



CAPÍTULO 5

Amazonia: corografía, quina y catequización*

**Libro: *Nación y Etnias Los Conflictos Territoriales en la Amazonia 1750-1933* –
AMAZONAS. Autores: Camilo Domínguez, Augusto Gómez**

**ISBN 958-95596-4-6, Primera Edición Julio de 1994, Disloque Editores Ltda. Pg.
41, Huitotos congregados para la guerra (Whiffen, 1915, P. 120, Placa No. 22)**

CAPÍTULO 5

Amazonia: corografía, quina y catequización*

AGUSTÍN CODAZZI: LA APROPIACIÓN SIMBÓLICA POR MEDIO DE LA COROGRAFÍA

Después de las guerras de independencia, los patriotas triunfantes fracasaron en el proyecto de construir unas confederaciones fuertes y, en cambio, las antiguas colonias españolas se fueron fragmentando. Incapaces por un tiempo de pagar sus deudas contraídas con Inglaterra, tardaron en reorganizarse como países independientes y reconstruir sus finanzas. La discusión entre bolivarianos y santanderistas en la Gran Colombia y en la Nueva Granada consumió las energías de las elites hasta bien entrada la década de los cuarenta del siglo XIX. Desde la década siguiente y, sin duda, desde la de los sesenta, el proyecto liberal que pretendía atraer el progreso, sacudirse del poder de la Iglesia, dejar atrás el pasado colonial, implantar el librecambismo, desarrollar la educación pública, etc., se arraigaría en el país. Pero el descenso de las exportaciones de oro y el auge de la esperanza de poder exportar productos tropicales reconectaría al país con el mercado mundial respondiendo a la aspiración de la elite criolla de hacerla parte del concierto de naciones civilizadas. Una precondition era el conocimiento de las riquezas que el país poseía que, de un lado, podría atraer la inversión extranjera y, de otro, ofrecería a los nacionales nuevas tierras para poblar. Aprovechando el caos generado en Venezuela provocado por la insurrección contra José Antonio Páez, Tomás Cipriano de Mosquera, presidente de la Nueva Granada, a fines de la década de los cuarenta decide invitar al geógrafo italiano Agustín Codazzi a elaborar la cartografía y corografía de la Nueva Granada. Codazzi ya había realizado ese mismo trabajo en Venezuela y era, quizás, el mejor candidato para asumir esa tarea en la Nueva Granada. Su labor, al igual que en el caso venezolano, tomó toda una década, comenzando en 1850 hasta su muerte en 1860.

Codazzi organizó sucesivas expediciones para dar cumplimiento al contrato firmado con el gobierno nacional. En 1857, en el marco de este esfuerzo, el coronel-geógrafo italiano decidió visitar la región amazónica, dependiente desde un punto de vista político-administrativo del estado del Cauca, el más grande del país en términos de territorio. Esta visita hacía parte del contrato firmado con el gobierno de la Unión para realizar el trabajo corográfico y cartográfico de la Colombia de entonces, la Nueva Granada. Su reporte fue el resultado de una visita circunscrita a la parte alta de los ríos Putumayo y Caquetá (Codazzi, 2000, p. 45). Codazzi había propuesto y exigido visitar solamente los lugares ocupados por pueblos bajo el gobierno comisarial o el control misionero, y así lo hizo (p. 65).

Buena parte de su trabajo utilizó la información de primera mano que colectó en este viaje, pero la mayor parte de ella se basó en tres fuentes escritas: la "Descripción" de Pedro Mosquera hecha en 1847; la del presbítero Manuel María Albis llamada "Curiosidades de la Montaña"¹ fechada en 1854; y la de José María Quintero: "Informe sobre el territorio del Caquetá", de Mocoa, 5 de marzo de 1857. En particular, Codazzi les concede crédito a Pedro y Miguel Mosquera, dos afrocolombianos (Codazzi, 2000, p. 187), que le suministraron información acerca de pueblos indígenas.

Uno de los efectos más importantes de este trabajo consiste en una curiosa construcción del paisaje amazónico bajo la letra del coronel Codazzi. "Teniendo que caminar a pie por medio del desierto" (2000, p. 143), reconoce los territorios de los andaquíes, en las riberas del río Caquetá y sus alrededores. Esta característica demográfica lo lleva a afirmar que el territorio del Caquetá, que es como se conocía a la región amazónica de la Nueva Granada, es "la más desierta y salvaje, la menos habitada y conocida de la República" (p. 151). Codazzi, además de reiterar estas expresiones hablando de la Amazonia como una región de "vastos desiertos" (p. 66), la considera de gran potencial por ser inmensamente rica en terrenos baldíos (p. 66). Como se ve, Codazzi no consideraba estas tierras de propiedad de los indios, seguramente porque siempre fue una región de frontera del virreinato y, a diferencia de los andinos o caribeños, los indios amazónicos no contaban con títulos otorgados por la Corona. Codazzi se expresa, como hablan y hablarán muchos otros visitantes sobre el carácter "desierto" de estas tierras, de "inmensas soledades". Pero estas expresiones líricas tendrán dramáticos efectos jurídicos. Las tierras baldías son propiedad del Estado y se someten a un régimen jurídico especial. Si la riqueza del Estado se basaba en los tributos o en la propiedad de las minas durante la

¹ Albis utiliza la expresión "montaña", que es la manera como en Perú, en el siglo XIX y buena parte del siglo XX, se le dice a la selva. La tierra de los incas se divide en tres principales macrorregiones: costa, sierra y montaña. En Colombia "montaña" regularmente se entiende como la región andina que en Perú se llama "sierra" (Albis, citado en Codazzi, 2000, p. 73-123).

mayor parte del periodo colonial, los baldíos se constituyeron, quizás, en la mayor riqueza del país republicano.

Codazzi sólo recorrió un pequeño fragmento de la región que circunscribe al área inmensa del tamaño aproximado de una cuarta parte del país, cubriendo desde la desembocadura del río Guaviare en el Orinoco a la desembocadura del río Putumayo en el Amazonas. Como vimos en la sección anterior, los portugueses habían avanzado más arriba de la desembocadura del Putumayo, hasta el río Yavarí, que lo consideraron como la frontera con Perú. Codazzi nunca llegó a este punto y, por tanto, se puede inferir que su información geopolítica se basaba en el Tratado de San Idelfonso del 1º de octubre de 1777 celebrado entre España y Portugal. A pesar de las insuficiencias de su información geográfica por no ser testigo ocular, Codazzi sí menciona a Tabatinga (Codazzi, 2000, p. 155), fuerte localizado más arriba de la desembocadura del Putumayo y que acabará por ser un lugar de importancia ya que en 1850, en un tratado secreto entre Perú y Brasil, Tabatinga sirvió de punto de referencia para dividirse la región amazónica entre estos dos países. Luego, durante la década de los veinte del siglo XIX servirá para dividir los territorios de Brasil, Perú y Colombia en lo que se conoce como el Trapecio Amazónico. Codazzi, sin embargo, afirma que Tabatinga es un fuerte portugués localizado en territorio colombiano (p. 210).

Codazzi calcula que la población de la región es de 50.000 almas, todas ellas salvajes, pero especula que la región podría contener 23 millones debido a que se pueden obtener de dos a tres cosechas en el año (Codazzi, 2000, p. 155). Como se observa, Codazzi no es consciente de las limitaciones que, eventualmente, puedan ser impuestas por el carácter de los suelos y el desconocimiento del sistema de reciclaje del bosque amazónico, documentado por los ecólogos amazónicos. Este territorio, en la versión de Codazzi, es incluso más despoblado que la pampa argentina.

Codazzi hace descripciones geográficas, enuncia los límites, las montañas y los ríos, los lagos y las ciénagas amazónicas. Como la corografía también es etnografía, cuenta que los indígenas deben ser vistos más como tribus que como individuos, siguiendo en sus comentarios a Humboldt (Codazzi, 2000, p. 188). El comentario de Codazzi lleva implícito que la noción de salvajismo está asociada al hecho de pertenecer a una entidad colectiva, desprovista de procesos de individualización. Describe los lugares en que viven los nativos y sus costumbres. Comenta que ellos viven desnudos (p. 188), confiando en la información del presbítero Alvis que afirmaba que “los Guajes y Tamas están desnudos como los parió su madre” (p. 76). Codazzi no deja de presentar explicaciones pseudo-científicas sobre la supuesta superioridad de la raza blanca en apariencia o aspectos fisonómicos con base en el conocimiento del “sistema dormoidal por la sangre” (p. 188).

Las diferencias culturales no acaban allí, afirmando algo curioso: la salvaje tranquilidad de los indios está acompañada por la carencia de actividad rural (p. 198). Se debería entender la acepción de rural usada por Codazzi, más bien como agraria.

No desconoce Codazzi que los indios también sufrieron de las enfermedades importadas por los europeos y reseña epidemias de viruela en las misiones de Marañón y Napo en 1589, 1669, 1680; sarampión en 1749, 1756, 1762, cuando estima que murió muchísima gente del Amazonas (Codazzi, 2000, p. 151; Gómez, 2000). Pero no sólo los indígenas fueron víctimas de la invasión española. Según Codazzi, los conquistadores que ensoñaron el Amazonas menos como un Edén que como El Dorado "encontraron, en vez del anhelado oro, la resistencia de los indios, las enfermedades del clima y la miseria del *desierto* que los arrastraba hacia la muerte". A diferencia del trópico caribeño de bosque seco, el bosque húmedo tropical se constituyó en una formidable barrera para los conquistadores y colonizadores los cuales fueron derrotados por las inclemencias del clima, los insectos, las enfermedades y la resistencia de los nativos. La dificultad de hacer un poblamiento europeizado, e incluso mestizo, hacía sentir a los europeos y a los mismos andinos en una condición de extraños foráneos aislados y solitarios. Según Codazzi, el único remedio para la soledad se encuentra en el futuro, ya que cree que la gente europea vendrá en algún momento, aunque aspira, al menos, a que la gente del altiplano colombiano venga antes "descuajando selvas, abriendo caminos y fundando pueblos" (Codazzi, 2000, p. 199).

Codazzi tiene en mente, cuando observa la Amazonia colombiana, la idea de El Dorado, una esperanza de riqueza no basada en la extracción sino en la agricultura. Describe algunos de los recursos de la región que incluyen madera, fauna, plantas y minas. También presenta información sobre climas, estaciones, agricultura y manufactura, con lo cual le augura a la región un futuro fabuloso (Codazzi, 2000, p. 302). Con la llegada de la civilización aspira a que ocurran dos cambios importantes: el primero, típicamente ambiental ya que pronostica que el clima se volverá saludable junto con la llegada del café, el cacao, la canela y otras especies que serán cultivadas. El segundo, comercial ya que se juntarán las cuencas del Orinoco, Amazonas y el río de la Plata, sentando las bases de un gigantesco mercado suramericano. Informa que hay una situación de guerra entre los indios y que los portugueses son abanderados en el comercio y la esclavitud de los mismos, sin comprender o desconociendo las conexiones entre uno y otro.

En síntesis, Codazzi describe un territorio que aunque poblado de "salvajes", declara desierto y baldío pero lleno de potenciales tesoros con lo cual, cuando sea poblado por los habitantes provenientes de los Andes y, con mayor razón, por nueva sangre europea, se hará realidad todo el potencial de la Amazonia. Agustín Codazzi fecha una carta escrita en Timaná,

el 4 de abril de 1857 en la que afirma: “He dejado felizmente los Andaquíes y he dibujado el mapa de ese extenso y malsano *desierto*” (2000, p. 237). Codazzi, con sus trabajos corográficos y cartográficos, sienta las bases de la apropiación del territorio amazónico colombiano. No obstante, su trabajo sólo implica un cambio puramente simbólico del paisaje de la región. En cambio, otra figura destacada de la elite colombiana de la segunda parte del siglo XIX, Rafael Reyes, le apostará a realizar cambios efectivamente materiales.

Rafael Reyes: la civilización a través de la extracción de quina.

Quizás el empobrecimiento de las familias caucanas en las guerras de la década de los sesenta del siglo XIX, según Reyes, las había empujado a buscar nuevas fuentes de riqueza (Codazzi, 2000, p. 189). La existencia de quina en la vertiente andina de la cuenca amazónica permitió recuperar los lazos sociales perdidos entre estos dos formidables biomas: los Andes y la Amazonia colombiana. En el mediano plazo, la explotación de la quina implicó tanto una reconexión de la Amazonia con el mercado mundial al tiempo que con el conjunto de la nación. El epílogo de esta historia es la definición diplomática de los límites entre Brasil, Perú y Colombia: no hubo cambio del paisaje, pero sí redefinición del territorio.

Dentro del marco de los esfuerzos de las elites nacionales orientadas a reconectar el país al mercado mundial y a la civilización, como se diría en la época, la quina tuvo un valor geoestratégico para la expansión del imperialismo europeo al permitir su acceso a tierras africanas y asiáticas tropicales. La extracción de quina, así como el cultivo del tabaco, el café o el henequén reactiva lo que Stephen Topik y otros (1998) han llamado la “segunda conquista de América Latina”.

La quina no es sólo clave para comprender la historia global. Tan importante puede ser la quina para la historia de la Amazonia colombiana en el siglo XIX que, analógicamente hablando, se puede decir que la quina es al caucho lo que el tabaco fue al café en términos de las conexiones que se hicieron a través de estos dos productos por medio de las arterias que comunicaban con el mercado mundial. El tabaco conectó el centro andino con el río Magdalena a través de la navegación de vapor, como la quina conectó los Andes con el Putumayo y a su vez éste con el Amazonas también por vapores. Si este paralelo es legítimo, desde el punto de vista del proceso productivo las analogías son espurias. En contraste con el tabaco y el café, tanto la economía quinera como la cauchera tuvieron un carácter extractivo (Domínguez y Gómez, 1990). En particular, la extracción de este producto vegetal en la alta Amazonia tiene el mérito de haber reconectado los Andes con esta región, y estableció unos lazos que aunque débiles fueron permanentes. Sin considerar la explotación de la quina como un completo fracaso

debido al ciclo de expansión y recesión de esta actividad –lo cual es comportamiento típico de los productos de exportación del siglo XIX–, la quina sentó las bases de la siguiente expansión cauchera y cambió el paisaje, en parte, por el arribo de sucesivas oleadas de colonizadores (Zárate, 2001). A través de uno de los más famosos pioneros de la explotación de quina, Rafael Reyes, puede reconstruirse buena parte de este ciclo de expansión y recesión, así como los temas que alientan esta investigación: el descenso de los Andes y el intento de conquista de la tierra caliente, el proceso civilizatorio, la apropiación de tierras y la construcción de territorio, así como la transformación simbólica y material del paisaje.

Reyes nació en tierra fría, en Santa Rosa de Viterbo, Boyacá, en 1851. A los 17 años, después de haber sido maestro de escuela y secretario de juez, se decidió a visitar a su hermano Elías que vivía en Popayán, una de las más importantes ciudades neogranadinas del siglo XIX. Allí había fundado, desde 1858, un negocio de importaciones y exportaciones. Se desplazó a pie por el montañoso, casi intransitable y con fama de peligroso –por estar atestado de salteadores y precipicios– paso del Quindío (Reyes, 1986, p. 41). Ésta era la primera vez, según Reyes, que pisaba *tierra caliente* (p. 41). Pocos días antes de su salida había leído *María* de Jorge Isaacs (1972) y dormiría en la hacienda El Paraíso a su paso por el valle del Cauca, una estancia llena de ceibas, naranjos, jazmines y pomarrosos; en todo el valle había también “cacao, cachimbos, gualandayes, guaduales, buriticales, extensas praderas con grandes potreros de pará y guinea, ganado vacuno y caballar” (Reyes, 1986, p. 98), un paisaje más bien bucólico, completamente distinto al que más tarde se enfrentaría cuando empezara a bajar la cordillera saliendo desde Pasto, pasando por los páramos que circundan a La Cocha, cruzando por Sibundoy y bajando hasta encontrar el río Putumayo.

Una vez acoplado al trabajo con su hermano Elías, empezó a planear y realizar sus primeras exploraciones en busca de quinas, entre 1869 y 1873. Recorrió los bosques de la cordillera del Patía, de la provincia de Túquerres, de la zona de Santa Rosa cerca de San Sebastián en Sibundoy; además recorrió El Diviso entre la Cruz y Buesaco (Reyes, 1986, p. 71). Muy rápidamente se hizo socio del negocio de su hermano, adquiriendo el 20% de la empresa, y entrambos lograron traer a sus hermanos Enrique, primero, para cuidar la recién comprada hacienda productora de cacao en el valle del Cauca, y luego a Andrés para los negocios en Pasto, Sibundoy y el Caquetá. Una vez detectados los quinales, junto con su hermano lograron hacerse adjudicar importantes porciones de tierras baldías (p. 86), en una época liberal en que jurídicamente existió un marco de libertad de explotación de bosques.²

² Ver Ley 11 de 1865, Ley 11 de 1870, Ley 51 de 1871 y 106 de 1873. Ver también Carvajal y Palacio (2000).

La rentabilidad de la corteza de la quina era del cien por ciento (Reyes, 1986, p. 72). Reyes encontró quinas a 2500 metros de altura pero, poco a poco, tuvo que ir descendiendo la cordillera en busca de nuevos cargamentos. Los trabajadores que lo acompañaban en las expediciones estaban reacios a descender demasiado hacia las selvas amazónicas. En una ocasión, dice Reyes, “después de diez días de marcha mis compañeros o peones significaron que no seguían adelante, porque ya llegábamos a la región de las fieras, de los salvajes antropófagos y de los espíritus infernales de esas selvas” (p. 81). Pero estos temores no amilanaban a Reyes. Dice que “aquellas selvas vírgenes y desconocidas, aquellos espacios inmensos me fascinaban y atraían para explotarlos, atravesarlos, llegar al mar y abrir caminos para el progreso y bienestar de mi patria” (p. 81).

Su labor civilizadora no dejaba de tener contrastes. Después de mudarse de Popayán a Pasto, en la región fronteriza con Ecuador, exportó quina desde Tumaco, puerto en el Pacífico, pero su propósito más importante consistió en encontrar la ruta a través de Brasil para exportar por el Atlántico (Reyes, 1986, p. 100). Esto lo condujo a la exploración de los ríos Putumayo y Amazonas entre 1874 y 1875 (p. 109 y ss.). Salió de Pasto el 5 de febrero de 1874 con un grupo de cargueros indígenas calzados de alpagatas. Después de pasar La Cocha, descansaron en el valle de Sibundoy que reunía una importante población indígena variada, desde pueblos ligados a la conquista más septentrional de los incas, hasta un grupo de descendientes de los chibchas traídos por el hermano de Gonzalo Jiménez de Quezada desde la sabana de Bogotá. En Sibundoy se hospedó en casa de Pedro Chunday. Como su propósito era descender a Mocoa, le solicitó que le prestara un “número suficiente” de cargueros; como a los cinco días no se los había facilitado insistió, pero el jefe indígena le pidió más plazo que Reyes no concedió (p. 110). Ante la insistencia de Reyes, Chunday le dijo que no le gustaban los blancos, que se regresara a Pasto y lo echó de la casa. Reyes relata: “comprendí que si no me hacía respetar de este indio estaba perdida mi expedición” (p. 112). Además de Benjamín Larrañaga, quien más tarde se convertiría en uno de los importantes caucheros colombianos, Reyes sólo contaba con unos cuantos indígenas traídos desde Pasto. Ante la negativa del gobernador indígena a colaborarle, Reyes dice que “me vi forzado a hacer uso de mi revólver y a ordenar a mis compañeros blancos que estuvieran listos... Disparé al aire un tiro que aterró los indios y me dio tiempo para derribar al gobernador y ponerlo en el cepo” (p. 112). En su relato, Reyes había dicho hasta entonces que los indios eran muy pacíficos, pero después de estos acontecimientos dice: “Llama la atención lo cobardes y pusilánimes que son...”.

A juzgar por los detalles de las memorias de Reyes, la civilización implicaba trabajo forzado para los indígenas. Acompañado por estos indios de

Sibundoy, bajó la cordillera regalando a las tribus que encontró, como era costumbre, herramientas, semillas y gallinas. Pero la misión civilizadora tuvo también aspectos inesperados, involuntarios. Cuando al regreso de su viaje pasó por tierras de los indígenas cosacunty, encontró en la casa del jefe más de 30 cadáveres apestados por una especie de tisis (Reyes, 1986, p. 116). Más adelante dirá: "las tribus salvajes tienden a desaparecer, aniquiladas por las epidemias, abusadas y sacrificadas por los que hacen la caza y el comercio de hombres como en el África, y por los negociantes en caucho" (p. 138). Reyes comprendía que el esfuerzo por civilizar "estos inmensos desiertos" tenía sus costos y estaba dispuesto a pagarlos. La lucha por la civilización era más dura en el bosque húmedo tropical. Mientras que en el Caribe el colapso demográfico que coincidió con la Conquista había barrido a la población nativa y la había sustituido, casi por completo, por población africana, la lucha contra las enfermedades en la Amazonia ponía a prueba a la población foránea, blanca y mestiza. Observaba, por ejemplo, "que al principiar los desmontes en la selva virgen, reaparecía la fiebre amarilla" (p. 173), debilitando y, eventualmente, liquidando a sus trabajadores traídos de tierras calientes del interior y de la costa Caribe y pacífica de Colombia (p. 171). Tan dispuesto estaba Reyes a pagar el precio de la empresa civilizadora, que sin notoria amargura da noticia de que a Néstor, su hermano, se lo comieron los huitotos (p. 176). En cambio Enrique, su otro hermano, sucumbió a un ataque de fiebre amarilla en 1886. De regreso del II Congreso Panamericano de México en 1901, trajo una placa que descansa en la Catedral Primada de Bogotá con la siguiente inscripción: "A Enrique y Néstor Reyes, muertos en servicio de la civilización".

"Pasaron los años, yo me casé, continué con mis exploraciones, fundé familia, dejé los *desiertos* del Amazonas y me vi envuelto en política" (Reyes, 1986, p. 189). En efecto, Rafael Reyes regresó al interior andino cuando el negocio dejó de ser rentable, con ánimo de trasladarse a la envidiable Argentina, la más pujante nación hispanoamericana de la época, pero un golpe de fortuna lo involucró en la guerra de 1885, quedándose en Cali a defender a sus copartidarios conservadores. Entretanto, unos cuantos quineros quedaron dispersos en el paisaje amazónico y algunos se convirtieron en caucheros. Los liberales rebeldes fueron derrotados y Rafael Reyes se convirtió en un prestigioso general conservador en la época en que Rafael Núñez inició una coalición con los conservadores dando lugar a un periodo conocido como la Regeneración.

Reyes, en todo caso, era optimista sobre el resultado final de la lucha civilizadora y sus efectos benéficos. Según el general, gracias a sus hermanos y a él se logró terminar el comercio de indios en el territorio colombiano (Reyes, 1986, p. 143). Reyes también cree que la expansión de la civilización dará lugar a la abolición de la fiebre palúdica, como ocurrió a

comienzos del siglo XX en Cuba y Panamá (p. 138). En cierto sentido, Reyes podría ser considerado un antecesor de los preservacionistas, así como lo fue su contemporáneo, otro eximio cazador, Theodore Roosevelt. Narrando sus aventuras, dice que sus seres amados lo “acompañaban en aquellas inmensas soledades a sentir la intensidad de una naturaleza primitiva” (p. 128). “A veces oía los lejanos rugidos de las fieras y veía las sombras de algunas de ellas en los límites del bosque como temerosas del hombre” (p. 128). Allí “me sentía más dueño de mi personalidad y más cerca de Dios” (p. 128). Si bien Reyes arrancó sus aventuras empresariales en una época liberal en que jurídicamente existió un marco de libertad de explotación de bosques, reconoce el carácter nefasto de esta industria extractiva para la conservación de los recursos del país: “La extracción de esta corteza se hacía de un modo bárbaro, por el sistema salvaje de derribar el árbol para coger la fruta; se derribaba éste y hasta a las raíces se le quitaba la corteza...” (p. 72). Unas décadas más tarde, y especialmente en su gobierno que se extiende entre 1904 y 1909, se expidieron normas para sancionar estas conductas y enseñar otros medios de explotación de la quina (Zárate, 2001, p. 137-143). Al igual que Roosevelt, Reyes amaba intensamente la naturaleza, pero no necesariamente a los indios que la poblaban, a quienes había que civilizar.

Reyes no deja de hacerse preguntas de más largo alcance para el futuro de la región. Por ejemplo: ¿cuál es el porvenir de la Amazonia? Y responde, con un dejo de perplejidad: en las zonas altas, que tienen un buen clima para los europeos, no hay problema para poblar. Pero en las zonas bajas, de clima cálido y fiebres palúdicas, se presenta un dilema: dejarlas en el estado de barbarie y salvajismo o procurar la colonización con la raza negra o amarilla (Reyes, 1986, p. 145-146), ya que “la topografía de Colombia, cuyo territorio es el más accidentado de toda América...” se divide en dos: uno pequeño, de clima sano y frío, libre de paludismo, que cubre altitudes de 1000 a 3000 metros. El resto es lo contrario. Por ello, allí la raza blanca no soporta el clima y por eso “esas regiones están desiertas” (p. 250). Aparte del caso amazónico, para Reyes el problema de Colombia no era principalmente ambiental, como luego pensarían conspicuos ideólogos conservadores, incluido Laureano Gómez, hijo de uno de sus socios en compañías quínicas.³ El problema colombiano era más bien político por causa de las guerras. Citando al célebre estadista argentino Alberdi, para quien “civilizar es poblar”, afirma que sin las guerras podría aumentar la población y extenderse las vías de comunicación (Reyes, 1986, p. 98). Reyes aspira a que, como en Chile y Argentina, se termine la era de las revoluciones y comience la de la civilización y el progreso (p. 251).

³ Con Gómez viajó a Europa. Laureano fue presidente de Colombia a comienzos de la década de los cincuenta del siglo XX, y Álvaro Gómez, su nieto, escribe el Prólogo de estas Memorias.

Una vez retirado, tiempo después de sus viajes de exploración y explotación de los bosques, cuando pudo desarrollar labores diplomáticas y de difusión de su empresa progresista, se preciaba de haber contribuido grandemente a la civilización de los indios, en dos sentidos: combatiendo el canibalismo y las guerras entre distintas tribus, así como intentando abolir el comercio de los mismos. Como católico convencido y buen conservador, años después de sus expediciones dedicó tiempo para visitar a los papas de la época, primero a León XIII y luego a Pío X, quienes aplaudieron sus exploraciones y "nuestro esfuerzo por civilizar a los salvajes", nos cuenta Reyes. Con los conservadores nuevamente en el poder la Iglesia, que fue expropiada durante el régimen liberal, regresa a las más altas esferas de influencia, remozando un nuevo aspecto del proceso civilizador. La Iglesia regresa a transformar a los indígenas de frontera en cristianos.

Civilización como catequización: la Iglesia contraataca

En uno de sus viajes al Brasil, Rafael Reyes encontró en Belém do Pará a los obispos de Olinda y Pará encarcelados por razones que no tiene el cuidado de contar. En una cálida conversación discutió con ellos uno de sus proyectos "visionarios", muy a su estilo. Se trataba de organizar un vapor-iglesia para hacer trabajo misionero y "civilizar a las tribus salvajes del Amazonas" (Reyes, 1986, p. 156). Nunca llevó a cabo su proyecto, pero como líder conservador, en cuanto sus copartidarios coparon el poder estatal, apoyó el regreso de la Iglesia a sus ancestrales labores civilizadoras. A la Iglesia le esperaban en el Amazonas infieles, tribus salvajes, para su conversión al catolicismo.

Por regla general, durante el siglo XIX los blancos europeos llegaron masivamente a Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Cuba y, en menor medida a México, pero no llegaron a Colombia. El país a duras penas recibió una migración de sirio-libaneses a comienzos del siglo XX, que portando pasaporte del imperio otomano fueron conocidos como "turcos", quienes se instalaron en la costa Atlántica. Sin embargo, a la parte alta de la cuenca del Putumayo sí llegaron unos escasos blancos a civilizar: los misioneros capuchinos. Desde la derrota liberal en 1885, siendo presidente Rafael Núñez en alianza con los conservadores, cambió la correlación de fuerzas a favor de la Iglesia católica y en desmedro del poder del radicalismo liberal. Este cambio de políticas amerita una revisión del papel del Estado y la Iglesia en relación con el tratamiento a los indígenas.

Los Estados democráticos liberales del siglo XIX, en su proyecto de construcción de nación, introdujeron la noción de igualdad ante la ley. Esto se hacía con el fin de que las políticas públicas contrarrestaran los privilegios de sangre, influencia familiar o prebendas burocráticas de la herencia colonial. De hecho, se pretendía romper el modelo monárquico dual, de la

república de indios y de españoles. Este propósito de carácter revolucionario que implicaba la aplicación de un mismo rasero legal para todos, atacaba la sociedad estratificada organizada por los españoles y, de rebote, las diversidades étnicas y culturales.

Dentro del espíritu de construcción de la igualdad, sobre todo por las decisiones tomadas durante el periodo de gobiernos liberales, desde mitad de siglo, se aceleró la política de división de resguardos que apuntaba a constituir a la población indígena en propietarios plenos e individuales. Podríamos decir que se produce una transformación doble. De un lado, los *indios* empiezan a ser llamados *indígenas*, considerando los patriotas que la acepción indio era denigrante. Segundo, la aspiración que anima el cambio es la de convertir a los indígenas en colombianos.

En un comienzo, las medidas patriotas tratan de enderezar algunos entuertos generados por las guerras de independencia. Así, por ejemplo, el artículo 8º del 25 de mayo de 1824 ordena devolver las tierras injustamente usurpadas a los indígenas en Cundinamarca. Sin embargo, esta usurpación es legalizada cuando se insiste en la disolución de resguardos y en la conversión de las antiguas tierras comunitarias en áreas comercializables. En el caso de Cundinamarca, el proceso de disolución es muy temprano y ocurre antes de la fase liberal de la década de los sesenta del siglo XIX (Glenn, 1981). En Colombia, como por doquier en Hispanoamérica, los procesos de disolución de resguardos acaban generando la pérdida de las tierras de numerosos indígenas, quienes terminan despojados, bajo situaciones contractuales legales o ilegales.

La forma como el Estado interpelaba a los indígenas tiene otras importantes implicaciones. La transformación de indios a indígenas es acompañada por una modificación impositiva: la abolición de los tributos que también son considerados denigrantes.⁴ Esta medida afecta los recursos del Estado que introduce entonces la figura de las contribuciones: de tributarios los indígenas pasan a ser contribuyentes.⁵ Al perder sus tierras algunos indígenas se colocan en una situación de proletarización pasiva, es decir, en la obligación de prestar sus servicios a quien los requiera. Algunas medidas gubernamentales apuntan a transformar la formación social servil colonial, convirtiendo el trabajo indígena en trabajo asalariado.⁶ No hay que esperar que este cambio legal haya tenido un efecto inmediato, ni ampliamente difundido, pero sí señala las intenciones de algunos de los patriotas. Al intentar convertir a los indígenas en colombianos se tiende a reducir el paternalismo y el trato como menores de edad, propio del régimen espa-

⁴ Ley 11 de octubre de 1821.

⁵ 5 de octubre de 1828, resolución de Simón Bolívar.

⁶ Según el Decreto del 20 de mayo de 1820 y 11 de octubre de 1821, artículo 1º.

ñol. Estas medidas también apuntan a disminuir el poder de la Iglesia sobre los indios, exceptuándolos de los diezmos.⁷

La disminución del papel dominante de la Iglesia y su función con respecto a los indígenas tienden a revertirse con el nuevo régimen concordatario, desde 1887. Quizás el más importante cambio de la época conservadora choca con el proyecto liberal dirigido a disolver los resguardos. Desde entonces, el proyecto conservador trata de integrar a los indígenas a la civilización manteniendo la propiedad comunitaria y reformando el papel tutelar de la Iglesia. Pero lo que es especialmente relevante para los propósitos de este capítulo, concentrado en la región amazónica, no es el problema de los resguardos sino precisamente el papel tutelar de la Iglesia: siendo los indígenas amazónicos poblaciones de frontera, no habían gozado de la figura protectora de los resguardos como merced de la Corona. Las instituciones tradicionales de fronteras son los presidios o fortines militares y las misiones. A ellas se enfrentaron siempre los pueblos amazónicos, en particular, en el caso colombiano, a las misiones. Las estrategias misioneras buscaron tanto agrupar a los indios, como reducir su movilidad. Pero el Estado, para estimularlos o presionarlos hacia el abandono de la vida "errante" promovió la adjudicación de ganados y de baldíos.

Por ello, ya desde la Ley 30 de julio de 1824 se promovieron auxilios incitando a que las poblaciones "errantes" abandonaran este tipo de vida⁸ con el propósito de ser más convenientemente evangelizados. Desde tiempos de la Corona, las así llamadas reducciones tenían este objetivo. Por ello, en el Decreto de mayo 20 de 1820 se hacía la distinción entre reducidos y no reducidos, también llamados "naturales". Este propósito se mantuvo por mucho tiempo y se idearon nuevas fórmulas para estimular este proceso. Por ejemplo, se decretó la exención a los indígenas del servicio militar por la aceptación de la reducción a la vida social.⁹ Esta distinción entre reducidos y no reducidos hace prácticamente impensable que la legislación relacionada con resguardos o cabildos se aplique para el caso amazónico. Esta es una región, como el Chocó biogeográfico, los Llanos Orientales o La Guajira, donde existen pueblos con vida errante, por excelencia.

No siempre los republicanos criollos ensayaron estrategias suaves para reducir a los indios al sedentarismo. Durante la segunda parte del siglo XIX también se intentaron estrategias abiertamente bélicas contra los pueblos indígenas de las regiones de selva. Se trataba de introducir la civiliza-

⁷ Artículo 10 del 11 de julio de 1826.

⁸ Septiembre 18 de 1824. Repartición de tierras, ganadería, adjudicación de baldíos. Por ello, ya desde la Ley 30 de julio de 1824.

⁹ Decreto, mayo 29 de 1848. Artículo 25 de la Ley 39 de 1868.

ción aceptando que, si era necesario, se podían enviar tropas contra las tribus “insumisas”.¹⁰ No obstante, el Estado como tal prefirió recurrir a mecanismos con una fuerte función simbólica como es el derecho. La Ley 89 de 1890 constituye la política que definitivamente se dirige a ambos tipos de indígenas, por una parte, limitando la estrategia de liquidación de los resguardos pero, a la vez, apuntando a la reducción, es decir, al proceso civilizador, enfatizando nuevamente el aspecto de la conversión al catolicismo. Civilizar, en este caso, no es un fenómeno secular asociado al desarrollo del comercio o a la construcción del Estado, sino religioso. Con esta ley, además, se reafirma otra división oficial de la época entre salvajes, semisalvajes y civilizados.

La Ley 89 se enmarcaba dentro de una nueva lógica posliberal. Con el Concordato de 1887, un verdadero tratado internacional, se sentaron las bases de una política que implicaba la abrogación del poder del Estado en más de la mitad del territorio colombiano que era zona de frontera, territorio de misiones (Bonilla, 1972, p. 59-60). La división de la Ley 89 entre civilizados y salvajes repartía las responsabilidades y la jurisdicción entre el Estado y la Iglesia. En desarrollo de la potestad que desde entonces se reconocía a esta última, la Ley 72 de 1892 “autorizaba al gobierno a delegar a los misioneros poderes extraordinarios para ejercer autoridad civil, penal y judicial a los catecúmenos, sobre quienes las leyes del resto del país no se aplicaban” (p. 58). Los padres superiores se consideraron como superintendentes en jefe de la Policía (p. 58), y al colocar al país legalmente bajo la soberanía de Jesucristo, los funcionarios debían ser aceptados por el padre superior de la Misión (p. 59).

Se confió a los capuchinos lo que en el pasado intentaron con relativamente poco éxito otras órdenes, en particular, franciscanos y jesuitas. Tuvo que pasar un siglo para retomar el esfuerzo misionero e intentar revertir las anteriores circunstancias. El Estado era incapaz de civilizar con una lógica secular. La tarea encomendada a los capuchinos para la región amazónica por la nueva alianza entre el Estado y la Iglesia comenzaba por retomar el camino que, previamente, Agustín Codazzi y Rafael Reyes habían recorrido. Saliendo desde San Juan de Pasto a 2600 metros de altura sobre el nivel del mar, pasando por la Cocha a 3000, se asomaba la divisoria de aguas entre el Pacífico y el Amazonas. Bajando nuevamente a 2600 metros estaba el valle de Sibundoy, el lugar más apropiado para reiniciar la empresa misionera. Los misioneros habían sido exitosos en la “reducción de indígenas en las tierras altas y frías”. Toda esta región había sido considerada como baldíos por Agustín Codazzi, quien no había visto las misiones que existieron en los siglos previos.

¹⁰ Ley 40 de 1868.

Como el dominio de los capuchinos arraigó en Sibundoy, vale la pena recordar algunos antecedentes. En efecto, el valle había atestiguado intentonas misioneras previas. En 1535, los lugartenientes de Sebastián de Belalcázar persiguieron a los indígenas mocoas que habían desterrado de Pasto y quienes descendieron de la cordillera, pasando por Sibundoy. El valle del Sibundoy aparece de nuevo en registros históricos en 1542 con la expedición de Hernán Pérez de Quesada en su búsqueda de "Eldorado". Éstos, al llegar al piedemonte putumayense, es decir el valle al que nos referimos, lucharon contra los mocoas allí refugiados después del despojo de que habían sido objeto en el altiplano. Los relatos de la época demuestran que no fue una selva inhóspita la que encontraron los hombres de Quesada sino un "valle de cabañas y mucha población" (Bonilla, 1972, p. 21). En el más antiguo relato, fray Bartolomé de Álamo afirma que los primeros religiosos de Sibundoy y alto Putumayo fueron los franciscanos. Ellos habían iniciado en 1547 la cristianización del valle emprendiéndola contra las "impías creencias de los indios". Estas misiones iniciaron su trabajo castellanizando el apelativo de los poblados: Monoy, Putumayo y Sibundoy, los cuales fueron llamados Santiago, San Andrés y San Pablo. Aparentemente, los indios sibundoyes en el altiplano acataron rápidamente las enseñanzas de las misiones dejando atrás su tradición religiosa, pero las rebeliones de los indios en el piedemonte andino se prolongaron hasta muy avanzado el siglo XVII, ocasionando la ruina de las ciudades de Ecija y Mocoa.

El censo de 1851 arrojó 600 habitantes en Santiago, 837 en Sibundoy y 300 en San Andrés de Putumayo. Para esta época la contribución del régimen republicano y eclesiástico al adelanto de las tribus del alto Putumayo consistía en que, desde 1828, el Estado mantenía en este territorio un prefecto donde había pocas familias establecidas. En 1849 había ya cuatro poblados con escuelas. La presencia eclesiástica se reducía a un vicario y un ayudante. Codazzi pasó por la zona en la visita al Caquetá. Entre 1873 y 1886 pasaron los miembros de la comisión delimitadora de frontera que recorrió el bajo Putumayo en barcos de vapor, y algunos comerciantes, entre ellos la familia Reyes, que había obtenido autorización del gobierno brasilero para exportar por el Amazonas toneladas de quina y productos putumayenses. Con el crecimiento de la explotación del caucho, en la última década de mil novecientos se incrementó la población blanca, justo en la época en que llegaron los misioneros capuchinos, cuya presencia alteró las sociedades de ingas y sibundoyes.

Entre 1890 y 1892 se dictaron tres leyes. La primera, facultando al gobierno acordar con la Iglesia la implantación de misiones en el Putumayo; la segunda, ampliando tal autorización a todo el país, y la tercera, destinando dinero para el envío de la primera comisión a la región amazónica.

El Estado firmó un acuerdo con vigencia de diez años en donde se dispusieron unas inversiones; en contrapartida, la Iglesia debía rendir informes anuales de gestión al gobierno y, a su vez, el gobierno debería proporcionar auxilios económicos a los doctrineros. Los nuevos intentos misioneros aspiraron a no repetir la fracasada historia de sus colegas de siglos anteriores. Actuarían ahora en mejores condiciones, contando con más apoyo del Estado republicano y con el comercio creciente derivado del caucho que implicaría el ingreso de una población nueva a la región. Víctor Daniel Bonilla Sandoval, en *Siervos de Dios, amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Bonilla, 1968), ha documentado el fracaso parcial de la empresa misionera capuchina que aspiraba a civilizar a los indios amazónicos.

La preocupación del Estado por cumplir con los compromisos adquiridos se sostuvo a pesar de los frágiles presupuestos nacionales. En 1902 se hicieron cambios atribuyéndole al Estado mayores compromisos tales como la obligación de proveer a las misiones, sin interrupción, de los medios necesarios para su vida y crecimiento; la dejación en manos de “jefes misioneros” de la dirección de las escuelas; el compromiso de ceder una cantidad de tierras baldías para el servicio y provecho de las misiones, las cuales se destinaban para huertas, sembradíos, sin exceder la suma de 1000 hectáreas. A cambio, la Iglesia se comprometía a difundir la civilización cristiana, apoyar el fomento y la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos. Estos acuerdos preparaban una cruzada misionera en la Amazonia, con lo cual las misiones tenían vocación de convertirse en verdaderos paraestados. La Ley 72 de 1892 había dispuesto que el gobierno podría “delegar a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los nativos salvajes, para lo cual se suspendía la acción de leyes nacionales hasta que salido del estado salvaje estén en capacidad de ser gobernados por ellas”.

En 1893, las misiones comenzaron a percibir los auxilios económicos del gobierno; también se inició la organización de giras apostólicas. La instalación de un centro misionero en el Valle del Sibundoy se convertiría en una especie de cuartel general de la penetración. El primer testimonio optimista sobre el estado espiritual de las tribus sibundoyas lo dio el padre Benigno de Canet de Mar: “Los indios son todos cristianos y de costumbres apacibles, no hablan todavía el castellano, por lo menos ordinariamente, si bien se dan a entender en ese idioma”. Con el refuerzo de nuevos colonos en Sibundoy, de un lado, migrantes provenientes de damnificados de los movimientos sísmicos ocurridos en 1897 y 1899, de otro —aventureros que animados por el caucho y la quina se encaminaron hacia el Amazonas asentándose finalmente en el valle—, la empresa civilizadora podría estar garantizada. A pesar del énfasis eclesiástico para hacer justicia, civilizar era

no sólo cristianizar sino, como lo decía Reyes siguiendo una idea difundida en la época, poblar. Pero los misioneros, por tradición, habían defendido algunas veces los derechos de los nativos. En este contexto se entienden las palabras en tono de denuncia de fray Canet de Mar:

Y como en aquellos tiempos no existían allí más habitaciones que las de los indios, los blancos las iban ocupando a manera de arriendo baladí, como una piedra de sal, telas y otros objetos de bajo precio... Luego, a medida que iba pasando el tiempo los blancos ponían en aquellos terrenos animales como vacas, cerdos, y otros semovientes y por cuanto las sementeras de los indios no estaban defendidas por cercos, resultaba que con frecuencia causaban daños... y tan pronto como realizaban las cosechas, aun antes dejaban paso libre al ganado. Ante este proceder, los indios viéndose perjudicados en sus tierras, sementeras y casas comenzaron a alejarse del pueblo y a vengarse de sus opresores siempre que podían... (Bonilla, 1968, p. 67).

De lo anterior se deduce que los blancos iban apoderándose de terrenos, de tal forma que en 1895 el concejo de Mocoa aprobó la segregación de 70 hectáreas para la fundación de un pueblo llamado Molina. Para 1897 los colonos comenzaban a construir el caserío, pero los indígenas, en defensa de su patrimonio, intentaron lograr la restitución de sus tierras. Las Misiones llegaron a respaldar a los indígenas contra la invasión, con lo cual se originó un conflicto. Finalmente en 1902, con la intervención de otro fraile capuchino, Lorenzo, el cabildo indígena de Sibundoy cedió a los colonos una zona de terreno en donde se fundó el pueblo de San Francisco. En los siguientes años se vio cómo los indígenas se alejaban cada día más de los blancos, muchos para internarse en las "montañas" (que quiere decir selvas), lo que se consideró como una manifestación del salvajismo de sibundoyes e ingas.

El 20 de diciembre de 1904 Roma estableció la Prefectura Apostólica de Caquetá y Putumayo. Un salto cualitativo en este proceso civilizador ocurrió con el nombramiento de Fidel de Montclar quien fue designado por la Santa Sede en enero de 1905 como prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo, el cual a su arribo al valle del Sibundoy declaró:

La conquista del Putumayo para la civilización cristiana requería cambiar la actitud proindiana y evangelizadora que caracterizaba la labor de los misioneros criollos allí instalados por una más enérgica y acorde con los patrones occidentales de vida. Se trataba de introducir la civilización a las "selvas vírgenes" con un sentido moderno: propiciando el desarrollo económico del territorio, aperturas de caminos, fundación de poblados, fomento agropecuario y comercial (Bonilla, 1972, p. 106).

Fray Fidel de Montclar era un agente eclesiástico modernizante: en su concepción, para civilizar no bastaba catequizar sino impulsar el progreso material. Con todas estas aspiraciones, el padre Montclar solicitó al Estado

aumento económico para el mantenimiento y la alimentación de las misiones, así como la facultad para crear escuelas y nombrar maestros.

Este cambio también modificó la política misionera relacionada con tierras. El padre Montclar, haciendo uso de las leyes que permitían el reparto de resguardos, procedió a distribuir tierras adjudicándoselas a los colonos; la misión capuchina ocupó las mejores tierras de los resguardos. Se reconoció como bienes de la misión las donaciones de los indígenas a sus patronos y cuasi-parroquias, lo adquirido en diezmos y demás ingresos eclesiásticos. Se comprendían aquí también los implementos para la vida diaria, joyas de ingas y sibundoyes, propiedades urbanas y posesiones rurales. Entre tanto, los misioneros incrementaban la producción mediante imposición laboral. Dice Bonilla que “a los indios se les obligaba a trabajar los lunes en la construcción de iglesias y edificios para escuelas y para habitaciones de los padres...” (Bonilla, 1968, p. 77).

El padre Montclar consideraba que la civilización de los indios avanzaría más ágilmente con el contacto del hombre blanco ya que así recibirían lecciones prácticas en maneras y costumbres, las cuales siendo las de los hombres civilizados son menos repugnantes (Bonilla, 1972, p. 106). Montclar, además de traer españoles, pensó en traer antioqueños de pura cepa católica, pero acabó resignándose con traer mestizos y negros provenientes de la región del Pacífico.¹¹

Los misioneros, con el afán de obtener éxito en sus actividades, empleaban medios tales como premios y castigos. “Todo se utilizaba para forzarlos” (Bonilla, 1972, p. 79). Como consecuencia de estos actos, los indios abandonaban los poblados ya fundados. Según Bonilla, no se puede decir entonces que el fracaso de las misiones se dio por los problemas entre indígenas y colonos. Tampoco se podría asegurar que ello ocurrió por la actitud de rechazo de los aborígenes al cambio progresista. Lo que ocurrió fue que la política capuchina contribuyó mucho al éxodo de los indios a la selva. Con el incremento de la invasión criolla, y por los procedimientos capuchinos, el pacifismo sibundoy pasó a actos violentos encaminados a desterrar a los colonos y hacer que los misioneros dejaran sus tareas “reductoras”.

Decir rotundamente que el intento misionero fracasó sería exagerado o incorrecto. El éxito misionero fue importante en las tierras frías del valle de Sibundoy. Sin embargo, su intento de extender la civilización cristiana montaña abajo fue lento, penoso y no pasó de un área restringida. Incluso, el éxito en el altiplano de Sibundoy acabó convirtiéndose en contra-argumento para los capuchinos. En el informe de 1916 se encontró referencia cuantitativa a los bienes rurales de la Misión: “Exceden de mil las hectá-

¹¹ Bonilla cita a Montclar en un “Informe de 1916” (Bonilla, 1972, p. 14-15).

reas de terrenos ocupados en sementeras y potreros, su desarrollo es tal que puede competir con los mejores centros agrícolas del sur. Se han introducido 40 novillas de raza Durham para mejorar el ganado existente; así mismo, se ha introducido la cría de ganado caballar, lanar, mular de cerdo..." (Bonilla, 1968, p. 151).

Esta prosperidad misionera fue cuestionada, acusando a los frailes de enriquecerse con el patrimonio del Estado. En la explicación a la Junta Arquidiocesana sobre el uso de los fondos recibidos con destino a la evangelización del Caquetá y Putumayo se afirma que:

La misión por su cuenta ha seguido con regularidad y constancia según lo ha permitido los recursos de que hemos podido disponer, la desecación de una gran extensión de terreno cuyas excelentes condiciones son bien conocidas. Con el fin de aprovecharlo comenzamos a abrir zanjas que debían llevar las aguas estancadas hacia el río San Pedro. Desde un principio pudimos apreciar los excelentes resultados de esta obra. Quedaron completamente secos una considerable extensión de terrenos. Animado por este éxito se ha continuado extendiendo esta zanja hasta formar una gran red, que ha desecado una notable extensión de ciénaga, que se ha de convertir en dehesa. ...Desde luego, y nos apresuramos a confesarlo ingenuamente, esta empresa nos ocasiona grandes gastos de consideración... Se ha proseguido a pesar de eso la obra, porque comprendemos que en ello existe un seguro porvenir para la misión (Bonilla, 1968, p. 150).

Todos estos actos justificaban las acusaciones sobre la apropiación de dineros públicos que deberían ser destinados al desarrollo regional. Se sabía que la misión capuchina recibía del gobierno nacional sumas superiores a las invertidas en la administración civil del territorio. En 1917, la crisis fiscal exigió una drástica reducción presupuestal por lo que se excluyó del presupuesto nacional en 1918 el auxilio económico a favor de la Junta Arquidiocesana de Misiones, lo que constituyó un duro golpe a las misiones de Caquetá y Putumayo, por cuanto flotaban rumores de malos manejos o de fracasos en las actividades misioneras. Así se entiende la solicitud de un alto funcionario en el sentido de que "se hiciera algo en vista de que el dinero nacional se empleaba única y exclusivamente en beneficio particular de las misiones, que era cierto que éstos derribaban montañas, pero que allí hacían valiosas fincas para ellos, para su propiedad particular". Estos acontecimientos y rumores hicieron que se le suspendiera a la Junta Arquidiocesana la ayuda económica.

En su defensa, el padre fray Montclar manifestaba la "poca previsión" de la Junta Arquidiocesana que impidió la continuación de los auxilios a su prefectura. Afirmaba que "No somos tan miopes que no veamos con toda precisión que nos es indispensable procurar vida independiente a la prefectura debido a la posibilidad que algún día surja un gobierno adverso que

retire todo auxilio para la obra de las misiones, y representaría el más tremendo y seguro fracaso para todo el territorio; no podríamos sostenernos en él”.

Si el énfasis civilizador confiado a la Iglesia enfatizaba el aspecto catequizador, el padre Montclar emparejaba el interés espiritual con el progreso material ampliando el horizonte del carácter civilizador de esta empresa. Lo que en la literatura colombiana no se ha reconocido suficientemente es que el trabajo de la Iglesia implicaba además una gesta patriótica, ya que estaba orientado a un esfuerzo de nacionalización en unas regiones remotas que el Estado era incapaz de alcanzar. La alianza del Estado con la Iglesia le reportaba al primero una herramienta de expansión de su dominio que, debido a que no contaba ni con los recursos ni con la capacidad humana, aceptaba el apoyo de la Iglesia. La victoria conservadora y el reconocimiento con la Constitución de 1886 del confesionalismo, no eran un simple triunfo de la Iglesia en contra del Estado. Eran más bien un reconocimiento de que la Iglesia podía desempeñar con mayor éxito las funciones del Estado en algunas regiones. Bajo esta lógica se reconoció la religión católica como la oficial del país.

Esta idea nacionalizadora ha sido documentada en otros países de la cuenca andina amazónica. Pilar García Jordán y Nuria Sala i Vita en *La nacionalización de la Amazonia* (1988) analizan el papel desarrollado por las misiones católicas en apoyo a los gobiernos como constructoras de la nacionalidad, y como defensoras de la soberanía nacional en el “oriente” amazónico. Ellas estudian lo ocurrido entre 1850-1920, y muestran que esta tarea fue responsabilidad de los misioneros cuando se les confiaron unas zonas fronterizas como consecuencia de una política que priorizó el establecimiento de misiones como instrumento más adecuado para nacionalizar territorios. Este estudio se centra en Perú, Ecuador y Bolivia. Jordán y Sala sostienen que la Amazonia se hizo visible a los gobiernos hacia mediados del siglo XIX como consecuencia del proyecto de los grupos dirigentes de organizar el Estado-nación, cuando se aprobaron leyes relativas a la navegación por río, colonización de territorios, reducción de indígenas y explotación de los recursos económicos. Esta política, que trataba de hacer efectiva la ocupación del territorio amazónico, provocó conflictos internacionales. La apropiación simbólica del territorio por Colombia esperaba una apropiación material. Pero la estrategia nacionalizadora acabó resolviéndose, durante las tres primeras décadas del siglo XX, no tanto por mecanismos misioneros, sino por el bizarro y paradójico entrelazamiento de sucesos diversos de carácter económico-social, la explotación del caucho, y por vías diplomáticas o militares.

En este sentido se reafirma que las misiones colombianas fracasaron en su intento civilizador. En resumen, la conversión al catolicismo sí tuvo

un éxito relativo, pero en un área geográfica restringida: las tierras altas y frías del Valle de Sibundoy y sus alrededores. De otro lado, la civilización como inducción a los valores modernos de carácter económico, al estilo Montclar, sólo sirvió para hacer prosperar las misiones, pero no para cambiar la mentalidad de los nativos. Y por último, la civilización como nacionalización del territorio o construcción de un poder estatal en la región amazónica fue uno de los aspectos en que las misiones no tuvieron ningún éxito. Al contrario, la incorporación del territorio amazónico dentro del poder estatal colombiano ocurrió por una paradoja de la historia. Los caucheros peruanos introdujeron otra forma civilizadora del capitalismo salvaje, pero sin pensarlo, acabaron sentando las bases para la posterior apropiación colombiana de su territorio amazónico, en un proceso de negociación diplomática que tuvo sus escaramuzas militares. Las vicisitudes de este otro aspecto del proceso civilizador, el intento de domesticar el paisaje amazónico, es lo que se estudiará en el siguiente capítulo.