" de identidad variada y situacional (todo el vasto conjunto de las masas). Por lo cual, para los estudios subalternos, todo indicio de iniciativa independiente, junto con todos los aspectos históricos, sociales, culturales, políticos o económicos de parte de los grupos sometidos, que ayude a recuperar sus contribuciones en la historia, es de un valor incalculable para el historiador integral (Mallon, 2009).

Los sujetos subalternos, desde siempre han tratado de resistirse a procesos de dominación y a la implantación de hegemonía, es decir a “los saberes que buscan imponerse como verdad; a las leyes, normas, reglas y regulaciones que intentan someter, sus cuerpos y a los códigos morales imperantes y a sus correspondientes tecnologías del yo” (García, 2009: 213); por tanto como resistencias, se debe entender a todas las formas cotidianas y populares que logran pasarse por alto los mecanismos de vigilancia y disciplinamiento, los “procedimientos minúsculos no privilegiados por la historia que ejercen su acción soterrada entre las mallas de las tecnologías instituidas”(García, 2009: 214). Es desde esa capacidad de resistir de los sujetos (real o virtualmente), en su hacer cotidiano que el análisis de las relaciones de poder hacen su aparición:

El análisis del poder, no será la búsqueda de estructuras formales con valor universal, sino que sólo podrá realizarse en la investigación histórica, en la búsqueda de sus formas de funcionamiento, de su quehacer cotidiano, de sus quiebres, rupturas y discontinuidades, de la producción de sus dispositivos y tecnologías, inscritos siempre en un espacio dado y con su propia historicidad (García, 2009: 213-214).

Ranjit Guha al igual que James Scott, encontraron que tanto el poder, como la subordinación, son relaciones recíprocas de fuerzas de dos (o más) grupos, que consecuentemente al poseer una doble cara, en su análisis siempre debe contemplarse tanto a dominados como dominadores. Por un lado, los grupos de elite o dominadores en el ejercicio del poder y por el otro, la otra cara, los dominados con las más diversas formas de respuesta y/o resistencia; es importante entender que en la relación o conflicto entre las elites dominantes y los subordinados, permanentemente ambos lados están tratando de indagar las debilidades del otro y de aprovechar cualquier ventaja, por mínima que sea (Guha, 1999; Scott, 2000).

[...] el poder es una relación descentrada y desigual de fuerzas que atraviesa tanto a dominadores como a dominados. Desde esta perspectiva, al poder sólo puede contraponerse otro poder de signo contrario, y las relaciones sociales deben ser concebidas enteramente bajo el esquema de la batalla: fuerza contra fuerza, represión contra resistencia, derrota contra victoria. La diferencia entre un poder que domina y un poder que se opone a la dominación no es de forma sino únicamente de fuerza (Castro-Gómez, 2010: 22-23).

En los estudios subalternos, constantemente se cuestiona la transparencia de los mecanismos de la dominación y de la resistencia frente a ella, puesto que ninguna identidad subalterna puede ser pura y transparente; la mayoría de los subalternos son sujetos que pueden llegar a interpretar ambos roles, tanto dominados como dominantes, dependiendo de las circunstancias o ubicación en las que se encuentren (Mallon, 2009).

De esta manera, se hace imprescindible, entender la capacidad de los sujetos dominados para enfrentarse al poder, “para reutilizar sus fuerzas, para escapar a su insistente acción, denominada resistencia: respuestas (múltiples y posibles) de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y afecciones, sobre sus actos y acciones” (García, 2009: 212).

Por otra parte, para una mejor interpretación de las respuestas de los grupos subalternos, Guha (1999), hace hincapié sobre el tipo de fuente histórica utilizada, ya que en su mayoría estas fuentes se componen de discursos primarios de carácter administrativo y/u oficial, destinadas básicamente a proporcionar información a un ente superior, que utilizará esas indagaciones “para la realización de acciones y para la determinación de sus políticas” (Guha, 1999: 4). En la búsqueda de posibles formas de resistencias presentes en las fuentes históricas, se tiene a favor muchas veces que el escrito se hace en la inmediatez en que sucede el acontecimiento, liberándolo de algunas cargas de ser planeado; sin embargo no puede dejarse de lado, que quien escribe es uno de los personajes implicados en el suceso generalmente el grupo de elite o dominador (Guha, 1999).

Cabe resaltar que al tratarse en particular de una fuente oficial y primaria, se estará leyendo desde la posición del discurso hegemónico, donde el dominador habla en primera persona. Sin embargo, aunque se lee desde la percepción del agente dominante, las relaciones de poder que subyacen a las cartas y documentos, dejan ver entre las interacciones, que las resistencias y la legitimidad de la dominación no son opuestos excluyentes, particularmente en concepción, a lo que Ranajit Guha (1997) ha denominado un sistema de “dominación sin hegemonía”, presentándose indicios de

diferentes formas de resistencia como negociaciones, sublevaciones o fugas, por parte de las poblaciones indígenas del alto Putumayo.

Guha postuló una forma de entender la hegemonía como “una condición de dominación en la cual el momento de persuasión se sobrepone al de coerción” (103), pero su análisis lo llevó a la conclusión de que la dominación colonial en la India constituyó un caso de “dominación sin hegemonía” y acusó a la historiografía tanto colonial como nacionalista de inventar lo que él llama una “hegemonía espúrea”, aquella que sugiere la colaboración voluntaria de la población india con el proyecto de dominación colonial y la virtual ausencia de resistencia (72) (Aguirre, 2009: 126).

James Scott, argumenta que de un modo muy general y pasando por alto la especificidad de las formas de subordinación, las formas de dominación con similitudes estructurales (p.e. esclavitud, la servidumbre y la subordinación), comparten un alto grado de parentesco estructural, en el que operan de manera semejante, así como también, se pueden percibir reacciones y estrategias de resistencia comparables a grandes rasgos (Scott, 2000: 19).

Estas estructuras de dominación, reconocen las posiciones de inferioridad y superioridad; buscan “la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada”, los dominados de estos tipos, “carecen de derechos políticos y civiles, y su posición social queda definida al nacer. Si no en la práctica, sí en principio, está excluida la movilidad social” (Scott, 2000: 19). Así mismo, la mayoría de dichas relaciones están intervenidas por un elemento de mando personal, que confiere en ocasiones a los dominadores la libertad de tratar arbitraria y caprichosamente a través del aparato del terror (golpizas, brutalidad sexual, insultos y humillaciones públicas); finalmente, los subordinados, no obstante, tienen una vida social bastante variada fuera de los límites inmediatos establecidos por el amo en donde en principio se puede desarrollar una crítica común de la dominación (Scott, 2000: 19, 46).

Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder (Scott, 2000: 21).

A través de la propuesta de análisis de los estudios subalternos, sobre resistencias, se pretende tener en cuenta la otra cara que complementa y complejiza los fenómenos sociales de la historia de la región.

Gubernamentabilidad y mecanismos disciplinarios

La Gubernamentabilidad, consiste en gestionar y controlar la vida de un gran número de individuos (población) en un espacio delimitado (territorio). El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio del poder sobre una población determinada, están basadas en la economía política y sus instrumentos técnicos, que se centran en los dispositivos de seguridad y las técnicas de gobierno, produciendo aparatos específicos de gobierno, al tiempo que se desarrolla una serie de saberes específicos (García, 2009: 212)

Se hace énfasis en la noción foucaultiana que considera el gobierno como la relación entre sujetos, donde la conducta de un actor tiene por objeto la conducta de otro individuo o de un grupo (conducir conductas); a Foucault le interesa la relación entre el poder y la libertad, específicamente las formas “en que la libertad forma parte de una tecnología de conducción de la conducta. No se trata simplemente de *dominar* a otros por la fuerza, sino de *dirigir* su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados” (Castro-Gómez, 2010: 12). En síntesis para Foucault, el gobierno es:

“un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Trabaja sobre un campo de posibilidad en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente. Pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes, y ello en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Una acción sobre acciones” (Foucault, 1994b: 237).

Las tecnologías políticas de las que habla Foucault, producen modos de existencia determinados, ya que logran que los individuos o poblaciones adquieran una visión de mundo en común (subjetivación), por lo tanto, lo que buscan las tecnologías, es “lograr que los gobernados hagan coincidir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano” (Castro-Gómez, 2010: 13), es decir, las tecnologías constantemente están apuntando a la autorregulación de los sujetos, en la que no se obliga a que otros se comporten de cierto modo, sino que los gobernados asumen dicha conducta “como buena, digna, honorable y, por encima de todo, como propia, como proveniente de su libertad” (Castro-Gómez, 2010: 13).

En el proceso de la analítica del poder, Foucault después de 1978, empezó a considerar las relaciones de poder, no solo como relaciones de fuerzas marcadas

únicamente por la dominación, sino también, como "un juego de acciones sobre acciones"(Foucault, 2001: 253 en Castro-Gómez, 2010: 27), en el que incorpora la subjetividad como una variable relativamente independiente, "que no se reduce al saber, ni al poder, ni a la relación entre estas dos" (Castro-Gómez, 2010: 25); por tanto, a partir de aquí, sus estudios se concentraron en la *articulación* de estas tres dimensiones (el poder, el saber y la subjetividad), lo que implica que las formas de saber y los procesos de subjetivación pueden ser vistos como posibles espacios de libertad y resistencia a la dominación, "dominación, que no es simplemente la fuerza contraria de ese mismo poder frente al que se lucha. Es aquí donde el concepto Gubernamentalidad aparecerá como nueva "grilla de inteligibilidad" para su analítica del poder (Castro-Gómez, 2010: 27)

Foucault utiliza el término "Gubernamentalidad" para referirse al objeto de estudio de las maneras de gobernar, la cual implica, el análisis de formas de racionalidad, de procedimientos técnicos, de formas de instrumentalización.

"el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber la economía política, como instrumento esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «Gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes" (Foucault, 1999: 195).

En este contexto, el análisis de los mecanismos de poder cumple la función de mostrar cuales son los efectos "que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha" (Foucault, 2006: 17).

[...] la tecnología no debe ser vista como un "instrumento" en manos del "sujeto" y bajo su entero control. La tecnología no es algo que pueda ser "usado" (bien o mal, de forma racional o irracional) por la voluntad de un sujeto libre.²³ Más bien diríamos, [...] que Foucault se atiene a una definición de *tecnología* que no se refiere sólo a un saber puramente instrumental o utilitario (*Zweckrationalität*), sino también a una práctica razonada que contribuye a la producción de una vida ética y políticamente cualificada (*Wertrationalität*). Para Foucault, la tecnología no es algo *constitutivo* de la especie humana (*technisches Handeln*), como por ejemplo para Habermas, sino, más bien, un conjunto múltiple de estrategias a través de las cuales los animales humanos *devienen sujetos*. Las tecnologías son, propiamente hablando, *onto-tecnologías*. O como dijera el filósofo alemán Peter Sloterdijk: las técnicas son siempre *antropotécnicas* (Castro, 2010: 36)

A partir de estos análisis, observa el papel de los castigos, de los mecanismos legales jurídicos y de los dispositivos de seguridad. En el caso del castigo, señala los controles y las miradas “en la forma de lo que se denomina técnicas penitenciarias, trabajo obligatorio, moralización, corrección, etc.”. Los mecanismos legales jurídicos se caracterizan por ser unos mecanismos disciplinarios que desarrollan una serie de técnicas que corresponde a la vigilancia, diagnóstico y la transformación del individuo. Los dispositivos de seguridad establecen estos dos fenómenos anteriores, el robo, las penas, en una serie de acontecimientos probables (Foucault, 2006: 19).

Por este motivo, Foucault busca la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo y de ver cómo ella misma es la que determina los elementos sobre los cuales recae. Por tanto lleva a preguntarse cómo, por qué y bajo qué presupuestos los sujetos aceptan ser sometidos, y cómo se fabrican las relaciones de sometimiento concretas (Ávila, 2007).

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La presente tesis se inscribe dentro de los resultados de mi trabajo de becaría como parte del grupo de investigación “Historia del siglo XX de la Amazonía norte del Ecuador” de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO (2012-2014); el cual buscaba la recopilación y rescate de documentos primarios que dieran cuenta sobre la actividad de extracción cauchera, las dinámicas demográficas, el poder político, y la autoridad en las regiones del Napo (Ecuador) y Putumayo (Colombia), durante la primera mitad del Siglo XX.

Para la región del Putumayo, la fuente primaria de análisis se extrajo de la correspondencia administrativa e informes de los Misioneros Capuchinos, encontrados en el Archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy - ADMS (Sibundoy-Putumayo-Colombia). La mayoría de las cartas son de tipo administrativo e informativo, las cuales evidencian el estado de la Misión, sin embargo, en ellas se encuentra inmersos otros tópicos como: la extracción de caucho, los diferentes modelos de control tanto de la región, como de la población indígena por parte de los distintos actores (Misioneros, caucheros, colonos, Estado), asimismo, las dinámicas de relacionamiento entre ellos y con el recurso, en la región del Putumayo.

El proyecto obtuvo una base documental de 5.000 fotografías (hojas) aproximadamente un 10% del archivo físico; de las cuales, durante el tiempo de becaría, se clasificaron y archivaron 692 cartas (1257 hojas), entre manuscritos y mecanografías, que comprenden correspondencia desde 1899 hasta 1937, principalmente pertenecientes a la Misión Capuchina que se instauró en el Valle del Sibundoy (Putumayo-Colombia).

Sin embargo para la realización de esta tesis, se regresó al archivo de la Diócesis Mocoa-Sibundoy, con el fin de acceder a algunos archivadores específicos que contenían información pertinente a la temática y periodicidad que hacía falta para complementar este trabajo de investigación. De esta manera, se revisaron 5 cajones, de los que se extrajeron 1156 fotografías, que formaron un compendio de 509 cartas entre los años 1903 y 1908, los cuales formaron la principal base documental de esta tesis.

Tanto en la investigación de la Becaría como en el de esta tesis, el proceso se dividió en siete fases:

1. *Revisión histórico-bibliográfica*: Recopilación y análisis de documentación secundaria, reseña de cada libro.
2. *Solicitud de ingreso al archivo*: En todo momento se requirió de la autorización por escrito de Monseñor Luis Alberto Parra Mora para el ingreso al archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (ADMS).
3. *Digitalización de los Archivos*: Para este proceso, de acuerdo con la temporalidad y la temática, se escogieron algunas carpetas distribuidas en los más de 76 cajones del archivo ADMS, para revisar y fotografiar los principales documentos de pertinencia a cada investigación.
4. *Optimización de imágenes*: Con las fotografías en digital, se procede un revelado a través del programa Photoshop CS6, con el fin de corregir contrastes, saturación, niveles de luz y paralelaje.
5. *Conversión de imágenes*: una vez las imágenes se encuentran en un estado óptimo, se crea un documento PDF para cada carta, con la ayuda del programa Adobe Acrobat 8 Professional, con esto se permite la lectura completa y detallada de los documentos.
6. *Sistematización de las cartas*: finalmente, para la organización de la información se creó una base de datos en el programa Excel, donde se

establecieron 19 campos³, 76 palabras claves⁴ en general y sumarios para cada una de las cartas digitalizadas.

7. *Análisis documental de fuentes:* sobre esta base documental disponible, se efectuó un análisis genealógico para dar cuenta de la singularidad de los acontecimientos, considerando el orden del discurso presente en las narrativas (misioneras), desvelando los mecanismos y dispositivos de control utilizados por la Orden Capuchina para lograr la hegemonía y consolidación del proceso misionero entre las comunidades indígenas y colonas de la región del alto Putumayo utilizadas en el período 1903-1908, que fue el corte temporal para la presente investigación.

La mayoría de las veces, las principales estrategias de dominación se establecieron a partir de los patrones de resistencia indígena, es decir, en la medida que en la correspondencia se encontraba situaciones de quejas, inconformidades, castigos o procesos judiciales, por parte de los misioneros hacia las comunidades indígenas, se pudo desvelar en cada una de ellas las intenciones (estrategias) de los religiosos por asegurar el control del territorio y de las poblaciones asentadas en el alto Putumayo.

³ Archivo, cajón, No. de carta, tipo de archivo, No. de imagen, No. de páginas, idioma, año, fecha exacta, procedencia, remitente, destinatario, locación del destinatario, palabras clave, personajes, lugares mencionados, sumario, comentario.

⁴ Administración, Aduanas, Agencias, Agricultura, Aguardiente, Amancebamientos, Armamento, Autoridad Indígena y civil, Balata, Bautizo, Bogas, Brujería, Caminos, Cargueros, Castigos, Catequización, Caucheros, Caucho, Colonia penal, Colonos, Comercio, Comisario especial, Comunicación, Construcciones, Corregidor, Correrías, Curaciones tradicionales, Defunción, Deuda, Distancias, Educación, Enfermedad, Epidemias, Escuelas, Excursión Apostólica, Excursión de viajeros, Excursión del gobierno, Exposiciones, Extranjeros aventureros, Fronteras, Fundaciones, Ganado o carne, Gobernador, Guarapo o Chicha, Herramientas, Impuestos, Indígenas, Infieles, Intendente, Internado, Jefe Político, Jornales, Judicial, Justicia, Matrimonio, Militares, Minga, Navegación, Negros, Niños indígenas, Nombramiento de autoridad, Orfelinato, Peones, Peruanos, Policía, Quinina, Reducciones, Regalos, Relaciones países, Sementeras, Teniente Político, Trabajo indígena, Trocha, Varaderos, Yagé.

CAPITULO II

INFLUENCIA DE LAS MISIONES CATÓLICAS EN LA HISTORIA DEL PUTUMAYO Y GEOPOLÍTICA DEL TERRITORIO

Este capítulo se encuentra dividido en dos secciones, en la primera se da una aproximación del actual departamento del Putumayo, caracterizando su geografía, orografía y etnografía las cuales permitirán comprender los procesos de formación y transformación territorial a lo largo del tiempo.

La segunda parte, se subdivide en dos periodos históricos, la época colonial y la republicana haciendo énfasis en los procesos y factores nacionales e internacionales que han intervenido sobre la presencia o ausencia de varias congregaciones religiosas y los procesos de evangelización en esta región. Así mismo se ilustra como dentro del proceso de formación y delimitación del territorio del Putumayo, el Estado colombiano dotó de facultades legales a los Misioneros Capuchinos en el establecimiento de políticas locales para el control de las poblaciones indígenas durante finales del siglo XIX e inicios del XX.

Reconocimiento de la región. Contexto ecológico y sociopolítico del actual departamento Putumayo

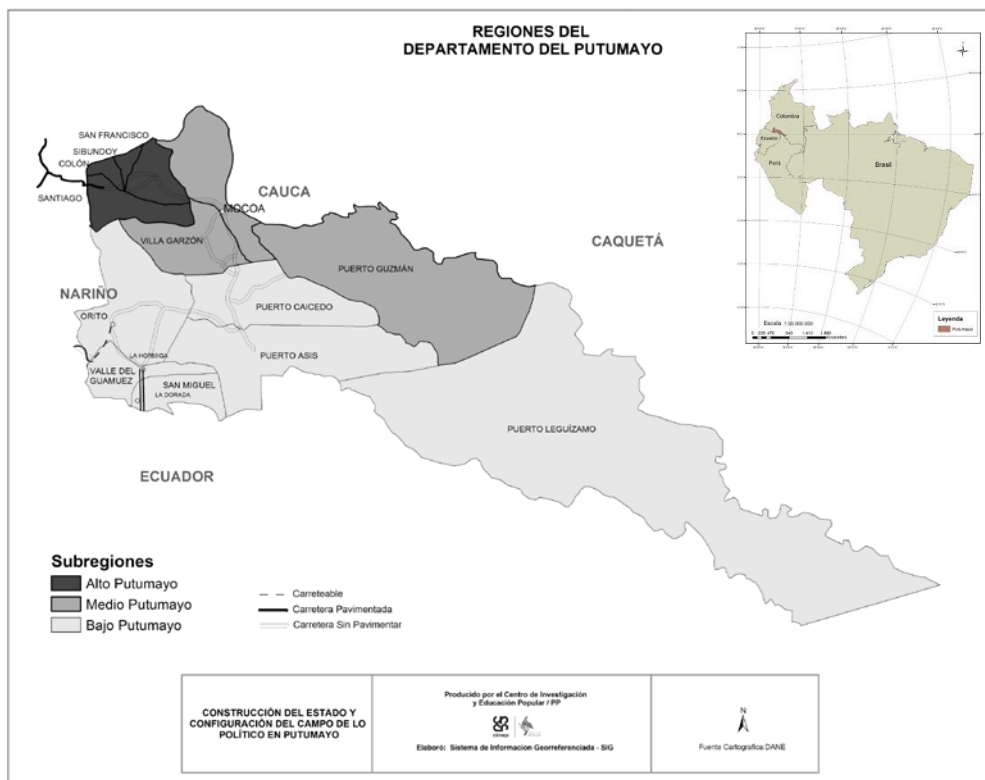


Figura 1. V.g. Actual departamento del Putumayo (Colombia). (Fuente: Torres, 2013: 30 - Mapa interno: Elaboración Tatiana Hernández para Flasco.

El departamento del Putumayo, cuya capital es Mocoa, se circunscribe a la región amazónica ubicada en la zona suroccidental de Colombia, localizado entre 01°26'18'' y 00°27'37'' de latitud norte, y 73°50'39' y 77°4'58'' de longitud oeste; cuenta con un área aproximada de 24.885 km², que limita al Norte con los departamentos de Cauca y Nariño, al oriente y nororiente con el río Caquetá; por el Sur, colinda con el departamento del Amazonas y con los ríos Putumayo y San Miguel que son las fronteras físicas con Ecuador y en una pequeña franja con Perú, finalmente por el Oeste limita con el departamento de Nariño (Figura 1) (Gobernación del Putumayo, s/f; Arboleda, 2002).

Desde la colonia hasta inicios del siglo XX, la región del Putumayo abarcaba un área mucho más extensa que la actual, esta era designada con el nombre genérico de Provincia de Mocoa o de Caquetá, en donde se distinguían dos subregiones: la más grande correspondía al Bajo Putumayo, de clima “sofocante y malsano”, lindaba con Perú y Brasil. La otra subregión era la denominada el alto Putumayo o también conocida como valle de Sibundoy, zona fría constituida por terrenos más o menos planos, “donde existieron desde los tiempos anteriores a la colonia los pueblos de Santiago, Sibundoy y San Andrés, colindando con el actual departamento de Nariño” (Restrepo, 1999: 3).

Organización territorial: transformación de la división político- administrativa del Putumayo

Durante el periodo colonial, la región del Putumayo y Caquetá (ligada como una unidad administrativamente), estuvo bajo la administración de la ciudad de Popayán; posteriormente, en el transcurso de las primeras décadas de vida republicana -durante la Gran Colombia- pertenecieron al inmenso departamento de Azuay, el cual comprendía todo lo que es hoy la sierra sur de la República de Ecuador y la parte norte del río Marañón del Perú (Amazonía ecuatoriana y peruana); sin embargo a partir de 1831, la región del Putumayo se vio envuelta en un largo proceso de redistribuciones territoriales (Arboleda, 2002):

1831: pasó nuevamente a la provincia de Popayán y del territorio del Caquetá.

1857: dependió del Estado Federal del Cauca.

1886: hace parte del departamento del Cauca. En 1900 se firma el decreto 97 de 1900⁵.
1905: fue creada la Intendencia del Putumayo (por orden del general Rafael Reyes).
1909: formó parte de la Intendencia del Caquetá y del departamento de Nariño.
1912: se creó la Comisaría Especial del Putumayo.
1953: la comisaría especial del Putumayo fue anexada al departamento de Nariño.
1957: desanexada para volver a su condición independiente de Comisaria especial.
1968: se crea la intendencia del Putumayo con capital Mocoa, inaugurada en 1969.
1991: se crea el departamento del Putumayo, conservando a Mocoa como la capital de la nueva división política administrativa que permanece hasta la fecha (Arboleda, 2002; Gobernación del Putumayo).

En la actualidad el departamento del Putumayo está dividido en 13 municipios⁶, 2 corregimientos, 56 inspecciones de policía, y numerosos caseríos y sitios poblados (Figura 1) (Arboleda, 2002; Gobernación del Putumayo).

Subregiones ecológicas del Putumayo

A la región del Putumayo, la caracterizan tres aspectos físicos que determinan las condiciones ambientales particulares a lo largo del territorio: está ubicado sobre la línea ecuatorial; así mismo, una sector se encuentra en las faldas de la cordillera de los Andes y la otra, está inmersa en la selva húmeda tropical; estas circunstancias permiten que en el territorio se establezcan tres ecosistemas dividiéndolo en: región andina (valle del Sibundoy), pie de monte y llanura amazónica, reconocidos también como: alto, medio y bajo Putumayo (Ordoñez, 2008).

La **Región andina** o alto Putumayo, se ubica en la parte noroccidental, siendo la zona montañosa del departamento, está conformada por varias elevaciones (entre los 2000 y 3500 msnm.), las cuales se conectan con las altas montañas de una de las

⁵ Para el año 1900 el hoy territorio del departamento del Putumayo hacía parte del Departamento del Cauca (Decreto 97 de 1900) siendo que en dicha época el límite departamental al sur tenía como límite el río Napo (incluyendo territorios de los actuales departamentos de Nariño, Cauca, Caquetá, Amazonas, Vaupés y Guaviare entre otros de Colombia, el actual territorio de la Provincia de Sucumbíos de la República de Ecuador y un importante sector del norte amazónico peruano entre los ríos Napo y Putumayo) (Arias, 2013: 30).

⁶ Mocoa, Colón, Sibundoy, San Francisco, Santiago, Villagarzón, Puerto Guzmán, Puerto Caicedo, Puerto Asís, Puerto Leguízamo, Orito, San Miguel y Valle del Guamuéz (Gobernación del Putumayo, s/f).

estribaciones de la cordillera central; posee un microclima con una temperatura promedio entre 16 y 18 °C. En esta región se encuentra el antiguo valle de Sibundoy, compuesto por los municipios de Colón, Sibundoy, San Francisco y Santiago; los actuales habitantes del valle del Sibundoy son pertenecientes a las comunidades *Inga* y *Camentsá* y colonos venidos de las regiones de Nariño y Cauca (Ordoñez, 2008).

La subregión del **pie de monte** o medio Putumayo, está constituido por un cinturón de terrazas, serranías y terrenos ligeramente ondulados, comprende el descenso de la cordillera hacia la llanura amazónica, en este tramo se encuentra Mocoa (capital del departamento), incluye también los ríos Guamuez y San Miguel (afluentes del Putumayo) y el Orteguzaza (afluente del Caquetá) (Chaves y Vieco, 1987; Arboleda, 2002), predominan las altas precipitaciones. Aquí “se ubican especialmente comunidades indígenas, algunas afrocolombianas asentadas en las riberas de los ríos y también población de colonos de diversos lugares del país, especialmente de Nariño, Tolima y Antioquia” (Ordoñez, 2008: 41).

La otra unidad morfológica la constituye **la llanura Amazónica**, alta Amazonía, bajo Putumayo o zona selvática oriental, la cual abarca el centro y oriente del territorio, terreno llano ligeramente inclinado, con mínimas elevaciones (entre los 500 y 700 msnm.), presenta sectores inundables a orillas de los ríos Caquetá y Mecaya. Aunque esta región, ocupa tres cuartas partes de todo el territorio, sólo se encuentran tres municipios: Puerto Asís, Leguizamo, y la parte amazónica del municipio de Puerto Guzmán. Esta unidad se caracteriza por las altas temperaturas, superiores a los 27 °C, con una precipitación promedio anual de 3.900 mm. (Arboleda, 2002; Gobernación del Putumayo, s/f; Ordoñez, 2008).

Hidrografía

El departamento, cuenta con una densa red hidrográfica que baña todo el territorio, enmarcada principalmente por las cuencas de los ríos Putumayo y Caquetá; el río Putumayo nace en el Páramo de Bordoncillo a 3.600 msnm, transita en sentido Noreste y tiene una longitud aproximada de 1.800 km., que en su mayoría son navegables, desde Puerto Asís hasta el Amazonas; este río que franquea toda la región, cuenta con una amplia red de tributarios que vienen desde todos los rincones del departamento, “entre sus principales afluentes en la margen colombiana se encuentran los ríos Guineo, Guamuéz, Caucajá, Cara-Paraná, Sábalo-Yacú, Buri-Buri, Igara-Paraná, Pupuña, Porvenir, Puré y Cotuhé” (Murcia, 2006: 51).

El río Caquetá nace en el macizo Colombiano, en el páramo del Letrero (departamento del Cauca), tiene cerca de 2.280 km., de longitud, de los cuales 1.520 transcurren por territorio colombiano, sirviendo de línea fronteriza regional por el sector norte con los departamentos de Cauca Huila y Caquetá; tanto el río Caquetá como el Putumayo constituyen unos de los afluentes fluviales más importante no solo de la región sino también del país (Ordoñez, 2008).

Ocupación histórica de la región

En el Putumayo ha prevalecido la ocupación tradicional de distintas comunidades indígenas como actores sociales de gran relevancia: el suroccidente del departamento era territorio de los indígenas *Kofán*, el noroccidente de los *Kamentzá*, el centro y sur de pueblos de lenguas Tukano como los *Siona* y el oriente por pueblos de lenguas witoto (Gobernación del Putumayo, s/f). “Cabe destacar que la ocupación originaria de la región es un tema con vacíos y que aún suscita importantes polémicas, sobre todo en lo que se refiere a la densidad y a las formas en que ocurrió este proceso” (PNUMA, *et al.*, 2009: 42).

Por otra parte, en la ocupación histórica del territorio también se pueden identificar otros actores como misioneros, eclesiásticos, comerciantes, colonos, aventureros, militares, autoridades civiles y campesinos, especialmente desde fines del siglo XIX, todos ellos, inmersos en una relación cercana con el entorno, pero con intereses marcadamente diferentes frente al territorio (Preciado, 2003).

En la región del alto Putumayo se encuentran en la actualidad seis grupos indígenas⁷: *Siona*, *Coreguaje*, *Tama* y *Macaguaje*, pertenecientes a la familia lingüística Tukano Occidental, los *Kofán* de filiación lingüística aún no definida, y los *Inga* de

⁷ “El capuchino Francisco de Igualada, en un estudio que publicó en el año de 1940 con la colaboración del lingüista fray Marcelino de Castellví, encontró seis familias distintas en lo que hoy reconocemos como el departamento del Putumayo: la Kamsá o Coche, la Kichua, la Kofán, la Tukano, la Witota o Huitota y la Zaparo. Halló ocho familias lingüísticas en el Caquetá: la Andoke, la Chibcha, la Karibe, la Kichua, la Mura, la Piaroa o Saliba, la Tukano y la Witota. [...] En el Valle de Sibundoy, centro de la misión capuchina, se encontraron dos familias lingüísticas diferentes: los Inga de origen y/o de habla Kichua (como los asentamientos de Santiago y San Andrés) y los Kamsá establecidos en el mismo Valle desde un tiempo todavía no determinado con certeza y cuya lengua, despectivamente designada como “kuchi” (cerdo en quechua), tampoco ha sido satisfactoriamente catalogada” (Kuan, 2013: 22-23).

habla Quechua, cuya mayoría habita en el Valle de Sibundoy (Chaves y Vieco, 1987, Kuan, 2013).

Los *Siona* habitan la banda izquierda del río Putumayo; los *Coreguaje* y los *Tama* ocuparon inicialmente el territorio del el río Caguán y sus afluentes, pero debido a la presión cauchera migraron hacia el Orteguaza, Peneya y Caquetá. Los *Macaguaje* son los de menor población Tukano, solo se sabe de algunas familias que viven dispersas a lo largo del río Putumayo, entre Puerto Ospina y el Hacha, así como en Peñas Blancas (Caquetá). Los *Kofán* tradicionalmente han habitado la zona fronteriza entre Colombia y Ecuador, al presente su población está repartida en cuatro reservas⁸ (Chaves y Vieco, 1987).

Según el Padre José Restrepo (1977), a la llegada de los españoles al territorio Putumayense, las principales tribus indígenas que habitaban la región se encontraron: *los Camsás*, antepasados de los que aun hoy perduran en el Valle del Sibundoy; *los Ingas*, quienes habitaban las regiones de Santiago y el Putumayo medio, desde el actual puerto Limón hasta el río San Juan, zonas que hoy habitan sus mismos descendientes; *los Quichuas*, por el río San Miguel; *los Sionas*, por el río Orito, por el actual Puerto Asís, así como por los ríos Caquetá medio y Orteguaza. Los *Zaparo*, mencionados en la clasificación lingüística del Misionero Capuchino Francisco de Igualada, aparecen en el río Saladillo (Kuan, 2013)

Los *Macaguajes* y *Coreguajes* eran familias de la misma tribu, junto con los *Siona*, *Eno* y *Tama* habitaban la cuenca de los ríos Orito y San Miguel (Kuan, 2013); *los Hitotos*, en sus varias ramas de *Caimitos*, *Mekkas*, *Menekkas* y *Muinanes*, se encontraban en distintos puntos del río Putumayo, particularmente en la región más oriental de Puerto Ospina por el río Putumayo hacia abajo, y desde el Mecaya descendiendo por el río Caquetá; los *Cofanes* que habitaban entre el río Guamués y el río San Miguel; *los Andaquíes*, identificados como feroces y caníbales, aunque no tenían residencia fija, se estableció que hacían incursiones desde la cordillera del Huila; *los Yaguanongas*, “fueron otros perturbadores de la paz y enemigos del progreso, que operaron por el Medio Putumayo”, se les atribuye que provocaron en diversas ocasiones la sublevación de las tribus pacíficas ya reducidas (Restrepo, 1977: 7-8).

⁸ Santa Rosa de Sucumbíos (a orillas del río San Miguel), aguas abajo de Puerto Colón; Santa Rosa del Guamuez y en Luzón (desembocadura del río Luzón en el Guamuez) (Chaves y Vieco, 1987).

También debe incluirse a *los Tetete*, los cuales eran un pequeño grupo étnico de la familia lingüística Tucano Occidental. Quienes vivían entre el Ecuador y Colombia, en una zona de aproximadamente 82.000 km², en las riberas de los ríos Napo, Putumayo, Aguarico y afluentes (actual reserva del Cuyabeno). Durante el período colonial, los *Tetete* fueron agrupados indiscriminadamente con otras etnias relacionadas, llamados conjuntamente con el nombre de Encabellados por su larga cabellera, para el siglo XIX, los viajeros y misioneros comenzaron a llamarlos *Piojé*. En 1896, los Misioneros Capuchinos dirigieron su atención hacia un pequeño grupo no evangelizado y adoptaron el término *Cofán: Tetete*, que significa “salvaje”; a principios del siglo XX, el pueblo *Tetete* eligió resistirse a la esclavización por parte de los caucheros (Wasserstrom, *et al.*, 2011).

Presencia de las misiones católicas y proceso de evangelización de la región del Putumayo.

Periodo colonial: primera oleada evangelizadora

- ***Siglo XVI: exploraciones y primeros encuentros***

El interés por la Amazonía noroccidental (Colombia, Ecuador y Perú), se da después de la conquista de los Andes, cuando a partir de mediados del siglo XVI, los españoles inician las primeras exploraciones del territorio hacia las tierras llanas al este de los Andes, interesados en la búsqueda de riquezas y de nuevos recursos naturales que se pudieran comercializar (Pineda, 2005; PNUMA, *et al.*, 2009).

Se destacan varias incursiones al territorio amazónico noroccidental: el primer encuentro de sibundoyes y exploradores españoles en 1535, “comandados por Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, procedentes de Pasto, fue una correría superficial y sin arraigo que duró veinte días” (Restrepo, 1999: 3). Otras expediciones importantes al territorio fueron la del explorador Francisco de Orellana (1541-1552), en búsqueda del país “del oro y la canela” y la liderada por Hernán Pérez de Quesada, quien saliendo desde Santafé de Bogotá hacia el suroriente buscando el Dorado, llega al Valle de Sibundoy en 1542, acompañado de 240 peninsulares y cerca de 8.000 indios *Muiskas* (Arboleda, 2002). Las incursiones subsecuentes, realizadas entre 1536 y 1560, permitieron una penetración más sistemática y un reconocimiento más profundo del territorio, así como su incorporación provisional a la economía colonial, con el

desarrollo de actividades como la minería de oro, el cultivo de algodón, y la formación de diversos centros de colonización (Pineda, 2005; PNUMA, *et al.*, 2009).

En el contexto de incursiones amazónicas, la corona española establece que la concesión de privilegios -a los conquistadores- sobre las tierras “descubiertas” y “por descubrir” debía ir acompañada del mandato de adoctrinamiento religioso, mediante la custodia de misioneros instruidos y experimentados que evangelizaran a los indígenas, convirtiéndolos en habitantes de la fe católica y practicantes de las buenas costumbres; de esta manera la corona decreta que la labor sería compartida por dos órdenes religiosas “Los Jesuitas se encargarían de llevar la fe a las poblaciones del río Napo, Aguarico y Cuyabino; y los Franciscanos a los pueblos del río Putumayo y Caquetá” (Casanova, 2000:141)

Los primeros en llegar para iniciar el proceso de cristianización, fueron los misioneros Franciscanos hacia 1547 (quienes estuvieron por más de 250 años en el territorio amazónico colombiano); pero solo lograron el asentamiento definitivo en 1558, abarcando pastoralmente los pueblos de Sibundoy, Manoy (hoy Santiago), y Putumayo (hoy San Andrés) (Restrepo, 1999; Arboleda, 2002). “Seguramente cuidaron también de Patascoy, Obonuco y Quina, parcialidades incluidas en la Encomienda de Sibundoy y situadas entre el páramo de San Antonio (Bordoncillo) y la laguna” (Restrepo, 1999: 14)

Los Franciscanos, a lo largo de su estadía en el Putumayo, fueron apoyados por otras comunidades religiosas, como los Dominicos, aunque con interrupciones, desde 1577 hasta fines de la Colonia; otros colaboradores fueron los Jesuitas (1602-1848), los Agustinos (1795-1803) y los Mercedarios (Kuan, 2013). “En los años siguientes continuaron las incursiones periódicas de los conquistadores y los doctrineros, pero gracias al aislamiento [geográfico de la región] se mantenía una situación relativamente estable” (Arboleda, 2002: 21).

Tras las primeras excursiones, en 1563 el capitán Gonzalo de Avendaño fundó la población de Mocoa; para esta misma fecha el Virreinato del Perú creó la Audiencia de Quito, hecho que posibilitó el continuo ingreso a la Amazonía “desde los andes septentrionales, bajando por los ríos Napo y Putumayo” (Casanova, 2000: 26), donde las poblaciones de Sucumbíos (actual Ecuador), Sibundoy y Mocoa, fueron las tres puertas de entrada y sitios de dispersión para las brigadas de misioneros (Restrepo, 1999), y de españoles que se encargaron de la fundación de varios pueblos de

avanzadas, que servían como puntos estratégicos, tanto para las conquistas, como para la búsqueda de riquezas en el territorio.

Posteriormente, como forma de contener los excesos de los conquistadores, la Corona española, mediante la Real Cédula de 1573, prohibió nuevas expediciones armadas al Oriente y determinó que sólo las órdenes religiosas llevaran a cabo acciones colonizadoras en esa región (Tibesar, 1989: 16 en PNUMA, *et al.*, 2009). “Desde las bases misionales de Quito y Popayán se enviaban los misioneros o conversores, quienes a través de reducciones e internados adoctrinaban, nucleaban y colaboraban en la colonización” (Ochoa, 2013: 23). Sin embargo, para 1639, la región del Putumayo continuaba “pobladas de infieles”, por lo que posteriormente fueron enviados más evangelizadores con respaldo de la corona española (cédula real proferida por el Rey Felipe V el 20 de abril de 1716) (Ochoa, 2013).

Desde la segunda mitad del siglo XVI, los pueblos de la alta Amazonía fueron insertados en el contexto colonial español, en primera instancia se intentó implantar el modelo de organización español de encomienda a lo largo de todo el territorio; este era un contrato en el que la Corona asignaba un territorio y una determinada cantidad de aborígenes a un súbdito español (encomendero), para que se encargara de obtener el tributo en dinero o en especie, a su vez, el encomendero debía garantizar que los nativos puestos a su cargo fueran instruidos en la doctrina religiosa y en el aspecto humano a través del trabajo (Pineda, 2005).

Cabe anotar, que el sistema de encomienda “no tuvo vigencia en la mayor parte de las selvas del Putumayo, y fue suprimido oficialmente por Cedula Real de 1716” (Restrepo, 1999: 4); pero antes de esto, en 1665 el primer presidente del Nuevo Reino de Granada (Andrés Díaz Venero de Leiva), se encargó de reemplazar modelo de encomiendas por el de Resguardos, donde “se distribuía una determinada área de terrenos con carácter inajenable a una *Parcialidad* o conglomerado de indígenas de idéntica lengua y costumbres” (Restrepo, 1977: 9).

Desde estos primeros años, se establecieron relaciones con los grupos nativos, ya sea mediante el intercambio de productos silvestres por mercancías o fomentando de forma intensa el “rescate” de indígenas a cambio de hachas y otras mercancías; una parte de los indios rescatados contribuyeron de forma importante a la fuerza laboral de la Amazonía (Pineda, 2005). Además de los esclavos, el algodón y el oro, también fueron extraídos otros productos naturales que no tuvieron un efecto tan profundo en el

área por ser muy escasos o con poca demanda; tales como las canelas amazónicas (*Nectandra spp*), el ispingo; las pitas hechas de fibras naturales; el cacao silvestre, la ceras vegetales y cebos para cirios y velas, la ipecacuana, las semillas de sarrapia o cumarú (*Coumarouna spp*); el barniz de Pasto; la tagua y la zarzaparrilla con propiedades terapéuticas (*Smilax spp*) (Domínguez y Gómez, 1990; Stanfield, 2009; Wasserstrom, 2013) .

- ***Siglo XVII: sublevaciones indígenas e intentos fallidos de varias órdenes religiosas***

Durante el régimen colonial, las crecientes necesidades de mano de obra indígena, de cobranza de los tributos, así como la carencia de religiosos doctrineros hicieron que el fomento de misiones para la reducción de la población indígena dispersa se volviera uno de los principales objetivos de la política de este periodo, lo que les permitía satisfacer la necesidad de mano de obra concentrada bajo la institución de la encomienda en la Amazonía (Negro, 2000).

Para el año de 1602, llegaron los primeros evangelizadores del bajo Putumayo, los Padres Jesuitas de Quito. Sobresale la labor del Padre Rafael Ferrer (1602-1611), quien entró a territorio *kofán* “por los ríos Aguarico y Napo hasta el Marañón y hacia el norte hasta el río San Miguel” (Restrepo, 1999). Durante su corto periodo el Padre Ferrer estableció varias fundaciones: San Pedro de los Cofanes (1604), Santa María sobre el río Payamino (1604) y Santa cruz sobre el río Aguarico (1604), así mismo, para 1605 había desarrollado un vocabulario y un catecismo en lengua Cofán, en 1611 regresa a San Pedro de los Cofanes donde un Curaca lo hizo caer al río, dejándolo ahogar, debido a la prohibición de vivir con más de una mujer, con este incidente se acaba el primer intento de los jesuitas en el territorio (Restrepo, 1999; Kuan, 2013)

Treinta años después (1632), sale desde Quito la primera excursión franciscana con el objetivo de evangelizar el bajo Putumayo, pero debido a la fuga de su interlocutor, debieron regresar a Quito a las pocas semanas de correría sin dejar ninguna comunidad cristiana establecida. Dos años después, los franciscanos emprenden otra excursión por el río San Miguel, sin embargo a los tres meses los indios atacan a los misioneros dejándolos gravemente heridos, por lo que nuevamente deben regresar a Quito. A los tres años (1637), realizan una tercera expedición, pero esta vez acompañados de escolta militar, desembarcando en territorio de los encabellados mucho más abajo de la bocana del río San Miguel, aunque a su llegada fueron bien acogidos, en

el transcurso de su estadía los indios dejaron de asistir a los ejercicios y de llevarles sustento, por lo que al tiempo hay un nuevo enfrentamiento, en el que mueren varios soldados, los misioneros y soldados sobrevivientes huyen por el aguarico-Napo-Amazonas hasta salir a Pará (Brasil) (Restrepo, 1999).

Mucho después de los intentos fallidos de los franciscanos, los Jesuitas se hacen cargo desde 1650 hasta 1667, posteriormente en 1692 lo retoman los Padres Dominicos de una manera intermitente hasta que tres de sus misioneros son asesinados por los indios *Seños*, motivo por el cual se suspende la Misión (Restrepo, 1999).

Después de 1689 cambia el ritmo de las misiones, se idean nuevos métodos y se tiene mayor prudencia en el manejo de los indios. Los jesuitas y franciscanos retoman sus labores delimitando el accionar de sus respectivos territorios: los jesuitas se encargarían del río Napo hasta el Marañón, mientras que los franciscanos se dedicaron a los ríos San Miguel, Putumayo y Caquetá. Sin embargo, las embestidas indígenas no cesaron, una excursión franciscana (1695) hacia el territorio de los indios *Tamas*, tuvo un fatal desenlace para dos de los misioneros (Restrepo, 1999).

A pesar de los constantes ataques y sublevaciones indígenas que se presentaron contra de los misioneros, es importante recalcar que en este periodo, algunos religiosos lograron misionar y evangelizar por más de 14 años en el territorio, fundando a su paso gran cantidad de pequeños poblados o reducciones, valiéndose del uso de regalos, promesas y hasta de ayuda militar para sacar a los indios de la selva. La localización de estos pueblos se hace imposible, pues fueron desapareciendo en su totalidad por los acontecimientos de los siglos consecutivos o se conservan algunos de esos nombres pero en otras ubicaciones (Restrepo, 1999).

- **Siglo XVIII: decaimiento y agonía de las Misiones Jesuítas y Franciscanas**

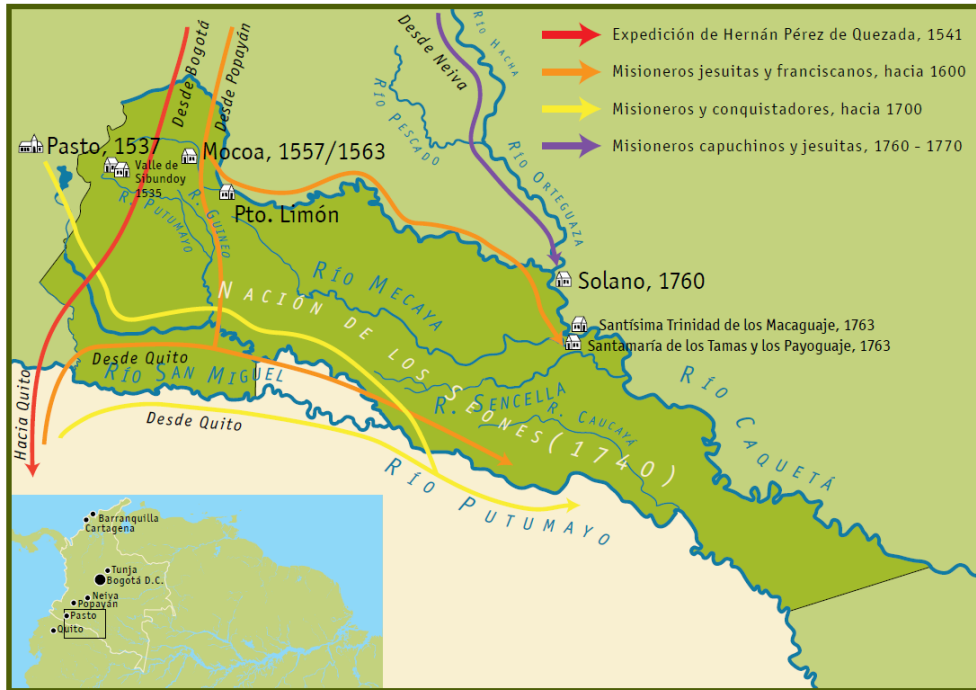


Figura 2. V.g. “Rutas de acceso a la planicie amazónica del departamento del Putumayo durante los siglos XVI-XVIII. Elaborado por Tropenbos Internacional Colombia” (Ochoa, 2013: 23)

Para ingresar al territorio, existían 4 rutas de acceso, 1) desde Pasto por la Laguna de La Cocha y el Valle del Sibundoy para llegar a los ríos Guamuéz y Putumayo; 2) desde Quito por los ríos San Miguel para entrar por el río Putumayo; 3) desde Popayán por la cordillera hasta Santa Rosa por la cuenca alta del Caquetá; o 4) desde el Huila y Florencia, por una ruta muy concurrida en los primeros siglos, desde las laderas del río Hacha hasta encontrar el Caquetá (Figura 2) (Ochoa, 2013: 24).

En las primeras décadas de este siglo, a pesar que el rey Felipe V autorizó el refuerzo de las misiones franciscanas en el Putumayo y Caquetá, se siguen presentando ataques y sublevaciones indígenas a las excursiones y pueblos de reducción misioneros, por toda la Amazonía noroccidental. Desde que los franciscanos empezaron su laboriosa penetración, para 1737, ya habían recorrido el río Caquetá hasta el Caguán y el Putumayo hasta el Caucajá y algo del Caraparaná, “completando así siete reducciones sobre el río Caquetá y catorce sobre los ríos Putumayo y San Miguel y por todo 48 naciones o tribus evangelizadas” (Restrepo, 1999: 21).

Se intensifica y se refuerza la labor misionera franciscana en las selvas del Caquetá y Putumayo con la fundación en Quito, del colegio de Propaganda de Fide de

Nuestra Señora de la Gracia (1747); en 1755 se traslada este colegio hacia Popayán con el objeto de atender con mayor eficiencia a los territorios amazónicos (Restrepo, 1999).

Por su parte, el periodo de la Compañía de Jesús dedicado a procurar el “bien universal” de la salvación de las almas, se prolongó hasta 1769, año en el que fueron expulsados los jesuitas de las diversas colonias españolas por Carlos III a través de los gobiernos coloniales en América (Negro, 2000). Al siguiente año de esta medida, el mismo Rey expulsó a los clérigos y religiosos extranjeros, por lo que las reducciones jesuitas entraron en un proceso de rápido deterioro (Gutiérrez, 1921).

Con la expulsión de los Jesuitas, las labores de evangelización posteriormente pasaron a manos exclusivamente de los franciscanos que a través de los colegios de misiones de Quito y Popayán hicieron presencia en esta región hasta 1784, fecha en que por cedula real se resuelve acabar con las misiones del Putumayo y mudarlas al Caquetá (Kuan, 2013).

Los anteriores sucesos dejaron durante las dos últimas décadas del siglo XVIII, varias secuelas: el acentuado decaimiento de los establecimientos coloniales, el fraccionamiento y deterioro del frente misionero y una carencia total de poderío y de control central. Un gran retroceso con la crisis del sistema colonial y el debilitamiento de las misiones en los territorios de las antiguas audiencias de Lima, Quito, Charcas y Bogotá, así como en el Virreinato de Nueva Granada. Tal retroceso fue producido también porque se activaron las rebeliones indígenas, se multiplicaron los asaltos contra pueblos y los atentados contra misioneros y colonos, ocasionando la destrucción y abandono de muchas de las fundaciones (Restrepo, 1999; PNUMA, *et al.*, 2009).

Durante casi todo el periodo colonial se presentó una constante disminución demográfica de la población indígena (vista solo como mano de obra); sin embargo hacia finales del siglo XVIII, con los cambios políticos y con el decaimiento misional, “se inicia un lento aumento demográfico, además de cierta expansión territorial de las sociedades indias que sobrevivieron” (Taylor, 1994: 21).

Este también fue un tiempo de adaptación e introducción de nuevos tipos de relaciones de producción. “en esta época se teje de modo progresivo la relación ambigua, simbiótica y conflictiva entre colonos y misioneros, una típica relación de las zonas fronterizas hasta bien entrado el siglo XX”; en la que se consideraban como una mutua amenaza, pero al mismo tiempo, el uno dependía del otro para sobrevivir. La presión y hostilidad de los colonos, contribuyó a que la población indígena estuviera

dispuesta a dejarse reducir por los misioneros, pero sin los misioneros quienes controlaron a los indígenas, los colonos no habrían tenido la mano de obra que les permitió acumular riquezas y vivir en dichos centros poblados (Taylor, 1994: 20).

Periodo Republicano: enfrentamientos políticos, restablecimiento de las órdenes religiosas y el auge de las economías extractivas en la Amazonía

▪ ***Siglo XIX: de la colonia a la República***

Este periodo histórico inicia con la creación de la Nueva Granada (Colombia) con grandes y tensas transformaciones políticas. Debido a la invasión napoleónica de España, la corona pierde el control sobre los territorios americanos, situación que aprovechan los criollos de la Nueva Granada para emanciparse y tomar el poder a través de una violenta revolución; de esta manera se da la independencia y surgen las primeras repúblicas (1810-1815 “la Patria boba”). Sin embargo los combates y desacuerdos continuaron entre los criollos para definir la forma de gobierno, esto hizo que el país se viera inmerso en varias guerras civiles y en un grado tal de desestabilidad política, que España vuelve a retomar el control, instaurando el “régimen del terror”, este periodo de reconquista solo duró de 1815 a 1819, año en el que después de varias batallas logró el éxito definitivo la campaña libertadora dirigida por Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander.

Con la finalización del periodo colonial, se da paso a la nueva república de La Gran Colombia (1819-1830), donde se unificaron a Colombia, Ecuador y a Venezuela en un solo país, pero debido a la desintegración de las estructuras políticas y del gobierno central, esta se diluye creándose tres Estados independientes: República de Venezuela, República del Ecuador y República de la Nueva Granada.

Los acontecimientos independentistas y republicanos afectaron a las congregaciones religiosas, pasando casi sesenta años antes de que volvieran misioneros al territorio amazónico. Durante la República, el Estado neogranadino reconsidera la presencia de misioneros para la evangelización de los “salvajes” en lugares en donde antes se había tenido misiones, sin embargo las administraciones liberales frenaron el desarrollo de estas debido a su pugna con la Iglesia (Kuan, 2013).

Ante la decadencia de las misiones, Mariano Ospina Rodríguez, secretario del interior de la Nueva granada durante la presidencia de Pedro Alcántara Herrán (1841-1845), recomendó la fundación de colegios de misiones y casas de escala, así, por decreto ejecutivo del 28 de abril de 1842 el Senado elige de nuevo a la Compañía de

Jesús para administrar estos colegios ya “que la experiencia ha demostrado que aquel instituto es el más adecuado para convertir a los salvajes a la religión cristiana y para conducirles a la civilización” (Kuan, 2013: 17-18).

La presencia de los Jesuitas en el país, tuvo importantes adeptos y opositores; durante el gobierno de José Hilario López (1849-1853), se decretó nuevamente la expulsión de los jesuitas, argumentando el poder corruptor de estos: “nuestras recientes instituciones no tienen la fuerza bastante para luchar con ventaja en la regeneración social con la influencia letal y corruptora de las doctrinas del jesuitismo” (Kuan, 2013: 18), así mismo, se les acusaba de no haber prestado la suficiente atención a las “tribus salvajes” y a la fundación de colegios de misión en los territorios más apartados; por el contrario, se habían instalado en las tres ciudades principales de la República (Bogotá, Antioquia y Popayán) para apoderarse de la enseñanza pública”; a pesar de esto, con la llegada al poder en 1857 del conservador Mariano Ospina Rodríguez, los jesuitas regresaron al país (Kuan, 2013: 18).

Este periodo, también se caracterizó por el interés en precisar las fronteras entre Colombia y Perú, ya que desde principios del siglo XIX ambas Repúblicas habían mostrado discrepancias sobre sus límites fronterizos en las regiones de la cuenca amazónica y la cordillera de los Andes. La expedición corográfica de Agustín Codazzi (1857), representó un avance importante de Colombia por conocer sus regiones fronterizas, significando “un cambio fundamental en el conocimiento del Oriente de la Nueva Granada y en su ubicación en la conciencia, tanto del Gobierno como de los granadinos en general” (Domínguez y Gómez, 1996: 45).

A partir del viaje a la región, Codazzi sugirió “que en Colombia aproximadamente el 75 por ciento del territorio consistía en baldíos sobre los cuales nadie reclamaba derechos de propiedad” (Legrand, 1988: 21 en Torres, 2013: 24) y por ende se requería con urgencia una numerosa población de colonos (granadinos y europeos) que aprovecharan la gran cantidad de recursos naturales de la exuberante selva, tanto para el provecho de la nación, como para el beneficio de los habitantes salvajes de esos territorios que requerían ser civilizados, evangelizados e incorporados a la vida económica de Colombia (Domínguez y Gómez, 1996; Torres, 2013).

Posteriormente, las mismas fuerzas opositoras que habían expulsado años atrás a los jesuitas arremetieron de nuevo a la cabeza del presidente Tomás Cipriano de Mosquera, quien los expulsó en 1861 con un decreto de extinción de comunidades

religiosas, además cerrando la posibilidad de la presencia de otras familias religiosas que reemplazaran a los jesuitas en su vocación misionera; alegando, entre otras razones, el apoyo absoluto de los jesuitas a las fuerzas conservadoras y centralistas en la guerra civil del mismo año, hecho que afectó profundamente las misiones en el Caquetá y el Putumayo pues mermaron el flujo de religiosos, quedando abandonadas pastoralmente (Kuan, 2013).

En 1867, los liberales ordenan arrestar al general Tomas Cipriano de Mosquera, destituyéndolo por un golpe de Estado, asumiendo la Presidencia el general Santos Acosta, con este cambio de gobierno, los bienes no restituidos a la iglesia fueron subastados quedando casi en su totalidad en manos de particulares. “El resultado de ambiente de agitación fueron las sangrientas luchas civiles, a nivel regional y nacional, que terminaron imponiendo un régimen conservador a partir de 1885” (Bonilla, 2006:107).

Paralelamente, en el transcurso del periodo conservador colombiano, la promesa de la exuberante riqueza natural, impulsó una serie de empresas extractivas en el departamento del Putumayo, así como en toda la selva amazónica (Domínguez, 2005), convirtiéndose en área de extracción de materias primas valiosas para algunos países europeos y para Estados Unidos. De esta manera se desencadena la exploración, colonización y conquista de la Amazonía noreste en busca de nuevos productos tropicales.

✓ **Auge de las economías extractivas**

Hacia 1860, se desencadena la extracción de la corteza del árbol de **quina** o cascarilla (*Cinchona sp.*), para la producción de quinina, usada como remedio y profiláctico efectivo contra de la fiebre de la malaria, el cual encontró un enorme mercado mundial, debido especialmente a que el *boom* de quina coincidió con la colonización europea de gran parte de África y Asia tropical (Stanfield, 2009). Así la región el Putumayo se convierte en proveedor del mercado internacional de la quina (González, 1998 en Domínguez, 2005).

La extracción de la quina atrajo a muchos empresarios colombianos y extranjeros hacia la región amazónica, uno de los principales fue Elías Reyes, hermano de Rafael Reyes (futuro general victorioso de la Guerra de los Mil Días y luego presidente de la República de Colombia), quien tenía en Popayán una incipiente y próspera casa de

comercio, de la cual hicieron parte su madre y sus hermanos llamándose Casa Elías Reyes & Hermanos.

Hacia 1878, la Casa Reyes, tenía sedes en Pasto y Popayán, mientras que su centro de operaciones se encontraba en La Sofía (cerca a Puerto Asís), a este punto llegaba toda la quina silvestre recolectada en la bota caucana y en la zona alta de los ríos Caquetá y Putumayo, de allí era enviada legalmente hacia Manaos(Brasil) por su propia flota de cuatro barcos a vapor; cuando estos barcos regresaban, traían consigo mercancías destinadas a los mercados de Pasto, Popayán y Mocoa, afianzando así el naciente comercio de principios del siglo XIX.⁹ Así mismo se constituyeron como uno de los principales vectores de enfermedades letales para los indígenas de las riberas del Putumayo (Ochoa, 2013).

El apogeo de la extracción de quina culminó en 1885, con la caída del precio internacional un año antes, forzando a la empresa de los Reyes a abandonar sus agencias; “algunos de los antiguos empleados volvieron a sus lugares de origen, pero otros permanecieron en los poblados, caseríos o en la selva a la espera de otra aventura o negocio de explotación, que se hizo posible alrededor de la extracción del caucho”. (Ochoa, 2013: 25).

A mediados del siglo XIX e inicios del siglo XX (1875-1930), se catapultó la demanda mundial del **caucho** silvestre y su recolección en la Amazonía, la cual se da como un *boom* extractivo exacerbado por el crecimiento industrial de Estados Unidos y de Europa a finales de 1800 (Stanfield, 2009). La constante necesidad de caucho implicó una expansión de la explotación de este recurso hacia el noroeste de la Amazonía a finales del siglo XIX; donde la región del Putumayo desempeñó un papel muy importante tanto en la extracción, como en la exportación de gran cantidad de caucho al mercado internacional (Domínguez y Gómez, 1990; Pineda, 2000; Stanfield, 2009).

⁹ “Desde 1835, negociantes colombianos de Pasto bajaban por el Putumayo y Amazonas hasta Manaos y Belén llevando productos de los indios de Sibundoy, y otros manufacturados en Colombia; luego regresaban trayendo sal, hierro, licores, zapatos, cigarrillos, barnices y otros productos manufacturados en Brasil o Europa. El incipiente comercio fluvial también era alimentado por los comerciantes portugueses que subían por el Putumayo, practicando el comercio de esclavos indígenas para vender en las aldeas brasileras del medio Amazonas” (Torres 2007: 5 en Ochoa, 2013: 24).

A principios de la década de 1880, la demanda de caucho (*Castilloa ulei* y *Hevea sp.*), fomentó el arribo de los primeros caucheros colombianos a los territorios del Caraparaná, Igaraparaná, Caquetá y Cahuinari, quienes a finales de siglo, sacaban la goma por el río Caquetá hasta Florencia, luego a Neiva, hasta llegar a Bogotá. Las principales gomas extraídas en el Putumayo fueron, en primer lugar el caucho negro (*Castilloa ulei*) y la siringa (*Hevea brasiliensis*, *Hevea guianensis* y *Hevea benthamiana*), utilizadas comúnmente en la fabricación de suelas, neumáticos y objetos vulcanizados; otra especie de gran importancia por su abundancia en la región, fue la Balata roja y blanca, del género *Manilkara* empleado para correajes, bolsas y telas; finalmente el Juansoco, del género *Couma*, destinado a objetos delicados y goma de mascar (Ochoa, 2013: 28).

El auge del ciclo extractivo de caucho en la región del Putumayo, fue un motivo más, para la incorporación del territorio amazónico y sus habitantes al proyecto de Estado-nación colombiano, así como de la imperiosa necesidad de establecer fronteras con los países vecinos (Perú y Ecuador); estas razones ahondadas a la preocupación de los oficiales colombianos en Caquetá, Popayán y Bogotá (1880), por la destrucción de los árboles de caucho, debido a que el árbol de *Castilloa ulei* debía tumbarse para obtener el mejor rendimiento “Recomendaron que el Estado supervisara la industria, introdujera misioneros para mejorar la atmósfera social y moral e iniciara un programa para sembrar árboles de caucho y reabastecer los agotados bosques” (Stanfield, 2009: 60).

✓ **Hegemonía política conservadora y el regreso de las misiones católicas**

Paralelamente, en varios países de América y Europa, el trabajo misionero de los Capuchinos, así, como el de otras órdenes religiosas estaba teniendo múltiples tropiezos, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, estos fueron “victimas del odio racionalista y de las intromisiones regalistas, con la connivencia y el apoyo más o menos abierto del episcopado”, durante este periodo de persecuciones, las supresiones y expulsiones se hicieron frecuentes, interpretadas por los frailes “como un complot orquestado por las logias masónicas de Centroamérica de cuyas filas eran los nuevos gobernantes liberales” (Kuan, 2013: 40-41).

A pesar de la inconformidad con las órdenes religiosas, la Iglesia católica seguía desempeñando un rol importante en la sociedad colombiana del siglo XIX, en 1859 se crea la diócesis de Pasto con el objeto de atender a las poblaciones de Mocoa; los

Obispos de Pasto, enviaban esporádicamente a sacerdotes abnegados a las zonas ya civilizadas (Sibundoy y Mocoa) “para sostener la fe de los neófitos. Pero quedaban las dilatadísimas selvas sumidas en la oscuridad y el gentilismo” (Restrepo, 1999:44)

Para la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, el panorama cambió sustancialmente, la persecución tiene un receso y las misiones entre indígenas infieles vuelven a cobrar fuerza; gracias al triunfo de la Regeneración (ideología conservadora), que puso fin a la hegemonía liberal, y al programa pacificador del presidente Rafael Núñez, quien lideró la promulgación de la Constitución de 1886, inspirada en una ideología católica e hispanista (Martínez, 1997).

Con estos acontecimientos, el país se declara como un Estado centralista, conservador y estrictamente católico confesional, que al buscar reivindicar el pasado colonial y valorarlo positivamente, le otorgó un rol especial a la religión católica como "elemento esencial del orden social" de la Nación (Pineda, 2002). “Al igual que el régimen monárquico español, los gobernantes de la república decimonónica optaron por confiarle la tarea de adoctrinar y "civilizar" a los indios selváticos a las comunidades religiosas que desde las épocas de la conquista se habían ocupado de las misiones” (Martínez, 1997; Pineda, 2002: s/p).

El gobierno nacional convocó a diversas órdenes religiosas católicas (en su mayoría españolas) para que promovieran y garantizaran la civilización de los indios de las regiones selváticas, a partir de la enseñanza de la moral cristiana y la occidentalización de su cultura (Pineda, 2002; Serje, 2005). Se da pues, un ambiente propicio para los Hermanos Menores Capuchinos de la Orden de San Francisco de Asís que fueron expulsados por los gobiernos liberales de Guatemala y El Salvador, al ser invitados a hacer parte del proyecto de regeneración católica emprendido por el presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno (1873). Inicialmente llegaron doce frailes entre sacerdotes y hermanos, en los dos años siguientes, se agregaron veinte nuevos religiosos, que para 1876 realizaron la apertura del convento de Tulcán, desde donde comienzan a adelantarse en territorio colombiano incluido el Caquetá y Putumayo (Farekatde, 2004; Kuan, 2013).

✓ **Inicios del ensayo de Misión Capuchina en el Putumayo**

El siglo XIX termina en el Putumayo, con el colapso del comercio de la quina, con el inicio de la extracción de caucho y con la instauración del proyecto político de corte

conservador denominado Regeneración. El movimiento político regenerador además de la nueva constitución (1886), realizó varias reformas, entre estas, decide crea una legislación especial con la que entrega el control de los indígenas “salvajes” y de sus territorios a la Iglesia católica, a través de la institución de diferentes convenios, siendo el más importante el Concordato de 1887, en el cual el Estado y la Iglesia firmaban las paces tras decenios de incomprensión y conflicto (Restrepo, 2006).

Con este acuerdo, el gobierno colombiano se comprometía a financiar a las misiones para que estas se encargaran de la evangelización y del gobierno de los infieles, así mismo de consultar con el Delegado Apostólico los nombramientos de los gobernantes en territorio de misiones; “la Iglesia, por su parte, contribuiría a defender el orden público, a asegurar el control del Estado sobre algunos territorios fronterizos y a integrar a sus habitantes en el entramado social y político de la nación (Martínez, 1997: 489-490).

La alianza entre el Estado colombiano y el Vaticano por medio del concordato de 1887 fue aprobado por la Ley 35 de 1888; este se debe analizar como una alianza fundamental que sentó el precedente para todo este nuevo esquema de relaciones entre el Estado y la iglesia, proporcionando las condiciones necesarias para la implantación de las estructuras de inclusión del indígena a la vida nacional en los distintos territorios de Colombia, de la mano de las ordenes monásticas encargadas de las misiones convocadas para este fin (Restrepo, 2006: 157).

Bajo el amparo del Concordato de 1887, también se definieron y delimitaron los territorios salvajes de Colombia, en los cuales se hallaban los “aborígenes nómadas” que habitaban en las “selvas vírgenes”. Esta clasificación permitió que se formalizaran las misiones en los “territorios de frontera” de la región amazónica (Ochoa, 2013: 26), implicando una reorganización del país en diversos territorios de misiones. Se estableció que estas “enormes extensiones selváticas” poseían un gran potencial económico, y que aquellas tierras pobladas de tribus nativas eran incapaces de gobernarse a sí mismas, “por este motivo se establece que sean administradas directamente por el Gobierno central para ser colonizadas y sometidas a mejoras” (Serje, 2005: 16).

De manera simultánea, en España por decreto religioso capuchino, del 19 de marzo de 1890, se crearon tres custodias en América:

- a. custodia de la Santísima Madre de Dios o de Ecuador-Colombia, que abarcaba hasta el golfo de Urabá y América Central y quedaba incardinada a la provincia de Aragón;
- b. custodia de Inmaculada Concepción, que comprendía la parte nororiental de Colombia y Venezuela, adscrita a la provincia de Toledo;
- c. custodia

del Corazón de Jesús, formada por Chile y Argentina, dependiente de la provincia de Castilla. Ecuador quedaba fuera de su jurisdicción (Kuan, 2013: 41).

La concesión que se le dio a la provincia de Cataluña otorgó la administración de estos territorios a la custodia Ecuador-Colombia (1896-1904), permitiendo consolidar los intentos de establecer misioneros en el Putumayo, y con ello, los pueblos de reducción de indígenas, asimismo con “este requerimiento, se concede a los Misioneros Capuchinos catalanes, la responsabilidad de evangelizar o “convertir a los infieles” indígenas de la religión Católica, que habitaban la región del Caquetá y Putumayo” (Farekatde, 2004: 4).

En estas condiciones nace la misión de Caquetá y Putumayo, administrada por los Misioneros Capuchinos pero dependiente del Obispo de Pasto. Con los conventos de Túquerres (38 religiosos) y Pasto (8 capuchinos), las residencias de Ibarra y de Tulcán (10 frailes y 8 capuchinos respectivamente) y una misión en el Chocó (8 frailes), la orden Capuchina comienza a posicionarse en el territorio colombiano (Kuan, 2013).

La presión del Estado colombiano por la inserción de los pueblos indígenas amazónicos y sus territorios a la llamada “sociedad nacional”, llevó a que en 1890 se decretara la ley 103, la cual reafirmaba los principales acuerdos del concordato, en el que el Estado delegaba en las misiones católicas, en este caso a los Misioneros Capuchinos la administración y reducción¹⁰ de los indios “salvajes” que habitaban en las riberas de los ríos Putumayo, Caquetá y sus afluentes, en condición de subordinados y como “menores de edad”, en virtud de su incapacidad para ejercer funciones de ciudadanos, en aquellas regiones aún no integradas al ámbito económico y sociocultural de la Nación (Gómez, 2005b).

Posterior a la firma del Concordato de 1887, el Obispo de Pasto Manuel José Caycedo, preocupado porque aún quedaban extensas zonas de selvas de su jurisdicción sin atender pastoralmente, acude en 1893, al Padre Melchor de Tivisa de la provincial de Capuchinos del Ecuador (en Tulcán), solicitándole parte de su numeroso personal para que en condición de evangelizadores se desplazaran hasta las regiones del Caquetá y Putumayo (Restrepo, 1999).

¹⁰ “La expresión «reducir a los salvajes» era la utilizada en el período en cuestión para referirse al proceso de consolidación de aldeas y pueblos de misión atrayendo hacia estos los individuos para que vivieran a la usanza occidental” (Restrepo, 2006: 157).

Es así que, el 2 de julio de ese mismo año, son nombrados dos Padres Capuchinos y un sacerdote secular, Angel de Villalva (español), Francisco de Ibarra (ecuatoriano) y Enrique Collins (ingles), para conformar la expedición que salió desde Tulcán, hasta llegar a Pasto, donde a través de donativos de los habitantes de esta población se aprovisionaron para el viaje que iban a realizar en las selvas del Caquetá y Putumayo¹¹ (Vilanova, 1947; Restrepo, 1999).

En su recorrido administraron los sacramentos (bautismo, confesión, comunión y matrimonio) “a innumerables indios y blancos que lo pidieron” en los pueblos/caseríos donde arribaron¹²; llegando hasta la playa del río Caquetá, donde la fatiga del viaje, la presión de las niguas y zancudos, la inclemencia del clima y la falta de provisiones los hizo emprender el viaje de regreso (Vilanova, 1947: 40). En el viaje de retorno emprendido el 19 de septiembre, visitaron otras poblaciones como Guineo, San Vicente, San Diego, San José, hasta finalmente salir a Mocoa el 3 de noviembre, posteriormente a Sibundoy, seguido de Santiago, para llegar a Pasto el 25 del mismo; durante la travesía hicieron “contacto más o menos esporádico y superficial, con los indios *Kofanes, Mocoanos, Correguajes, tamas, Macaguajes, Guaques, Karijonas, Putumayos* y *Amaguajes* (Vilanova, 1947: 43).

Después de 5 meses de expedición, se concluye con el regreso de los misioneros a Tulcán, quienes llegan cansados por la falta de comodidades, pero emocionados por haber observado “la magnífica disponibilidad de los habitantes para recibir el evangelio, la sumisión y el respeto al sacerdote y un conocimiento bastante satisfactorio de las oraciones y tradiciones cristianas, resto de la siembra de los franciscanos” (Restrepo, 1999: 45), así mismo pudieron informar con autoridad especial sobre los pueblos de indios visitados, las costumbres, necesidades y las dificultades para la evangelización de

¹¹ El 27 de julio de 1893, salieron los tres Padres misioneros tras una dura travesía a pie y en ocasiones cargados por indígenas, pasando por La Laguna, bordeando parte de la cordillera y por el páramo de Bordoncillo, hasta que llegaron a Santiago después de tres o cuatro largos días, donde sin esperar mucho continuaron en su excursión Apostólica de reconocimiento con ayuda de cargueros y seis indios como bogas, a través de los dos ríos principales de esta región y sus afluentes (Vilanova, 1947).

¹² La Laguna, Santiago, San Andrés de Putumayo, Sibundoy, Mocoa, Puerto Portachuelo, Patoyaco, Papagayo, Caupocana, Pueblo Viejo (“donde los españoles fundaron Mocoa”), Condagua, Yunguillo, Puerto Limón, Pacayaco, Quinoró, río Chuntijosa, Tres-Esquinas, Guineo, desembocadura del río Mecaya, desembocadura del río Sencella (Vilanova, 1947: 40).

los mismos (Vilanova, 1947; Restrepo, 1999). Según los primeros informes que se tienen entre los años 1899-1906:

[...] los indios cercanos, a la cordillera tenían ideas vagas de nuestra santa Religión: hacían bautizar los hijos, y cuando entraba algún sacerdote pedían bendijera sus matrimonios. Fuera de esto y de alguna fiesta religiosa acompañada de ridículas supersticiones, ningún vestigio conservaban de la fe que habían recibido de los primeros Misioneros. “los indios que moraban en el centro del territorio o algo separados de la cordillera, eran infieles y totalmente salvajes” (Vilanova, 1947: 43)

Con los informes traídos por los misioneros y con un conocimiento más acertado del territorio y sus habitantes, comprenden la necesidad del establecimiento de religiosos en Mocoa, quedando en estudio la instalación en Caquetá por los siguientes tres años, mientras tanto, la comunidad Capuchina de Pasto quedó a cargo de la vida espiritual de Sibundoy (Vilanova, 1947; Restrepo, 1999).

En 1895, toma posesión el nuevo Obispo de Pasto, Ezequiel Moreno, quien traía a cuestas una vasta experiencia misionera puesta en práctica en Filipinas y en Casanare (Colombia). Al igual que su predecesor, le preocupaba el abandono espiritual de las vastas zonas de su inmensa diócesis, es por esto que fija su mirada sobre la región del Caquetá, “en donde vivían unos 50.000 infieles y unos 7.000 cristianos perdidos en más de 100.000 km² de selva” (Martínez, 1997: 507); su intención desde un principio, fue la erección de un vicariato apostólico, administrado por capuchinos, que ya habían explorado la región en la segunda mitad del año 1893. Había gran interés de los religiosos por este proyecto, pero la escasez de personal les disuadió de aceptarlo y se limitaron a ofrecer el envío a Mocoa de dos o tres misioneros (Martínez, 1997).

El 21 de diciembre de 1895, fueron elegidos para regir la Custodia Ecuador-Colombia los Padres Alfonso María de Ager, Agustín de Artesa (asistentes) y como Custodio fue nombrado el P. Ángel María de Villalva, quien tras su visita a las selvas del Caquetá había quedado firmemente comprometido; dando paso a la primera residencia en Mocoa, menester que le tomo un año cumplir (Vilanova, 1947). A fines del mes de octubre de 1896, se da ya en pleno la fundación misional con la llegada a Mocoa¹³ de cuatro religiosos, los Padres Ateneo María de Morentín y Antonio de Calamocha con el hermano Infructuoso de Tulcán, con la tarea de atender a sus

¹³ Capital civil de la provincia del Caquetá, llamada también por su posición la llave del Caquetá y Putumayo.

habitantes y organizar desde ella algunas expediciones por las riberas de los ríos (Martínez, 1997; Restrepo, 1999).

En el cumplimiento de su ministerio, los misioneros tuvieron que enfrentarse a la total inexistencia de caminos, a la adversidad del clima y a la escasez de víveres y medicinas. “Pero las dificultades más graves procedían de la oposición de ciertas autoridades y de las malísimas costumbres que reinan tanto entre los indios como en los de raza mestiza que se titulan blancos” (Martínez, 1997: 508). La primera tarea de los Padres al llegar a Mocoa, fue la de moralizar a los aproximadamente 300 habitantes, dentro de los que se encontraban 26 parejas sin legalizar (amancebados) y aunque se presentaron algunas resistencias, estas fueron sobrepasadas con el apoyo de las leyes de policía vigentes, finalmente todos accedieron y la misión de saneamiento quedó cumplida (Vilanova, 1947; Restrepo, 1999).

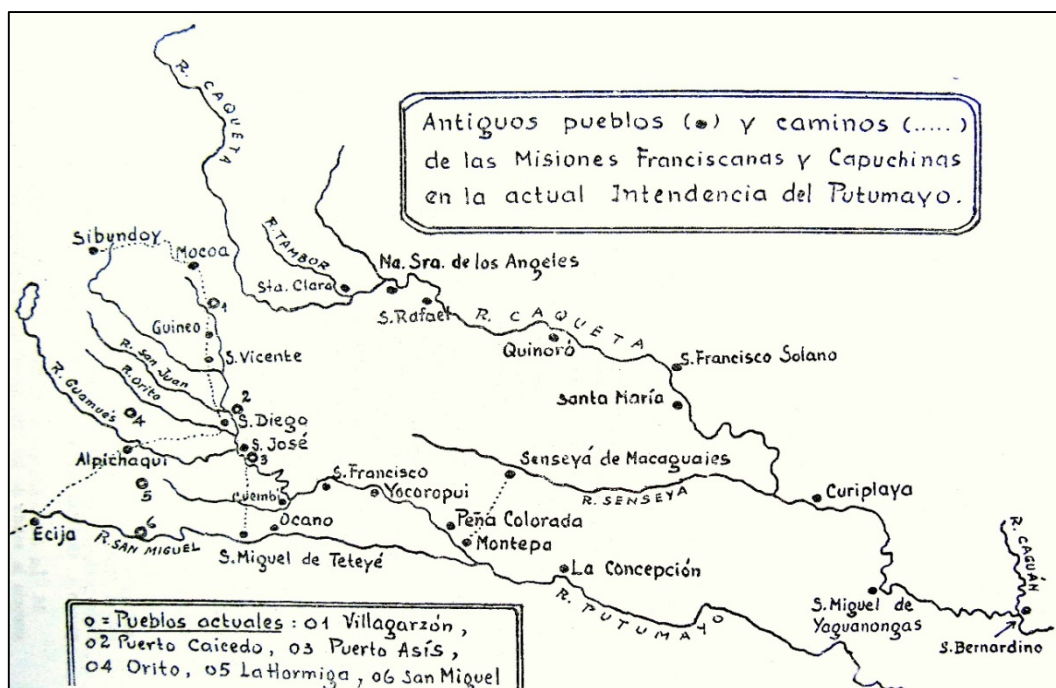


Figura 3. V.g. Mapa de los antiguos pueblos y caminos de las misiones Franciscanas y Capuchinas, trazado sobre el actual departamento del Putumayo (Fuente: Restrepo, 1977: 11)

Siendo Moca el centro de residencia, se convirtió en punto estratégico de expediciones; en 1897, los misioneros se lanzan a la tarea de revitalizar los antiguos puestos misionales creados por los franciscanos (Figura 3), para catequizar a los indios dispersos o reunidos en pequeños caseríos: Condagua, Yunguillo, Descanse, Santa Rosa del Alto Caquetá, San Miguel, Ocano, Aguarico (hoy Ecuador), Guineo, San José y Santa Rosa de Cofanes.

Así mismo, emprendieron varias excursiones Apostólicas (hasta 1899 se contaban 12), se destacan las del P. Antonio de Calamocha junto con el P. Antero, en 1898, quienes recorrieron el Aguarico (Napo-Ecuador), hasta salir a Iquitos (Perú), bajando por el Amazonas hasta la desembocadura del río Putumayo en Brasil, su excursión duró cinco meses de muchas penalidades, visitaron diferentes poblaciones en las que no encontraron resistencia, ni hostilidad, dando un buen augurio de los resultados que se podrían obtener (Vilanova, 1947).

En 1900 el Padre Basilio de Pupiales y el Hno. Conrado de Solsona realizaron una segunda excursión, también de cinco meses, partiendo del río Putumayo hasta los ríos Carapará y Campuya (Perú), visitando en su mayoría a indígenas Huitoto, en este viaje fueron atacados por salvajes provocados por comerciantes de la zona (Restrepo, 1999).

Cabe anotar que desde que los misioneros se asentaron en territorio tuvieron sus primeras dificultades con la presencia de comerciantes y caucheros en las regiones que visitaban; en el informe de viaje escrito por el P. Antero (1897), advierte sobre un comerciante de bogas con el seudónimo de Fray Candil, este se había llevado a muchos indígenas de San José y San Diego, a los que el Padre alcanzó en Guineo y tras hablar con el comerciante, los hizo regresar (felices) a sus respectivos pueblos (Vilanova, 1947).

En una carta del 21 de enero de 1899, el Padre Antero de Morentin, le describe al Padre Agustín de Artesa de Segre, que la mayoría de los caucheros y comerciantes que recorrían los ríos del territorio, eran maleantes, huidos de la justicia, o aventureros sin escrúpulos en busca de fortuna, “ladrones y asesinos”, cuya explotación de los indios alcanzaba cotas inimaginables. “Por una arroba de caucho, que valía en el mercado no menos de 30 pesos, recibían un solo peso, y no faltaban ocasiones en que eran defraudados hasta de ese único peso” (Martínez, 1997: 508).

En enero de 1899 Antero de Morentin refiere con cierto detalle algunos de los atropellos más comunes. Un día le tocó presenciar una escena realmente cruel: un indio, que, no se sabe por qué, debía diez arrobas de caucho, se presentó con ellas ante el patrón. Este apuntó las diez arrobas que traía el indio en la columna de lo que le debía y, con la mayor seriedad, hizo la siguiente operación: "Cero mata cero, una y una son dos, me debías diez, me pagas diez, me quedas debiendo veinte" (Martínez, 1997: 509).

A la fundación de la residencia de Mocoa le siguieron las de Sibundoy (1899) y la de Santiago (1900), “con la fundación de las nuevas residencias, el título de *Superior de la*

Misión fue cobrando mayor relace y fue desconectado del superior de Mocoa”, en 1899, al P. Antero lo sucede en el cargo de superior de la Misión el P. Buenaventura de Pupiales, quien estableció su residencia en Sibundoy, con estas tres fundaciones, los Padres Capuchinos asumieron el régimen espiritual del Putumayo (Vilanova, 1947; Restrepo, 1999; Kuan, 2013), tanto así, que para 1899 ya habían impartido 1.010 bautizos, 263 matrimonios y 2.360 comuniones en la región (Vilanova, 1947: 63).

✓ **Guerra de los Mil Días: interrupción del proyecto misional**

En medio de los primeros frutos del ensayo de Misión Capuchina en el Putumayo, todo el país se ve envuelto en la guerra civil de los “Mil Días” (1899-1902) entre conservadores y liberales la cual afectó profundamente a todo el país, si bien no de la misma forma en todas las regiones, para el Caquetá y Putumayo, implicó un bloqueo del circuito comercial de caucho y otras mercancías entre esta zona y Neiva (Huila), obligando a los caucheros a migrar hacia el interior del oriente colombiano, quienes se quedaron como Colonos en el Caquetá o se adentraron aún más hacia el Caráparaná, al alto Cahuinarí e Igaráparaná, para fundar nuevos puntos de explotación cauchera (Pineda, 2000; Domínguez y Gómez, 1990, 1994; Sierra, 2011).

Por otra parte, la guerra afectó sensiblemente el desarrollo de las Misiones católicas presentes en Colombia, no solo porque se suspendieron los subsidios del gobierno nacional, sino también, porque la cadena de mando de la Orden religiosa se rompe al perder el flujo continuo de comunicación con los superiores en Europa, ocasionando que los frailes que estaban en el territorio quedaran aislados, debiendo tomar ellos mismos decisiones sobre su manutención y proceder.

Otra de las secuelas que dejó la guerra de los Mil Días en los Misioneros Capuchinos, fue el temor de sufrir ataques en las diferentes residencias por parte de los movimientos políticos que enfrentaban al partido conservador y a la Iglesia Católica.

Al año, 28 de Abril de 1900 fuí enviado a la Misión del Caquetá, á los seis meses estalló la revolución civil de Colombia, desde entonces quedamos incomunicados particularmente de nuestros superiores en Europa por tres años y más; Dios sabe las ansiedades que sufrimos, yá por temores de la pérdida de la buena causa, como por asaltos de los enemigos que amenazaban en las Residencias en donde permaneciamos. Por una providencia visible de Dios en favor de los católicos ha

terminado esta guerra, no sin temores de amenazas, mancomunadas las naciones vecinas.¹⁴

Después de más de 200 combates en todo el territorio nacional, con más de cien mil muertos se firmó la paz en noviembre de 1902 entre el gobierno de José Manuel Marroquín y el derrotado partido liberal. Esta guerra duró 1.130 días, terminando oficialmente el 1 de junio de 1903 (Vélez, 2005). Sin embargo, la población de todo el país continuó dividida en medio de pugnas políticas, situación que no fue ajena en la región del Putumayo, a pesar de encontrarse “aislada” del territorio nacional.¹⁵

▪ ***Inicios del Siglo XX: de la crisis a la consolidación de la Misión Capuchina***

La forma como estaba organizado el ensayo de Misión en el territorio, es decir dirigido desde Pasto de forma itinerante, no fue suficiente para administrar los vastos territorios del Caquetá y Putumayo; se requería entonces de la constante presencia e influencia de los hermanos Capuchinos para la administración de la Misión del Caquetá. Es así que en 1901, la custodia provincial de Ecuador-Colombia ordena la creación de residencias misioneras con dos padres y un hermano en cada una: Mocoa, Sibundoy, Santiago, La Laguna y Florencia (Farekatde, 2004; Mongua, 2013, Kuan, 2013).

Asimismo, con el fin de continuar y garantizar la acción civilizadora en los territorios del Caquetá, el 29 de diciembre, se firma el nuevo Convenio de 1902, entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, en el cual se aceptaba y se legalizaba que las diferentes congregaciones y órdenes religiosas ya establecidas en el territorio, continuaran con las misiones que tenían a su cargo, así como el compromiso de responsabilizarse por las nuevas áreas que se originaron de la creación de los vicariatos apostólicos de las misiones de la Guajira, Chocó y del Caquetá; de las misiones del Darién, de los Llanos de San Martín y de la denominada Intendencia Oriental (Kuan, 2013).

En este mismo acuerdo se insistía en lineamientos de convenios anteriores, como: la dirección de las escuelas públicas primarias para varones dentro del territorio de cada Misión; la adjudicación de terrenos baldíos que no excedieran las 1000 ha, necesarias

¹⁴ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Sibundoy, 2 de septiembre de 1903, Pasto [ADMS A7C4-050].

¹⁵ Aunque no se indagó en la correspondencia durante el periodo de la guerra, es una referencia importante para comprender las transformaciones y la consolidación de la misión capuchina en el Putumayo.

para el servicio y provecho de las misiones; el sostenimiento económico y material que el Estado debía proporcionar para la creación y mantenimiento de las misiones; el fomento del desarrollo de la región, para estimular la vida en reducciones (Kuan, 2013).

Mientras tanto, el Obispo, Ezequiel Moreno, siempre preocupado por el territorio del Caquetá, siguió con mucho interés los trabajos de los capuchinos, se mantuvo en constante comunicación con ellos, cargando con todos sus gastos, saliendo en su defensa y aportando en lo que pudiera para la Misión. En 1902 envió de su cuenta a los principales poblados del Caquetá y Putumayo, a maestras de su plena confianza, encabezadas por la señorita Teófila Cabrera; y con el fin de que tanto los colonos como los indios las respetasen, el mismo señor Obispo les concedió la gracia de que llevaran el hábito de hermanas terciarias de san Agustín, haciéndose llamar hermanas esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Las 20 hermanas que llegaron al Caquetá, se distribuyeron en los pueblos de Santiago, Sibundoy, San Francisco y Mocoa. (Martínez, 1997).

Pasado el periodo de incertidumbre por la que atravesaron los Capuchinos durante la guerra de los mil días, el siglo XX inicia con alentadores sucesos; el triunfo de la ideología conservadora les garantizaba a los misioneros un respaldo político y económico sobre su accionar en todo el territorio colombiano. De esta manera, la Orden Capuchina comprende que para llevar a cabo satisfactoriamente su proyecto evangelizador en las selvas del Putumayo debe haber un reajuste en la manera como han trabajado hasta ese momento en el territorio; a partir de la experiencia adquirida durante el ensayo de Misión (1896-1904) y aprovechando las condiciones políticas del país, favorables para la consolidación de su acción misionera, están listos para establecerse como Vicariato o Prefectura Apostólica, dignificando una manera más formal que les permitiera un mayor estatus legal y mayor autonomía.

Para finales de 1903, el Obispo Ezequiel Moreno, vuelve a ocuparse directamente del Caquetá exponiéndole al Delegado Apostólico en Bogotá, la importancia de la erección de la Prefectura, ya que la misión del Caquetá, administrada desde la diócesis de Pasto no era sostenible; es así, que atendiendo la importancia del Acuerdo de 1902, junto con las presiones del Obispo y de los Capuchinos que ya estaban en el territorio; el 20 de diciembre de 1904 el Estado Colombiano y la Santa Sede conceden a la Orden Capuchina catalana la erección de Prefectura Apostólica del Caquetá, que ya mantenían en la región a siete sacerdotes y dos hermanos (Farekatde, 2004).

[...] lo que sí, le digo que no se hará nada mientras no se establezca esta misión de un modo formal, y se tome interes en la apertura de caminos y en la colonización de blancos, pero todo está verde como suelen decir, el Pueblo nuevo está en estatu quo, si el gobierno no protege con dinero, y se arregla de una manera formal, creo que estaremos lo mismo que antes.¹⁶

Las condiciones políticas, que posibilitaron en triunfo de la ideología conservadora, dieron paso al proceso de consolidación del proyecto misionero Capuchino, el cual generaría importantes transformaciones en el Putumayo y en sus habitantes, debido que la erección de una Prefectura Apostólica permitió una mayor presencia e influencia de los misioneros en la reducción y control de las poblaciones indígenas.

¹⁶ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Santiago, 16 de marzo de 1903, Pasto [ADMS A7C4-039]

CAPITULO III
TRANSFORMACIÓN Y REORGANIZACIÓN MISIONAL: IMPACTO EN LAS
ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN CAPUCHINA EN EL ALTO PUTUMAYO
1903-1908

La primera parte de este capítulo, indaga sobre las condiciones de creación y las características particulares de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo; así mismo muestra los cambios que se produjeron en las formas de administración del territorio y sus habitantes, con la llegada del prefecto catalán Fidel de Montclar y su secretario Estanislao de Las-Corts, contemplando la última etapa del frágil ensayo de Misión (1896-1904), pasando a la constitución de una Prefectura Apostólica, siendo el primer evento que garantizaría el proceso de consolidación Capuchina en el Caquetá y Putumayo.

A partir de los cambios administrativos del proyecto misionero, se analizan las transformaciones de las estrategias utilizadas por la Orden Capuchina para lograr el control de la población indígena del valle de Sibundoy y Mocoa (alto Putumayo), las cuales intervinieron en todos los ámbitos de la vida de estas comunidades. Por otra parte, se destacan los conflictos y las dificultades encontradas por los misioneros en la aplicación de dichas estrategias, evidenciando en las respuestas de las poblaciones indígenas, las formas directas e indirectas de resistencia a cada uno de los mecanismos de control.

Para el estudio detenido y organizado de la evolución y/o transformación de las estrategias de dominación implementadas por los Misioneros Capuchinos en el alto Putumayo, así como las respuestas de los indígenas a estas prácticas durante el periodo de estudio, se propone el análisis de su impacto en los ámbitos social, económico y político, de acuerdo al contexto donde se presentó cada una de las estrategias implantadas por los Misioneros Capuchinos.

Del ensayo de Misión Capuchina (1896-1904) a la erección y administración de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo (1904-1930)

Como consecuencia de la guerra civil de los Mil Días (1899-1902), el escenario de las residencias misionales del Putumayo (Mocoa y Sibundoy¹⁷), no era el ideal a comienzos de 1903: se encontraban en una precaria situación material y económica, inmersos en una atmosfera de tensiones políticas, en la cual, el escaso personal religioso (6 Padres), además de no darse abasto para atender a todos los poblados:

Pongo en su conocimiento tambien que la Residencia de Mocoa desde aquí sé que tiene la deuda de \$100 a una Sra. de Mocoa, \$85,70 á Juan Guerrero, una pieza de liencillo á la Sra. Dolores Aztorquiza y otras tantas de menor cantidad. Me parece que deberiamos pagar cuanto antes estas deudas para no pagar el crédito. Aquí ha hecho sacar en la tienda de un rojo el valor de 39,20 en plazo de un mes y se han pasado ya tres meses y no se paga aun.¹⁸

La victoria de la hegemonía conservadora (producto de la guerra civil), llevó a que los misioneros tomaran parte en la disputa ideológica al identificarse con las políticas del gobierno conservador, ocasionando que vivieran en una permanente confrontación ideológica, al percibir a todo aquel con pensamiento diferente al de la Misión como detractores, liberales o rojos, con lo cual, las tensiones y conflictos, sobre todo en la parte alta (Sibundoy, San Andrés y Santiago), entre misioneros con indígenas, colonos y funcionarios públicos eran constantes, por lo que los misioneros temían constantemente ataques físicos y jurídicos por parte de los liberales.

[...] es de necesidad que se nos proporcione un caballo bueno, para poder continuamente asistir a esos pueblos. [...] Aqui necesitamos una carabina o escopeta, mas hoy que estos blancos están furiosos contra nosotros, por que los mas de ellos son rojos. Le suplico me conceda licencia para yo conseguirme una que nos la dan para mandarla a traer; y si el caballo no se puede conseguir, le pido me dé permiso y licencia, para yo poner los medios de conseguirmos un caballito.¹⁹

Es importante aclarar, que en Mocoa, los misioneros identificaban un ambiente político menos tenso, si bien existía una continua comunicación y estaban al tanto de las pugnas

¹⁷ La residencia de Sibundoy estaba conformada por cuatro pueblos y un caserío todos de indios: Sibundoy, Santiago, S. Andrés, Tambillo y S. Francisco, pueblo de blancos, que estaba en formación para 1903.

¹⁸ Carta Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Pasto, 22 de febrero de 1903, Túquerres [ADMS A7C4-056]

¹⁹ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Sibundoy, 2 de marzo de 1903, Pasto [ADMS A7C4-038]

ideológicas, que se daban en el valle de Sibundoy, una buena parte de los mocoanos estaban contentos con la presencia misionera: “Parece estar aquí la gente muy contenta y edificada de nosotros á pesar de los malos informes que los blancos de Sibundoy les traen diariamente”.²⁰

Aunque este tipo de tensiones ideológicas se mantiene en toda la correspondencia analizada (1903-1908), la coyuntura política de inicios de siglo XX, cambia el escenario para los misioneros. Las circunstancias socio-políticas en Colombia con la instauración de la hegemonía conservadora, favorecieron los proyectos de renovación de la Misión en el Putumayo, ya que el gobierno y la Santa Sede lograron llegar a acuerdos para la creación de una Prefectura Apostólica²¹, lo cual cambiaría de forma radical el papel de la Misión Capuchina en el territorio.

De esta manera, el 20 de diciembre de 1904, la Santa Sede autorizó a la Diócesis de Pasto para que se desprendiera administrativamente de las zonas de toda la región oriental correspondientes a las Intendencias de Caquetá y Putumayo y de la Comisaría del Amazonas, erigiéndolas en una sola Prefectura Apostólica, autónoma e independiente del Obispado de Pasto, pero considerada como parte del territorio de la Custodia Ecuador-Colombia por acuerdo del Definitorio General de la Orden Capuchina (Vilanova, 1947; Anónimo, s/f).

Con este acontecimiento, se establece legalmente la Misión Capuchina en el territorio ubicado en la cordillera andina, en el actual Valle de Sibundoy en la región del Putumayo, desde donde iniciaron una administración más sistemática del territorio y de sus habitantes, impulsando procesos de evangelización y educación cristiana, así como procesos de colonización y expansión en los territorios indígenas (Restrepo, 1999, Preciado, 2003, Farekatde, 2004; Mongua, 2013).

²⁰ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Mocoa, 13 de marzo de 1903, Túquerres [ADMS A7C4-057]

²¹ El vicariato apostólico o la Prefectura apostólica es un tipo de jurisdicción territorial provisional de la iglesia católica, establecida en regiones de misión, en donde una determinada porción del pueblo de Dios que, por circunstancias peculiares, no se ha podido constituir como diócesis, esta, se encomienda a la atención pastoral de un Vicario apostólico o de un Prefecto apostólico para que las rijan en nombre del Sumo Pontífice, el objetivo de las Prefecturas es que dicha región genere el suficiente número de católicos y la suficiente estabilidad para que la Iglesia la pueda convertir en diócesis (La Santa sede: s/f).

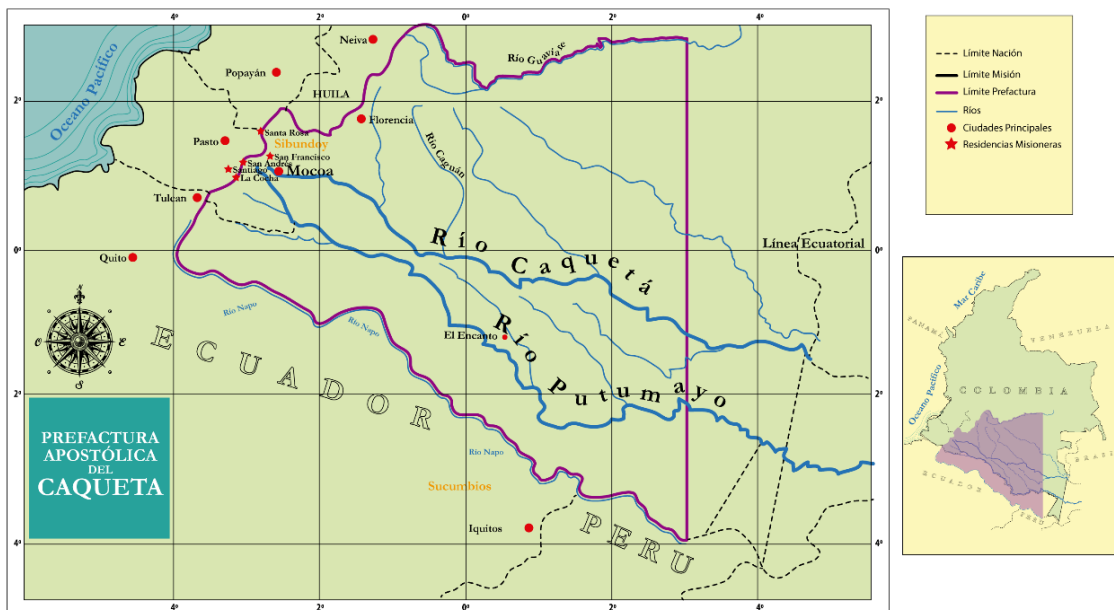


Figura 4. V.g. Mapa de la Prefectura Apostólica del Caquetá, basado en el mapa trazado por fray Fidel de Barcelona en Vilanova, 1947: 139 (Fuente: elaborado por Walter Julián Rodríguez para el presente trabajo)

El territorio asignado por la Santa Sede a la Prefectura Apostólica del Caquetá, consistió en una vasta extensión de más de 250.000 km², que se extendieron por toda la región oriental equivalentes a los actuales territorios de Putumayo, Caquetá y Amazonas, más el apéndice suroriental de la Comisaría del Vaupés y una larga franja del Ecuador²² (Vilanova, 1947; Anónimo, s/f).

Implicaciones de la Llegada de Fidel de Montclar y Estanislao de Las-Corts a la Misión del Caquetá

Con la erección de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo, es nombrado un mes después, el 24 de enero de 1905, su primer Prefecto, Fidel de Montclar²³. En el momento de su nombramiento Montclar se encontraba en España, tardando un año en

²² La Prefectura, se definía por el oriente una línea recta imaginaria entre el río Guaviare y el río Amazonas, 3° al este de Bogotá; por el norte el río Guaviare desde su nacimiento hasta la línea anterior; por el occidente el eje de la Cordillera Oriental de Colombia, continuado por el eje de la cordillera de los Andes en Nariño y el Ecuador hasta el nacimiento del río Coca; por el sur el río Coca hasta su desembocadura en el río Amazonas, y este hasta donde le incide la línea imaginaria que sirve de límite oriental (Vilanova, 1947; Anónimo, s/f).

²³ Fidel de Montclar (1867-1934), catalán de nacimiento, llegó a la edad de 15 años a Ecuador, vistiendo el hábito Capuchino ese mismo año. Montclar, rigió la Prefectura durante 25 años, desde el 24 de enero de 1905, hasta el 3 de mayo de 1930, fecha en que la Santa Sede acepta su renuncia al cargo (Vilanova, 1947; Kuan, 2013).

hacer posesión material de su Prefectura; en su paso para la Misión aseguró en Bogotá el nombramiento de "Inspector General de Instrucción pública" en el territorio de la Misión, lo cual le confería atribuciones extraordinarias para fundar escuelas y nombrar maestros subvencionados por el Estado. En medio del viaje y los trámites administrativos, logró hacer posesión material de su cargo en 1906 a los 38 años; a pesar de su juventud, para esta época ya contaba con una vasta experiencia misionera y administrativa en Guatemala, por lo cual fue elegido para conducir la evangelización y educación cristiana de las tribus del Caquetá y Putumayo (Vilanova, 1947; Anónimo, s/f; Kuan, 2013).



Figura 5. V.g. Padre Fidel de Montclar (sentado en el centro) con algunos de los Misioneros, Estanislao de Las Corts penúltimo sentado de iz. a der. (Fuente: Archivo ADMS)

La llegada al territorio del Prefecto Apostólico Fidel de Montclar y de fray Estanislao de Las Corts²⁴, nombrado como secretario de la Prefectura Apostólica y Procurador del Caquetá, dio un impulso modernizador a la Misión, con nuevas estrategias de

²⁴ Hijo de Francisco Sitja y Teresa Basté, nació en Les Corts (provincia de Barcelona España); Su nombre de bautismo fue Pedro Sitjá Basté, que al ordenarse de sacerdote capuchino cambió de nombre por el de Estanislao De Les Corts, Recibió el sacerdocio el 9 de junio de 1900. en el año 1904 vino como acompañante de la visita que el Ministro Provincial de Cataluña hizo a Pasto, y el año siguiente, julio de 1905 volvió a Colombia como misionero. Nombrado como Secretario Apostólico de la Misión Caquetá (<http://guacamayo.jimdo.com/>)

consolidación, expansión y reducción de los indígenas; significando un cambio radical en el modo de operar de la Misión.

Desde su llegada a Pasto en octubre de 1905, como autoridades superiores de la Prefectura del Caquetá y Putumayo, deciden una administración más sistemática y controlada; para esto, solicitan a los frailes Capuchinos de las diferentes Residencias del territorio, los estados de cuenta de la Misión, las nóminas de misioneros y maestros, número de construcciones, libros de cuentas de gastos, informes sobre el estado de las escuelas y el número de alumnos por cada una. Igualmente, requieren los planos de iglesias, capillas y conventos, hacen inventario sobre los terrenos de la misión, y llevan un control más riguroso sobre el número de sacramentos administrados y del número de misas con estipendio.

Una vez, que Montclar y Las Corts, ya estaban al tanto del estado, funcionamiento, problemas y carencias de la Prefectura, emprenden el viaje hacia el Putumayo a inicios de febrero, llegando el 08 del mismo mes a La Cocha, haciendo su entrada triunfal en Santiago el 20, pasando a Sibundoy el 22; posteriormente a principios de marzo se desplazan hasta San Francisco; a partir de aquí, Estanislao queda fijo en la Residencia de Sibundoy, mientras que Montclar se instala en la casa misional de Mocoa definitivamente.

Después que el Rdm. Prefecto estudió el provenir de la Misión, reunió a todos los misioneros que desde antes estaban en el territorio, para que cada uno expusiera la estrategia que consideraba más adecuada para lograr el progreso de la Misión. Se expusieron diversas opciones, entre las cuales estaba apostarle al desarrollo de las escuelas, realizar excursiones a sitios que no habían explorado, aumentar la construcción de iglesias y mejorar las que ya estaban, intensificar la formación de pueblos, procurando la reunión de los indígenas en estos; con todas estas ideas el Padre Prefecto estuvo de acuerdo.

Sin embargo Fidel Montclar consideraba que todos los frutos de la labor de Órdenes anteriores en ese mismo territorio se habían perdido por la falta de caminos que conectaran las selvas del Caquetá y Putumayo con el comercio y la civilización del resto de Colombia. Por tanto su visión prioritaria fue romper el muro infranqueable de los Andes, por medio de un camino que abriera pazo a la civilización de esas selvas (Fray Gaspar de Pinell, 1934; Vilanova 1947).

Otro de los principales focos de atención del nuevo Prefecto fue el de asumir el cuidado permanente de las antiguas escuelas y la apertura de nuevas, ya que desde años anteriores los misioneros habían advertido que “Todo el fruto está en instruir a los niños que trabajar en los viejos es perder todo el trabajo, porque no se aprovechan, y no se aprovechan porque no quieren dejar sus costumbres salvajes”²⁵, es así, que con la Prefectura, se toman mucho más en serio la instrucción Pública.

Así mismo, entienden que para administrar de mejor forma la Prefectura y poder atender espiritualmente a toda la Misión, deben poner mayor interés en la apertura de caminos; garantizar y mejorar su permanencia en el territorio mediante los subsidios del gobierno y la búsqueda de proyectos económicos autónomos (usufructo de las fincas), así como aumentar tanto el número de frailes Capuchinos y solicitar personal de apoyo (Hermanas Misioneras y Maristas).

Al trabajar sobre estas falencias, la Misión Capuchina, a través de la Prefectura Apostólica, emprende una serie de maniobras de reorganización, que aunque no son aplicadas de una forma explícita y/o sistemática, les permitirá disputarse el control del territorio y de sus habitantes en los ámbitos: social, económico y político.

De esta manera, durante los primeros años de funcionamiento de la Prefectura Apostólica se da paso a una serie de estrategias de dominación por parte de la Misión Capuchina en el alto Putumayo, las cuales generaron respuestas, resistencias y/o negociaciones con las poblaciones indígenas del territorio. Tanto las estrategias de dominación Capuchina, como las resistencias indígenas durante el periodo de estudio 1903-1908, van sufriendo transformaciones, en la medida que se van implementando y a partir de distintos eventos que marcaron cambios importantes en la historia de la región (como por ejemplo, la erección de la Prefectura apostólica, la llegada de Montclar al territorio, el nombramiento de nuevas autoridades políticas en la región, cambio en las leyes nacionales, entre otras).

Todas estas formas dominación, fueron de manera especial actividades sobre las cuales los misioneros ejercieron estricto control, muchas veces a través de la persuasión y otras veces mediante la coerción, siempre con la convicción que “de esta manera se facilitaría la conquista, civilización y absorción a la vida nacional del indio salvaje, y la

²⁵ Carta Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), San Andrés, 15 de noviembre de 1903, Pasto [ADMS A7C4-036]

conquista de la naturaleza, por la colonización de estos territorios” (Córdoba, 1982 en Mongua, 2013:7; Gómez, 2005a).

Un aspecto importante, es que el control de los Misioneros sobre los futuros “ciudadanos” indígenas siempre estuvo amparado en la ley colombiana, la ley 89 de 1890, la cual reglamentó la actividad gubernamental que se llevaría a cabo para la integración de los grupos indígenas «salvajes», reconociendo la inoperancia de la legislación nacional sobre estos grupos hasta que fueran estos debidamente adoctrinados para entenderla y ser gobernados por ella, es por eso que propone que: “se le deleguen a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre catecúmenos, sobre los que no accionaran las leyes nacionales hasta que salgan del estado salvaje - Decreto 74 de 1898” (Gómez, 2005a).

Este decreto concretó las atribuciones de los misioneros con respecto al manejo e instrucción de las sociedades «salvajes» y que por lo tanto, de acuerdo a la ley 72 de 1892 no se apegaban a la legislación nacional, implicando, que los indígenas a pesar de ser “ciudadanos” colombianos requerían de otra normatividad adicional y especial para ser regidos, de esta manera, se les otorga a “los responsables de las misiones del sur del país la categoría de jefes de policía con plenas facultades para nombrar agentes y señalar penas correccionales” (Bonilla, 1968:61).

Gran parte de los convenios y las leyes relacionadas con la iglesia católica, se caracterizaron por la falta de límites y de supervisión de las acciones misionales, por parte del Estado colombiano, permitiéndoles a los Misioneros Capuchinos poner en práctica toda una gama de dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación sobre las poblaciones indígenas, con el propósito de ejercer un control estricto y permanente en los asuntos de la vida laboral, comunal, individual y cotidiana de estas comunidades, con especial énfasis en los ámbitos religioso y educativo (Restrepo, 2006).

Por otra parte, los Capuchinos, se convirtieron en una poderosa organización a través de la cual el Estado colombiano ejerció presencia en gran parte del territorio nacional; constituyéndose como una estrategia/herramienta de gran valor para la Nación. Esencialmente, porque no solo sirvieron para expandir y replicar el modo de vida occidental proclamado por la república en zonas de difícil acceso; sino, también para ser el primer bastión de colombianidad, “La presencia de la iglesia era el refuerzo

que iba a legitimar el dominio colombiano sobre el territorio del Putumayo” (Restrepo, 2006: 157).

DISPUTAS POR LA HEGEMONÍA: TRANSFORMACIÓN Y ADAPTACIONES DE LAS ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN CAPUCHINA EN EL ALTO PUTUMAYO, DIFICULTADES Y NEGOCIACIONES 1903-1908

El análisis de estrategias de dominación y de resistencias permite establecer reflexiones en torno a la otredad y al encuentro entre diferentes culturas, para este caso, el encuentro entre las comunidades indígenas del alto Putumayo y los misioneros Capuchinos, implicó una percepción etnocéntrica del Otro, proveniente de la convicción de superioridad por parte de los religiosos, quienes observaron e interpretaron sólo a través de sus propias preconcepciones y en función de ellas, asumieron la diferencia del Otro como signo de ausencia, homogeneidad y carencia de atributos culturales (Todorov, 2005), sentando en estas premisas las bases que justificarían la asimilación indígena en todos los ámbitos político, económico y social; gestión entendida por los misioneros completamente justificada y necesaria, por tratarse de una acción de salvación y civilización. De esta manera, las formas discursivas de los misioneros revelan un planteamiento de superioridad en racionalidad y capacidades a partir de una valoración peyorativa del indígena como inculto, salvaje, bárbaro, bruto, de tontas costumbres, permitiendo prácticas que justificaron la dominación.

Sin embargo, la intervención Capuchina en el alto Putumayo, no puede verse de manera maniqueísta, como un choque cultural entre dominadores y dominados, ya que este encuentro propició el establecimiento de diversas formas de relacionamiento entre las dos culturas.

Ámbito social

En este aspecto, se muestra las condiciones materiales y espirituales de los Capuchinos durante los últimos años del ensayo de Misión y las transformaciones a partir de la erección de la Prefectura Apostólica, exponiendo los cambios en las estrategias que se implantaron no solo para normar las prácticas religiosas, sino también para ejercer influencia en todas las esferas de las comunidades indígenas del alto Putumayo y conducirlos a través de la Iglesia. En la esfera social, se enfatiza en el cambio de objetivo de la actividad misionera en la región entre 1903 y 1908; asimismo, trata sobre

las actividades de religiosidad implementadas en la construcción de valores cristianos a través del trabajo, la administración de sacramentos, celebración de las fiestas católicas, procesiones y culto a las imágenes religiosas.

Personal misionero

Desde 1986 año en que inicia el ensayo de Misión administrado por la Custodia Ecuador-Colombia, la nómina Capuchina en la región, había sido de más o menos 5 misioneros, no obstante, ante las quejas de escases de personal religioso, para finales de 1903 se duplica llegando a 10 el número de misioneros²⁶ (Anónimo, s/f).

Los pocos frailes Capuchinos que se encontraban hasta entonces en el Ensayo de Misión, se encontraban desgastados y enfermos, como resultado de los viajes y lo agreste del clima, adicionalmente a esta condición, existían tensiones internas por la convivencia entre los religiosos. En 1903, fray Lorenzo María de Pupiales manifestaba en repetidas ocasiones, que al Caquetá y Putumayo solo debían enviarse religiosos voluntarios, ya que a los que les era impuesto, consideraban que eran enviados como “señal de castigo o desafecto” por parte de los superiores:

En toda la Custodia, si llegan á dos no pasan de cuatro los religiosos que tengan vocación para Misioneros en el Caquetá. [...] De todos los religiosos que han venido al Caquetá desearia saber ¿quien no ha tomado su venida como un castigo o como una señal de desafecto de los Superiores para con él. Qué no daría por equivocarme?... Ahora bien, personal violentados y con esas ideas ¿Cómo hubieran podido dar buena cuenta de su cometido?

Padre mío, ya le aseguro que si en diez años que hace están aqui o han estado tantos Capuchinos hubiera estado uno solo en verdadera vocación qué de adelantos hubiera encontrado. Yo le aseguro que uno solo pero voluntario ó con verdadera vocación hace más que veinte sin vocación ó violentados. [...] De estos Religiosos son necesarios 6 sacerdotes: dos en Sibundoy, uno para los 4 pueblos del Alto Caquetá, otro para Mocoa y los tres pueblecitos mas cercanos, otro en el río Caquetá y sus afluentes y otro en el Putumayo y sus afluentes. [...] Si S.Reia manda 4 de estos le aseguro que saldrá lucido ante el Gobierno y el Delegado aprovechando toda renta de la Misión para los conventos; pero si manda forzados

²⁶ Para 1903, sale de la Misión el Hno. Fructuoso de Tulcán y se integran a ella el P. Luis de Pupiales y el Hermano Modesto de Iles, quienes trabajaron hasta 1906. Igualmente es destinado al Putumayo, el Hermano Ildefonso de Tulcán, quien trabajó en el territorio hasta su muerte en 1971. Se integra en este mismo año a la Misión el P. Baltazar de Guaitarilla que estuvo hasta 1910; y el 28 de noviembre ingresó a la Misión el P. Jacinto María de Quito, quien trabajó en ella sin interrupción hasta su muerte en 1956 (Anónimo, s/f).

solo sacaremos deshonras y desprestigio para la Orden y aun para la Religión Católica.²⁷

Además del aumento de religiosos para el Ensayo de Misión, el Obispo de Pasto (fray Ezequiel Moreno Díaz), en 1903, envió al Putumayo como personal de apoyo a maestras de su plena confianza, encabezadas por la señorita Teófila Cabrera, concediéndoles la gracia de llevar el hábito de hermanas terciarias de san Agustín, haciéndose llamar hermanas esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, con el fin de que tanto los colonos como los caucheros e indios las respetasen. Las 20 hermanas que llegaron al Caquetá, se distribuyeron en los pueblos de Santiago, Sibundoy, San Francisco y Mocoa (Martínez, 1997). Sin embargo por varios desacuerdos, entre ellas y con los Misioneros, son finalmente retiradas en 1904.

A principios de Mayo del presente año, el Ilmo. Sr. Obispo de Pasto, creó una congregación de mujeres agustinas, con el nombre de Esclavas del Sdo. Corazón de Jesús, con el objeto de ayudar á los Misioneros en la catequización de los indios, fueron enviadas á Santiago; pero á las pocas semanas se desmembró la dicha Congregación, pasando inconsideradamente una parte de ellas á Sibundoy, con la mira de formar otra congregación, bajo la inspección directa de los PP. Capuchinos; mas no ha tenido efecto esta, por no haber podido aprobarse, siguen esperando con paciencia la venida del Vicario Ap. Entre tanto siguen aquellas, con nombramientos oficiales del Gobierno civil para encargarse de las escuelas.²⁸

Entre los 10 Frailes Capuchinos y las temporales Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, debían administrar la población indígena del extenso territorio del Caquetá y Putumayo, que hasta 1903, “Se calculan en este solo territorio más de ochenta mil indios salvajes y bautizados, pocos blancos relativamente; todo perteneciente al Departamento del Cauca”²⁹; Para el alto Putumayo, en Sibundoy se estimaba una población cercana a los 1000 indígenas que hablaban el Coche; la población de Santiago similar a la de Sibundoy, hablaba el Quichua, mientras que San Andrés contaba con cerca de 100 habitantes, también de habla Quichua. Aunque Tambillo no pertenecía a la Misión, los Capuchinos del valle de Sibundoy estaban espiritualmente a cargo de las 10 familias de este poblado “que iban a Santiago o a

²⁷ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Mocoa, 27 de junio de 1903, Pasto [ADMS A7C4-054]

²⁸ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala [ADMS A7C4-050] *op. cit.*, p. 41

²⁹ *Ibid.*, p. 39

Sibundoy para ser administrados, porque allá no tenían donde”³⁰. En Mocoa, fray Idelfonso reportaba que para diciembre de 1903 no llegaban a 100 los habitantes:

Esta población parece una ciudad desolada y solo hay vestigios de que en un tiempo ha habido muchas habitaciones: hoy talvez no llegan a cien habitantes, porque los indios son pobladores de los bosques y no de la ciudad y los domingos solo se ve unos poquitos: para ellos parece que los misioneros no han venido.³¹

Posteriormente, durante el desarrollo de la Prefectura Apostólica, en 1906, desde Pasto y con previa autorización del prefecto Fidel de Montclar, el Custodio Provincial Fr. Buenaventura de Pupiales junto con sus asistentes hacen la distribución de estaciones y Misioneros para la Misión del Caquetá y Putumayo, quedando establecido una nómina de 14 misioneros para todo el territorio.

Estación de Mocoa:

M.R.P. Prefecto Apostólico, Fidel de Montclar, Vice-Superior Regular de la Misión.

M.R.P. Vice-Prefecto, Benito de Guatemala, Presidente-R.P. Hermenegildo de Pasto.

R.P. Secretario del M.R.P. Prefecto, Jacinto de Quito.

V.H. Fr. Ildefonso de Tulcán.

Estación de Sibundoy

R.P. Estanislao de la Corts, Presidente y Ecnómo quo av Cona Ordinis.

R.P. Santiago de Túquerres

V.H. Fr. Ladislao del Contadero.

Estación de Santiago

R.P. Baltazar de Guaitarilla, Presidente.

R.P. Basilio de Pupiales.

V.H. Fr. Modesto de Iles.

H. Dorado Elzeario de Ibarra.

Estación de Santa Rosa en el Alto Caquetá.

R.P. Lucas de Ibarra, Presidente

R.P. Lorenzo de Pupiales.³²

Asimismo, desde 1907, Fidel de Montclar entra en una serie de negociaciones con las Hermanas Franciscanas, para garantizar su apoyo y estadía definitiva en el Putumayo,

³⁰ *Ibid.*, p. 39

³¹ Carta de Fray Idelfonso Lego dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Mocoa, 10 de diciembre de 1903, Pasto [ADMS A7C4-074]

³² Resolución de Fray Buenaventura de Pupiales (Custodio provincial y Presidente de la misión) dirigida a todos los misioneros del Caquetá, Pasto, 30 de octubre de 1906 [ADMS A7C4-232]

situación que se concreta el 25 de octubre de 1908, cuando llegaron a Santiago las RR.MM. Franciscanas para encargarse de la educación de las niñas de la región.³³

Aunque no se profundiza sobre la labor desarrollada por las comunidades de religiosas en el alto Putumayo, es importante destacar el papel que cumplieron las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús (1902-1904) y posteriormente las Hermanas Franciscanas (1908), durante el accionar Capuchino en el territorio. El trabajo de estas, siempre estuvo subordinado a las instrucciones del Obispo de Pasto o directamente por los religiosos, sus funciones estuvieron encaminadas a la asistencia social y como apoyo a los Capuchinos en la educación infantil por fuera de los conventos.³⁴

Cuidado pastoral y excursiones Apostólicas

Tal como se vio en el capítulo II, la región del Putumayo desde su conquista, y posteriores periodos de colonización y república, siempre ha estado acompañada de distintas órdenes religiosas, que han asegurado la instrucción y adoctrinamiento religioso de los indígenas, convirtiéndolos en habitantes de la fe católica, “practicantes de las buenas costumbres”; de esta manera a la llegada de los Capuchinos, los indígenas del alto Putumayo ya estaban imbuidos en el mundo cristiano, tanto los que vivían en centros poblados con nociones más estructuradas de los sacramentos, hasta los que vivían dispersos con alguna que otra incorporación de elementos religiosos.

Durante el periodo de ensayo de Misión (1896-1904), los pocos Capuchinos que llegaron al Putumayo dependientes aun de la diócesis de Pasto, se enfocaron en atender pastoralmente a las poblaciones indígenas y de colonos presentes en las residencias de Mocoa, valle del Sibundoy y de los poblados vecinos; asegurando la honra de Dios y glorificación de la Misión a través de la de evangelización y administración de sacramentos (bautizos, confesiones, matrimonios, extremaunciones), así como en la instrucción sobre el aseo personal y formas de vida en poblados.

³³ Carta de Sor Caridad, dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Túquerres, 14 de febrero de 1907, Mocoa [ADMS A8C1-004]

³⁴ De acuerdo con el trabajo desarrollado por Juan Felipe Córdoba (2012), una de las reflexiones que surge, es la necesidad de emprender futuras investigaciones, teniendo en cuenta el accionar femenino en el trabajo educativo y misionero que desempeñaron las diferentes congregaciones de hermanas religiosas en territorio de misiones.

No hay que desconfiar, en que los indios a fuerza de trabajo, se vayan componiendo tarde o temprano, pues el día Jueves comulgaron como unos 50 entre hombres y mujeres, y esperamos irlos preparando y confesando a todos.³⁵

Desde las dos Residencias establecidas en el alto Putumayo, los religiosos empezaron a ejercer presencia en el resto del territorio mediante la ejecución de excursiones apostólicas, las cuales, no solo servían para atender sacramentalmente a los habitantes de las zonas más apartadas, sino que al mismo tiempo ofrecían un conocimiento más profundo de la región y sus habitantes, lo que les facilitaría plantear mejores formas de manejo. Desde la llegada a Mocoa de cuatro religiosos en octubre de 1896 hasta 1903, se realizaron 15 expediciones hacia el bajo Putumayo y alto Caquetá, en tan solo 7 años de ensayo de Misión. La mayoría de las excursiones apostólicas estuvieron limitadas a la época de verano, para evitar las peligrosas crecidas de los ríos. “los meses que se puede trabajar aquí son, Octubre, Noviembre, Diciembre, Enero y Febrero. Marzo ya es invierno”.³⁶

Sin embargo, con la erección de la Prefectura Apostólica (1904), la Misión se desprende administrativamente de la diócesis de Pasto, dejando de depender de las órdenes del Padre Custodio Agustín Artesa de Segre, pasando la potestad al Prefecto Fidel de Montclar, quien se instaló definitivamente en Mocoa en el año de 1906.

Este cambio implicó una mejor estructuración para la Misión, al tener mayor autonomía y una mejor comunicación, con un aumento de personal y con una visión modernizadora que no solo se limitaría a la evangelización y adoctrinamiento, sino en “atraer a la civilización cristiana aquellas tribus, y en tornar en centros poblados y productores las vastas regiones que ellas ocupan y que hasta ahora permanecen incultas” (Convenio de 1902). De esta manera, “se pasaba de una evangelización ocasional, itinerante, de correría apostólica, a una evangelización organizada y estable, de implantación de Iglesia” (Serra de Mansera, 2006: 398-400 en Kuan, 2013: 78).

Uno de los primeros cambios que se dan con la llegada de Montclar, fue la disminución en las Excursiones Apostólicas hacia el resto del territorio, concentrando su accionar en el alto Putumayo (valle de Sibundoy y Mocoa), de esta manera entre

³⁵ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Sibundoy, 2 de abril de 1904, Túquerres [ADMS A7C4-087]

³⁶ Carta de Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Santa Rosa, 21 de septiembre de 1905, Pasto [ADMS A7C4-143]

1904 y 1908 solo se practicaron 3 correrías Capuchinas, dos hacia el bajo Putumayo y una en el alto Caquetá.

Para 1904, se registra la excursión de fray Lorenzo María de Pupiales al Aguarico (junio); en 1905, solo se cuenta con una excursión organizada por el gobierno colombiano al mando del General Pablo J. Monroy, que buscaba aclarar la situación limítrofe del país, “al enterarse que la Nación era perjudicada en sus posesiones colindantes con el Ecuador y Perú”, a la cual se unen los Padres fray Jacinto María de Quito y fray Santiago de Túquerres, quienes aprovechan para administrar sacramentos y visitar nuevas tribus indígenas (agosto 1905 - marzo 1906); en 1906, se realiza la excursión de fray Lucas de Ibarra por los pueblos de los ríos Caquetá y Orteguzza hasta Pescado; para 1907 y 1908 no se registra ninguna excursión apostólica.

Otro de los cambios significativos, que traería consigo la erección de la Prefectura Apostólica, fue el modo de operar de los nuevos misioneros; la llegada de Estanislao de Las Corts al Valle de Sibundoy constituyó el inicio de un cambio gradual en la forma como se administraban los sacramentos; pasando de ser deberes cristianos a convertirse en una obligación de los habitantes, por consiguiente en 1906, Fray Estanislao, empezó a llevar listado de la comunión, con el objetivo de que nadie se quedara sin esta; otro ejemplo puntual encontrado en la correspondencia, es en el caso de los padrinos de matrimonios y bautismos a quienes les exigía, que para poder desempeñarse como tal, era obligación haber “cumplido con la iglesia”, es decir con todos los sacramentos y con la cuota voluntaria de diezmos y limosnas:

He casado ya 4 parejas teniendo la satisfacción de ver comulgar a los padrinos juntamente. El jueves próximo D.u. comulgará todo el Cabildo, el Domingo, todos los Síndicos y cada jueves y domingo 12 hombres del pueblo por turnos hasta concluir: Esto por supuesto preparándolos de antemano y puede decirle con placer que esto es bien recibido del Gobernador y pueblo. Les he dicho y lo voy á cumplir mientras esté encargado del pueblo, que no admitiré padrinos ni en bautismos ni matrimonios, que no hayan cumplido con la Iglesia. Hoy mismo extenderé los Decretos, pedidos.³⁷

Fray Idelfonso (1906), también marcó un cambio en la tradición de los sacramentos, se destacó por ser carismático y allegado a la población de Mocoa, su estrategia personal radicó en la constancia de visitar casa por casa, logrando atraer a los indígenas, para

³⁷ Carta de Fray Estanislao de Las-Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 16 de agosto de 1906, Santiago [ADMS A9C3-019]

garantizar la enseñanza de la doctrina cristiana, la asistencia a misa y el envío de los niños a la escuela.

En la carta anterior le refería la comunión del Jueves Santo; en lo que pertenece a los indios tiene el mérito principal Fr. Ildefonso; pues, según todos dicen, ningún padre ó hermano ha hecho hasta el presente en favor de los indios lo que ha hecho dicho hno. á él se debe la asistencia, de los grandes á misa todos los domingos, y de casi todos los niños á la escuela; también todos los martes y viernes, da enseñanza de doctrina, á todos los niños y niñas indijenas, á parte de la que todos los domingos da á todos los indios; pues ya se está palpando el fruto de la rara paciencia y constancia que ha tenido de ir de casa en casa, atrayéndolos.³⁸

Particularmente, después de 1904, -en los primeros años de Prefectura Apostólica-, en los libros de registro llevados por los Capuchinos se percibe una mengua del número de sacramentos administrados, esto se podría explicar, a partir de la disminución de las correrías apostólicas hacia el bajo Putumayo, escenario que los religiosos aprovechaban para impartir un gran número de sacramentos a las distintas comunidades indígenas asentadas en ese territorio.

De acuerdo con Kuan (2013), se considera que la disminución de expediciones apostólicas y por ende la disminución del total de sacramentos administrados responde a la nueva visión del Prefecto Fidel de Montclar quien le dio prioridad a la construcción de caminos y a al fortalecimiento y creación de los centros educativos en el alto Putumayo (valle de Sibundoy y Mocoa), objetivos en los que uso todo su personal.

³⁸ Carta de Fray Hermenegildo de Pasto dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Mocoa, 25 de abril de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-336]

Fiestas e imágenes religiosas



Figura 6. V.g. “Fiestas carnavalescas en Sibundoy - Misiones de los PP. Capuchinos (Colombia)”. (Fuente: ADMS).

Los primeros Misioneros Capuchinos que llegaron al alto Putumayo, encontraron entre los pobladores indígenas una previa tradición de celebración de algunas de las fiestas cristianas, fruto del trabajo de las otras órdenes religiosas que habían hecho presencia en el territorio tiempo atrás. Aprovechando esta práctica, los Capuchinos tanto los del ensayo de Misión, como los de la Prefectura Apostólica, se esmeraron en continuar inculcando e incentivando la celebración de las fiestas cristianas tanto a indígenas como a colonos; muchas veces introduciendo en las poblaciones recién fundadas nuevas festividades, como el caso de la celebración de la navidad (pascuas) en el pueblo de San Francisco (1905):

Lo más pronto, enviaré el borreguito que dice á nuestros PP. de Mocoa, pues con ellos tuvimos la suerte de enagurar por mera vez en este pueblito la alegre fiesta de navidad, la que fué tan solemne y festiva que no dejó desear nada.³⁹

Otras de las fiestas, comúnmente celebradas eran la Semana Santa, Corpus Christi, el jubileo de la Porciúncula, fiesta de San Francisco, de la Divina Pastora, de la Virgen del Carmen; a cada una de estas celebraciones asistía gran número de indígenas, tanto los que habitaban en los poblados o diseminados en los montes, eventos especiales que los

³⁹Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial), San Francisco, 12 de enero de 1905, Pasto [ADMS A7C4-145]

Misioneros Capuchinos aprovechaban para administrar masivamente los sacramentos (bautismo, confesiones, comuniones, matrimonios), de igual forma durante las misas de las fiestas religiosas se aprovechaba para instruirlos en la elección de autoridades locales y en la práctica de las buenas costumbres católicas y conservadoras.

Paso a manifestarle lo que hicimos en la fiesta del Jubileo de la Porciúncula. Por la tarde subieron de aqui los RRdos, PP. Estanislao y Baltazar acompañados del Sr. Alcalde o Corregidor, esto es, el día Miercoles para ayudarme y animar a la gente, para que ganen muchas indulgencias. Despues del Rosario, cantaron el oficio de Vísperas los Hnos. terciarios y les predico el P. Estanislao. Al otro día la Comunion Gral. fué de 120 personas, en esa Misa [...] el P. Baltazar; tubo exposición todo el día; a las doce del día otra vez se reunieron todos los Hnos terciarios a contar el oficio con toda solemnidad, les hice una plática y vestí algunos terciarios mas. Todo el día casi el pueblo entero con mucho fervor ganando indulgencias y adoraron con sus luces á Jesucristo Sacramentado; por la tarde después del Rosario, terminamos la funcion con la bendición⁴⁰

Por esta razón, de cierto modo los Capuchinos durante la última etapa del Ensayo de Misión (1903-1904), fueron permisivos con la forma particular de celebrar las fiestas cristinas de los indígenas, en las que se mezclaban la fe católica con las tradiciones propias de cada grupo, que si bien dichas celebraciones no perdían su religiosidad, se convertían en un punto más de encuentro de la comunidad. En cada celebración siempre se realizaba una misa, la administración de sacramentos y hasta procesiones, pero es después de terminada la formalidad, cuando comenzaba la “otra” fiesta, entonces aparecían los fiesteros, los danzantes y se daba inicio a la festividad indígena.

[...] Desde la víspera de la fiesta del Corpus salían los fiesteros y danzantes con la música, a invitar en sus ranchos a todos los vecinos, y en cada casa se les daba de beber. Iban a la oración a la iglesia, a celebrar las vísperas de la festividad religiosa; con mucha compostura bailaban allí sus danzas, y al salir de la iglesia se dirigían a casa de uno de los fiesteros, a bailar, beber y comer, hasta quedar algunos de ellos tendidos en el suelo. Al día siguiente asistían a la misa, durante la cual se repetían las danzas y se veían alumbradas las imágenes veneradas, que eran las antiguas, desnarigudas, sin brazos y tuertas que son las que *comprenden costumbre de indios*. Después de celebrar la fiesta religiosa, seguían las danzas por las calles, y bebezones y comilonas en las casas de los fiesteros, día y noche, sin más interrupción, hasta la celebración religiosa de San Pedro y San Pablo (Gutiérrez, 1921; Vilanova, 1947: 174-175).

Con el asentamiento definitivo de Montclar y de Las Corts en el territorio (1906), los misioneros, empiezan a cuestionar la interpretación del cristianismo entre los indígenas de alto Putumayo, pues si bien practicaban el bautizo, el matrimonio, entre otros

⁴⁰ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 3 de agosto de 1906, Santiago [ADMS A7C4-244]

sacramentos, consideraban que bajo el barniz de la religiosidad se guardaban un sinnúmero de supersticiones, persistiendo la idolatría entre los indígenas. Los misioneros de la Prefectura, denunciaron a sus superiores constantemente que las fiestas religiosas se convertían en “bacanales” por parte de los indígenas quienes celebraban con danzas, borracheras y comilonas que duraban más de dos meses; las festividades del Corpus, eran empatadas con las de San Juan, San Pedro y San Pablo (Vilanova, 1947).



Figura 7. V.g. Celebración de fiestas en el alto Putumayo. (Fuente: ADMS).

Para estas fiestas, las autoridades y mayores de la parcialidad, designaban desde el año anterior, a los fiesteros o alférez, quienes eran los encargados de patrocinar la fiesta, atendiendo a todos los vecinos con música, chicha y comida; por tal, durante todo el año debían proveerse de adornos, alimentos y suficiente chicha de maíz y masato de yuca. Aunque en la correspondencia no se habla específicamente de los incidentes ocurridos durante las celebraciones, Vilanova (1947), reporta que un común denominador de las fiestas indígenas del alto Putumayo, es que en todas ellas siempre moría alguien, ya fuera por los excesos de alcohol, por las peleas que se presentaban entre ellos o porque muchas veces los fiesteros quedaban tan endeudados que al no poder pagar decidían suicidarse (Vilanova, 1947).

[...] Desde entonces éstos, empezaban a engordar cerdos y a proveerse de vestidos y adornos especiales y valiosos para las danzas, como grandes gargantillas de monedas antiguas, de colmillos de tigre y de chaquiras: cascabeles de cobre para atar en las piernas, pelucas, máscaras, sombreros de anchísimas alas, y morriones y

mitras, adornados con pieles y pluma vistosas, de aves, charingas, pañuelos rabo de gallo, de vieja fabricación; grandes anillos, roquetes, medias, calzado, pantalones, etc. El que no tenía todos estos adornos empeñaba su crédito para comprarlos o tomarlos en alquiler a los que no habían sido nombrados fiesteros en su pueblo o en el vecino. Al aproximarse la fiesta del Corpus, se degüellan y chamuscan los cerdos: los cuelgan para que se descompongan hasta expedir olores insoportables de carne podrida, que es como a los indios les gusta comerla, y alistan por decenas, en cada rancho de los fiesteros, grandes ollas de chicha de maíz y de masato de yuca. [...] En Sibundoy morían en estas borracheras, víctimas de los excesos, hasta cuarenta y cincuenta indios durante las fiestas. [...] Pasadas estas por agotamiento de fuerzas y bebidas, la salud quebrantada, el ánimo apocado, los indios endeudados y sin tener con que pagar, se ahorcaban colgándose en un árbol de su chacra. Eran muchos, decenas, los que con este procedimiento saldaban sus cuentas y pagaban los excesos cometidos (Gutiérrez, 1921; Vilanova, 1947: 174-175).

Como medida de contención, mas no de prohibición, el prefecto Fidel de Montclar, para evitar las exageraciones en los festejos, dejó decretado que los síndicos solo podrían preparar para agasajar a sus vecinos tan solo un cerdo y quince ollas de chicha.

Queda prohibido que los Síndicos o Mayordomos de los Santos, hagan gastos excesivos en las fiestas; pues se nos ha notificado que los referidos Síndicos se endeudan en la celebración de esas fiestas y no pudiendo después satisfacer lo que deben, cometen crímenes los más horrendos. Para que haya una norma fija y sepan a que deben atenerse, no se les permite que preparen más que quince ollas de chicha y un cerdo (Vilanova, 1947: 174-175).

Posteriormente, el general Monroy, nombrado como Intendente del Putumayo en 1906, estableció en ese mismo año, la radical prohibición de la “carnestolendas” (carnaval), con el fin de evitar todos los excesos que cometían los indígenas durante las fiestas. Después de presenciar los desórdenes (“netamente paganos”) de las embriagueces y bacanales durante los festejos, determinó que las ceremonias religiosas no se estaban celebrando con la importancia, seriedad, devoción y respeto que ameritaban, siendo contraproducente para el orden y la moral cristiana; por lo que también dispuso que a partir de enero del siguiente año (1907), quedaba suspendido el título de síndico en los pueblos indígenas y quien intentara representar dicho cargo, debía ser castigado con la pena correspondiente:

[...] por medio de la presente nota comunico á U., que este Despacho ha resuelto la supresión completa de aquellas bacanales borracheras y escándalos que con nombres de carnes tolendas y otras, se ven en esos pueblos en todas los meses del año, en que se entregan los indigenas á embriagueces y á otros excesos brutales. Es necesario hacer conocer á los indigenas la importancia y seriedad de las ceremonias religiosas, la devoción y respeto con que deben mirarse así como la propiedad y fervor con que deben celebrar las fiestas del culto, para que no los profanen con aquellos desórdenes repugnantes, netamente paganos que acostumbran los indigenas, y que están en completa oposicion no sólo con los principios de moral cristiana sino tambien con los de orden, bases indispensables para el progreso de

los pueblos que aspiran á levantarse bajo el amparo de la Religión y de la Patria. Conoce U. perfectamente que aquellos individuos que, en los pueblos indigenas se titulan síndicos son los que impulsan y fomentan las borracheras y demás repugnantes excesos que los acompañan, así como son ellos mismos los mediatos responsables de los abusos e injusticias que llevan á cabo los indigenas para verificar sus escandalosas fiestas, pues es públicamente sabido que éstos son el origen de los hurtos de ganado mayor y menor que cometen los indigenas de las deudas que estos contraen. [...] Siendo, pues necesario, para extirpar el mal remover las causas que lo producen, se ha dispuesto que desde el primero de enero entrante, quede suspendido el titulo de Síndico en los pueblos indígenas, y por tanto el individuo que intendiese representar tal cargo ó carácter, y proceder, como han acostumbrado hasta hoy, serán castigados con las penas correspondientes.⁴¹

Por otra parte, cabe destacar que se dio un especial énfasis al uso de imágenes para la expansión de la doctrina cristiana, por lo que las estampitas, cuadros y representaciones religiosas, jugaron un papel importante en el adoctrinamiento de niños y adultos indígenas, por este motivo los misioneros solicitaban constantemente a los superiores de Pasto que les envíen este tipo de elementos para explicar, regalar y en ocasiones para premiar a los niños de la escuela por su buen rendimiento en los exámenes.

⁴¹ Carta del General Pablo Monroy dirigida al Inspector de policía de Sucre, Mocoa, 26 de diciembre de 1906, San Francisco [ADMS A8C3-099] Las XXX son más, significan palabra ilegible.



Figura 8. V.g. Utilización de imágenes religiosas en la evangelización de indígenas (imagen de la Divina Pastora) (Fuente: ADMS)

Se destacan las representaciones de la Divina Pastora, Divino niño, San Francisco, Cristo de Sibundoy, Virgen del Santo Rosario, entre otras. Como ejemplos de la importancia que tenían las imágenes para los indígenas de la parte alta del Putumayo, de las cuales eran muy afectos, además del caso en años anteriores del cambio en la iglesia de una imagen vieja por una nueva, a lo que los indígenas se negaron rotundamente, por ser la vieja la que ya los conocía y entendía su idioma. Un caso no tan dramático, pero si representativo, es el de un cuadro de San Antonio destinado a San Francisco, pero que por error llega a Sibundoy, en donde inmediatamente es acogido por el pueblo, llevándole velas, celebrándole misas y recogiendo limosnas y por este se forma un altercado entre los misioneros y algunos del pueblo porque cada quien hace sus respectivas reclamaciones, a la final el cuadro es llevado a San Francisco.

Le manifiesto, que habiendo recibido la imagen del Niño con la carta que decía que era para S. Francisco, que su Ra. la mandaba; ahora dice que el R. P. Benito que le ha escrito q. es para Santiago y la reclama pa. allá. Mas los Franciscanos no convienen, porque la bendición del Niño se hizo en toda solemnidad y con padrinos, quienes dieron limosna y lo tienen por suyo y se han nombrado fiesteros,

y le tienen mucha devoción y al quitársela se resentirá la gente. Además, ya sabe su R. q. los indios no saben apreciar lo q. es bueno como los blancos, esa preciosa imagen la ensuciarán y la quebrarán. Esto le hecho ver al P. Benito, pero él dice q. su R. le dice q. es pa. Santiago. Resuelva si la mando ó no, no obstante el compromiso en que estoy ó está la imagen del Niño con S. Francisco.⁴²

La percepción particular que los indígenas del alto Putumayo le adjudicaban a las imágenes religiosas, podría suponer una forma de animismo (Descola, 1998), haciendo una transferencia de la “objetivación de la naturaleza”, hacia las imágenes religiosas, es decir:

La creencia de que los seres naturales están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios.

De otro lado, la utilización de imágenes de santos y las celebraciones religiosas como medio de adoctrinamiento y de instrucción, propició el surgimiento de imaginarios colectivos particulares, sobre las imágenes y sobre las fiestas en sí mismas, no necesariamente las esperadas por los misioneros. De acuerdo con Michel de Certeau (2007): “estos indios *hacían* de las acciones rituales, de las representaciones o de leyes que les eran impuestas algo diferente de lo que [el misionero] creía obtener con ellas” [...] “las subvertían no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema del cual no podían huir” (De Certeau, 2007: XLIII).

Trabajo indígena

A la llegada de los primeros Misioneros Capuchinos de la Custodia Ecuador-Colombia, la mano de obra de las poblaciones indígenas fue indispensable para el desarrollo de las actividades misioneras. En el transcurso de los años fueron variadas las estrategias de los frailes para lograr y mantener el control de la mano de obra de las poblaciones indígenas del alto Putumayo, desde la remuneración, hasta apelar a la ayuda voluntaria para su Iglesia.

Durante el periodo del ensayo de Misión, los indígenas del valle de Sibundoy y Mocoa (alto Putumayo), desempeñaron para los misioneros, principalmente los trabajos

⁴² Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Santa Francisco, 18 de abril de 1905, Pasto [ADMS A7C4-148]

de bogas (remeros), guías, cargueros o estriberos (de personas y mercancías) y albañiles:

La gente, aunque bastante cansados por haberme hecho una extensa sementera, construido una casa de escuela bastante capaz. q.r.o..., se presentaron con muy buena voluntad; y tenemos ya á una altura las paredes (de fuera). [...] Si yo me separo se irá todo á pique, pues el Maestro dijo que él vendría siempre que estuviera yo aquí, sinó no; y el puro trabajo y gastos hechos, se desperdiciarán, pues esta gente, con el P. lo que se les pida; sin el son unos verdaderos brutos.⁴³

Asimismo, en este primer periodo y en general durante toda la trayectoria de la Misión Capuchina en el territorio, la movilidad desde el alto Putumayo hacia la ciudad de Pasto y hacia las zonas bajas visitadas en las excursiones apostólicas, debían ser dirigidas por indígenas experimentados que conocieran el territorio y los ríos, y que a su vez fueran capaces de cargar víveres, equipaje y hasta a los mismos Misioneros, sin embargo, en diversas ocasiones los misioneros quedaron a merced de los indígenas, y aunque se les pagara, estos decidían cuando emprender el viaje o no, de acuerdo con su voluntad y disponibilidad:

No le he escrito antes, porque pense hacerlo desde Mocoa; pero, ya por el cansancio ya también por la dificultad de encontrar peones en los días en que los indios se encuentran enfiestados; determinamos proseguir nuestro viaje después de pascua.⁴⁴

Tras el asentamiento definitivo de los Capuchinos en el alto Putumayo, a partir de la Prefectura Apostólica, a los indígenas de las zonas altas, se les confirió la responsabilidad del correo y encomiendas, así como también, tuvieron que aprender a cuidar de las fincas (zanjas, cercas, desmontes) y sus animales. Por su parte, las mujeres y los niños desempeñaron trabajos domésticos, como estar a cargo de la cocina, limpieza de los conventos y del lavado de ropa de los misioneros.

⁴³ Carta de Lorenzo María de Pupiales [ADMS A7C4-143] *op. cit.*, p. 56

⁴⁴ Carta de Fray Hermenegildo de Pasto dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 23 de diciembre de Pasto, Santiago [ADMS A7C4-167]



Figura 9. V.g. “Indias witotas en el Caquetá lavando la ropa de los Misioneros” (Fuente: ADMS)

El aumento de responsabilidades administrativas y de personal religioso que trajo consigo la Prefectura, hizo que fuera indispensable la asistencia en las labores domésticas de las residencias misionales. Así, por ejemplo para 1906, en el pueblo de Santiago, se había convenido que anualmente algunos niños indígenas se encargarían de servir a los Padres, especialmente en la cocina; sin embargo, a pesar de ser un trabajo voluntario, Fray Pablo de Tulcán, se lamentaba por los gastos excesivos y de la falta de pericia en la cocina. Además, en su carta revela una crítica generalizada a la buena voluntad y a la honradez de los indígenas de la región, pudiendo ser esta una manifestación indígena o forma de resistencia al control misionero.

[...] si no trae un hermano para Santiago, es imposible que pueda estar un padre en dicho pueblo; las razones son: que no hay quien cocine y si cada año, es verdad que les dan unos indios chicos para servir al padre; tambien es verdad que cada año uno que no sabe les tiene que enseñar á cocinar, y se gasta cuatro veces más que en esta casa donde estamos tres; porque los indios todos roban y mucho mas teniendo las cosas en sus manos. [...] Los indios no hacen sino esta el Padre á lado mando ó haciendo porque no entienden ni aunque les este repitiendo mil veces. Todo se

pierde ó mal gasta mientras el P. tiene que atender á las confesiones ó á otras cosas. De manera que si no trae otro hermano, debe quitar esa residencia.⁴⁵

Por otra parte, dentro del proyecto civilizatorio que emprendió Montclar, la mano de obra indígena del alto Putumayo cumplió un papel fundamental, ya que a través de ellos pasó tanto la consecución de todos los insumos, como la construcción de cualquier infraestructura: trochas, caminos e iglesias.

De la madera de la Iglesia, están ya aquí en la plaza diez grandes vigas, y en la montaña están cortadas unas cuantas que luego las traeran. El modo de traer estas vigas es digno de verse, porque los indios se prenden como moscas de un tremendo cordel formado por 4 ó 5 rejos ó cabestros, y tiran como desesperados; de suerte que esas tremendas vigas se menean á la manera de una leve paja.⁴⁶

Sin embargo, a medida que se iba consolidando la Prefectura, los misioneros empezaron a tener mayores dificultades para acceder o contratar la mano de obra local; se destaca la capacidad de negociación de los indígenas del valle de Sibundoy, quienes en varias ocasiones concertaron el salario y las condiciones laborales, negándose muchas veces a trabajar, de tal forma, que los Misioneros tenían que traer personal de Pasto o de la Laguna de la Cocha.

Así lo hace ver una serie de cartas en las que Fray Estanislao de Las Corts solicita peones de la Laguna para la apertura de una zanja, ya que los propios de Sibundoy se negaron, de igual forma las negociaciones con los indígenas Pejendinos del sector de la Laguna, se alargaron por casi un mes, mientras llegaban a acuerdos del jornal y alimentación:

[...] le decía que los peones que me pedia; Se comprometían á ir á trabajar siempre que les paguen á cinco reales y la comida; y también dándoles la herramienta porque aqui mismo ganan á cuatro reales: está muy trabajoso el conseguirlos, los que se animan son Pejendinos, pues los Lagunas no saben zanjar y por eso he procurado contratar á los Pejendinos. Por lo tanto si resuelve con las condiciones arriba dichas, se comprometen. [...] el indio es siempre interesado y no quieren sino se los trata á su antojo, y humor. Me parece que allá mismo podía conseguir jornaleros para hacerlos trabajar talvez con menor gasto: avíseme lo mas pronto para según eso yo buscar algunos para que se contraten.⁴⁷

⁴⁵ Carta de Fray Pablo de Tulcán dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 28 de enero de 1906, Pasto [ADMS A7C4-355]

⁴⁶ Carta de Fray Baltazar de Guaitarilla dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Santiago, 17 de noviembre de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-302]

⁴⁷ Carta de Fray Segismundo de Tulcán dirigida a Fray Estanislao de Las Corts (Secretario de la Prefectura Apostólica y Procurador del Caquetá), La Laguna, 7 de julio de 1906, Santiago [ADMS A7C4-284]

En toda la correspondencia del periodo estudiado (1903-1908), los misioneros manifestaban su inconformidad y desconfianza sobre el desempeño o calidad del trabajo de los indígenas del alto Putumayo. En cuanto al manejo de las fincas y cofradías, tenían constantes inconvenientes con los mayordomos, ya que estos no hacían el trabajo con la eficiencia y eficacia que el misionero requería. De igual forma, en varias ocasiones, los indígenas al parecer deliberadamente incumplían con las responsabilidades asumidas, perjudicando a los misioneros. Uno de los tantos casos fue el del indígena Martín Tandioy, encargado de transportar un cajón con 40 quesos, usufructo de las cofradías, que sin motivo evidente no cumplió los tiempos establecidos, perdiéndose toda la producción de los misioneros.

El indigena Martín Tandioy casado con Cecilia Putondabeoy, conduce un cajón con quesos. Ha salido hoy, día de la fecha, si llega el jueves 7 de los corrientes, no le hagan nada, pero si demorase mas, le participo que puede avisar al Intendente, que es uno de los que hizo podrir un cajón á últimos de Diciembre conducia 40 quesos que sólo produjeron unos \$10 fuertes. Ha estado preso aqui, creo se enmendará. [...] El lunes proximo irá otro cajón.⁴⁸

Desde el ensayo de Misión y durante el tiempo que duró la Prefectura Apostólica (1904-1930), el trabajo indígena, siempre fue la piedra angular y a la vez el punto más débil del proceso de expansión y consolidación de la Misión Capuchina; sin la voluntad indígena, remunerada o no, los Misioneros Capuchinos no hubieran podido llevar a cabo su proyecto civilizatorio, ya que dependieron de la mano de obra indígena para el desarrollo de cualquier actividad, desde el abastecimiento de víveres, hasta posibilitar todo tipo de comunicación (correspondencia) con los superiores de Pasto y entre el resto de pueblos a cargo de la Misión. Se destaca en los seis años de estudio, la capacidad de negociación de los indígenas del alto Putumayo.

Ámbito económico. Estrategias para la manutención de la Misión Capuchina en el alto Putumayo (base productiva)

Si bien, las diferentes formas de manutención de la misión, en sí mismas no implicaron una estrategia de dominación, resultaron ser elementos primordiales en el proceso de consolidación de la Misión Capuchina en el alto Putumayo, ya que para garantizar la permanencia de los religiosos en el territorio, estos, debieron mediar o negociar

⁴⁸ Carta de Fray Estanislao de la Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 4 de febrero de 1907, Mocoa [ADMS A9C3-015]

constantemente con las poblaciones indígenas desde el carácter del trabajo voluntario o remunerado en todos los proyectos emprendidos, hasta la concesión de terrenos.

Durante el Ensayo de Misión (1896-1904), los primeros Capuchinos que llegaron al Putumayo auspiciados por el gobierno colombiano; se encontraron con una economía cauchera previamente establecida en la región, la cual marcaría de forma trascendental las relaciones económicas y sociales entre indígenas, misioneros y comerciantes caucheros.

Consiguientemente, conforme los misioneros se iban asentando en el territorio, entraron en una serie de negociaciones con los indígenas buscando recuperar y/o adquirir terrenos para establecer fincas o cofradías, las cuales ayudarían en el sustento diario de los religiosos, así mismo la orden garantizó su base económica a partir del recaudo del estipendio de misas y de la caridad (limosnas, diezmos, camaricos⁴⁹) de los pobladores del territorio de la misión como de los alrededores, especialmente de caucheros del bajo Putumayo y del Aguarico.

Sin embargo, a partir de la erección de la Prefectura Apostólica, con las nuevas gestiones del Perfecto Fidel de Montclar, las dinámicas de manutención sufren algunas transformaciones, evidenciándose un aumento y regularización en el presupuesto del gobierno destinado a las misiones. Así mismo, en la medida en que aumentaron los usufructos de las fincas y el control de las misas con estipendio, disminuyeron las expediciones de recolección de diezmos y limosnas que caracterizaron el periodo de crisis económica de finales del ensayo de Misión. Por otra parte, las políticas administrativas de Montclar, además de ser más rigurosas en cuanto a bienes, gastos, registros, etc., permitieron incursionar en la comercialización de letras de cambio, lo cual representaría la mayor entrada económica con la que se sostendría la Misión y podría emprender grandes proyectos civilizatorios en el territorio oriental desde 1906.

Todas las estrategias de manutención, nombradas anteriormente, tanto las del Ensayo de Misión, como sus transformaciones a partir de la erección de la Prefectura Apostólica, se explicarían en detalle a continuación.

⁴⁹ “El camarico consiste en el regalo o tributo que los indios hacen al cura siempre que les celebra una fiesta religiosa, de gallinas, huevos, plátanos, yucas, maíz y frutas de toda clase, de las que producen sus tierras, todo lo cual es llevado en ordenada fila, por hombres y mujeres” (Gutiérrez, 1921: s/p).

Economía cauchera: interacciones entre comerciantes y misioneros en el alto Putumayo

Desde la llegada de los primeros misioneros Capuchinos al territorio del Putumayo, estos debieron enfrentarse y relacionarse con el proceso de expansión de la economía cauchera en la región. Hacia 1903, como consecuencia de la guerra de los Mil Días, la población de Mocoa se encontraba en crisis debido al bloqueo del circuito comercial de caucho y flujo de mercancías entre Mocoa-Huila, desencadenando un aislamiento temporal (económico y de órdenes religiosas) de los misioneros y la migración de comerciantes caucheros hacia el bajo Putumayo (1900-1930); de esta manera se reactivaron las exploraciones iniciando una segunda oleada de extracción del látex hacia las cuencas bajas (Pineda, 2000; Domínguez y Gómez, 1990, 1994; Sierra, 2011; Mongua, 2013).

Esta nueva expansión del mercado del caucho, permitió hacia 1904, la consolidación de una sola gran empresa comercializadora en la parte media y baja (actualmente Colombia y Perú) de la cuenca: la Casa Arana⁵⁰, y posteriormente el resurgimiento de varios comerciantes caucheros independientes en la parte alta y media de la región, dedicados a la explotación y comercialización (Pineda, 2000), aumentando el requerimiento de personas dedicadas a la extracción del látex, para lo cual, la mano de obra indígena local representó un papel fundamental en la recolección de este producto natural disperso en inmensas zonas selváticas (Pennano, 1988).

⁵⁰ “Luego de obtener el asocio en las empresas caucheras Julio Arana amplió en 1903 sus negocios y los organizó creando la Casa de J. C. Arana y Hermanos, dándose a la tarea de adquirir de grado o por fuerza todas las posesiones de los colonos colombianos, para lo cual solicitó y obtuvo el apoyo de las autoridades de Loreto y aún del mismo Gobierno de Lima, al que alegaba con sus manifestaciones de que estaba ensanchando las fronteras del Perú. [...] Los pocos Colombianos que se resistieron a vender sus posesiones, fueron víctimas de todo género de crímenes y crueldades, siendo una de estas la de llevarlos amarrados y a la fuerza de flagelaciones hasta las cárceles de Iquitos, donde las autoridades Peruanas los hacían permanecer por largo tiempo. Algunos, temerosos de ser ultimados, se decidieron a vender sus plantaciones, hasta que por estos medios quedó despojada de colombianos aquella región. [...] En 1906 haciendo caso omiso de la soberanía Colombiana procedieron los Arana a explotar en grande escala aquellos gomales sirviéndose a su antojo y gratuitamente de los indígenas del Putumayo, a quienes esclavizaron en su provecho, designando agentes desalmados que los hicieran trabajar de modo extraordinario y cruel. No hubo crimen que no les fuera permitido a esos agentes, ni inhumanidad que no se les justificara, siempre que el caucho llegara en abundancia a los depósitos” (Murcia, 1932 en Mora, 1975: 48-49).

En general, tanto la Casa Arana, como los patrones caucheros que se establecieron en la cuenca baja del Putumayo, tuvieron que valerse de diferentes mecanismos para lograr que la población indígena recolectara el látex de caucho para ellos; es así que, en el Putumayo y en la Amazonía en general, se presentaron dos modelos de control y explotación del trabajo, el aviamiento (peonaje por deudas⁵¹) y la esclavitud (Pineda, 2000; Santos y Barclay, 2002; Ullán, 2004; Stanfield, 2009; Wasserstrom, 2013; Mongua 2013); mediante los cuales, los caucheros mantuvieron constantemente el control de las poblaciones indígenas.

Durante las excursiones apostólicas que se realizaron hasta 1906 en las cuencas del bajo Putumayo, los misioneros Capuchinos tuvieron que enfrentar un contexto donde los patrones caucheros se encontraban establecidos al interior de las poblaciones indígenas, por lo tanto, en un primer momento (hasta 1906) debieron negociar con los comerciantes para que a través de ellos se les permitieran ejercer sus funciones religiosas con los indígenas; por este motivo, la economía cauchera representó para la Misión un factor determinante en su relación con los indígenas del bajo Putumayo.

Por muchos motivos resolvimos con el P. Santiago permanecer días en *El Encanto*: ya porque el mismo Sr. Gregorio nos había aconsejado que era muy prudente hacerlo así; pues antes de ir nosotros á las tribus bárbaras, quería anunciarles nuestra llegada para que estuviesen reunidos en sus casas, como también para advertirles el buen manejo de que debían tener para con nosotros, etc. etc.; ya también, porque siendo El Encanto centro de muchos blancos, y á donde acuden indios de varias tribus, podíamos ejercer nuestro ministerio sin mucho trabajo (Fray Jacinto María de Quito, 1906: 42-43).

Sin embargo, la economía cauchera influyó de otras maneras a los Misioneros Capuchinos en la zona alta del Putumayo, especialmente en Mocoa; donde los religiosos vieron la oportunidad de aprovechar el *boom* económico para recolectar dinero (Ver rentas eclesiásticas) o bienes para la ejecución de sus proyectos. Por lo tanto los comerciantes caucheros jugaron un rol muy importante en el establecimiento y desarrollo de la Misión Capuchina en la parte alta.

⁵¹ El peonaje por deudas, también conocido como servidumbre por deudas, *aviamiento* o *enganche*, se refiere a la relación de trabajo, donde un individuo paga a su acreedor, no en dinero, sino en trabajo físico o en materia prima. Para el caso específico del Putumayo, los Patrones caucheros intercambiaban mercancías baratas y enseres, a cambio de que los indígenas les llevaran su valor en caucho; en esta relación desigual, el indígena se endeudaba casi de por vida comerciando esencialmente su deuda pasada y trabajo futuro (Bedoya y Bedoya, 2005).

En la correspondencia de 1903 y 1904, se evidencia una relación entre Misioneros y comerciantes mucho más compleja; se asume, que tal vez debido a la falta de comunicación y de remesas, consecuencia de la guerra de los Mil Días, los misioneros tuvieron que acudir a los caucheros del bajo Putumayo, Napo y Aguarico, en búsqueda de ayuda económica. Se destacan los comerciantes: Cornelio Terán Puyana, El Chato Mera, Elías Andrade, Elías Lugo y Rogerio Becerra, quienes sirvieron muchas veces como prestamistas de la Misión y en ocasiones se encargaron de la donación de dinero y objetos (cuadros, campanas, zinc) para gastos de fundaciones, ornamentos y edificaciones de capillas. Aunque las cartas no permiten clarificar del todo, se puede entender que los misioneros estuvieron implicados de alguna manera en la comercialización directa de caucho.

Como la suma que me entregó el Chato no fué solo en caucho sinó algo en deudas, la suma positiva ha sido de 1,400 soles, los que sumados con las esterlinas y la letra suman 4,800 soles.

Le anticipo que Cornelio es bastante generoso si se le gana la voluntad con el buen trato. Si V.R. lo recibe bien hasta puede abonar parte de la deuda.

A mí me ha traído todos los encargos, todos regalados excepto el fundo que se lo pagué adelantado. [...] Dígale al P. Presidente que traiga un buen carpintero ó arquitecto para levantar la Iglesia, pues cuento ya con 1,300 soles ó bien con todo el zinc que se necesite para techarla. los 1,000 es limosna que me ha ofrecido Cornelio, y los 300 otras personas. [...] Entre los varios regalos que ha hecho Cornelio uno es una cocina de hierro, una concertina, anteojos &&&.....

El capital de Cornelio le calculan de 50, á 70 mil soles adquirido en 4 años á fuerza de una actividad prodigiosa. El es el patrón del Aguarico, S. Miguel y Putumayo. Pronto será el Rey del Caquetá.⁵²

La comercialización del caucho fue una actividad fundamental en la región, cuya influencia llegó hasta la parte alta (Mocoa), donde se constituyó en parte como moneda de intercambio de los productos de abastecimiento que necesitaban los religiosos y la población en general. Factor que no ha sido estudiado en las investigaciones históricas del Putumayo y que valdría la pena ahondar.

En el informe de Fray Jacinto María de Quito durante su excursión en 1905-1906 por los ríos Putumayo, Carapará y Caquetá, a medida que avanzaba en el territorio para cumplir su función evangelizadora, brinda una extensa relación de la ubicación de

⁵² Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 28 de octubre de 1904, Pasto [ADMS A7C4-131].

al menos 20 agencias de patrones caucheros en el Putumayo, caracterizando a las tribus indígenas que pertenecían o eran controladas por cada uno de los comerciantes.⁵³

La comercialización de caucho marcó de manera significativa la economía no solo de la parte baja de la región, su influencia llegó incluso hasta Mocoa, haciendo que los precios de los víveres se elevara considerablemente y muchas veces que estos se pagaran en caucho. “50 pesos aquí [Mocoa], son ó equivalen á 11 en Pasto”⁵⁴.

El aumento del costo de vida en Mocoa llevó a que el presupuesto mensual que les era enviado a los misioneros en cada residencia no fuera suficiente para su manutención, situación que se vio ahondada por la circulación de diferentes monedas en la zona de frontera: Pesos, Fuertes, Libras esterlinas y Soles.

Los peruanos, no contentos con el Putumayo han pasado ya al Caquetá con 1012,000 soles por de pronto; y están fundando agencias, en todos los afluentes del caquetá y Putumayo, muy bien abastecidas de selectas mercancías; así es que la ropa está ya en el caquetá mucho más varata, que en Pasto. [...] hasta esta fecha, está ya paseándose una hermosa lancha en el alto caquetá, y luego vendrán otros y otros. Nos aseguran, que tendremos que luchar inmensamente con la invasión peruana; pues es la gente más corrompida y degradada, que se pueda pensar, y que para ellos no hay freno de ninguna clase. En Iquitos, si mal no recuerdo, contó el P. Segismundo, había de 17 á 19 logias!! Padre mio: necesitamos Religiosos sabios, sanos y hábiles, pero sobre todo Santos y valientes y activos.⁵⁵

⁵³ Elías Andrade (el rey del napo); Elías Lugo (Vive en el Cuyabeno próximo al Aguarico, agente del señor Andrade); Augusto Mera; Antonio Ángel (Guepi); Felipe Lozada (Micunti, Buenos Aires); David Serrano (comercia en el varadero de su mismo nombre); Manuel Hidalgo (Confluencia río Campuya- tiene una casa provisional en la línea fronteriza entre Perú y Colombia donde desembarca mercancías que trae de Iquitos); Emilo Cabrera (junto con sus hermanos, tiene agencias en los ríos Caraparaná y Putumayo además en Nueva Granada); Rubén Gasca (Antioqueño con un puerto en el Lago sobre el río Caquetá); Gregorio Calderón (Uno de los más ricos del Caquetá con agencia en la Florida); Juan Bautista Tama (indio brazo derecho Gregorio Calderón, con vivienda en Torrentoso); Bernardo Carvajal (San Antonio); Hipólito Pérez (tiene una casa provista de mercancías en la Argelia); David Serrano y Cornelio Fosa (tienen el puerto de la Reserva, en Filadelfia a la orilla izquierda del Caraparaná); Antonio Ordoñez (agencia en la Unión, margen izquierda del Caraparaná); Braulio Cuellar y esposa (vivienda en puerto Colombia); Manuel Morales (vivienda en la Reforma a 4 días del río Ortegua); Agencia el Encanto.

⁵⁴ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 2 de julio de 1904, Pasto [ADMS A7C4-125]

⁵⁵ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 28 de septiembre de 1904, Pasto [ADMS A7C4-130]

Hacia 1905, el relativo buen ambiente comercial entre Misioneros y caucheros comenzó a deteriorarse debido a los préstamos de dinero que estos hacían a la Misión, ya que empezaron a llegar rumores a los superiores en Pasto, sobre las grandes deudas que los Capuchinos tenían con los comerciantes, generándose rencillas y conflictos de intereses imposibles de solucionar.

Le comunico que el cauchero, Cornelio Terán, recomendado por el P. Lorenzo para pagar esa deuda, va charlando, que los Capuchinos le debemos 4,000 soles; cuánto nos deshonrará con todos los de Pasto. Negra es la huella que ha dejado de paso, pues esto me lo ha dicho Dn. José y otros.⁵⁶

El peculiar trato que daban los caucheros a los indígenas, indignaba a los Misioneros, situación que agravó más las tensiones entre estos. La enemistad llegó incluso a estancias judiciales. Desde año de 1905 los misioneros emprendieron varias demandas contra el cauchero Rogerio Becerra y sus aliados, por calumnias contra la Misión, así como contra Cornelio Terán Puyana (cauchero del Aguarico), quien llegó a amenazar a los misioneros con un revolver al interior del convento.

Le comunico P. que ayer de poco nos asesinan, se susito desde anteayer nuebamente la cuestion de Terán respecto á la mujer que lleba y por los ultrajes que hizo al muchacho que vino de Pasto; lo tomaron y lo tuvieron amarrado con cadena como á perro diciendole Teran que iba á ensillar para el irse montado. [...] los P.P. tomaron asu cargo informando al Sr. Prefecto de esta, el que vino personalmente á ver, y tambien como esa muger que llebaba la tenia aqui lo ajustaron que la entregue, el prometio que la entregaria tanto a los P.P. como al Prefecto prometiendole entregarla ayer. pero no lo cumplio. Ayer de mañana vino dicho Teran al convento y con el otros tantos de sus peones, y delante de ellos nos insulto publicamente hasta llegar á sacar el rebolver y amenaso de disparar diciendo que matar á un bandido fraile, era como matar un perro, y asi por el estilo otras cosas. En favor nuestro solo estuvo Leonardo Jurado, quien publicamente protesto contra el ultraje echo a los R.P. y contra la tentativa de asesinato.⁵⁷

Se destaca, que después de 1905 durante el establecimiento de la Prefectura Apostólica, en la correspondencia misionera poco o nada se vuelve a hablar sobre deudas, donaciones o regalos de los caucheros a los religiosos. La ruptura del relacionamiento entre misioneros y comerciantes también pudo ser debido a las nuevas políticas económicas-administrativas de Montclar, las cuales se concentraron en consolidar la Misión Capuchina en el alto Putumayo, específicamente en el valle de Sibundoy y Mocoa, disminuyendo consecuentemente las expediciones apostólicas hacia las cuencas

⁵⁶ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), San Francisco, 12 de enero de 1905, Pasto [ADMS A7C4-145]

⁵⁷ Carta de Fray Ladislao del Contadero dirigida a Fray Benito de Santiago, Sibundoy, 6 de abril de 1905, Túquerres [ADMS A9C3-004].

bajas, además, la ayuda económica de los caucheros paso a un segundo plano, pues con la llegada del Prefecto, aparecieron otras fuentes económicas de financiamiento para el proyecto misionero.

Otro de los factores que determinó en este periodo el fraccionamiento y ausencia en la correspondencia de las relaciones entre Misioneros y comerciantes coincidió con dos hechos de carácter internacional: 1) la expansión de la Casa Arana en el bajo Putumayo, a través de la adquisición de las agencias de los comerciantes colombianos y 2) el litigio del territorio fronterizo entre Colombia y Perú, con presencia de soldados peruanos sobre los límites. Por lo cual, además de la enemistad de los religiosos con la Casa Arana, se les restringió a los misioneros colombianos su actuar religioso en estas zonas.

La expansión de las actividades extractivas del caucho, probablemente llevó a que el actuar misionero se disminuyera en este periodo, forzando a los religiosos a ocuparse de consolidar su presencia en el alto Putumayo y en las regiones cercanas de Mocoa; asimismo el impacto de la explotación del caucho fue decisivo en la recomposición territorial y étnica de la región, sobre todo para los pueblos indígenas.

Subsidio del gobierno

Con la firma de los convenios entre la Santa Sede y el gobierno colombiano⁵⁸, quedaron definidas las formas como el Estado ayudaría al desarrollo del Ensayo de Misión en el Putumayo, mediante auxilios de dinero. En el convenio de 1902, se destinaba la suma de 75.000 pesos anuales para el sostenimiento de todas las Misiones presentes en territorio colombiano, de este presupuesto, le correspondía a la Misión del Caquetá 14.000 pesos/año (uno de los mayores montos), destinados a “atender en parte a la construcción de edificios y demás gastos que requería el establecimiento de las Misiones en la región colombiana bañada por los ríos Putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes” (Convenio 1902).

Un año después (1903)⁵⁹, se ratificaba el compromiso del gobierno acordado con la Santa Sede desde 1888, de subsidiar económicamente a las Misiones, acordando un nuevo monto de 500.000 pesos anuales, con el fin de lograr la reducción y

⁵⁸ Concordato de 1887; Convención de 4 de Agosto de 1898; leyes 103 de 1890 y 75 de 1892, Convenio de 1902

⁵⁹ Con la Ordenanza N° 36 de 1903 de 27 de mayo

evangelización de las tribus que se hallaban diseminadas en el territorio del Cauca (Putumayo y Caquetá):

[...] 1.º Que según convenio celebrado entre la Santa Sede y el Gobierno nacional, está acordada la manera de establecer Misiones para la reducción y evangelización de las tribus que se hallan diseminadas en el territorio de la República; = Art. 2.º Que hay regiones en el Departamento del Cauca, que si bien es cierto no están en estado salvaje, sí se encuentran en completa ignorancia respecto de sus deberes religiosos y morales, y 3.º Que es deber de la Asamblea procurar la instrucción de los pueblos y atender a su mejoramiento intelectual y moral, = Ordena:= Destinarse de los fondos del Departamento, hasta la cantidad de quinientos mil pesos (\$500,000) para el fomento de las Misiones Católicas en el Cauca.⁶⁰

No obstante, aunque los Capuchinos del Ensayo de Misión, contaban con un presupuesto señalado, los efectos de la guerra de los Mil Días, las tensiones políticas y la falta de buenas vías de comunicación, interfirieron en el pago oportuno de este subsidio y el envío de víveres desde Pasto, limitando el proyecto evangelizador y de paso la calidad de vida de los misioneros. Por este motivo, los religiosos acudieron en distintas ocasiones a préstamos y limosnas, tanto para su sustento, como para la inversión en ornamentos y en infraestructura, las cuales fueron suministradas por pobladores y comerciantes caucheros de la región del Caquetá y Putumayo.

Con la erección de la Prefectura Apostólica, se da una renovación del apoyo estatal, no solo garantizando la puntualidad en los pagos, sino también consiguiendo un auxilio extraordinario de \$2 fuertes diarios, equivalentes a \$620 mensuales (31 días) por cada uno de los 10 misioneros del Caquetá⁶¹. Adicionalmente, los Capuchinos aprovecharon su posición de religiosos dentro de un gobierno conservador para solicitar la exención de aduanas.

[...] debo advertirle que la ley de exención ha quedado derogada por un decreto de Reyes: sólo conceden para imágenes, ornamentos y todo lo que se refiere inmediatamente al culto. Creo conveniente que V.R. eleve un memorial al Sr. Presidente pidiéndole que de nuevo deje subsistente la ley que concedía exención de aduanas para lo de los Capuchinos, fundada en razones fuertes; sin ese memorial nada sacaremos; escriba también al Delegado.⁶²

⁶⁰ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Sibundoy, 29 de agosto de 1903, Túquerres [ADMS A7C4-045].

⁶¹ Realmente en el Putumayo se encontraban 12 misioneros, aunque el Estado solo reconoció a 10 en el pago del auxilio extraordinario.

⁶² Carta de Fray Heliodoro de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Pasto, 1907, Mocoa [ADMS A7C4-373].

Los subsidios y privilegios económicos, situaron a los misioneros bajo la sombra protectora del Estado colombiano, y aunque en principio fue insuficiente e intermitente, significaron a lo largo de la trayectoria de la Misión Capuchina en el Putumayo, el soporte económico que permitiría a los frailes iniciar y dar continuidad a los proyectos de evangelización, civilización y progreso de la región.

Rentas eclesiásticas: ofrendas, caridad y obligación

Unas de las formas de autofinanciamiento de los Misioneros Capuchinos en el Putumayo tanto de los del ensayo de Misión, como los de la Prefectura Apostólica, consistió en apelar a la buena voluntad y a los deberes cristianos de los pobladores de la región, a través de la recolección de diezmos, limosnas, primicias y camaricos, así como a la recaudación de misas con estipendio o con intención⁶³; todas estas actividades constituyeron una entrada económica adicional, que si bien no fueron grandes cantidades de dinero, constituyeron un rubro importante para cubrir las necesidades cotidianas de los misioneros, por ejemplo, para el pago de peones, remedios, y ornamentos.

En los primeros años de la misión (1896-1904), los Capuchinos emprendieron expediciones (de menor índole que las apostólicas), por todo el territorio del Caquetá y Putumayo, en las cuales se recogía dinero y todo tipo de bienes, que sirvieron en un inicio, para financiar la compra de ornamentos religiosos, la edificación de iglesias, conventos y capillas; además de asegurar su supervivencia en el territorio.

En mi excursión a la limosna me fué muy bien, aunque me costó muchas gotas de sudor y mucho cansancio, porque recogí 9 cabezas de ganado, 1 yegua ... pa cría, 7 ovejas, algo de plata y otras cocitas mas. Fuí hasta la Unión y en todas partes al oír limosna pa el Caquetá, se apresuraban a dar aunque sea 1/4, y ofrecieron mucho mas pa después. [...] ¡Gloria á tan gran Padre que así mueve a todos para q. se desprendan de sus cosas y las dén pa su capilla en el Caquetá!.⁶⁴

En 1904, fray Lorenzo María de Pupiales, le propone en una carta al Custodio provincial, que basándose en el derecho que tenía la Iglesia y en el relativo buen ambiente que se vivía con los comerciantes caucheros, se deberían cobrar diezmos al

⁶³ “Es una práctica muy antigua en la Iglesia la de ofrecer al sacerdote celebrante una cantidad de dinero, como limosna por la celebración de la Misa. El sacerdote que recibe tal cantidad y acepta el encargo queda obligado en justicia a ofrecer una Misa por la intención del donante” (Derecho canónico, s/f)

⁶⁴ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), San Francisco, 31 de octubre de 1904, Túquerres [ADMS A7C4-093]

caucho en las zonas bajas del Putumayo, con estos ingresos, aseguraba que se mantendría la Misión y el convento, quedando cubiertas todas las necesidades de los religiosos.

Esta solicitud realizada por el misionero a su superior permite observar el desarrollo de una fuerte actividad económica de la región impulsada por el *boom* económico de la explotación del caucho, el cual, no solo significó el ingreso de dinero, sino el intercambio de productos, los cuales eran vitales para el sostenimiento de los primeros misioneros. Según la correspondencia, normalmente el ingreso por diezmos ascendía a 100 pesos anuales, pero de acuerdo con el Padre Lorenzo, si lograban recaudar el diezmo anual del caucho ascendería más o menos 2500 soles anuales por cada cauchero, teniendo en cuenta que cada comerciante (de 30 a 40 patrones) extraía un promedio de 125@, pagado a 20 soles. Estos recursos pecuniarios fueron vistos por los Misioneros Capuchinos como una estrategia para la permanencia y avanzada de su proyecto misional en el territorio.

[...] yo afirmarí que el Caquetá no necesita de fondos extraños para sostener no sólo la Misión, sino también el convento. si con la debida prudencia, tesón, y constancia se cobraran los diesmos del caucho. Sobre el derecho que tiene la Iglesia á cobrar esos emolumentos es tan ovio y manifiesto que no quiero decir una sola palabra. Lo único que le digo es que por aquí el caucho es papas, pan, trigo, maíz, cebada, frijoles, todo cereal; leche, carne quesos, ovejas, ganado. en fin se come y bebe caucho tanto que con su producto se compra todos esos víveres; y al fin basta que sea un producto de la tierra y de la industria del hombre. Hay patrones que sacan 700 y 800 @ @ anuales cuyo diesmo seria 170 ú 80 @ @ sólo de un patron tenido en cuenta que pasan de unos 30 a 40 los principales patrones o capitalistas en el territorio, y que cada @. de caucho se paga por lomenos á 20 soles (yo coloqué el que pagó Chato á 28 soles en el Aguarico). [...] y más aun porque ahora se han tragado los caucheros la idea, que el Gno. nos ha regalado todo el Caquetá en todo sentido; esto es que somos dueños absolutos del terreno y de los indios: y los caucheros al exigirles el pago de los diesmos me parece lo harian gustosos por no disgustarnos, y agazajarnos. V.R. vera "lo conveniente".⁶⁵

Sin embargo, no fue posible determinar si el proyecto de establecer el cobro de diezmos a los comerciantes caucheros llegó a ocurrir en la región, ya que la correspondencia analizada, evidencia el relacionamiento entre caucheros y Capuchinos, solo hasta el año de 1905, año en el que finalmente estallan las tensiones entre estos dos actores.

⁶⁵ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 9 de agosto de 1904, Pasto [ADMS A7C4-127]

Negociaciones entre indígenas y misioneros para la recuperación y/o concesión de terrenos (fincas y cofradías)

Los Capuchinos que llegaron en el ensayo de Misión, se concentraron en la recuperación de los terrenos que antiguamente habían pertenecido a la iglesia, los cuales les habían sido expropiados durante los gobiernos liberales del siglo XIX; asimismo pusieron mucho empeño en la adquisición de nuevas extensiones de tierra, donde se establecerían las fincas y cofradías de las cuasi-parroquias, que servirían para el desarrollo de la ganadería y de cultivos indispensables en la manutención de los frailes en el alto Putumayo.

En el proceso de recuperación y adquisición de los nuevos terrenos, los misioneros entablaron una serie de negociaciones con el cabildo indígena de cada poblado, para poder establecer cuáles eran sus posesiones en el valle de Sibundoy y Mocoa y para que adicionalmente cedieran parte de sus terrenos a la iglesia y a la Misión. Sin la aprobación del cabildo, los Capuchinos no podían saber hasta dónde llegaban sus propiedades, fundamentales para el desarrollo de los proyectos productivos.

La concesión de terrenos aunque fue de manera voluntaria, no fue tan fácil, ya que los misioneros debieron establecer largas negociaciones que los indígenas dilataban, siendo necesario en repetidas ocasiones que el P. Custodio (un superior) tuviera que viajar para presionar y hacer las peticiones necesarias a los gobernadores indígenas para adjudicación de los terrenos. De esta manera los Capuchinos obtuvieron los siguientes terrenos en el valle de Sibundoy:

[...] las posesiones rurales eran cuatro: los dos predios “reservados” por los inmediatos antecesores de fray Fidel como “cofradías de la Virgen”; unas pocas hectáreas en las afueras de San Francisco y sobre las ruinas del incendiado Molina; y los dos terrenos que los antiguos santiagueños y kametsás habían cedido en favor de sus respectivas cuasiparroquias. “La localización y estado general de estas pequeñas fincas era, a la llegada de los misioneros catalanes, la siguiente (a) San Felix: en San Francisco, y La Granja, en Sibundoy Grande [...] (b) la situada “en el punto que conocemos hoy como Las Cochas”, es decir, en pleno centro del Valle; y (c) la cofradía de la virgen del Carmen, en Santiago [50 hectáreas de terreno pantanoso] (Bonilla, 2006:129).

En Mocoa, contaban con una gran finca, la cual representaría los mayores frutos y a la vez, las mayores dificultades; para 1903, fray Idelfonso Lego, reportaba que contaban con aproximadamente 20 cabezas de ganado, cinco ovejas y dos cerdos; sembraban cacao, algodón, hortalizas, sumado a algunos entables de yuca y plátano, algo de maíz y caña. El Padre Idelfonso, quien era el responsable de la finca, también le hace ver al

Custodio provincial que tenían dificultades con el invierno (el cual duraba casi todo el año), con los murciélagos, con la esterilidad del terreno, la falta de sal, de buenos pastos y de dinero para pagar peones, además de la carencia de infraestructura como puentes y caminos que facilitarían el acceso e hicieran transitables sus predios.

En cuanto á lo material le diré que hay mucho que trabajar: hay unas diesiocho cabezas de ganado vacuno, esta muy aruinado por las sangrias que hace el murcielago y la falta de sal, como tambien de pasto.

Hay algunos entables de yuca, platano; parte ha entablado Fr. Ladislao, parte comprado y parte regalado por algunos que se han marchado de aquí; pero todo esta lleno de malesas, porque los peones se han marchado todos. [...] tambien hay cerca de una cuadra de caña, esta muy bonita, pero en partes no hay ni una mata; [...] El terreno de todos estos lugares que conosco parece ser muy esteril; y un pedazo solo se podra cultivar por tres años ó mientras dure el avono de la ojarasca, no obstante puede cultivarse muy buenos pastos porque el calor y la humedad los desarrolla mucho.

El cacao no ha producido resultado bueno sera talvez por la esterilidad de la tierra, [...] Habiendo plata se puede entablar arroz, caña, algodón cosas que se puedan trasportar; el ganado seria una riqueza si se pudiera destruir el murcielago: mandeme cuatro lechuzas para domesticarlas y hacer esperiencia.

Una de las graves dificultades que tenemos y la más grave para atender á la finca es vadear el rio, mande me cien metros de alambre de telegrafos para hacer una taravita buena porque los cavestros se pudren en poquisimo tiempo.⁶⁶

A medida que las fincas iban mostrando resultados, la decisión del cabildo de conceder terrenos a los misioneros, fue produciendo malestar entre varios miembros de las comunidades indígenas, así como a los blancos asentados en los distintos poblados; un ejemplo de los fuertes disgustos entre los colonos, fue la cofradía de la Virgen la cual se encontraba en las afueras del pueblo de San Francisco, espacio del que habían sido desalojados los blancos unos años antes (ver *Ámbito Político: Fundaciones y concentración de indígenas en centros poblados*):

[...] ya empieza á fructificar la cofradia de la Virgen, hay unas catorce vacas de leche que producen unos quince ó veinte reales diarios ya parece una verdadera hacienda, y ganado todo escojido; todo nos á costado mucho trabajo, y sobre todo tener que arrastrar inmensas dificultades, y no pocas murmuraciones y calumnias, sobre todo de los blancos que tenian los terrenos que ahora se han hecho potreros, influyendo a los indios que nos traten asta de ladrones; pero todo ba sirviendo para ignominia de la envidia de los difamadores, por que al fin es al cabo estan viendo que, no á sido para nosotros lo que se esta haciendo y les sera un baldon para ellos. En San Francisco tambien se han puesto unas 6 vacas de leche, y se esta haciendo serrrar y limpiar potreros con los blancos franciscanos; en lo de la micion tambien, ya tengo bastante limpio y serrrado y sembrado varias cositas.⁶⁷

⁶⁶ Carta de Fray Idelfonso Lego [ADMS A7C4-074] *op. cit.*, p. 54

⁶⁷ Carta de Fray Ladislao del Contadero dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Sibundoy, 22 de julio de 1905, Túquerres (Los corchetes son míos) [ADMS A9C3-002]

Desde el nombramiento de la Prefectura Apostólica, con la presencia de Montclar (1906) y con la declaración del valle de Sibundoy como terrenos baldíos, la figura del cabildo como autoridad en la negociación política y económica se transforma, pasando los misioneros a ejercer la administración del territorio; no obstante la población indígena y colona continuaba dividida entre afectos a los misioneros y detractores, estos últimos como respuesta a los métodos misioneros se encargaron en cuanto tuvieron la oportunidad de correr los linderos, ocultar información sobre las propiedades de la Iglesia, dilatar negociaciones, ocupando propiedades de la iglesia para que no las pudieran reclamar, etc.:

El sabado pasado, fui al sitio de S. Francisco con Fr. Ladislao, D. Manuel Ortiz, los Síndicos, Gobernador y Cabildo. Resultando en primer lugar que planté una cruz (solamente) y tres sauces, media hora mas arriba de donde estaba, el cerco y la cruz sirve de lindero. De este acto voy á levantar un acta para que sirva de título de posesión toda vez que no existen mas documentos que la tradición. Pero como D. Manuel y otros me dicen que el antiguo sitio era todavia mas extenso, haré constar, que mientras se averigua hasta donde llegaban los antiguos limites, el Pueblo declara y las autoridades confirman que, por lo menos hasta la cruz es terreno de la Iglesia, etc. [...] El lunes fui nuevamente con Fr. Ladislao, el Cabildo y todo el pueblo; salieron como unos 160 hombres sin contar las mujeres, y a pesar de que comparecieron el Gobernador y Miguel, borrachos como una sopa, queriendo retirar el límite y llevandose el Gobernador la gente para que fuera á trabajar un pedazo de terreno, el que queda lindando con la cofradia que el dice que es suyo, etc, etc.⁶⁸

En la medida que se establecía la Prefectura Apostólica y los Capuchinos fueron ganando y delimitando las posesiones de la Misión, disminuyeron las negociaciones para la concesión de los terrenos con las poblaciones indígenas del Valle de Sibundoy. Por el contrario, después de 1906, los misioneros se concentraron en asegurar los terrenos de fincas, cofradías, iglesias y casas-convento, que ya habían sido adjudicados desde años anteriores, mediante la legalización de los títulos de propiedad (escrituras):

[...] hablé con Dn Juan Moncayo sobre el asunto de los terrenos de las Iglesias de esa región [...] Cree difícil Dn Juan levantar una documentación que asegure la propiedad de los terrenos en referencia porque por la odiosa ley de desamortización pasaron todos los bienes eclesiásticos al poder del Gno. y fueron declarados nulos todos los titulos de propiedad existentes y por existir; por otra parte sería inútil pedir a los pequeños cabildos de indígenas el que hagan una cesión legal ó la Iglesia, de esos terrenos por cuanto una ley prohíbe toda enagenación (aún por cesión) á los indígenas aunque sea de terrenos propios (que para el caso son considerados como de resguardo) y sólo permite asignen un lote para el sostenimiento del culto, necesidades comunes, etc. Sinembargo como el Concordato de Colombia estipula

⁶⁸ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 26 de septiembre de 1906, Santiago [ADMS A9C3-018]

en un artículo (28) que el Gno. devolverá a la Iglesia los bienes desamortizados que no hayan tenido destino; juzga el Sr. Moncayo que lo único que podría hacerse con respecto a los terrenos de Caquetá, que han seguido en poder de la Iglesia, es tomar declaraciones de que tales terrenos han pertenecido y han estado en posesión de las iglesias hasta ahora como propiedad y fundándose en esas declaraciones elevar un memorial al Presidente ó Poder Ejecutivo pidiéndole reconozca la propiedad y conceda títulos que puedan protocolizarse.⁶⁹

Todos los proyectos para la adquisición de terrenos iniciados por los frailes del ensayo de Misión, fueron de gran importancia para el desarrollo de la Prefectura apostólica, ya que con esta, se da un fuerte impulso a la continuidad y expansión de los proyectos agropecuarios, bajo una nueva óptica de experimentación de la ganadería y de nuevos cultivos que les permitieran generar excedentes. A Estanislao de Las Corts, se le adjudica que además de la producción tradicional de hortalizas para el consumo diario, solicitaba semillas y ensayaba con nuevos cultivos de clima frio (Sibundoy) y otros de tierras cálidas (Mocoa), como papa, centeno, caña de azúcar, arroz, col, algodón, trigo, cebada, arveja, entre otros.

[...] Si no temiere faltar á la modestia, diria, que en cuanto al progreso y civilización, en poco mas de dos años y medio que está á mi cargo el pueblo de Sibundoy he sembrado parte y distribuido gratuitamente entre los indios 24 paquetes de semillas de distintas ortalizas que el M. Rdo. P. Prefecto pidió a España al efecto. He introducido el cultivo del trigo y cebada señalando la estación en que deben sembrarlo para obtener mejor fruto. He probado con óptima cosecha si bien en pequeña cantidad, que se da muy bien la papa guata la arveja y otras legumbres, señalando para ello la epoca propicia, y hoy día comienzan ya blancos é indigenas á extender sus cultivos mas allá de su reducida esfera de los tres únicos productos, maiz, calabaza y zanahoria. [...] He introducido, del laurel y de la palma la hermosa industria, sacando de ambos vegetales el rico producto de la cera. que harto hoy habian dejado perdida.⁷⁰

Por otra parte, la intensificación de la ganadería fue uno de los grandes proyectos que los misioneros llevaron a cabo en la región, si bien no fueron los primeros en introducirla, si fueron quienes se encargaron de intensificarla y mejorarla, junto con la cría del ganado equino. Experimentaron con nuevas razas, consiguiendo aumentar considerablemente el número de cabezas de ganado en cada una de las residencias. De un promedio inicial de 15 a 20 bovinos en San Francisco, pasaron a tener en 1906 “110

⁶⁹ Carta de Fray Heliodoro de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Pasto, 11 de agosto de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-193]

⁷⁰ Carta suelta de Fray Estanislao de Las Corts (Secretario de la Prefectura Apostólica y Procurador del Caquetá), Sibundoy, 13 de noviembre de 1907 [ADMS A9C3-001b]

cabezas, que valuada a \$30 cada cabeza, dan 3.300 fuertes: mas 8 cabezas de ganado caballar⁷¹.

La importancia del aumento de animales, se veía representado en los ingresos percibidos en los subproductos que estos dejaban en leche, quesos y alquiler de potreros. Estos ingresos a su vez, debían garantizar la autosuficiencia de los terrenos, no sólo en productos de autoconsumo, sino también en excedentes que permitieran adecuaciones, mejoras y el pago de los indígenas (peones), encargados de mantener en buen estado las cofradías.

Asimismo, la tenencia de ganado por parte de los misioneros propició que la proteína animal se constituyera como una estrategia de “motivación” para hacer trabajar a los indígenas voluntariamente en las fincas y en obras públicas, sirviendo como compensación o agradecimiento por el trabajo realizado. Así lo manifestó Estanislao de Las Corts en una carta enviada al Perfecto Fidel de Montclar en 1906, en la que le anuncia que logró que 120 indígenas trabajaran rosando el monte, abriendo caminos y poniendo cercos, acciones que debían ser agradecidas por medio del sacrificio de una vaca para repartirles como muestra de “que mezclando el rigor con la dulzura se podra llegar á conseguir bastante”⁷²

[...] levantamos todo el cerco pusimos una buena puerta rosaron como una cuadra de monte del que queda dentro del sitio, y les hice abrir el camino hasta el rio de modo que se puede ir perfectisimamente á caballo. Despues de todo esto y haberse retirado el Gobernador con mucha gente, heche el padrón y respondieron como ciento veinte; para estos, el sabado voy á matar una vaca llamada la "arroba de seleo" y se la repartiré.⁷³

La situación de amistades y disidentes de la Misión nunca cesaron en el alto Putumayo, y aunque los indígenas realizaban trabajos para los misioneros voluntariamente (remunerados o no), la concesión de terrenos hizo parte de las pugnas constantes por el poder político de la región, tanto así que para 1908, algunos indígenas iniciaron procesos judiciales para hacer efectiva la nulidad de la cesión de terrenos antes concedidos a los Capuchinos.

⁷¹ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), San Francisco, 22 de julio de 1906, Santiago [ADMS A7C4-246]

⁷² Carta de Fray Estanislao de las Corts [ADMS A9C3-018] *op. cit.*, p. 80

⁷³ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 6 de agosto de 1908, Pasto [ADMS A9C3-014]

Ahora con la cuestion del enumeramiento de tanto ganado y con la arrancada de la chagra de los Juagibioyes, Miguel me ha dicho que Santos Miticanoy, [...] y no se quienes más para hacerle la guerra á Miguel y á los P,P, han ido a Pasto á fin de hacer nulitar la cesion que hizo el pueblo á favor de la Iglesia del terreno de la Cofradia. Ahora recuerdo: uno de los mas empeñados es aquel Pedro Muchachaso, que reclamaba del "Sitio del Sauce" cuando V. Rcia. estaba en Limón.⁷⁴

El establecimiento de fincas y cofradías representó para la Misión una estructura fundamental en su proceso de consolidación en la región del alto Putumayo, pues no solo les permitió obtener parte de los insumos necesarios para el sustento diario, sino que además generó excedentes económicos importantes para llevar a cabo el proyecto civilizatorio. Adicionalmente, las negociaciones para la concesión de los terrenos y el desarrollo de las fincas como tal, implicaron distintos procesos de relacionamiento, desde las disputas por el control político y económico de la tierra, hasta el aprendizaje de los indígenas sobre el manejo de proyectos agropecuarios; procesos atravesados siempre por la voluntad indígena, quienes hicieron posible la ejecución y éxito de todos los proyectos emprendidos por la Misión Capuchina en el territorio.

Infraestructura (camino e instalaciones de la Misión)

Los proyectos de infraestructura, en especial la construcción de caminos, trochas y varaderos, se constituyeron en otra estrategia de los misioneros para administrar de manera más eficiente el territorio, lo cual, les garantizaría el control económico, social y político de la región.

Desde el ensayo de Misión (1896), hasta los inicios de la Prefectura Apostólica (1904), las vías de comunicación dentro del territorio y para ingresar de Pasto al Putumayo, permanecieron en un lamentable estado de precariedad; estas consistían en estrechas trochas, que solo podían ser atravesadas en su mayoría caminando o a “lomo de indio”.

[...] para ir de Pasto a Mocoa era ni más ni menos, que una serie de despeñaderos por los que había que trepar agarrándose de las raíces de los árboles y afianzando los pies en las hendidura de las peñas, con peligro a cada momento de rodar al abismo; Además, había que pasar forzosamente el temible páramo del Bordoncillo, a la altura de 4.000, a través de una ciénaga con agua y barro hasta la rodilla, que no se salvaba en menos de seis horas penosísimas. En estos lugares perecían todos años algunos atrevidos viajeros, víctimas de su arrojo (Gaspar de Pinell, 1934: 3).

Para 1903, entre las residencias y poblados del Valle de Sibundoy existían caminos transitables a caballo, sin embargo la mayoría de las veces por el estado de los caminos

⁷⁴ *Ibid.*, [ADMS A9C3-014] p. 82

estos debían realizarse a pie: de Sibundoy a Santiago, se calculaban más o menos 3 horas de distancia y de Santiago a San Andrés, poco más de media hora, en cuanto a “Mocoa, capital de esta provincia, á unas treinta leguas distante de Pasto, y Santiago pueblo de indios, cerca de diez leguas al mismo”⁷⁵.

A pesar del fuerte interés del gobierno colombiano por unir al territorio con el resto de Colombia, los frailes del ensayo de Misión, manifestaron un gran recelo en la construcción de un camino transitable del Valle de Sibundoy a la ciudad de Pasto, considerando que una vez terminado el camino de herradura llegarían colonos pastusos y se apoderarían de los terrenos y dañarían todo el progreso y las buenas costumbres que se habían logrado con las poblaciones indígenas. Por esta razón, algunos de los primeros misioneros preferían seguir teniendo "el páramo por muralla".⁷⁶

Como en cualquier proyecto emprendido por la Misión, la mano de obra indígena jugó un papel indispensable; entre 1903-1904, los misioneros supervisaron y trabajaron en la construcción de la carretera que uniría a la población Santiago (primer pueblo del Valle de Sibundoy), con San Francisco (ver mapa página 47); en este proyecto, los misioneros contaron con la mano de obra constante de los blancos de San Francisco, así como a partir de varias conciliaciones, lograron concretar un día de trabajo voluntario a la semana por parte de los indígenas:

Apenas un día pude acompañar al trabajo de los indios en el camino, fueron como unos 100 peones. Quería hacerles trabajar un camino lomo de puerco, pero me dijeron que no era costumbre, y se quedaron en sus trece, por mas que hice en convencerlos. lo que puede hacer de ellos, fue que descubrieran el camino, derribando madera de una y otra parte y eso no toda. Sinmas se han comprometido trabajar un día en la semana, a mi me parece bastante, considerando lo duro que son estos indios, y lo aferrado que están a sus tontas costumbres⁷⁷

Con el establecimiento de la Prefectura Apostólica, Fidel de Montclar se percató que el principal obstáculo que hasta entonces había impedido el progreso de esas regiones, era la falta de buenos caminos que conectaran a la región del Putumayo con el resto del país; de esta manera, el prefecto inició un nuevo proyecto de vías de comunicación, solicitando al Estado el apoyo económico para la construcción del camino que conectaría a Pasto y a Colombia con el Putumayo.

⁷⁵ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala [ADMS A7C4-050] *op. cit.*, p. 41

⁷⁶ Carta de Fray Basilio de Pupiales [ADMS A7C4-087] *op. cit.*, p. 56

⁷⁷ *Ibid.*, [ADMS A7C4-087] p. 56

El proyecto fue aprobado por el Gobierno colombiano, sin embargo, los ingenieros públicos propusieron otro trazado, pasando por el páramo de Bordoncillo y por las faldas del Patascoy, situación que favorecía a algunos colonos, pero que afectaba directamente a toda la Misión pues al no pasar por los pueblos misionales ya fundados, dejaría de nuevo al alto Putumayo y a Mocoa aislados de la civilización y el progreso.

La otra cosa es, acerca del camino de Pasto a Mocoa; es de todo punto que se abra por aquí por el valle, pasando por S. Francisco y toman de allí por donde tenían el camino de erradura nuestros antiguos españoles á la antigua ciudad de Mocoa; si abren por allí el camino en menos de tres dias, se llegará de Pasto a Mocoa a caballo; le digo esto porque sabemos, que por informes de ignorantes caucheros, lo quieren hacer por otro lugar impracticable, como es por las faldas del Patascoy á salir al Guamués, quebrada que no es navegable, ó al río S. Juan que es lo mismo, dejando aislado todos estos pueblos del valle de Sibundoy, y desperdiciado el trabajo de 6 leguas de camino carretero que está desde Santiago al nuevo pueblo de S. Francisco. Yo ya tengo recorrido todos esos lugares, y veo que es un gran disparate y una grande majaderia querer hacer el camino por otra parte dejando aislados á los pueblos de este valle y á Mocoa q es la actual capital, ya lo verá V.Ra.⁷⁸

Fray Hermenegildo de Pasto, un experto conocedor del territorio, concejero de Montclar sobre el trazado de la carretera, argumentaba al prefecto en su correspondencia, las ventajas del trazado a través de los pueblos de la Misión, ya que de esa forma, se evitarían el paso del páramo, se podría aprovechar la mano de obra indígena de los pueblos de Santiago, Sibundoy y S. Andrés en los trabajos de apertura, que al ser de la zona no se necesitaría introducir alimentos desde Pasto; asimismo, veía ventajoso que el valle de Sibundoy ya estaba despejado de selva; además se proyectaba que dicho camino enlazaría a las principales poblaciones del territorio: Nariño, Cauca, Huila y por consiguiente el del Tolima:

[...] se enlazará primeramente con la Provincia de Pasto por medio de la rama principal; 2° con la Provincia del Juanambú, provincia en la actualidad, eminentemente colonizadora del Caquetá, por medio de un ramal, que partiendo de dicha Provincia y trasmontando la cordillera por el Tambillo, se juntaría á la rama principal, en el rio S. Pedro; 3° con la Provincia de Caldas por un camino que partiendo de dicha Pcia., pase por los caserios de Sta. Rosa, Descanse, Yunguillo y Condagua, para encontrar el principal en esta población; y aún de dicho ramal debe partir otro desde Sta. Rosa á S. Agustín en el Dto. del Huila, 4° con el rio Caquetá y sus numerosos tributarios y por medio de estos con los Dtos del Huila, Tolima, por un cortísimo canal que desprendiéndose del principal en el lugar en que empujan las planadas, fuese á encontrar al rio Caquetá en el puerto de Limón; este

⁷⁸Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Santiago, 31 de diciembre de 1905, Túquerres [ADMS A7C4-159]

corto trayecto no mide más de unas cuatro leguas y aún actualmente se lo podía poner en estado de camino de herradura, con muy poco trabajo; luego con el Dto. del Huila quedaria unido por el camino de herradura que parte desde Florencia puerto del Orteguzza tributario del Caquetá y avanza hasta dicho Dto., y por otro asi mismo de herradura que parte del mismo y termina en Puerto Rico; puerto del rio Caguán también tributario del Caquetá. Aumentada asi la importancia del camino principal con tantos ramales, seguiria las planadas hasta dar frente á Puerto Sofia, hasta donde pueden llegar lanchas se vapor; luego por el rio S. Miguel afluente del Putumayo y por un corto camino que se abriera desde el lugar en que dicho rio ya no es navegable hasta el rio Aguarico afluente del Napo, quedarian unidas entre si las tres principales arterias del Caquetá. [...] Bien puede ver por lo dicho el grandioso porvenir que espera el Caquetá con la apertura del camino por la via que he indicado y por conviene instar eficazmente al Gobierno que desista de proyectos inútiles y de gastar el dinero y el tiempo en abrir trochas que de todos modos se tendran que abandonar.⁷⁹

Los misioneros decidieron no esperar la autorización del gobierno central e iniciaron la construcción de un tramo de la carretera, sacaron de sus fondos para iniciar estas obras, adelantado desde 1905, seis leguas de camino de Santiago a San Francisco, dada la imperante necesidad de mejorar las vías de comunicación entre las residencias.

Adicionalmente a la construcción de caminos y el diseño de nuevas trochas por el Putumayo, los misioneros de la Prefectura Apostólica se encargaron de otras obras de infraestructura como el arreglo de los conventos, la reedificación de iglesias y capillas, delimitación de sus terrenos, construcción de escuelas, así como en el trazado de calles y disposición de las casas en Sibundoy y Mocoa. Para el poblado de Sibundoy, el P. Estanislao de Las Corts inicia el trazado el 11 de octubre de 1906⁸⁰.

[...] el día de la Octava de N.P. se comenzó la reforma y aumento del Pueblo. [...] Contra el frente del Convento Iglesia y casa-Escuela de las monjas arroja un total de 100 metros cabales, hemos tomado este punto de partida y estamos señalando varias cuadras á cordel. Las calles 15 m, de ancho, estoy resuelto á apostar á los indios pues el Gobernador se muestra favorable. [...] Se presenta Daniel Ibarra para ir al sitio, voy á celebrar contrato por cinco años y comenzaré la casa, voy á mandarle el plano, veré si puedo aprovechar el trabajo de los indios, y sinó tambien comenzaré si le parece bien.⁸¹

Es importante mencionar, que el desarrollo de los proyectos de infraestructura al depender de la mano de obra indígena, pasaron por distintos procesos de

⁷⁹Carta de Fray Hermenegildo de Pasto dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Mocoa, 7 de mayo de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-337]

⁸⁰Esta se considera fecha de la fundación del pueblo como es hoy.

⁸¹ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 17 de octubre de 1906, Santiago [ADMS A9C3-006].

negociación, hasta llegar a instancias en que los indígenas se negaron a trabajar rotundamente. Un ejemplo de esto, se revela en la carta de fray Baltazar de Guaitarilla, del 27 de mayo de 1906, en la que comenta cómo con la llegada del fraile al pueblo, los habitantes se mostraron contentos y propositivos pidiendo el apoyo para la construcción de una capilla, pero en el momento de la ejecución, tuvieron varios altercados en el que una vez más le recordaban al misionero que ellos no tenían obligación:

Estuve allí hace un año: cuando recién llegué, como suele suceder en todas partes, que parece q. se lo quieren comer al Misionero, así me sucedió. Todos los habitantes me vinieron á visitar ofreciéndome sus servicios etc.etc.: y luego me hablaban que les apoye para la edificación de una capilla; yo, por supuesto, me alegre muchísimo, y contestéles de muy buena gana; les cité la fecha en que habíamos de empezar el trabajo; llegó la fecha y, qué hacen esos buenos Señores (oh desengaños) abren un barril de aguardiente y se ponen á beber como locos, sin acordarse ni por chanza, de su promesa, dejándome solamente con unos diez individuos; luego yo, como puede suponerse, lleno de enfado me dirigí donde ellos y los empecé á sacar quieran que no; entre ellos hubo un negro que me hizo resistencia, diciéndome; que no iba; entonces lo cogí del brazo y lo tiré afuera diciéndole que íbamos á ver si yo era su burlesco; luego después le dije que no lo necesitaba, pero qué hizo el bribon, esperó que yo me retirase para hablar las palabras mas indecentes; diciendo, por último que se iba a traer un machete para partirme de por medio; yo le mandé á decir q. lo afile bien y que prontico; pero que si lo cogía le quebraba las costillas con un garrote:- No vino!. Luego despues tanto luchar logré parar las estandillas y tirantes de la capilla, y la casa-convento para no más descubrirla; luego ya se aburrieron y dijeron que no tenían obligación etc. y ai me vine aburrido. Por conclusión le diré mi parecer que para fundar pueblo sera todavía despues, porque como casi todo hay que introducir desde Pasto, supóngase cuánto costará.⁸²

La incursión en proyectos de infraestructura vial fue una de las estrategias que les permitió a los Misioneros Capuchinos garantizar la consolidación de la Prefectura Apostólica, ya que el mejoramiento de las vías, permitió no solo optimizar la comunicación entre los frailes de las residencias misionales, sino que además facilitó la rápida comercialización de los subproductos de las fincas y cofradías, como también un mejor acceso a la mano de obra indígena.

El interés de la Misión por hacer de la carretera entre Pasto y Mocoa, el proyecto del Estado colombiano, respondió a la necesidad de ampliar y continuar el trabajo ya iniciado por los religiosos, los cuales buscaban con la carretera facilitar el contacto entre los poblados misionales mediante una red de conexión de evangelización, civilización y comercialización.

⁸² Carta de Fray Baltazar de Guaitarilla dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Mocoa, 27 de mayo de 1906, Pasto [ADMS A7C4-296].

Letras de cambio

Aunque a través de la correspondencia analizada (1903-1908), no fue posible esclarecer el funcionamiento y función específica de las letras de cambio, es importante mencionarla para su posterior análisis a profundidad.

Con la llegada de Montclar al territorio, se incursiona en la comercialización de Letras de cambio, como un ingreso adicional para apoyar todos los proyectos de la orden Capuchina; para 1906, la mayor parte del dinero que ingresaba a la misión, provenía de la comercialización de Letras de las nóminas de los misioneros, las cuales se vendían en Pasto a través de un apoderado, particularmente, se habla de Leonidas Delgado, quien jugó un rol importante para los negocios en general de la Misión.

Leonidas Delgado realizó las Lts. apenas se las entregué; las vendió al 110%., por lo dieron \$1575.00 plata: es el tipo más alto, en mi presencia le ofrecieron dos Lts. de 25Lb. al 7%, los empelados las venden al 6%. Puede mandar á Leonidas los dollars. Mañana arreglaré cuentas con la Síndica: le avisaré el resultado. Las nóminas seran pagadas mañana á las 10 a.m. ó á la 1p.m., según la hora en que yo pueda ir á la Administración del Circuito: el administrador es muy fino con nosotros.⁸³

Ámbito político. Estrategias para el control político del territorio

Se exponen las alianzas y disputas por la hegemonía que se presentaron en este periodo entre los Misioneros Capuchinos, las autoridades civiles, comerciantes locales y comunidades indígenas por el control del territorio. Dentro de este componente, se analiza el tenso ambiente político en el que se encontraban los misioneros antes de la erección de la Prefectura; se destaca el papel de los religiosos en la instrucción pública y de una ideología conservadora como modelos de control social; asimismo el rol que cumplieron los misioneros dentro de las dinámicas de la política local y regional y dentro de esta misma la autoridad de la que se invistieron los Capuchinos para encargarse de las sanciones correctivas de la población indígena.

Fundaciones y concentración de indígenas en centros poblados

Continuamente los misioneros estuvieron interesados en promover los procesos de colonización y expansión territorial por toda la región del Putumayo, específicamente a

⁸³ Carta de Fray Heliodoro de Túquerres dirigida a Fray Estanislao de Las Corts (Secretario de la Prefectura Apostólica y Procurador del Caquetá), Pasto, 17 de abril de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-176]

través de la fundación de poblaciones para que los indígenas y colonos establecieran en esos lugares sus residencias permanentes, lo cual les permitiría a los misioneros insertar la evangelización de manera efectiva y constante en las comunidades indígenas.



Figura 10. V.g. Vista general de un pueblo indígena. Tarjeta Postal Prefectura Apostólica del Caquetá (Colombia) Misiones de los PP. Capuchinos. (Fuente: ADMS).

Los Capuchinos del ensayo de Misión que estaban asentados en el alto Putumayo, a partir del convenio de 1902, adquirieron el compromiso de expandirse hacia las partes bajas del territorio⁸⁴, por lo cual desde 1903, planeaban llevar a cabo tres fundaciones en la zona fronteriza como contrapeso a los procesos de expansión de los peruanos.

Después pasaremos al Aguarico en cuya confluencia es el Napo fundaremos otra población, luego pasaremos hasta su deságüe en el marañón en donde pensamos fundar también otra Ciudad católica que haga contrapeso á la impia, atea y decrecida Iquitos, que ha apedreado á los P.P. Agustinos, y le enseñe á vivir á lo menos como hombres. Esta población la fundaremos contigua á la confluencia del

⁸⁴ De acuerdo con el artículo IV, del Convenio de 1902 “El Vicario Apostólico del Caquetá deberá establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, [...] en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan”; sin embargo en un primer periodo los Misioneros no tenían la capacidad de expandirse hacia el bajo Putumayo, sin primero consolidarse en las Residencias misionales de Mocoa y del Valle de Sibundoy ya establecidas (Convenio de 1902).

napo con el marañón, que queda a un día escaso de Iquitos y en terreno Colombiano.⁸⁵

No obstante, dichos proyectos no llegaron a concretarse en este primer periodo⁸⁶, ya que los misioneros del ensayo de Misión y los del inicio de la Prefectura Apostólica, no tuvieron la capacidad económica, ni de personal, para expandirse hacia el bajo Putumayo. Durante los 6 años analizados, en el Putumayo, sólo se da en pleno la fundación o reorganización de dos poblados en el alto Putumayo: San Francisco (pueblo de blancos en 1903) y Santa Rosa (más allá del valle de Sibundoy, actual bota Caucana en 1905), además del trazado del pueblo de Sibundoy (1906).

El caso de la fundación del pueblo de San Francisco (1903), relacionado al mismo tiempo con la destrucción de las casas de los colonos que ocupaban el área de Molina representó uno de los conflictos por tierras e ideológicos, más renombrados que protagonizaron blancos e indígenas, en el cual los misioneros sirvieron de mediadores. Aproximadamente desde 1898, varios migrantes provenientes de las Provincias de Pasto y de Caldas se trasladaron al pueblo indígena de Sibundoy como colonos, estos se instalaron y apropiaron de terrenos de las comunidades ahí presentes, generándose constantes tensiones con los misioneros y sibundoyes:

Hace cerca de seis años, que por información equivocada del Concejo de este Distrito, en aquel tiempo, y aprobación del Gobierno departamental, sobre area de población en terrenos propios de indios; sabiendo esta determinación y creyendola legal, algunos individuos de las Provincias de Pasto y de Caldas, se trasladaron á Sibundoy como colonos. Desde entonces empezaron los indios con sus repetidas quejas a reclamar sus terrenos usurpados por los Colonos, y á lamentarse de los perjuicios que les causaban, nosolo por sus depresiones personales, sino con sus animales, puesto que les robaban sus intereses y les destruian sus sementeras, que son para ellos su primera necesidad. [...] Posteriormente Dn, Constantino Diaz de felíz memoria, Prefecto del Caquetá, conociendo mejor los derechos de los indios, dispuso que salieran los blancos de la dicha población de Sibundoy, y se trasladasen á lugar que no fuese propiedad indígena; lo aprobó la gobernación; pero los blancos rebeldes, enemigos de las ordenes del Gobierno, no solo destruyen el documento original, sino se simentan construyendo casuchas en el sitio indicado, y

⁸⁵ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 14 de mayo de 1903, Pasto [ADMS A7C4-066]

⁸⁶ Los proyectos de fundaciones se concretan varios años después de la llegada de Montclar, en 1912, año en el que los Capuchinos logran posicionarse en el bajo Putumayo con la fundación de Puerto Asís, a partir de ese año y de esa residencia siguen un gran número de fundaciones y reducciones, concentrando toda la acción misionera en el bajo Putumayo.

en el orden que se les ocurrió, y siguieron revolviendo é inquietando á los Misioneros, Autoridades é indios, con mayor empeño.⁸⁷

Ante tal escenario, los misioneros intervienen convenciendo a los indígenas de ceder un terreno, para fundar en otra parte un poblado de blancos, así el 3 de julio mediante acta de concesión de 1902, se concede a los blancos el área denominada “Guairasacha”, donde se funda San Francisco de la Victoria, se trasladan a este, los misioneros y unas 60 personas, pero “la sizaña liberal introducida en los colonos, dividió la parte fiel y obediente, volvieronse la mayor parte á Sibundoy, con ánimo de radicarse perpetuamente y continuar la oposición”⁸⁸. El regreso de los colonos generó de nuevo enfrentamientos con los indígenas de Sibundoy, hasta que estos toman la determinación de sacar a los blancos de su territorio por la fuerza:

Aquí las cosas con respecto á la cuestión de blancos, sigue pesimamente, esto es un infierno, los denuncios, los juicios, las calumnias y los informes, llueven aquí y en Pasto, todo es un bochinche espantoso y horrible.

Mas de veinte casas están destruidas por los indios, parece que ha pasado un terremoto, según me dice el Señor Prefecto y otros Señores esto ha pasado así, por que los blancos que no quieren salir de aquí, un día por la tarde vinieron a la plaza, gritando; que vivan los molineros ¡Abajo el Prefecto! ¡Abajo los Frailes! Abajo los indios; ¡Hemos ganado él area de población otra vez aquí! y en seguida los blancos se fueron al cabildo de los indios en donde estaba el Gobernador y sus alguaciles y otros indios de Santiago, en donde empezaron a insultar a los indios, y como dicen que fueron armados, con peinillas, machetes y otras armas, empezaron á ultrajar a los indios. [...] lo cierto es que al toque de campana se reunieron mas de 50 indios armados con machetes y achas y al frente el Gobernador, fueron rodeando las casas de los blancos, y les dijeron que desocuparan las casas y se fueran á S. Francisco, mas ellos no quisieron salir y los indios fueron destrozando las casas y echándolas al suelo, y aunque hubiera gente allí iban echando machete y achas y destrozando las casas como se hace con los árboles.⁸⁹

Después de este incidente, la gobernación obliga a los colonos a desalojar Sibundoy, algunos se regresan a instalarse pacíficamente en San Francisco, mientras que otros salen de la región; paralelamente se inicia un proceso judicial por la responsabilidad de los Religiosos en el incendio, del que después se ven librados, gracias también a la defensa pública que hace el Obispo Ezequiel Moreno desde Pasto.

Posteriormente, con la erección de la Prefectura Apostólica, el papel de los misioneros como intermediarios de los indígenas cambia, ya que para este periodo la prioridad era consolidar las residencias misionales del alto Putumayo (valle de

⁸⁷ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala [ADMS A7C4-050] *op. cit.*, p. 41

⁸⁸ *Ibid.*, p. 39

⁸⁹ Carta de Fray Luis de Pupiales [ADMS A7C4-038] *op. cit.*, p. 45

Sibundoy y Mocoa), mediante la concentración de los indígenas en los centros poblados ya establecidos.

Fueron muchas las formas y estímulos para incentivar a los indígenas a hacer sus casas y sementeras en los pueblos para que las habitaran, desde ampliar las calles, hasta confabulaciones entre las autoridades y los misioneros para presionar el asentamiento definitivo de los indígenas. Por ejemplo durante 1906, Estanislao de Las Corts, pretende simular junto con las autoridades locales, la expropiación de terrenos a los indígenas de Santiago, argumentando que no había necesidad de más tierra, si no ocupaban sus casas en los pueblos:

Me pareceria muy poderoso motivo para obligarlos á lo referido, que V. Rcia. hablase con el Gobernador de Santiago en el mismo sentido que habló al de Sibundoy, y como los indios de acá no se acaban de convencer de lo que les hemos dicho, convertir las bromas en simulacros de..... y asi hacer escribir á V.Rcia. una especie de exposición y reclamo con que acudan á Monroy ó al Corregidor (debidamente instruidos) manifestando que teniendo los Santiagueños mas casas en el pueblo pretenden mas terreno como por ejemplo hasta el S. Pedro. [...] Creo que es un medio óptimo para conseguir lo que nos proponemos, que es para su bien publico y privado, material y espiritual. Por supuesto, que no hay que se quiten el terreno, sino solamente hacerlo ver. Viven ya en este pueblo y familias más cuando vino V.Rcia.⁹⁰

A pesar de todos los esfuerzos de los misioneros, nunca lograron la completa sedentarización de los grupos indígenas de forma generalizada y permanente; por más que se les incentivara o se les obligara a habitar las casas de los centros poblados, solo conseguían que los indígenas vivieran por temporadas cortas y casi siempre al final del año regresaban se internaban en la selva; “No se olvide del simulacro indicado, creo conviene realizarlo pronto para despertar y hacer reunir en el pueblo á esos venados, digo, indios que sólo viven escondidos en el monte”⁹¹. Esta situación generó que los censos o reportes de números de familias que realizaban los misioneros, variara de manera significativa en los distintos poblados.

[...] verá, con la ayuda de Dios, como volteamos el pueblo. ó mejor dicho, como convertimos este desierto en un pueblo. Digo desierto porque hasta la semana pasada sólo vivian aqui veinte familias contadas, cuya lista tengo á la vista,

⁹⁰ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 16 de octubre de 1906, Santiago [ADMS A9C3-005]

⁹¹ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 12 de octubre de 1906, Santiago [ADMS A9C3-007]

incluyendo las justicias y el Secret. del Cabildo que ya suman 14. y estos salvo rarísima excepción, cuando acaban el año se esconden nuevamente al monte.⁹²

A pesar del poco personal religioso, lo que si consiguieron los Misioneros Capuchinos de la Prefectura, fue crear una red de comunicación y de acciones/estrategias entre las distintas residencias, que les permitió el control de casi toda la Prefectura, no solo en el ámbito evangelizador, sino también en los aspectos económicos, sociales y políticos de los grupos indígenas presentes en el territorio.

Entre las muchas causas que dificultaron la concentración de indígenas en los centros poblados, para el caso particular de Mocoa, fue la creación de una colonia militar⁹³ en este poblado. A la Colonia militar de Mocoa eran enviados los reos de delitos comunes o de violación de las leyes y decretos fiscales de la nación y del departamento, así como los confinados por motivos políticos o por violación de las disposiciones sobre Alta Policía nacional. Los primeros reclusos en llegar fueron los acusados del atentado del presidente colombiano Rafael Reyes⁹⁴, sin embargo, estos debían ser tratados con todo el respeto y decoro correspondientes a su posición.

Los cuatro principales actores del atentado contra la vida de Reyes fueron fusilados el 6 de este en Bogotá; algunos de los cooperantes fueron condenados á presidio, otros á colonias penales; para Mocoa van nueve, no sé quienes sean, bajo el mando de Joaquín Escandón, quien va nombrado el jefe de esa colonia militar.⁹⁵

El establecimiento de la colonia militar, ocasionó muchos cambios en las dinámicas diarias normales tanto de los habitantes, como de los Misioneros residentes en Mocoa, además de la intromisión de personal ajeno a la población, se da la ocupación de las escuelas como centros penitenciarios temporales, interrumpiendo las clases y el proceso que los Misioneros traían con los niños, asimismo se aceleraron las obras de caminos,

⁹² Carta de Fray Estanislao de Las-Corts [ADMS A9C3-007] *op. cit.*, p. 92

⁹³ El decreto Numero 72 de 18 de abril de 1906, por el cual el Ministerio de Gobierno organiza y reglamenta la colonia militar de Mocoa, es dado en Pasto, el 18 de abril de 1906 por el gobernador Julián Bucheli y modificado y aprobado por el presidente de la República, Rafael Reyes el 22 de junio

⁹⁴ Se trata de una conjuración ó conspiración que se encaminaba á derrocar el Gobierno de la República, de la cual se hace responsables á los Dres. Felipe Angulo y Luis Martínez Silva, y á los Generales Jorge Moya Vásquez, Manuel María Valdivieso y Eutimio Sánchez. Estos caballeros, que son sometidos á juicio, están en prisión desde la noche del 19 de Diciembre de 1905, día en que se cumplieron los hechos que, según se ha sostenido, con constitutivos de la conjuración ó conspiración

⁹⁵ Carta de Fray Heliodoro de Túquerres dirigida Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Pasto, 11 de marzo de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-173]

entraron medicamentos a la región, se estableció el servicio de correos y se les concedió a los militares derechos sobre terrenos “baldíos”⁹⁶, pero también su presencia interfirió en la congregación de los indígenas en Mocoa y en los otros centros poblados del alto Putumayo⁹⁷.

Influencia en la política local y regional: estructura, costumbre y nombramientos.

En el Putumayo las relaciones políticas estuvieron mediadas a través de la costumbre y la administración territorial impartida por funcionarios públicos nombrados por el Estado. Igualmente, los misioneros en el transcurso del establecimiento de la custodia y posteriormente la Prefectura apostólica fueron incrementando su influencia en la política local, pasando de ser mediadores a influenciar en la elección de las autoridades indígenas tradicionales y los funcionarios nombrados por el gobierno nacional.

En las relaciones políticas en el Valle de Sibundoy “la costumbre” marco un papel fundamental en el relacionamiento de las comunidades indígenas, los funcionarios públicos, misioneros y colonos. En cada parcialidad o resguardo la autoridad inmediata sobre los indios era ejercido por un pequeño cabildo, que tenía al frente un Gobernador. El Cabildo era elegido por las comunidades indígenas, según sus costumbres, este duraba un año en el ejercicio de su cargo, teniendo como facultad y responsabilidad la de imponer penas correccionales a los que faltaran contra la moral, además de representar, ante las autoridades, a su comunidad en cualquier clase de negociaciones en que ella reclame por haber sufrido perjuicios. Otras funciones del cabildo, consistía en formar y conservar el censo distribuido por familias; hacer protocolizar ante las notarías los títulos y documentos de la comunidad; distribuir entre los miembros de la comunidad las porciones de resguardo. Por otra parte, las controversias entre dos parcialidades, entre indígenas de una misma parcialidad y de éstos contra sus cabildos eran resueltas por el Alcalde de Distrito; y las que nacieran entre los indígenas y blancos, por la autoridad judicial (Vilanova, 1947: 148-154).

La constitución de resguardos y su respectivo cabildo, era una de las características principales de los indios ya reducidos en poblados, estos terrenos, donde los indígenas tenían la parcela la cual trabajaban para su manutención, fueron obtenidos

⁹⁶ Artículo 13 del Decreto legislativo número 9 de 21 de Enero de 1905. (Art. 9).

⁹⁷ Carta de Fray Estanislao de Las-Corts [ADMS A9C3-007] *op. cit.*, p. 92

de la colonia, ya fuera por donación, repartimiento, composición, herencia o compra. La particularidad esencial de dichos terrenos, era la propiedad colectiva, cuyo derecho ejercía todo el común de los indios. La venta, aun con consentimiento de todos, se prohibió desde el siglo XVII. El resguardo tendía a obligar la estancia de los indígenas en un lugar determinado, dando cierta estabilidad a los pueblos, pero al mismo tiempo constituía el riesgo de que estos se convirtieran en espacios cerrados a todo elemento ajeno de la comunidad. Los indígenas de Sibundoy, Santiago y otros pueblos poseían grandes extensiones de resguardo. De aquí sus luchas con los blancos y misioneros que intentaban fijar allí sus residencias (Vilanova, 1947: 148-154).

La costumbre, entre los indígenas era considerada como ley inapelable, más que cualquier disposición escrita, por tal, se convirtió en otro de los factores que ayudaron a conservar la unidad del pueblo, al mismo tiempo que se convertía en obstáculo, a veces insuperable, para recibir los “beneficios de la civilización”, no era costumbre enviar a los niños a la escuela, tampoco el uso de camisa y pantalón, ni el cambio de nuevas imágenes religiosas, así como tampoco que los blancos y misioneros vivieran dentro de su territorio. “No es costumbre, dicen. Y ésta es la suprema razón para no aceptar un cambio a todas luces provechoso” (Vilanova, 1947: 148-154).

A pesar de la tan arraigada costumbre, los Misioneros Capuchinos lograron introducirse y establecerse no solo en el territorio, sino también en la forma del gobierno local, además de estar amparados por la legislación colombiana⁹⁸, se valieron de su atribución como autoridad civil y eclesiástica, para influir en los nombramientos y destituciones a nivel local y regional.

Desde la Custodia Ecuador-Colombia, es decir, desde el ensayo de Misión, los Capuchinos tuvieron injerencia en la política local ya que estaban a cargo de presidir el nombramiento del gobernador indígena o del cabildo; en estas elecciones siempre hubo influencia de parte de los misioneros para que fuera elegido el candidato que simpatizaba con la Orden, motivo que conllevó a varios conflictos con la población indígena. Adicionalmente para que los misioneros pudieran garantizar el control de la

⁹⁸ “Los indios que iban reduciéndose a la vida civilizada, no están sujetos a la legislación general de la Republica. La ley 89, del 25 de noviembre de 1890, dice taxativamente: "Art. 1. La legislación general de la república no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinara la manera cómo esas incipientes sociedades deban ser gobernadas." (Vilanova, 1947: 148-154).

población y desarrollar sus proyectos en la región fue necesario influir en todos los ámbitos de la política local y regional como en las elecciones de Intendentes, Alcaldes, Corregidores y Gobernadores.

Si su Reverencia facultado por la ley, puede señalar autoridades, siempre es bueno que se elija buenos católicos, pero que sean activos progresistas y entusiastas, de otro modo los pueblos aquí, estarán en estado miserable, lamentable y triste, sin progresar en nada: a estos hay, mientras tanto tenerlos por necesidad a falta de otros, pero muy bien caro la renta de 100 pesos mensuales, para Prefecto, y 30 para el Alcalde, cualesquiera pueden venir, más apoyados por los misioneros: la cosa es, que se pongan buenos, celosos y activos empleados, sino es trabajo perdido; esto me parece y es mi simple parecer.⁹⁹

Sin embargo, muchas veces el control sobre la elección del cuerpo administrativo de la región, se salía de las manos de los misioneros generando todo tipo de conflictos, un ejemplo de estas tensiones se desarrollaron durante 1905-1906, con el intendente del Putumayo Rogeiro María Becerra y sus funcionarios, cuya posición política obstaculizaba el avance misionero.

[...] sólo, lo mal que estamos es con el Gobernador, q. es un indio inútil é inepto, puesto por Montufar con el fin de hacerla contra á los PP., quitando a Miguel Joajibioy, quien en poco hizo mucho en la iglesia, cofradía y pueblo, pues no hay otro pa Gobernador de este pueblo, como energico, activo é instruido en la ley, y el Sr. Montufar por el delito de q. no le dado buenas comilonas como los otros le ha hecho la guerra. Cuando le escriba, oblíguele a que trabaje en poner á Miguel de Gobernador. En cuanto a los empleados, le diré q. van con piés de plomo; Becerra, amigo íntimo del P. Lorenzo, ha héchos á migas a los PP. Jacinto y Santiago.¹⁰⁰

Rogeiro María Becerra cumplió un papel muy importante dentro de la historia inicial de la Prefectura del Caquetá, desde su posición como Intendente del Putumayo (1905-1906), tramitó diversas denuncias en contra de los Misioneros Capuchinos, por la propiedad de terrenos, por interferir en la política local y por la ejecución de castigos físicos en manos de los frailes. Sin embargo la procedencia y el papel de Becerra en el Putumayo es una gran incógnita ya que además de desempeñarse como funcionario público, hacía parte de la población colona y comerciante de caucho; y a partir de sus conflictos con la Misión, estuvo involucrado en muchos de los cambios generados por la economía cauchera y la delimitación de las fronteras.

⁹⁹ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), San Francisco, 13 de agosto de 1904, Pasto [ADMS A7C4-080]

¹⁰⁰ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Sibundoy, 1 de octubre de 1905, Túquerres [ADMS A7C4-153]

Cabe destacar, que Miguel Triana en su libro *Por el Sur de Colombia “excursión pintoresca y científica al Putumayo”*, reconoce a Rogerio María Becerra, como el empresario de cauchos que mandó a construir la trocha de Santa Lucía en 1882 (Triana, 1906:139); contradictoriamente, Stanfield (2009), cita un argumento de Becerra en contra de todos los caucheros: “En mi opinión, los caucheros no colonizan... ellos destruyen, dejando detrás de sí desolación e inmoralidad” (Stanfield, 2009: 111). Por otra parte, en la correspondencia de 1904, Becerra, es uno de los caucheros que amistosamente le presta dinero a la Misión; mientras que en las cartas de 1905 ya es repudiado por la misión, acusado de liberal contrario a la misión y de explotador de los indios.

[...] haga todo lo posible para que el Gobierno quite de la Intendencia del Putumayo al Sr. Rogerio Ma. Becerra, hombre contrario á la Misión, y que sus negros hechos son conocidos de los más principales de Pasto; esta rodeado de un círculo liberal y contrario a los Misioneros; yo estoy al corriente de todo lo que ha hecho y ahora esta haciendo; es hombre que chupa la sangre á los indios de los ríos, aprovechandose de su ignorancia, por lo cual es llamado por los de acá el chimbilaco ó murciélago; hombre que ha levantado su atrevida pluma contra venerables Sacerdotes y contra los Misioneros Capuchinos para calumniarlos de la manera más vil, porque se le ha reprendido sus abusos; hombre que levantó su brazo contra su mismo padre; hombre que en una palabra, es el azote y castigo para el Caquetá haber sido nombrado Intendente. [...] Conviene que recomiende para la Intendencia del putumayo al excelente Gral. Pablo I. Monroy, con el cual mucho se podrá hacer, ya lo conocen casi todos los PP.¹⁰¹

El mismo Becerra, antes de dejar su puesto como Intendente, se encargó, de tomar cartas en el asunto sobre la intromisión de los misioneros en la política local, en cuanto al nombramiento de los Gobernadores de los cabildos:

Pongo en su conocimiento, que este Despacho consultó al Gobierno, para proceder con mayor seguridad y para que no se juzgue que se procede subrepticamente ó sin justicia, sobre dos puntos que vienen dando mucha molestia, que originan colisiones entre autoridades políticas y eclesiásticas y que con frecuencia causan brega entre los Misioneros y los indígenas. [...] En los nombramientos de Gobernadores de los Cabildos de indígenas no deben ingerirse personas extrañas á la comunidad ó parcialidad de indígenas; ellos deben hacer su elección independientemente de imposiciones extrañas. Los Alcaldes deben darles garantías, empleando medidas prudentes y enérgicas. [...] En caso que los misioneros quisieren inmiscuirse en asuntos políticos y civiles, corresponde al Alcalde hacerles observaciones, con la debida cortesía y acatamiento de palabra ó por escrito (si fuere el caso); sin faltarles al respeto y altas consideraciones que merecen como ministros del culto católico. En cualquiera emergencia que se suscite entre las autoridades eclesiasticas y las politicas ó civiles, es conveniente que las últimas consulten al Superior inmediato; así se evitarán desacuerdos, que aunque parezcan leves, suelen acarrear malas consecuencias. Debe U. prestar apoyo eficaz á los misioneros para facilitarles su acción en el ejercicio de su

¹⁰¹ Carta de Fray Basilio de Pupiales [ADMS A7C4-159] *op. cit.*, p. 85

ministerio evangelizando y enseñando á las gentes; mas las medidas que U. tome, deben ser legales, es decir, justas y que estén fundadas en Leyes, Decretos.¹⁰²

Este caso particular del Intendente Becerra, ejemplifica las transformaciones de los conflictos en el Putumayo, en donde se establecen alianzas y enemistades dependiendo de la situación económica, política o social en determinado momento de la historia de la región.

En el trascurso del año 1906, sale la excursión encargada de establecer los límites fronterizos con el Perú, la cual estuvo encabezada por el general Monroy a quien acompañaron los Padres Fray Jacinto María de Quito y Santiago de Túquerres (1905-1906); a partir de ahí, los misioneros Capuchinos se encargarían de hacer toda la gestión de destitución de Becerra y las recomendaciones necesarias para el nombramiento del nuevo Intendente recayera sobre el general. Monroy toma el cargo de Intendente del Putumayo a mediados de 1906, y aunque ferviente católico y adepto a los Capuchinos, su regencia significó varios cambios en el territorio tanto para indígenas, colonos y hasta para los mismos misioneros.

En 1906, además de la erección de la Prefectura, muere Monseñor Ezequiel Moreno Díaz, gran promotor de la Misión del Caquetá (19 de agosto), haciendo que tanto a nivel interno como externo de la Prefectura, se empiecen a dar varios cambios en los nombramientos de las autoridades eclesiásticas.

Para este año (1906) es elegido como Provincial el P. Miguel de Esplugas, como Custodio el Padre Fray Buenaventura de Pupiales, quien se instala en Mocoa, para desde ahí ejercer su autoridad; como asistentes son nombrados los P.P. Heliodoro de Túquerres y Bernardino, aunque no están muy a gusto con los nombramiento, los religiosos aceptan, manteniendo y respetando extraoficialmente la voluntad de Montclar en cuanto a los cambios que el considere adecuados¹⁰³; asimismo el Padre

¹⁰² Circular No 4 Republica de Colombia, escrita por Rogerio Ma. Becerra (Alcaldía Municipal del Distrito de Sucre), Pedro Vivas (Alcalde), Tomás Guerrero (Secretario), dirigida a todos los Alcaldes de la Intendencia del Putumayo; Mocoa, 15 de febrero de 1906 [ADMS A8C3-096]

¹⁰³ Carta de Fray Heliodoro de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Pasto, 8 de octubre de 1906, Santiago [ADMS A7C4-200]

Santiago de Túquerres es nombrado como Maestro y Director de la escuela de Sibundoy¹⁰⁴

La fuerte intervención que ejercieron los Capuchinos en la elección de representantes locales y regionales, les garantizó a los misioneros el nombramiento de autoridades que estuvieran de acuerdo o en su defecto respetaran los fines y proyectos misionales; por ejemplo de esta manera podían conseguir a través del comisario especial que decretara la mano de obra indígena para ayudar a los misioneros en las obras públicas; asimismo, a través de las autoridades locales podían exigir a la población indígena asistir a misa u obligar a los niños a ir a las escuelas. Esta fuerte mediación también expone la notable impotencia de los indígenas para oponerse a la influencia misionera en el manejo de su territorio.

Sin embargo, es importante destacar que los conflictos políticos ideológicos nacionales entre el liberalismo y el conservadurismo, no facilitaron la incidencia misionera en la política local, ya que en reiteradas ocasiones fueron acusados de maltratar a las poblaciones indígenas, con la finalidad de disminuir el poder de la Prefectura Apostólica en la región

Castigos: El látigo, el cepo y otras formas de sanciones

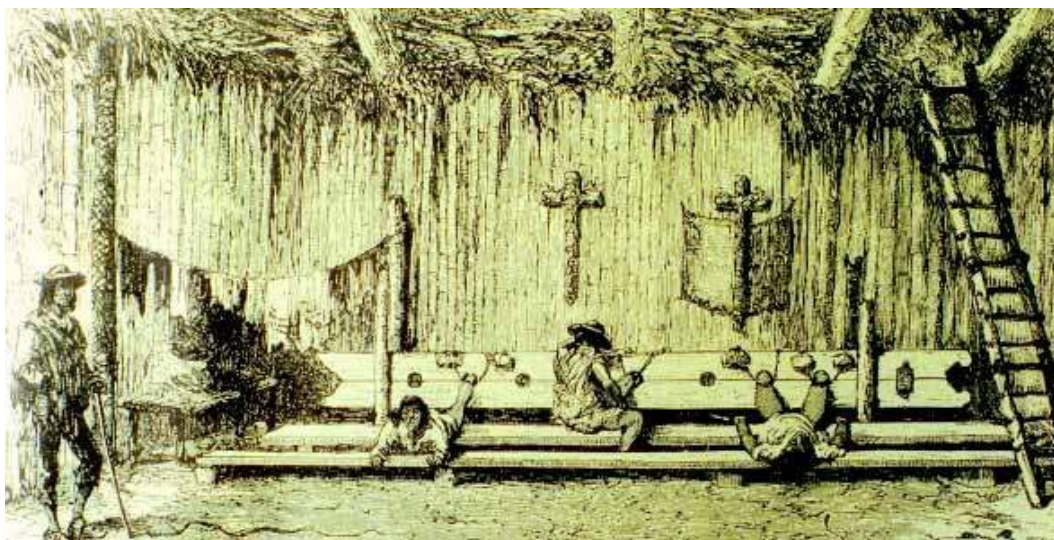


Figura 11. V.g. El castigo del cepo, aplicado en la Laguna. Grabado realizado por Edouard André. 1875-1882. América Pintoresca. (Fuente: Bogotá: El Ancora Editores, 1987, en Gómez, 2005: 59)

¹⁰⁴ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Pasto, 18 de septiembre de 1906, Santiago [ADMS A7C4-276]

Como ya se había mencionado, en cuanto a la justicia indígena, para juzgar los crímenes cometidos por los indios y aplicarles el debido castigo estaban nombrados los alcaldes, gobernadores y corregidores, estas autoridades locales, eran quienes jurídicamente y en concepto de todos administraban la justicia y castigaban según la índole y circunstancias del delito ya sea mediante la utilización del cepo, o con un número determinado de latigazos.

cuando vaya á Santiago, no se olvide de reprender fuertemente á aquellos indios, pués además de los vicios que tienen, que no son pocos, tienen el feo vicio de ser muy chismosos, á cada momento vienen con enredos de los PP.; en todo lo que hacen se fijan y después lo propagan tanto en Pasto como entre indios de aquí.¹⁰⁵

Dicha administración de justicia contemplaba la vigilancia y tutela de los Padres Misioneros, tanto como de sus mediaciones en las instancias procesales o castigos asignados, sin embargo, en diversas ocasiones los religiosos no acudieron a la autoridad asignada, sino que ejercieron la justicia por sus propias manos, por lo cual en distintas ocasiones se vieron inmersos en procesos judiciales.

[...] tampoco se le puede llamar propiamente instrumento de tortura, pues su función esencial dimana de la potestad punitiva paterna, y un padre no tortura a su hijo, lo castiga. No vale objetar que no es el padre de familia quien castiga, sino el gobernador del cabildo; pues el gobernador no hace sino ejecutar el tipo de castigo que eligen los padres cuando traen al cabildo a sus hijos rebeldes; e incluso –como lo ha comprobado quien esto escribe- se limita el gobernador a preguntar qué número de azotes quiere el papá que se den al hijo rebelde o ladrón. Por su parte, el papá no se sale de las costumbres establecidas en cada época. [...] De modo que el cabildo es, en este caso, una extensión de la autoridad paterna; y, efectivamente, el principio político de las tribus sibundoyas no se basa en el concepto occidental de “gobierno” sino en el de autoridad de signo “patriarcal” (Vidal, 1970: 38)

Desde el ensayo de Misión, el rol de los misioneros como guías espirituales de los indígenas del alto Putumayo, lo llevaron hasta últimas instancias, no solo componiendo doctrinas en Quechua para facilitar su evangelización, sino también en la que como autoridad eclesiástica, algunos frailes propinaron correctivos físicos a los indígenas, cuando lo consideraron adecuado, tanto por desobedecer los mandamientos cristianamente establecidos, cómo por infringir órdenes de cualquier índole establecidas por los religiosos.

Amparados por la ley colombiana, la cual permitía “a los misioneros dar látigo a los indios cuando faltan al respeto a los sacerdotes, y entre ellos es costumbre dar 30 o

¹⁰⁵ Carta de Fray Hermenegildo de Pasto dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Mocoa, 3 de abril de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-332]

40 látigos por faltas así graves; y el P. puede castigarlos según esta costumbre”¹⁰⁶, los Capuchinos utilizaron el castigo para mantener el orden y el control sobre las poblaciones indígenas.

Han dicho que doy mucho latigo á los indios; es verdad, pero tan solo á los que no van a misa, á los amancebados, á los borrachos, mal cumplidos, ladrones y á los que no pagaban las limosnas de costumbre; á esos sino no les he pasado una, ni les pasaré, porque de lo contrario se condenarán, porque ya se ha visto y probado que el único medio [enviar] á estos indígenas al cielo es el látigo, según su costumbre. En cuanto á los blancos, si no he hecho otra cosa sino cumplir mi deber de misionero Capuchino, inculcando las virtudes, y corrigiendo el vicio en donde lo vea, como me aconseja y manda mi regla. Si por eso, le han dicho algunos religiosos lo que nos dice, será porque han oído de los liberales; pero ellos no son testigos oculares y así no pueden saber lo que pasa positivamente en nuestra Parroquia.¹⁰⁷

En esta misma línea, se expone el caso de Fray Luis de Pupiales, quien en 1904, castigó al gobernador indígena de Sibundoy, motivo por el cual fue amonestado por el Custodio Provincial Capuchino y en repetidas cartas tuvo que dar explicación de su actuación:

[...] hoy le escribo diciendole sobre lo que se habla de mi; que el día que castigué al gobernador, fué por que ese día, desobedeció lo que le ordené hiciera y en lugar de obedecer se fue al estanco, y cuando vino a su casa vino a maltratar a la mujer, hasta ponerla al sepo; me avisaron lo que haría el gobernador, fui a su casa y le dije que no debía maltratar a la mujer y él me contestó, que el P. mandaba en la iglesia y no en el cabildo, entonces cogí el latigo y le dije haber si no mando en el cabildo; y el indio me mostraba el tracero para que le diera latigo, y le fui dando latigo, sería unos doce latigos, cierto fue que las puntas del latigo le habían entrado en la carne, pero a los tres días ya el mismo gobernador, vino al convento a pedir perdón, y hacerse de abuenas, y hoy es más amigo que antes.¹⁰⁸

Ante este escenario, los indígenas del alto Putumayo, junto con algunos colonos incómodos con la presencia misionera en la región, como forma de respuesta a la incursión religiosa, aprovecharon cualquier ocasión para emprender múltiples procesos legales en contra de los Capuchinos. A finales de 1904, se da comienzo a una serie de hostigamientos judiciales iniciados por el Intendente Becerra, destacándose en la correspondencia el “Caso Gaviria”, en el cual muere María Gaviria, después que fue

¹⁰⁶ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Sibundoy, 24 de octubre de 1904, Túquerres [ADMS A7C4-083]

¹⁰⁷ Carta de Fray Luis de Pupiales [ADMS A7C4-093] *op. cit.*, p. 76. palabra en corchetes es mia, la original es ilegible.

¹⁰⁸ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida al P. Benito, 6 de octubre de 1904, Santiago [ADMS A7C4-082]

castigada a manos del gobernador indígena por orden de Fray Luis de Pupiales, acusada de calumnias a los misioneros y por no querer confesarse .

Algo se han calmado las cosas, pero no deja de haber novedades, sobre todo con la muerte de una mujer, que no quiso confesarse, despues de vivir muchos años sin confesar, con lo hijos en mal estado, y ella tambien, apoyando al mal, q habló del P. Misionero y de la autoridad indígena, diciendo que eran unos ladrones, no quiso confesarse ni ella ni los hijos, que vivian en mal estado, uno de ellos vive botada la mujer propia, y con tres mujeres, vivio dando escandalo, dos hijos lo mismo amancebados, y aun ella no se sabe si era casada; dicen que ha vivido 20 años en mal estado, con un hombre casado; y pasa que ésta mujer, madre de esos amancebados, muere derrepente en el camino de Santiago, con calenturas y fiebre, pues una hija en su casa estaba muriendo con la fiebre, [xxx]: más hoy los indios de Santiago andan diciendo que se ha muerto, por que la autoridad del tambillo, esta es Gobernador, estando yo presente, la hizo catigar, por que vivia asi, ella y sus hijos en mal vivir. Asi Dios castiga á esta mujer que rechazó la gracia de Dios, antes ella fué la primera para hablar contra la autoridad, contra el P. Misionero, y se quiso burlar de la autoridad humana, cayó en manos de Dios, mandandole la muerte repentina, estando antes sana y buena¹⁰⁹

En 1906, los misioneros tuvieron que enfrentarse a las nuevas disposiciones del Intendente Rogerio María Becerra, que buscando quitarles la facultad de ejercer castigos a los misioneros, determinó, basándose en una resolución que le envió el gobierno colombiano, que los indígenas no podrían ser castigados con pena de flagelación, ni por parte de sus autoridades locales, ni mucho menos por los religiosos, sino que los infractores debían ser conducidos dentro del código penal.

[...] que los indigenas reducidos á vida civilizada sean regidos por la Ley 89 de 1890. Por tanto, en lo sucesivo U. impedirá que á los indigenas se les castigue con pena de azotes, por leve y moderada que sea. Si deben ser gobernados según la Ley citada, por faltas á la moral, los Gobernadores pueden imponer de uno á dos dias de arresto, de lo contrario la costumbre subroga la Ley. [...] Si los ciudadanos creen que son malas por deficientes, ineficases ó inoportunas, deben indicarlo á quien corresponda. Si se creé que el látigo es sagrado y que por ese medio las almas se salvan, se debe indicar ¿Por qué se teme proponer una medida tan moral y progresista?. Muchas faltas pueden desgraciadamente cometerse por los indios; pero no seran castigadas con uno á dos dias de arresto sino las cometidas contra la moral: otras de otro género serán castigadas según Ordenanzas, otras que ya son delitos más graves, son castigadas conforme al Codigo Penal; otras pertenecen al orden judicial.¹¹⁰

Siguiendo las disposiciones ejercidas por Becerra, seis meses después de publicada la anterior circular, en el mes agosto de 1906, el general Pablo J. Monroy ejerciendo como el nuevo Intendente, recibe órdenes por parte del gobierno colombiano para que se erradique en el Putumayo el castigo de azotes entre los indígenas y se sustituya esta

¹⁰⁹ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre, Sibundoy, 10 de noviembre de 1905, Túquerres [ADMS A7C4-162]

¹¹⁰ Circular No 4 Republica de Colombia [ADMS A8C3-096] *op. cit.*, p. 97

pena por la de ir a la cárcel o por trabajo en obras de utilidad pública en cada localidad respectivamente.

Repetidas y terminantes órdenes he recibido del Supremo Gobierno y del Departamental, con el fin de que, como representante de la autoridad legal, haga desaparecer la costumbre establecida por los indígenas, de castigar ciertas faltas con la pena de azotes; pues siendo esta pena abolida por las leyes del país, el Gobierno quiere que desaparezca, toda vez que de buenos acatar los preceptos de a ley. Para poder cumplir puntualmente en esta parte, mi deber de empleado y agente del Gobierno, creo conveniente solicitar la muy valiosa cooperación de V.R. en el sentido de que efectivamente quede abolida la pena de azotes, que aun se observa entre los indígenas, y me parece sumamente fácil sustituir esta pena por la de trabajo en obras de utilidad pública en cada localidad respectivamente, como lo ha dispuesto el Gobierno.¹¹¹

Esta nueva disposición, doblemente beneficiosa, fue aprovechada por los misioneros, ya que como castigo los indígenas debían trabajar en obras de infraestructura públicas o de la iglesia, significando la corrección a la falta, el amedrentamiento del resto de la población y contar con la mano de obra indígena (gratuita).

He ajustado bastante á los indios. A José Satiaca Juan Dejoy y algun otro que se hubieran robado tercios les he señalado la tarea de sembrar cuatro cuadras de maiz en el potreo, y los he puesto bajo la vigilancia de dos blancos á quienes les pago el jornal y por dos reales más responden de hacer cumplir este trabajo.

Juan Manuel Juagibioy, Santiago Dejoy y Juan Sigindioy se fugaron.

He mandado tres veces por ellos y la primera vez resistieron é insultaron la escolta, la segunda se fugaron y la tercera se corrieron á la XXX donde los persiguió la escolta un dia entero y al fin se han hecho invisibles. Sospecho que á estas horas han de estar en Pasto.¹¹²

Sin embargo, una vez se impuso la prohibición de los azotes, a cambio de cárcel o de trabajos públicos, las dinámicas de los poblados cambiaron y los indígenas del alto Putumayo aumentaron la desobediencia y disturbios:

En cuanto al estado material del pueblo, con bastante pena de mi alma debo manifestarle que en estos tiempos no se ha ahecho casi nada; la razón es muy sencilla, quitado el látigo ¿qué temor tendrán los indios? aunque se los quiera castigar con trabajo, no los castiga quien debe hacerlo; los muchachos de Escuela los esconden cuanto pueden ó se los llevan á Mocoa sin mi permiso; ojalá se los hiciera castigar allá á los padres de los muchachos.¹¹³

¹¹¹ Carta del General Pablo Monroy dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), s/r, 20 de agosto de 1906, Mocoa [ADMS A8C3-098]

¹¹² Carta de Fray Estanislao de las Corts [ADMS A9C3-014] *op. cit.*, p. 82

¹¹³ Carta de Fray Baltazar de Guaitarilla dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Santiago, 18 de enero de 1907, Mocoa [ADMS A7C4-416]

Como consecuencia, los Misioneros Capuchinos presionaron a las autoridades locales en busca de otras medidas correctivas que garantizaran una eficacia inmediata. En este caso, el Corregidor del distrito de Sibundoy (Manuel Ortiz), tomó la determinación que el Comisario de policía le cortara el cabello públicamente al Indígena Santos Joagibioy, por la acusación presentada por Estanislao de Las Corts, por el delito de herir y envenenar al ganado de la Misión, así como por calumniar a los fiscales del Convento del mismo poblado:

[...] yo el infrascrito, ante U. con el debido respeto, expongo; que el indígena Santos Joagibioy, vecino de este Pueblo, ha macheteado y cortado el Ganado de la Cofradía; dió guambia á una vaca de la Misión y levantó una grave calumnia á los fiscales del Convento; imputándoles sin ningún fundamento, el delito de cortar los animales. Por la presente no dirijo á U. un denunció para que se le siga el sumario correspondiente, pues se que es el Código están señaladas penas que me dá lástima tengan que sufrir mis parroquianos. Sólo expongo á U. los delitos, para que se digne averiguar lo que haga de verdad. y en caso de reconocerlo culpable, vea de darle un saludable castigo que sin causarle gran daño, lo enmiende, absteniéndose como he dicho, de seguirle sumario judicial, porque confio que se enmendará.

[...] Habiéndome comunicado algunos delitos graves cometidos por el indígena Santos Joagibioy; como son: dar guambia, cortar el ganado y calumniar gravemente; cerciorado por varios testigos de que en realidad han sido cometidos por el individuo á quien se acusa, debería seguirle un sumario ó causa criminal. pero como los interesados me suplican que por esta vez, no le siga juicio, sino que contentan con que se le dé algún castigo que sin perjudicar sus intereses, salud, ni persona, lo enmiende; á imitación del anterior Prefecto Victor Guzmán que consideró el mas inocente y eficaz remedio, cortar el pelo á los delincuentes de estas parcialidades; = Ordeno y mando á U. que hoy después de la misa, sea leida la presente orden y ejecutada, procediendo U. á cortar el pelo de la cabeza al mencionado indígena Santos Joagibioy.¹¹⁴

Unos de los castigos a los que recurrieron los misioneros para ejercer presión sobre las poblaciones indígenas fueron la aplicación de multas y el de recurrir a la amenaza y a la puesta en práctica de la exclusión religiosa mediante la excomunión en los que los Misioneros tenían completa potestad de administrar:

A Salvador Playa le dicho (publicamente) que le corre la primera amonestación y que á la 3a. queda excomulgado. Este Sr. se ha portado pesimamente con nosotros, [...] Miguel Joagibioy se porta muy mal. Borracho ha maltratado de obra a varias personas que reclaman contra él. Es de suma necesidad mandar un vigilante al sitio, anteayer descuartizaron una res de D. Manuel. Está éste resuelto á cumplir lo ordenado Reg. Of. N. 106. Véala. Me gusta esta determinación y debemos apoyarla. [...] No puede imaginarse el panico que causó la accion de cortar el pelo á Santos Joagibioy. El Gobernador lloraba á gritos, los padres y hermanos del culpado, de rodillas y con lagrimas pedian indulgencia y perdón, la mayor parte de los espectadores indijenas, volvieron el rostro para la pared..... en fin fue para mi

¹¹⁴ Carta de Fray Estanislao de Las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 17 de septiembre de 1906, Santiago [ADMS A9C3-009]

mismo, atendidas las circunstancias, una cosa conmovedora. Creo conviene comunicársela á Bucheli, porque yo les dije que si no ejecutaban la orden del corregidor, les levantaria un juicio. etc.etc. y que Bucheli los pondria de cargueros para el ejercito. Si quiere, no tengo inconveniente ninguno en escribirle yo mismo, como cosa propia, A más D. Manuel lo desea para poder hacer lo mismo en casos analogos y saber que cuenta con apoyo de las Autoridades mayores. ¹¹⁵

A pesar de todas estas formas de castigo, los misioneros de la Prefectura Apostólica, al verse privados de castigar a través de la autoridad indígena local y de ejercer por ellos mismos la pena del látigo, recurrieron a la importancia que los indígenas le atribuían a las representaciones religiosas (imágenes, estatuas, cruces, etc.). En Sibundoy Fray Estanislao de Las Corts al constatar que los fiesteros nombrados no estaban cumpliendo con sus obligaciones cristianas, retiró de la iglesia las representaciones de la virgen de Belén (belena) y la de la Resurrección de Jesucristo, pero al no surtir efecto sus amenazas, toma decisiones más drásticas; “Ayer, porque faltaron los fiesteros delante del pueblo hice quemar la "Belena". Creo se convencerán que va en serio y no son amenazas simplemente.”¹¹⁶

Como algunos de los fiesteros que nombré, se han hecho el tonto por motivo de haber quitado los Sindicos, me he visto obligado á cumplir la amenaza que les hice; y asi, el sabado p.p se retiró de la Iglesia la "belena" La Virgen de Belen y hoy, la Resurreccion del Sr. Creo que esta medida producirá buen resultado.
[...] Se me ha ocurrido hacer que los individuos blancos que han recibido daños de los indios en ganado, y tercios etc. hagan al Yntendente un memorial.¹¹⁷

En la anterior carta, el Padre Estanislao también propone hacer un memorial para que el Intendente esté al tanto de los delitos cometidos por los indígenas, especialmente los atentados ejercidos contra el ganado de los colonos, para que la autoridad regional se encargue de tomar medidas más enérgicas contra los indígenas.

En todos los años de presencia misionera, probablemente, la manifestación de resistencia indígena más común, fue la desobediencia a la voluntad impuesta por los Misioneros en distintas situaciones; asimismo se podría hablar del saboteo a los proyectos misioneros, en los cuales los indígenas generalmente atacaron a las formas de subsistencia de los religiosos, afectando de manera sustancial los medios de reproducción económica y de subsistencia de la Misión. Por lo cual el castigo corporal

¹¹⁵ Carta de Fray Estanislao de Las Corts [ADMS A9C3-006] *op. cit.*, p. 86

¹¹⁶ Carta de Fray Estanislao de las Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 14 de agosto de 1908, s/r [ADMS A9C3-010]

¹¹⁷ Carta de Fray Estanislao de las Corts [ADMS A9C3-014] *op. cit.*, p. 82

significó una forma de coerción y de escarmiento a los demás para lograr el cometido de los religiosos.

Instrucción Pública

Desde los inicios del ensayo de Misión, los religiosos procuraron dar importancia a la educación pública en la región, porque siempre la consideraron como un auxiliar insustituible para civilizar cristianamente y para la formación patriótica de los habitantes de estas regiones, tanto indígenas como blancos. De ahí, que los esfuerzos tendían constantemente a facilitar la educación aun en los lugares más apartados en donde hubiera algún núcleo de colonos o indios que tuvieran hijos en edad de concurrir a las escuelas (Fray Gaspar de Pinell, 1934).

Los primeros Capuchinos asumieron la tarea de maestros en las escuelas públicas del Valle de Sibundoy y Mocoa, en las que la mayoría de las veces invertían dinero de la Orden para la adquisición de útiles, mobiliario y en reparaciones de los establecimientos, en la espera de que fueran mejor organizadas por el gobierno, ya que consideraban que la falta de útiles, maestros y una buena escuela era un gran obstáculo para el adelanto de esos pueblos y un desdoro para la Misión “[...] con el convencimiento de siempre, esto es, que no hay otro medio más eficaz para reformar estos indios que la Escuela”¹¹⁸.

¹¹⁸ Carta de Fray Benito de la A. Guatemala dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Santiago, 20 de octubre de 1904, Túquerres [ADMS A7C4-114]



Figura 12. V.g. “19 Escuela primitiva” Tarjeta Postal Serie A. Prefectura Apostólica del Caquetá (Colombia) Misiones de los PP. Capuchinos. (Fuente: ADMS).

Aunque había mucho entusiasmo por parte de los misioneros con las escuelas y la educación, la situación para los maestros y directores que llegaron a los diferentes planteles de la Misión de Caquetá y Putumayo, era incierta, debido a la falta de pago oportuno del gobierno. Para 1905 el Estado colombiano, había destinado una porción de las rentas sobre la ventas de licores de la región, sin embargo, aunque los rematadores de aguardiente estaban pagando, los empleados en Mocoa no entregaban estos fondos¹¹⁹.

No me parece inútil y demasiado, abisarle que para que vaya bien el régimen de la Instrucción Pública con respecto á los Sres Directores y Directoras, que asegure bien sus sueldos; que les vengam por conductos seguros porque desde que comenzó la Intendencia, ya entrado á 8 meses, no les han pagado los sueldos á los dichos Maestros y Maestras; lo que ha enviado el Gobierno pa. ellos, se han aprovechado los empleados, por manera; que han seguido las Escuelas por la esperanza que tienen en V.Ra. que les hará pagar y porque los Misioneros los hemos animado diciendoles, que dios mediante, recibirán todo junto. Además, sino paga exactamente el Gobierno los sueldos a los Directores nombrados por su Ra., querrán éstos, que la Misión los sostenga, lo cual es un grávamen pa. su Ra. y los Misioneros. Esto pues, le conviene arreglar muy bien antes de salir de Pasto, porq de acá es más dificultoso.¹²⁰

¹¹⁹ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 11 de diciembre de 1905, s/r [ADMS A7C4-158]

¹²⁰ Carta de Fray Basilio de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Santiago, 12 de febrero de 1906, Pasto [ADMS A7C4-242]

La apropiación de la instrucción pública por parte de los misioneros, se fortaleció con el nombramiento de Montclar como prefecto, ya que en su paso por Bogotá hacia el Putumayo, se hace nombrar "Inspector General de Instrucción pública", siendo esta una jugada política muy importante para fortalecer la Orden Capuchina en la región, pues con ello garantizaría el control de la civilización y adoctrinamiento de los niños desde una temprana edad, que aseguraría su influencia sobre los adultos. El resultado del impulso que en todo tiempo se procuró dar a la educación fructificó no solo en el sentido de cristianizar a los indios, sino también en infundir una ideología conservadora además del sentimiento patriótico

Cinco años ha que estamos lidiando con estos indios, pero estos van para atrás como el cangrejo, en estos indios grandes no se hará nada, no se les puede meter la Doctrina cristiana ni con barrenos: toda la esperanza y porvenir de estas misiones está, en los niños hasta ahora nosotros los PP. hemos hecho de Maestros, para los niños, mas para las niñas es de necesidad que traiga monjas de la Caridad ó Madres Capuchinas para que haya mas civilización en estos pueblos, pues la ignorancia es una cosa espantosa, y sobre todo en materia de religión es horroroso.....¹²¹

Al asumir la dirección legal de las escuelas, los misioneros estaban supervisados por los exámenes escolares que periódicamente hacía el gobierno, en los que se evaluaba el rendimiento de los alumnos en: religión, lectura, escritura, aritmética, gramática; estos exámenes se convirtieron en un acto solemne en casi todos los poblados a los que asistían el Prefecto inspector escolar, además el gobernador del pueblo con cabildo y algunos vecinos, este evento permitía atraer la curiosidad de los padres de familia y por consiguiente que después enviaran a sus hijos a la escuela. Un ejemplo de la importancia de este acto, se puede observar en la carta de Fray Santiago de Túquerres, quien le expone al Prefecto Fidel de Montclar, los detalles y minucias del protocolo utilizado en Santa Rosa:

Todos quedaron contentos de los exámenes, de modo que algunos padres de familia, que no habian querido poner sus hijos á la Escuela, vinieron espontaneamente á prometerme ponerlos para el año entrante.
[...] Despues de la misa, se reunió la banda de música, y habiendo dado tres repiques de campanas para que se reuniera la gente, fueron á conducir los niños de la Escuela á la Iglesia en donde habian adornado con musgo y flores el lugar en donde habian de tener lugar las sesiones. Hecha la señal de apertura el Señor Director manifestó al publico el grado de instrucción en que estaban los niños; el poco tiempo de que habia dispuesto y la falta de útiles que habia habido en ambas Escuelas.

¹²¹ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 20 de diciembre de 1905, Túquerres [ADMS A7C4-163]

Entonaron los niños un canto y se comenzaron las clases, cuyo resultado verá en el Acta Oficial que le remito. Durante las clases no hubo nada, á no ser una pieza que hice tocar á la banda. Concluyeron con un canto que yo les enseñé el día anterior. El maestro quedó algo disgustado porque los niños se turbaron mucho; pero procuré desimpresionarlo y lo animé para que siguiera enseñando la Escuelita. A las 2p.m. se empezaron los de las Niñas con las mismas ceremonias, faltando sólo el discurso de apertura. Al terminar cada clase entonaban un himno á la Sma Virgen, y para empezarlas, el Himno Nacional. Las niñas salieron mucho más lucidas que los niños en todas las clases, y para responder lo hicieron con mucho despejo y con muy buena voz. En la clase de Doctrina me llamó la atención una niña de cuatro años, que se persignó y recitó el Padrenuestro, Ave Maria, Salve; Mandamientos, etc... con mucha perfección.¹²²

En esta labor, los Misioneros no estuvieron solos, en un principio fueron apoyados por las hermanas esclavas del corazón de Jesús (1903-1904), posteriormente por las Reverendas Madres Franciscanas, los Hermanos Maristas y por maestros y maestras seculares, siempre bajo la supervisión capuchina. Dado que el oficio de maestros, estaba cubierto por el gobierno, y ya que muchos misioneros desempeñaron este papel, también gozaron de un sueldo extraordinario como docentes de las escuelas públicas.



Figura 13. V.g. Grupo de alumnas de una escuela de indios Incas. (Fuente: ADMS).

Para 1906 alcanzaron a tener 11 escuelas con 493 alumnos, en 1910, 19 establecimientos hasta con 760 niños, en 1915 funcionaban 36, con 1588 escueleros inscritos (Fray Gaspar de Pinell, 1934); el mantener y alcanzar este número de escuelas y alumnos, supuso un gran esfuerzo por parte de los religiosos, ya que requirió de una atención continua para convencer a los padres de familia, indígenas y blancos, para que

¹²² Carta de Fray Santiago de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Santa Rosa, 10 de agosto de 1907, Pasto o Sibundoy [ADMS A7C4-429]

hicieran concurrir a sus hijos. Adicionalmente, la falta de constancia en la asistencia de los niños, se debía también a otros factores como el invierno, las cosechas, limpias y siembras, etc.

Para motivar la asistencia, decidieron hacer premiaciones durante los exámenes escolares a los niños que resultaran con buena puntuación mediante el regalo de catequesis, medallas, estampas, navajas, agujas, pañuelos, muñecas, etc. "Si tiene a bien, le pido mande unas estampitas o libritos para darle en premio a estos pobres niños o ropa, sombreros que todos piden y estan en la suma miseria....." ¹²³

En cuanto á los premios nos puede mandar una docena de cuchillos y pañuelos para los niños indigenas, para los blancos de alguna manera hemos de arreglar; para las niñas una media docena de tijeras y otra de muñecas y alguna otra cosa. ¹²⁴

La situación de la asistencia de los niños a las escuelas en todos los años y poblaciones fue muy irregular, aun con la llegada de Montclar, en ocasiones aumentaba en Mocoa y disminuía en el valle del Sibundoy y viceversa. En los poblados de la Prefectura Apostólica del Caquetá donde ya había escuelas, algunos de los padres de familia indígenas seguían resistiéndose a enviar a sus hijos a la escuela, por lo que los misioneros tenían que ir ellos mismos a sacarlos uno a uno:

[...] lo unico que digo es que, mejor hubiera traído un batallón ó soldados, en vez de dejarnos aqui en medio de estos insolentes y malcriados, sin autoridad y sin apoyo; pero aqui estamos y estarémos hasta, que S.R, lo determine. Hoy empecé á hacer algo para arreglar la escuela; pero la falta de local, la frialdad y reveldia de los padres de familia, me acobardan mucho. Pensaba que, despues de las amonestaciones que les hizo el P. Lucas, vendrian todos los niños, y sólo aparecieron diez. ¿tendré que irlos a sacar como en Sibundoy?; pero no merecen la compasión y cariño que ellos, porque estos comprenden muy bien lo bueno y lo malo, y si no son buenos es porque no quieren. Ademas, faltan dos meses para concluir el curso, las niñas estan muy adelantadas, y á mi me daría vergüenza quedar mal, o ser menos que las directoras. No sé pues que hacer, y como arreglarme en esto. ¹²⁵

¹²³ Carta de Fray Luis de Pupiales dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Sibundoy, 15 de julio de 1904, Pasto [ADMS A7C4-078b]

¹²⁴ Carta de Fray Hermenegildo de Pasto dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Mocoa, 24 de junio de 1906, Sibundoy [ADMS A7C4-339]

¹²⁵ Carta de Fray Santiago de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), s/r, 1906, s/r [ADMS A7C4-318].

Otra de las estrategias para hacer que los niños asistieran a la escuela de Sibundoy, fue la del Padre Santiago de Túquerres en 1906, quien enviaba comisiones de los niños que ya asistían para que fueran a traer a otros de sus casas.

Hoy llegué á este pueblo con propósito de comenzar las clases; pero creo que hasta el lunes no se podrán empezar porque no han venido sino siete y estos días mandaré comisiones con los niños que vengan, á traer otros, y así quizá podemos reunir demas.¹²⁶

También tuvieron valerse de las autoridades locales para que estos se encargaran de hablar/amonestar a los padres, para obligarlos a que enviaran a los niños,

Yo estoy muy enseñado con mis niños y siento no haber podido reunir á los indios por falta de apoyo de la autoridad, pues ni el Alcalde, que es un borracho, ni el Prefecto en quien tenia tantas esperanzas han hecho nada, y eso que repetidas veces le hablé, y le indiqué como debia hacerlo que era nombrando una de las autoridades de los indios que se encargara de traerme uno por uno a todos los niños, me lo prometió; pero no lo cumplió. Por el contrario quiso hacerme algunas exigencias á cerca de la enseñanza de algunas materias; pero le hize ver que no hay niños a propósito para tales cosas y que por consiguiente yo no les enseñaria sino lo que ellos necesitan.¹²⁷

Incluso en 1907 proponían pagarle al Gobernador, para que se encargara de llevar a cada uno de los niños de Sibundoy a la escuela:

La asistencia á las Escuelas es cada dia menor, el P. Santiago me propone pagar 5 reales al Gobernador de la misma para que tome interés. Espero su resolución. El trabajo que proporciona hacer salir á los indios es imponderable.... todo lo tengo hacer yo, por supuesto con pies de plomo, de lo contrario me quedo solo y las Escuelas vacías.¹²⁸

Es importante hacer la diferenciación de los poblados del alto Putumayo, ya que todos respondían de manera distinta con el proyecto misionero; en Mocoa, la situación de la escuela, era algo más tensa, que en Sibundoy, necesitando todo el tiempo de la autoridad local para obligar que los padres enviaran los niños al colegio.

La educación fue uno de los ejes centrales del proyecto misionero Capuchino, indispensable para la evangelización y civilización del alto Putumayo; al inculcar estas cualidades desde una temprana edad, garantizarían nuevos cristianos y nuevos ciudadanos introducidos en una ideología conservadora. Hay que anotar que aunque la

¹²⁶ Carta de Fray Santiago de Túquerres dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 17 de septiembre de 1906, s/r [ADMS A7C4-316]

¹²⁷ Carta de Fray Santiago de Túquerres dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio Provincial), Mocoa, 25 de marzo de 1905, Pasto [ADMS A7C4-166]

¹²⁸ Carta de Fray Estanislao de La Corts dirigida a Fray Fidel de Montclar (Prefecto Apostólico del Caquetá), Sibundoy, 7 de enero de 1907, s/r [ADMS A9C3-012]

educación se impartía a niños blancos hijos de colonos, la población objeto de los misioneros siempre fueron los indígenas.

El modelo educativo impartido a los niños, buscaba contribuir al desarrollo económico y social de la región, asimismo buscaba una cristianización efectiva, en la que era primordial separarlos de sus padres, con el objeto de alejarlos de las malas costumbres, en varias cartas también se pudo evidenciar que la labor educativa continuaba aun después de culminar la escuela, pues a muchos de los niños se les motivaba al matrimonio garantizando la reproducción de familias evangelizadas y civilizadas.



Figura 14. V.g. Tarjeta postal: “Ensayos de canto - Misiones de los PP. Capuchinos. Caquetá (Colombia) (Fuente ADMS).

Disputas por la frontera amazónica y la economía cauchera

Durante los viajes misionales que se llevaron a cabo en los primeros años, los religiosos constataron y se enfrentaron a los conflictos en las zonas limítrofes, producto de que las “fronteras de las nuevas repúblicas no habían sido aclaradas; Colombia no tendría claro el asunto limítrofe ni con Ecuador, ni con Perú, ni con Venezuela ni Brasil” de hecho no sería sino hasta 1932 que se aclararían los límites entre estos países amazónicos (Ciro, s/f: 2).

[...]ademas sabian ya que bajaban dos frayles por el rio Napo, y maliciaban que nosotros eramos espias de los Ecuatorianos para quitarles la frontera donde estan actualmente los peruanos: al pasar esta frontera se nos interrogó y registró la embarcación que era una canoa vieja y por más señas rota, y unos pocos platanos que llevábamos: como verá su R. no podiamos regresar y pasar la dicha frontera sin traer pasaporte del P. Prefecto de Iquitos, [...] será conveniente como me dijo el Prefecto Apostolico del Rio Amazonas, será señalar los limites de la jurisdicción pues los peruanos se han cogido lo mejor del Rio Putumayo, se lleva la mejor riqueza de Colombia. se llevaron casi 20. 000 o 30.000 indios Guitotos en fin los peruanos han puesto fronteras a su adbitrio como se fijara su Rv en ese mal trabajado Croquis de los rios, los peruanos están en toda la agencia de el Pastuso tan nombrado Larraniaga que un hijo de este S. nos llevo como creo que su reverencia estará enterado; en el lugar llamado Chorrera en el R. Ingara-Parana. Allí lo tiene la comisaria el Perú. Es una verguenza para Colombia que se deje quitar lo mejor del Putumayo; y a la vez una notabilísima perdida para las misiones de este Vicariato. Creo que nada sabe el Gobierno acerca de esto pues debido a que no hay una autoridad que vaya a recorrer esos lugares e informe al Gobierno acerca de lo que pasa por allá; algunos patriotas colombianos me hablaron acerca de esto porque estaban muy indignados, y protestando de una manera enérgica hasta tal punto que hicieron fuego a un Lancha del Gobierno peruano.¹²⁹

Los peruanos aprovecharon la falta de límites claros, ejerciendo varias actividades comerciales y navegando sin ningún tipo de restricciones. Esta situación favoreció a los habitantes colonos de la región, en especial de la parte media del Putumayo, ya que a través de estos obtenían mercancías que desde Colombia no llegaban. Sin embargo, para los Misioneros y las poblaciones indígenas de la parte baja el panorama no era tan alentador, pues cada vez más los peruanos se adentraban en el Putumayo, particularmente en el territorio de la Misión Capuchina, llevándose y sometiendo a los indígenas, cobrando aduanas, motivando el comercio, imponiendo fronteras y estableciendo colonias, obstaculizando la labor misionera.

Por aquí están ya animandose la gente, pues en estos días han subido ya un vapor y dos lanchas hasta un punto que está a dos días de aquí; y dicen que traen muchas mercancías, y han dicho que en adelante frecuentarán o harán sus viajes por el putumayo hasta un día y medio de aquí en donde puedan establecer una colonia. La una lancha es propiedad de colombianos. Lo mismo ví las notas que se han cruzado las dos lanchas antágonistas en una disputa de límites que han tenido. Los peruanos han venido á cobrar aduanas hasta un punto que esta a cuatro días de aquí. alegando que el Putumayo pertenece al Perú. ¡Ojalá se interese S.Rcia para que ahora mismo manden una escolta y prendan esos usurpadores!¹³⁰

¹²⁹ Carta de Fray Segismundo de Tulcán dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Mocoa, 13 de junio de 1903, Pasto [ADMS A7C4-034]

¹³⁰ Carta de Fray Lorenzo María de Pupiales a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), Túquerres, 1903, Mocoa [ADMS A7C4-058]

El hecho que desde el siglo XIX la Amazonía y particularmente el territorio del bajo Putumayo continuaba en buena medida, siendo un espacio no delimitado y abierto, facilitó que con el advenimiento del *boom* cauchero (1880-1930), se activara la formación de dos frentes extractivos, el brasilero “que comenzó a desplazarse río arriba desde el bajo Amazonas en cercanías a la ciudad de Belém y que se asocia principalmente a la explotación de la borracha o siringa (*Hevea brasiliensis*)”, el otro frente correspondía a “las vertientes orientales de las repúblicas andino-amazónicas” el cual debe analizarse en una subdivisión de por lo menos cinco frentes relativamente autónomos, de acuerdo a las especies de goma (algunas del género *Hevea* y otras del género *Castilloa*) y a la nación que las explotaba (Zarate, 2008: 139-140).

La contienda entre los países amazónicos por la extracción de caucho en el bajo Putumayo desde finales del siglo XIX, determinó muchas de las dinámicas sociales que se dieron en el territorio, en un principio las relaciones entre caucheros e indígenas, donde estos últimos quedaron en una situación de desventaja al quedar en medio del auge extractivo, al constituir un eslabón imprescindible de la cadena de la explotación del caucho: mano de obra “barata” y con un gran conocimiento del territorio.

Los Capuchinos que se encontraban en el alto Putumayo no estuvieron exentos del *boom* de la explotación del caucho, si bien, la extracción no llegó hasta la parte alta (Sibundoy, San Andrés, San Francisco, Santiago), muchas de las mercancías y de los comerciantes caucheros provenían de la ciudad de Pasto y usaban el circuito comercial Mocoa-Huila.

Como ya se había habado en el ámbito económico, la relación entre misioneros y caucheros fue compleja. Aunque se puede inferir que los misioneros estuvieron involucrados en la comercialización de caucho, queda por profundizar sobre este tema. En la carta de fray Segismundo de Tulcán (1903), dirigida al Custodio provincial Agustín Artesa de Segre, se habla del pago de caucho y de una deuda de los misioneros con uno de los caucheros colombianos Augusto Mera, asimismo comenta sobre un poder que fray Segismundo entrega a otro cauchero del Aguarico Elías Andrade (El rey del Napo).

Haga el favor de contestar la carta de Don Elias Andrade para mandar ahora que hay oportunidad de mandar la carta: ojala se arregle pronto pues poco falta para encerrarnos en la cárcel: Me dijeron que nuevamente se le gire letra sobre Barcelona que ellos no querían plata para el pago en Iquitos. El tal Augusto Mera habia dicho que el no pagaba el caucho porque el convento no le ha dado un centavo; asi es que este hombre nos ha comprometido de un modo indigno: y no

tenemos esperanzas que este hombre entregue un quintal de caucho porque a todo mundo debe. Le mando un poder que conferi a uno de los agentes del señor Andrade en el Aguarico.¹³¹

Los misioneros Capuchinos enviados al Putumayo, no sólo cumplieron una función evangelizadora y civilizadora, también fueron una fuerza permanente al servicio del Estado colombiano, haciendo presencia junto con las autoridades civiles, en la zona de frontera, informando y monitoreando los posibles atentados contra la soberanía nacional por parte de naciones vecinas, particularmente Perú.

¹³¹ Carta de Fray Segismundo de Tulcán dirigida a Fray Agustín de Artesa de Segre (Custodio provincial RR.PP. Capuchinos), s/r, 13 de junio de 1903, Pasto [ADMS A7C4-033]

CONCLUSIONES

Esta investigación, en un primer momento planteaba que los principales trabajos históricos y antropológicos que abordan el *boom* cauchero en la Amazonía colombiana, se concentraron en el análisis del impacto sobre las sociedades indígenas particularmente en el bajo Putumayo y sobre las dinámicas particulares ocurridas en la Amazonía peruana; dejando de lado la irrupción del fenómeno cauchero en las cuencas altas y medias de esta región, sin tener en cuenta que las particularidades sociales, ambientales y políticas que se presentaron durante el auge extractivo en la parte alta del Putumayo, daban indicios sobre formas específicas de organización, relacionamiento y dominación social entre las poblaciones indígenas, comerciantes caucheros y Misioneros Capuchinos, presentes en esta región durante las primeras décadas del siglo XX.

Sin embargo, en el proceso de sistematización y análisis de la correspondencia de los Misioneros Capuchinos (ADMS), durante el periodo de estudio 1903 y 1908, se encontró poca información que hiciera mención específica sobre el ciclo cauchero, restringiéndose solo a los años 1903-1905; no obstante, las pocas cartas encontradas fueron suficientes para establecer que la economía cauchera, si influyó de forma diferente la parte alta del Putumayo, principalmente en el ámbito económico de la región y en cuanto a la complejidad de las relaciones sociales entabladas entre caucheros y Misioneros en este primer periodo.

Por otra parte, la correspondencia analizada, proporcionó otro tipo de información, permitiendo llenar en parte el vacío de información de la región del alto Putumayo, reconstruyendo y complejizando en las formas que empleó la Orden Capuchina para asegurar su proceso de consolidación hegemónica en el alto Putumayo; estas formas, exigieron la puesta en práctica de una serie de mecanismos de dominación en los contextos político, económico y social, con el fin de garantizar el control de la población indígena de la región.

Así mismo, a través de la correspondencia se pudo evidenciar, que hubo distintas formas de respuestas por parte de los indígenas del territorio, a los diferentes mecanismos de control empleados por los Misioneros Capuchinos en cada uno de los ámbitos económico, social y político.

En general, este trabajo concuerda con otras investigaciones sobre la historia del proceso de evangelización en el Putumayo durante el siglo XX, las cuales establecen que a través de las distintas interacciones que se dieron entre los misioneros y los diferentes grupos étnicos, la Orden Capuchina logró entablar un sistema hegemónico de dominación, que le permitió el control de las comunidades indígenas del alto Putumayo, con el objeto de llevar a cabo su proyecto evangelizador y civilizatorio.

Sin embargo, al analizar la historia de la región en detalle, durante el periodo 1903-1908, es innegable que los misioneros alcanzaron sus objetivos, pero también revela que los procesos de legitimidad y de una dominación absoluta de la autoridad misionera, pueden ser cuestionados a partir de las múltiples respuestas y formas de resistencia de los indígenas con cada una de las estrategias de control usadas por los misioneros; las respuestas incluyeron desde los tratos comerciales, los enfrentamientos jurídicos, las relaciones amistosas, la reciprocidad, hasta la desobediencia y/o negación a acceder a las demandas de los religiosos, entre otras tantas opciones.

De esta manera, se habla que la instauración del sistema hegemónico por parte de los misioneros Capuchinos, no se dio sin contratiempos, por el contrario los procesos de dominación y hegemonía en el alto Putumayo, siempre estuvieron en permanente tensión, generando un tipo de respuesta o contestación por parte de las comunidades indígenas y colonas a cada una de las formas de gobernabilidad instauradas por los misioneros. Es así que el concepto de hegemonía en estas sociedades se complejiza, pues si bien la población reconocía la jerarquía o el rango del misionero como autoridad, a su vez la cuestionaba y delimitaba, obligando a los religiosos a un esfuerzo constante de negociación, convencimiento o imposición que les permitiera mantener el control.

Por tanto, se debe relativizar el papel de los pobladores del alto Putumayo como presuntas víctimas pasivas destinadas a la sumisión, por el contrario, las fuentes permiten aseverar que fueron actores sociales que en la medida de sus necesidades o de sus capacidades influyeron y negociaron en los procesos de dominación y gobernabilidad Capuchina.

Con la incorporación de las voces subalternas, a través de las respuestas de las sociedades indígenas a los diferentes mecanismos de control empujados por los misioneros, se podría argumentar que la dominación de la población indígena en el alto Putumayo no fue absoluta o hegemónica, pues por el contrario las estrategias

Capuchinas de dominación desplegadas en la región, estuvieron mediadas por diferentes formas de respuesta/resistencia, situación que permite, clarificar la agencia y las capacidades de negociación de estas sociedades indígenas específicas, frente a los procesos de “civilización” Capuchina, como a los intereses económicos y políticos que atravesaron a estos sujetos durante el avance misionero.

Desde finales del ensayo de Misión hasta los primeros años de Prefectura Apostólica (1903-1908), el trabajo indígena, siempre fue la piedra angular y a la vez el punto más débil del proceso de expansión y consolidación de la Misión Capuchina; sin la voluntad indígena, remunerada o no, los Misioneros Capuchinos no hubieran podido llevar a cabo su proyecto civilizatorio, ya que dependieron de la mano de obra indígena para el desarrollo de cualquier actividad, desde el abastecimiento de víveres, hasta posibilitar todo tipo de comunicación (correspondencia) con los superiores de Pasto y entre el resto de pueblos a cargo de la Misión. Se destaca en los seis años de estudio, la capacidad de negociación de los indígenas del alto Putumayo.

En todos los años de presencia misionera del periodo estudiado, la manifestación de resistencia indígena más común, fue la desobediencia a los deseos impuestos por los Misioneros en distintos ámbitos; asimismo se podría hablar de un sabotaje a los proyectos misionales, independiente de su origen, ya fuera por error/desconocimiento, por exabrupto o por planeación, los indígenas generalmente atacaron a las formas de subsistencia de los religiosos, por ejemplo el ganado, la producción de las fincas, el transporte de víveres, construcción de caminos, entre otros; afectando directamente los medios de reproducción económica y de subsistencia de la Misión. Esto podría responder no solo a un malestar de los indígenas frente a los misioneros, sino también una forma de impedir o bloquear la autosuficiencia de la Misión, logrando mantener estables las condiciones de negociación o tal vez garantizando una relación menos asimétrica.

En el trascurso de la tesis (capítulo 2), se pudo constatar cómo desde la conquista, el territorio y los habitantes del Putumayo estuvieron influenciados por la presencia de varias órdenes religiosas misioneras, muchas de las cuales, en su accionar por la región establecieron diferentes pueblos de reducción de indígenas, en los que ejercieron sus funciones pastorales, inculcando un sin número de elementos y nociones católicas entre los indígenas. Por tal motivo, a la llegada de la misión Capuchina a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, las estrategias evangelizadoras en el alto Putumayo, se

vieron facilitadas por siglos de acondicionamiento, permitiéndoles incursionar -no sin resistencias-, en estrategias más progresistas, enfocadas al fortalecimiento de la doctrina cristiana, administración de sacramentos y en procurar la “civilización” de los habitantes de esas regiones.

Además de la histórica presencia religiosa, el territorio del alto Putumayo estuvo imbuido en las dinámicas económicas propias de los *booms* extractivos de quina y caucho, estas características de contacto, provocaron una brusca interrupción, en los procesos y en la estructura social de los pueblos indígenas, fomentando y determinando distintos tipos de relacionamiento con otros actores, específicamente comerciantes, situación con la que se tuvieron que enfrentar los misioneros Capuchinos a su llegada. En este aspecto, es importante reconsiderar lo establecido por distintos autores que establecen que la relación entre misioneros y caucheros fue conflictiva desde siempre debido a las disputas por la mano de obra indígena.

De acuerdo con las fuentes, los Capuchinos y los patrones caucheros tuvieron una relación temprana de familiaridad (1902-1905), en la que a través de los comerciantes del bajo Putumayo los misioneros pudieron cumplir sus funciones pastorales con los indígenas residentes en las agencias comerciales de las cuencas bajas; asimismo, en este primer periodo, los caucheros ofrecieron su patrocinio económico en forma de regalos, diezmos (impuestos), ofrendas, limosnas y préstamos para el sostenimiento de los Capuchinos durante el periodo de crisis (guerra de los mil días), así como para proveerse de ornamentos y materiales, mejorar las poblaciones establecidas en la parte alta y para la fundación de nuevos poblados; sin embargo estos vínculos se rompieron hacia 1905, debido a los malos entendidos por el préstamo de dinero y en parte al carácter abusivo de los caucheros con los indígenas y hasta con los mismos misioneros.

De igual forma, la relación entre Misioneros y comerciantes caucheros, se ve afectada después del nombramiento de la Prefectura Apostólica (1904), ya que a partir de ese año, los Capuchinos contaron con mayor autonomía financiera debido a que el Estado y la Santa Sede, financiaron los gastos de la Misión, cambiando de esta manera las estrategias de supervivencia económica observadas en los primeros años del Ensayo de Misión, dependiente de la Custodia Ecuador-Colombia.

También es importante destacar que dentro del proceso de formación y delimitación del territorio del Putumayo, el Estado colombiano dotó de subsidios y de facultades legales a los Misioneros Capuchinos en el establecimiento de políticas

locales para el control de las poblaciones indígenas, el territorio y sus recursos a inicios del XX. Estas facultades legales también obligaron a los misioneros a servir como representantes del gobierno colombiano en la zona oriental, donde cada Estado reclamaba alguna porción de la región Amazonía, que los otros Estados a su vez incluían dentro de su territorio; en esta franja de fronteras difusas los Capuchinos reclamaron regiones y educaron en la doctrina nacional cristiana y conservadora a los nuevos ciudadanos, situación que se convirtió en una estrategia política para la consolidación de la Misión, ya que al tener autoridades y poblaciones instauradas en la doctrina conservadora, fue más fácil llevar a cabo todos los proyectos de los religiosos.

Por otra parte, el vasto territorio de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo fue administrado en el periodo de estudio, por máximo 12 misioneros, razón que llevó a que su accionar se concentrara primeramente en la parte alta (valle de Sibundoy y Mocoa), una vez consolidados y garantizada su base material y espiritual se embarcaron en los proyectos de expansión, evangelización y civilización hacia el resto de la región, no sin tener diversos tipos de respuesta indígena, muchas veces en forma de resistencia, donde los religiosos debían entrar en largas negociaciones y en ocasiones usar otros métodos como el castigo, para conseguir la obediencia.

Durante el periodo de la correspondencia analizada se evidencia que los Misioneros no realizaron mayores distinciones entre la diversidad étnica (indígena) del alto Putumayo, limitándose someramente a referenciarlos por el lugar de procedencia, como mocoanos, sibundoyes y lagunas; sin embargo, no se puede homogenizar a todas las comunidades indígenas del alto Putumayo bajo un mismo rótulo, ya que los distintos grupos étnicos que estuvieron bajo el cuidado de los misioneros, tuvieron diferentes actitudes y formas de respuesta frente a la consolidación del proyecto misionero, dependiendo de sus formas culturales de organización social y política; muchas veces en un mismo poblado se presentaban aliados y detractores, que de acuerdo al contexto, en ocasiones podían interactuar pacífica y voluntariamente y en otros oponían manifiesta o sutil resistencia.

Al tener solo la lectura del discurso hegemónico, las motivaciones de los indígenas para llegar a aceptar, tolerar o necesitar a los Capuchinos son igualmente difíciles de esclarecer: coexistían tal vez en anhelo de asimilación del poder religioso o de conocimiento, otra razón podría ser la búsqueda de seguridad material de salarios o de bienes como: medicinas, herramientas, vestido, dinero, imágenes religiosas, etc., se

podría especular también por un temor religioso y político o incluso por la persuasión o coerción (castigo) de los religiosos y hasta por el temor impositivo propios de la religión cristiana (pecado/bendición).

De igual forma, tampoco se puede homogenizar la figura del misionero, en cuanto a pensamiento, carácter, funciones, etc., es decir, fueron muy diferentes los primeros religiosos que llegaron durante el ensayo de Misión, contrastados con los que se instalaron para la Prefectura Apostólica, así mismo dependiendo de la ordenanza, la nacionalidad y hasta su personalidad, la labor de cada uno se transformó dependiendo el contexto político, económico y social.

La llegada al territorio del Prefecto Apostólico Fidel de Montclar y de fray Estanislao de Las Corts, dio un impulso modernizador a la Misión, con nuevas estrategias de consolidación, expansión y reducción de los indígenas; significando un cambio radical en el modo de operar de la Misión. Este cambio implicó una mejor estructuración para la Misión, al tener mayor autonomía y una mejor comunicación, con un aumento de personal y con una visión modernizadora que no solo se limitó a la evangelización ocasional y administración de sacramentos, sino que se encaminó en todo un proyecto de progreso para la región y sus habitantes. La complejidad de acontecimientos que rodearon el paso del ensayo de Misión a Prefectura Apostólica, donde los acontecimientos económicos y políticos influenciaron de forma directa, en el tipo de estrategias desarrolladas por los misioneros.

Al entender todas las transformaciones que se dan en el territorio (1903-1908), se puede establecer que los Capuchinos se constituyeron como agentes que se adaptaron a las circunstancias particulares y fluctuantes de su entorno, de igual forma, se puede constatar que sus métodos de expansión y consolidación en el Caquetá y Putumayo, se transformaron y adaptaron a partir de los cambios locales y regionales (sociales, políticos y económicos), a los que se enfrentaban, e incluso a las mismas formas de respuesta indígena a cada uno de sus métodos.

Finalmente se puede decir que la complejidad de las dinámicas sociales que se presentaron en el alto Putumayo, rompen con los esquemas tradicionales de interpretación social; los procesos encontrados no se pueden encasillar dentro de una sola teoría o dentro de claves teóricas rígidas, requiriendo de flexibilidad en su análisis.

Para la interpretación de las relaciones entre misioneros, caucheros, colonos e indígenas no debe hacerse desde una lectura valorativa, exclusivamente de dominación

o sumisión, ya que en el relacionamiento de los diversos actores del alto Putumayo, se presenta una gran gama de matices de negociaciones, intercambios, alianzas, control, resistencias y enfrentamientos, todos caracterizados por la ambivalencia y por la coyuntura del momento.

RECOMENDACIONES

Sería importante, en próximas investigaciones, reflexionar sobre la diferenciación y particularidades de las distintas etnias indígenas de las cuencas altas, medias y bajas del Putumayo, durante la avanzada misionera atravesada por el ciclo extractivo del caucho.

Esta investigación arroja elementos importantes para una profundización del estudio de los significados, las interacciones de las imágenes religiosas y el lugar que ocupaban al interior de las sociedades indígenas del alto Putumayo, donde el animismo, naturalismo, totemismo, pueden contribuir a la comprensión de manera más profunda a este tipo de relaciones y a las formas organización de la vida social de las comunidades andino-amazónicas.

De igual forma, el estudio de las fuentes históricas que se encuentran en el Archivo de la Diócesis Mocoa – Sibundoy, invitan a profundizar en otros temas de investigación, y al contraste con otras fuentes primarias, como juicios, informes y correspondencia que puede encontrarse en los archivos de Pasto, Popayán y Bogotá, entre otros; que permitan ahondar en otras temáticas interesantes como en la cotidianidad del alto Putumayo; el papel y concepción de la mujer indígena, colona y misionera a inicios de siglo XX en el Putumayo; asimismo la importancia e influencia de la economía cauchera en el desarrollo de la misión Capuchina; importancia de instituciones como escuelas y orfanatos, transformación del paisaje consecuencia del ciclo cauchero y la incursión misionera.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, Jorge Luis (2009). *Traducir a Gramsci*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Aguirre, Carlos (2009). “Hegemonía”. En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert MckeeIrwin (Compiladores): 124-130. México: Siglo XXI editores: Instituto Mora.
- Anónimo (s/f). *Crónica Misional del Putumayo 1893-1968* (Manuscrito encontrado en ADMS).
- Araujo, Nora (2009). “Cultura”. En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert MckeeIrwin (Compiladores): 71-74. México: Siglo XXI editores: Instituto Mora.
- Arboleda, Rubén (2002). “El español andino” (segunda parte). *Forma y Función*, vol. 13, p. 15-40.
- Arias, Daniel (2013). “Avances en la caracterización histórica y socioeconómica de las relaciones fronterizas en la región Putumayo Sucumbíos”. Tesis de Especialización en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia - sede Amazonía, Mocoa, Putumayo, Colombia.
- Ávila, Francisco (2007). “El concepto de poder en Michel Foucault”. *A Parte Rei Revista de filosofía* 53, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/avila53.pdf>. Visitada en septiembre 15 de 2013.
- Bedoya Eduardo y Alvar0 Bedoya (2005). “Enganche y servidumbre por deudas en Bolivia”. *Oficina Internacional del Trabajo. Ginebra: OIT*. p. 21-43.
- Bonilla, Víctor Daniel (2006). *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Casanova, Jorge (2000). “La misión jesuita entre los aido pai (secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Ed. Abya-Yala
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Chaves, Margarita y Juan José Vieco (1987). “Indígenas del Alto Putumayo-Caquetá”. En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1993). *La Amazonía sin Mitos*. Banco Interamericano de Desarrollo. Programa de las Naciones Unidas

para el Desarrollo. Tratado de Cooperación Amazónica. Bogotá, Colombia: Oveja Negra.

Córdoba, Juan Felipe (2012). “En tierras paganas misiones católicas en Urabá y en La Guajira 1892-1952”. Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, Bogotá.

De Certeau Michel (2007). *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.

Descola, Philippe (1998). “Las cosmologías de los indios de la Amazonía”. *Zainak*. 17, 219-227.

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

_____ y Augusto, Gómez (1990). *La economía extractiva en la Amazonía Colombiana 1850-1930*. Bogotá (Colombia): Corporación Colombiana para la Amazonía Aracuara.

Domínguez, Camilo; Augusto Gómez; Guido Barona (1996). *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. Colombia.

Farekatde, Norberto (2004). “La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera”. Disertación de maestría en ciencias sociales con especialización en estudios étnicos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Flacso.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fray Gaspar de Pinell (1934). *Breve reseña de la obra de los Misioneros Capuchinos en el Caquetá y Putumayo 1906-1933* (borrador encontrado en ADMS).

García, María Inés (2009). “Poder”. En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert MckeeIrwin (Compiladores): 211-214. México: Siglo XXI editores: Instituto Mora.

Gobernación del Putumayo (s/f). “Nuestro departamento”. Disponible en <http://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/informacion-general.html>, visitado en enero 29 de 2014.

Gómez, Augusto Javier (2005a). “El Valle del Sibundoy: El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 32:51- 73.

_____ (2005b). *Putumayo: Indios, Misión, Colonos y conflictos (1845-1970). Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas*. Colombia. Editorial Universidad del Cauca.

- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. México: Ediciones Era.
- Guha, Ranajit (1997). *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1999). “La prosa de la contrainsurgencia”. En *Pasados Poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Saurabh Dube (coord.) 159-208. México: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África.
- Gutiérrez, Rufino (1921). “Monografías de Rufino Gutiérrez, 1854-1923. Tomo II. Colombia: Imprenta nacional. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/dos/dos19e.htm>. Visitado en marzo 15 de 2014.
- Hermanos Capuchinos (s/f). “Identidad. Quienes somos”. Disponible en: <http://www.hermanoscapuchinos.org>. Visitado en mayo 22 de 2014.
- Kuan, Misael (2013). “La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929”. Tesis de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Krupa, Christopher (2010). “State by Proxy: Privatized Government in the Andes”. *Comparative Studies in Society and History*, 52, 319-350
- La Santa Sede (s/f). “Código del derecho canónico” disponible en http://www.vatican.va/archive/ESL0020/___PIB.HTM. Visitado en febrero 03 de 2014.
- Ludescher, Monika (2001). “Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente”. *Indiana*, 2001, no 17-18. Pp. 313-359.
- Mallon, Florencia (2009). “Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana”. En: *Repensando la subalternidad. Miradas Críticas desde/sobre América Latina*, Sandoval, Pablo (Compilador) 151-196. Lima: IEP Instituto de Estudios peruanos.
- Martínez, Ángel (1997). “San Ezequiel Moreno, en Filipinas y Colombia”. *Thesaurus*. Tomo LII. Núms. 1, 2 y 3
- Mongua, Camilo (2013). “Incorporando el Putumayo: extracción cauchera y expansión nacional en Colombia”. Ponencia presentada en Latin American Studies Association – Lassa, 29 de mayo a 1 de junio de 2013, Washington EE.UU.
- Mora, Silvia (1975). “Bases antropológicas para un estudio integral del corregimiento de la pedrera en el bajo Caquetá”. *Revista Colombiana de Antropología*, 1975, vol. 18, p. 29-126.
- Murcia, Uriel (2006). *Zonificación ambiental de cuenca del río Putumayo*. Bogotá, Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-Sinchi; Instituto Nacional de Desarrollo INADE.

- Negro, Sandra (2000). "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Ed. Abya-Yala. Pp. 185-206.
- Ochoa, Rocío (2013). *Leguizamo: hacia una construcción histórica del territorio*. Proyecto Putumayo Tres Fronteras del Programa Trinacional de conservación y desarrollo sostenible del corredor áreas protegidas, La Paya (Colombia), Cuyabeno (Ecuador) y Güeppí (Perú). Bogotá – Colombia: Tropenbos Internacional Colombia.
- Ordoñez, Eduardo (2008). "Desarrollo humano en la región de Putumayo-Colombia". Tesis de Maestría en Ética social y desarrollo humano, Facultad de ciencias sociales departamento de ciencia política y relaciones internacionales, Santiago de Chile.
- Pennano, Guido (1988). *La economía del caucho*. Iquitos (Perú): CETA
- Pineda, Roberto (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Colombia: Planeta Colombiana Editorial.
- _____ (2002). "Estado y pueblos indígenas en el siglo XX- La política indigenista entre 1886 y 1991". *Revista Credencial Historia*. Edición 146, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>. Visitada en 02-11-14.
- Preciado, Jair (2003). "Territorio, colonización y diversidad cultural en el Alto Putumayo". *Colombia forestal – Vol. 8 No. 16*. Pp. 109-120
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), y Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico (CIUP) (2009). *Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía - Geo Amazonía*. UNEP/Earthprint.
- Quito, Jacinto María de (s/f). *Mis 50 años de misionero en el Caquetá, Putumayo y Amazonas*. (Sin más datos editoriales). Encontrado en el Archivo histórico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (ADMS)
- Restrepo, Juan pablo (1885). *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Londres: publicado por Emiliano Isaza. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/igesc/igesc2fa.htm>. Visitado en abril 18 de 2014.
- Restrepo, Nicolás (2006). "La iglesia católica y el estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país". *Tabula Rasa* No.5. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892006000200008&script=sci_arttext. Visitado en noviembre 25 de 2013.
- Restrepo, P. José (1977). *El Putumayo: Síntesis Histórica, Perfiles Geográficos, Panorama Socioeconómico*. Sibundoy-Colombia: (sin otros datos editoriales).
- _____ (1999). *La cruz de Cristo en el sur de Colombia: La Evangelización de Putumayo, Caquetá y Amazonas*. Colombia: (sin otros datos editoriales).

- Santos Fernando y Frederica Barclay (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Serje, Margarita (2005). *El Revés de la Nación: Territorios Salvajes fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Sierra, Gina (2011). “La fiebre del caucho en Colombia”. *Revista Credencial*. No. 262.
- Stanfield, Michael (2009). *Caucho, conflicto y cultura en la Amazonía Nooreste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá y Napo 1850-1933*. Quito: AybaYala.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Taylor, Anne Christine (1994). “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral”. En *Historia y Región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Todorov, Tzvetan (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Torres, María Clara (2013). “Coca, política y Estado el caso de Putumayo 1978-2006”. Disertación de maestría en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.
- Ullán de la Rosa, Francisco Javier (2004). “La era del caucho en el Amazonas (1870-1920): Modelos de explotación y relaciones sociales de producción”. *Anales del Museo de América* 12.
- Vélez, Antonio (2005). *Cartago, Pereira, Manizales: cruce de caminos históricos*. Pereira: Papiro.
- Vidal, Ramón (Capuchino) (1970). “Crítica histórica al libro de Víctor D. Bonilla “Siervos de Dios y Amos de indios”. *Separata de “Cultura nariñense”* No. 25.
- Vilanova, Pacífico de (1947). *Capuchinos catalanes en el sur de Colombia (Vol. 1)*. Barcelona: Myria.
- Wasserstrom, Robert (2013). “Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)”. Artículo en proceso de publicación.
- _____; Susan, Reider y Rommel, Lara (2011). “Nadie sabía sus nombres: La leyenda negra de la Exterminación de los Tetete”. *Ethnohistory*, vol. 58, no 3.
- Williams, Raymond (1977). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Editorial Península/Biblos.

Zárate, Carlos (2008). *Silvícolas, Siringueros y Agentes Estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).

ARCHIVO

Archivo histórico Diócesis Mocoa-Sibundoy (ADMS) / Correspondencia de los Misioneros Capuchinos. (Sibundoy - Putumayo – Colombia).