

# La lucha por imponer la figura del *homo religiosus* a los indígenas en Antioquia: una historia de continuidades entre el siglo XIX y XX

*The fight to impose the figure of the homo religiosus on the indigenous people in Antioquia: A history of continuities between the 19th and 20th centuries*



## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar las diferentes formas discursivas mediante las cuales se justificaron las intervenciones del Estado y la Iglesia sobre la población indígena y sus tierras de resguardo. En este marco de análisis, la relación entre tenencia de la tierra, protección y evangelización será transversal al tipo de reflexión que se propone, la cual tiene como base una postura crítica frente a los conceptos de *civilización* y *progreso* en relación con el entendimiento de la cuestión indígena a través de la historia colombiana, específicamente entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX en Antioquia.

**Palabras clave:** catolicismo; discurso, indígenas; resguardos.



## Abstract

This article aims to analyze the different discursive forms through which the interventions of the State and the Church on the indigenous population and their reservation lands were justified. In this framework of analysis, the relationship among land tenure, protection, and evangelization will be transversal to the type of reflection proposed, which is based on a critical stance towards the concepts of civilization and progress in relation to the understanding of the indigenous issue throughout Colombian history, specifically between the second half of the 19th century and the first of the 20th century in Antioquia.

**Keywords:** Catholicism; discourse; indigenous; reservations.



## Autor

Daniel Palacios Gómez @

Doctorando en Historia por la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.

Recibido: 29 de enero del 2024

Aceptado: 25 de abril del 2024

## De rupturas a órdenes de continuidad

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*: En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.

— Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia*<sup>1</sup>.

Generalmente, una reflexión sobre el tiempo es algo que está ausente en las representaciones del pasado: se presupone en ellas. En el contexto actual latinoamericano de renovación de los discursos de nación bajo los hábitos de pluralismo y de la “nación multicultural globalizada”, y en el que el Estado pretende acoger la “diferencia”, vale la pena preguntarse cómo se está representando el pasado de la nación, en este caso colombiana, a partir del siglo XIX, y, ¿qué relación existe entre una concepción vacía y plana del tiempo, las articulaciones modernas de la nación, y los ordenamientos políticos de la experiencia de las comunidades relegadas del poder, en otras palabras, las existencias “otras”?<sup>2</sup>

Sin duda alguna, las naciones modernas creen vivir en un espacio-tiempo homogéneo y vacío, que es el del capitalismo<sup>3</sup>, en el cual, linealmente, se conectan pasado, presente y futuro en un sentido teleológico. Esto último, esencialmente, se convierte en la condición de posibilidad para la escenificación de historias únicas y generales en el marco del más profundo historicismo<sup>4</sup>. Así es como las matrices históricas de diferencia y formas de ser “otro” son formateadas por identidades globales, que no emergen de embates internos, regionales y localizados, sino de historias lineales que confieren a las experiencias, por ejemplo, de la indianidad o negritud, matices generales en un mapa multicultural plano y esquemático<sup>5</sup>.

En este sentido, se podría argüir que hay un vaciamiento de la particularidad en el marco de las representaciones hegemónicas que la nación realiza de los hechos históricos. Por tanto, es necesaria

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia* (Ciudad de México: UACM, 2008), 99.

<sup>2</sup> Mario Rufer, “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad* Vol. 28: no. 14 (enero-junio de 2010): 2.

<sup>3</sup> En este sentido José Manuel Romero en su texto *Crítica e Historicidad*, denuncia cómo en el capitalismo tanto el presente como el pasado se representan en un marco de radical inmanencia, impidiendo, de este modo, la asunción de posibilidades que trasciendan el marco histórico y social dado por una historia hegemónica, la cual no permite ser refutada ni cuestionada. Ver: José Manuel Romero, *Crítica e Historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica* (Madrid: Herder, 2010).

<sup>4</sup> Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 59-88.

<sup>5</sup> Rita Segato, “Introducción”, en *La nación y sus otros, raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, editado por Rita Segato (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007), 15-125.



la defensa de contextos históricamente plurales ligados a otros modos de ser y entender la justicia, la economía y la relación con la naturaleza, en contraposición a narrativas nacionalistas que pretenden una homogeneidad basada en un profundo historicismo, el cual despoja de dialécticas propias a ciertos grupos, negándoles, en última instancia, una suerte de historicidad diferenciada.

Es importante entender, siguiendo a Partha Chatterjee, que el tiempo de la nación es heterogéneo y denso, y, por tanto, también lo son las experiencias históricas enmarcadas allí, pese a lo pregonado por las ficciones naturalizadas por/desde el poder. En esta línea de ideas, el presente artículo, desde una apuesta y perspectiva poscolonial, pretende una nueva lectura del pasado indígena en Antioquia, en la que, por un lado, se resalte la matriz local de lo que significó ser “indio” en un período específico de la historia, en un espacio particular de Latinoamérica —no sin dejar de establecer paralelismos con otras regiones—, y en la que, por el otro, se señale la continuidad en los procesos de pérdida.

En este sentido, la idea de la nación homogénea e independiente impuesta por los criollos, y en general por las élites en Colombia desde el siglo XIX, terminó por anular los saberes, lenguas, cosmologías y formas de subjetivación de los indígenas en su afán de llevar por las sendas del progreso y la civilización a aquellos grupos “bárbaros”, aprisionando, de este modo, su variedad y su complejidad en la categoría “indio”. De esta manera, en el estudio de la historia nacional, el problema real, más allá de identificar una sucesión de hechos que se realizaron en el tiempo como destino, se trata de esbozar lo que ha quedado *por fuera* de la historia, de dicha historia.

Asimismo, la nación, en su afán de objetivar su destino-progreso sobre el quiebre radical con un pasado tradicional-colonial, también ocultó un orden *histórico de continuidad*. Según se ha mencionado anteriormente, en el devenir de la historia nacional existió una eliminación de las diferencias, un soslayo de los tiempos “otros”, en los que sucedieron mundos de vida alternos capturados por la matriz nacional homogeneizante. Sin embargo, y siguiendo a Mario Rufer en este punto, el establecimiento del tiempo histórico de la nación como destino, bajo una lógica teleológica que implicó un quiebre con el pasado colonial, fue una estrategia política en la imaginación histórica que ocultó, bajo un orden discursivo de ruptura, un orden *histórico de continuidad*<sup>6</sup>. En este sentido, lo que oculta el tiempo nacional no es solo la discontinuidad entre una historia de categoría universal (el tiempo homogéneo de la nación) en contraposición a historias “otras” (el tiempo heterogéneo de las comunidades), sino también la continuidad verdadera en “la condición violenta de producción y reproducción de las identidades en esa propia historia”<sup>7</sup>.

Desde luego, no se trata de una apuesta por un tipo de historicismo que concatene hechos en un movimiento totalizador; en cambio, se trata del reconocimiento de procesos de continuidad entre imperio y nación, toda vez que el mito de origen de la nación pretendió sepultar cualquier continuidad de despojo material y simbólico de algunos grupos entre la experiencia colonial y republicana. De este modo, los sujetos “otros”, en este caso particular, los indígenas, quedaron supeditados a una doble negación: por un lado, despojados de sus formas de vida comunal bajo la

<sup>6</sup> Mario Rufer, *La temporalidad como política*: 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*





lógica del progreso económico y moral; y por el otro, dispuestos en el orden de la tradición atávica, pero obstaculizados en la posibilidad de enunciación, es decir, de narrarse en la historia-destino nacional.

Así pues, solo cuando en la Historia la reflexión sobre el tiempo sea pensada de manera contrahegemónica, se podrá dar lugar a un cuestionamiento sobre la violencia en la reproducción y representación histórica de algunos grupos.

En este sentido, cuando se menciona la categoría de “continuidad” no se trata de establecer una similitud en la especificidad de los hechos, ni una negación de la diferencia en la experiencia histórica de los indígenas. Sino que, por el contrario, se señala la significación continua en cuanto a lo material y simbólico (político) de los mismos hechos. Pues tal como lo afirma Rita Segato:

Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material —de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza—, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos —cómo simbólica— de etnicidad e historia propias<sup>8</sup>.

De ahí que en el siglo XIX se diera la coyuntura aporética entre un proyecto totalizante de conformación de Estado-nación, encarnado en la escenificación de una ciudadanía “universal”, y otro particularizante —de continuidad colonial— que se materializó en la protección de derechos particulares y, de igual forma, en la demarcación e intervención de los *otros* de la nación, entre ellos, los indígenas, quienes eran representados como excedentes y remanentes de tiempos remotos<sup>9</sup>.

Así pues, el supuesto corte tajante con la Colonia en dicho siglo, y la igualdad civil como su correlato, se dieron de manera parcial, puesto que se siguió perpetuando un ejercicio de cuño colonial clasificador y diferenciador entre personas, escenificado, esencialmente, en una colonialidad del poder<sup>10</sup>. En este sentido, la característica primordial de dicha colonialidad no fue expresamente el uso de medios exclusivamente coercitivos como en tiempos pasados, pues en realidad iba más allá de reprimir físicamente a los dominados; se trató, en cambio, de que estos últimos naturalizaran el imaginario hegemónico como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social/material y con la subjetividad. En términos generales, mediante este mecanismo, se propugnó por cambiar las estructuras cognitivas, afectivas y materiales del dominado: el propósito, en suma, era convertir al dominado en un nuevo hombre<sup>11</sup>. Así fue como

<sup>8</sup> Rita Segato, *Introducción*, 23.

<sup>9</sup> Álvaro Villegas, “Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia: 1887-1920”, en *Prácticas, territorios y representaciones*, editado por Diana Luz Ceballos (Medellín: Universidad Nacional, 2009), 33.

<sup>10</sup> El concepto de “colonialidad del poder” tratado principalmente por Aníbal Quijano y Walter Dignolo, hace referencia a la clasificación epistémica de las poblaciones realizada desde el siglo XVI, la cual se reafirmó con el uso de modelos naturalistas en el siglo XVII y biologicistas en el siglo XIX profundamente eurocéntricos. En general, se trataba de taxonomías que dividían a la población mundial en diversas “razas”, y a estas últimas se les asignaba un lugar fijo dentro de una determinada jerarquía social. Ver: Santiago Castro Gómez, *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2005), 62.

<sup>11</sup> Santiago Castro Gómez, *La hybris del Punto Cero*, 63.





las naciones latinoamericanas “emergieron imbuidas de esquemas jerárquicos de diferenciación”<sup>12</sup>, según los cuales, por ejemplo, a los indígenas se les seguía considerando como salvajes, y la misión de la república liberal, y más tarde conservadora, consistió en civilizarlos, en volverlos nuevos hombres: en *homo economicus*/*homo religiosus*, respectivamente, para que pudiesen dejar de lado sus formas tradicionales de vida, entre ellas, la tenencia comunal de la tierra y sus cosmologías, hechos que iban directamente en contravía del progreso y del afán civilizatorio.

Ahora bien, para los intereses del presente artículo se pueden señalar puntualmente, y *grosso modo*, tres grandes períodos sociopolíticos durante el siglo XIX y los inicios del XX en Colombia. El primero se dio entre 1810 y 1830, paralelo a la fase de la consolidación de la Independencia y de la República; este período correspondió a la gran mutación del sistema de referencias, en donde emergió la figura del sujeto como ciudadano —otrora vasallo— y en donde se empezó a abordar el problema de qué era la nación y por qué tipo de instituciones debía estar compuesta. El segundo y tercer período corresponden, respectivamente, al ascenso del poder de los liberales en 1849 (los años anteriores a este último), y su predominio en el ejercicio hasta 1877, y al retorno de los conservadores a partir de 1878 y hasta 1930, sin dejar de lado que en este último período también hubo tres mandatos de liberales independientes o moderados, a saber: Julián Trujillo (1878-1880), Rafael Núñez (1880-1882) y José Eusebio Otálora (1882-1884).

El primer período se trató de una época álgida, en la que, por un lado, se dio la Independencia de la Metrópoli, y por otro, se conformó, en 1819, la Gran Colombia, creada por el Congreso de Angostura, la cual estaba compuesta por los departamentos de Venezuela, Quito y Cundinamarca (actualmente repúblicas de Venezuela, Ecuador, Colombia y Panamá). Estos años marcaron el inicio y fin de un proyecto político signado por el deseo de construir una sola nación encasillada en la administración de un vasto territorio que tenía conexiones político-administrativas desde la fundación del virreinato del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII<sup>13</sup>.

Dicho período es importante porque sentó las bases para los venideros proyectos de unificación y de búsqueda de la homogenización nacional mediante patrones como la incorporación de la diferencia gracias a clasificaciones jerárquicas, pues en Colombia en el siglo XIX, dichos sentimientos de igualdad y pertenencia estuvieron condicionados por la construcción de una unidad como orden.

Más tarde, entre los años 1849 y 1876, los liberales, a la vez que continuaron con la tarea de consolidar un Estado-nación, también trataron radicalmente de desmontar las supervivencias del Estado colonial, tales como la tenencia de grandes monopolios rentísticos centralizados y un excesivo proteccionismo económico; frente a esto, se puso en práctica la doctrina económica del *laissez faire, laissez passer*, que, directamente, iba en contravía de lo pregonado económicamente por

<sup>12</sup>Julio Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 18.

<sup>13</sup>Diana Luz Ceballos, “Desde la formación de la República hasta el radicalismo liberal (1830-1886)”, en *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*, editado por Luis Enrique Rodríguez (Bogotá: Prisa Ediciones, 2011), 165.



la Colonia<sup>14</sup>. De ahí que las reformas liberales de mediados de siglo buscasen, por un lado, acoplarse a las nuevas realidades del capitalismo mundial de libre competencia y, por otro, servir al poder regional en desmedro del poder central del Estado. Sin embargo, en este contexto no solo fueron trastocadas las estructuras económicas, sino también la organización estatal y la configuración del campo social. Así fue como se consideró el federalismo como el mejor derrotero hacia el “progreso” y la “civilización”, y se dio libre circulación a la tierra de los resguardos<sup>15</sup> y a la mano de obra indígena y esclava, facilitando la instauración de la libre actividad económica e igualando, por lo menos en la teoría, a todos los hombres de la nación en sus derechos como ciudadanos<sup>16</sup>.

## Breve contexto indígenas en Antioquia

Con el propósito de comprender el problema con los indígenas durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX en Antioquia, es necesario remitirse, por lo menos someramente, a la historia colonial. En este sentido, cabe destacar que para el período colonial hispanoamericano se distinguen dos monarquías: la de los Austrias y la de los Borbones.

La primera se caracterizó por inscribirse en un marco proteccionista, de índole legal y teológico, materializado en la “Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias” (1680); leyes que, en gran medida, pretendieron frenar el abuso de los colonizadores perpetuados desde una época tan

<sup>14</sup> Álvaro Tirado Mejía, “El estado y la política en el siglo XIX”, en *Manual de Historia de Colombia. Tomo II*, editado por Jaime Jaramillo Uribe (Bogotá: Editorial Printer colombiana, 1979), 344.

<sup>15</sup> De este modo, en 1851, y con el propósito de dar libre circulación a la propiedad territorial, se expidió la ley 30 sobre la redención de censos. Un año antes, en 1850, mediante la ley 22, se autorizó a las cámaras provinciales para proceder a la división, repartición y libre enajenación de los resguardos, pues la tenencia comunal-corporativa de la tierra por parte de los indios, era, desde cualquier punto de vista, un óbice para el progreso económico, y sus condiciones materiales, éticas y simbólicas, una traba al individualismo primigenio propuesto por el imaginario social moderno, defendido, a su vez, por el liberalismo. De ahí que “en este modelo no podía haber cabida a las diferencias étnicas, ni las formas comunitarias de posesión y explotación de la tierra, ni la tributación diferencial, ni las jerarquías sociales extrañas al nuevo modelo estatal igualitarista. Con ello se pretendía eliminar las formas tradicionales de organización social y política de las comunidades indias y sus tierras resguardadas, eximiéndolas, en compensación, del tributo, en aras de “la igualdad” ciudadana”. Ver: Jairo Gutiérrez Ramos, “El proyecto de incorporación de los indios a la nación en la Nueva Granada (1810-1850)”, *Anuario de Historia regional y de las fronteras* Vol. 6: no. 1 (2001): 3.

<sup>16</sup> Sigo a Marta Irurozqui cuando afirma que la ciudadanía debe comprenderse no solo como una institución jurídico-formal que articuló deberes y derechos legalmente otorgados a la población de un Estado nacional, sino también como una identidad colectiva que tuvo la capacidad contradictoria de favorecer la integración de los habitantes a las dinámicas del Estado, pero que a su vez favoreció una jerarquización social que afectó el bienestar de los mismos. En este sentido Irurozqui, afirma que el término “ciudadanía” para el siglo XIX en Latinoamérica —o por lo menos en los Andes— debe entenderse como: “un término polisémico referido a una *aventura política colectiva*, a un proceso contingente con ciclos de avance y de retroceso, abierto siempre a la posibilidad de regresión, no sujeto a una evolución inevitable, en ocasiones resultado inesperado de acontecimientos ajenos a ella, ambiguo en su dinámica de inclusión y exclusión, y dependiente de las diferentes estrategias adoptadas por los diversos actores que participan en el conflicto social, ya que fue entendido por éstos no solo como un derecho universal sino también como una facultad que debía ser aprendida y un privilegio que debía ser ganado, siendo la lucha y la capacidad de acción de las fuerzas enfrentadas fundamentales en la ampliación y la reforma ciudadanas”. Ver: Marta Irurozqui, “Introducción sobre la condición ciudadana en los Andes: propuesta y debate historiográfico”, en *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú) siglo XIX*, editado por Marta Irurozqui (Madrid: CSIC, 2005), 20. [Negrilla propia].



temprana como la conquista. Uno de los aspectos más relevantes de dicha política proteccionista consistió en la congregación de indígenas mediante la creación de pueblos y resguardos<sup>17</sup>, los cuales, básicamente, se trataban de extensiones de tierras adjudicadas a los indígenas para su evangelización, protección y, en general, para sacarlos de su estado de salvajismo: “el resguardo, entonces, surgió en el territorio americano bajo dos características complementarias: como modalidad proteccionista para los indios y como institución restrictiva ante los abusos de los colonizadores”<sup>18</sup>. Así pues, tanto los pueblos de indígenas como sus terrenos comunes se repartieron a cada indio (y su familia) para que habitaran allí y, asimismo, para que trabajasen la tierra.

A grandes rasgos, la fundación de los pueblos de indios debía ser realizada por un visitador, quien elegía un sitio adecuado, en concordancia con la opinión del misionero y los caciques de indios. Dicho visitador también debía repartir las tierras, divididas entre las de los caciques, las de los indios en general y las poseídas en común por la reducción. Las tierras del común —las de resguardo— eran inalienables, es decir, que no podían ser vendidas bajo ningún motivo; mientras que sus propios lotes sí los podían transar con otros indios, pero nunca con españoles u otros libres. Sumado a esto, las fundaciones de pueblos se tenían que guiar por una estricta separación entre dos repúblicas, la de españoles y la de indios<sup>19</sup>, y, por tanto, una vez realizada la fundación, la última debía conservarse como un pueblo de indios únicamente<sup>20</sup>.

Por su parte, la política congregadora se efectuó en la provincia de Antioquia a partir de 1614 por encargo hecho al visitador Francisco de Herrera Campuzano, a quien se le ordenó que fuera a la mencionada provincia para que compusiera encomiendas, controlara a los encomenderos y redujera a los indios en pueblos. El proceso de reducción incluyó “la creación de doctrinas, la erección de un sistema de jefatura étnica, que combinaba los cargos hereditarios (caciques y capitanes) con los elegidos por las autoridades ibéricas (gobernadores, alcaldes), y la adjudicación de tierras de resguardo a cada una de las parcialidades reunidas”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> En este punto se manifiesta el carácter aporético del régimen colonial; por un lado, permitió y propició atropellos a las comunidades indígenas, y, por otro lado, dispuso de un aparato legal y burocrático para la protección de los mismos.

<sup>18</sup> Lina Marcela González Gómez, “Indios y ciudadanos en Antioquia, 1800-1850” (Tesis de pregrado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 1993), 15.

<sup>19</sup> De hecho, la ley 21 del título III libro VI, rezaba que: “Prohibimos y defendemos, que en las Reducciones y Pueblos de indios puedan vivir o vivan Españoles, Negros, Mulatos o Mestizos, porque se ha experimentado, que algunos Españoles, que tratan, trajinan, viven y andan entre los Indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos, y gente perdida, y por huir los Indios de ser agraviados, dexan sus Pueblos, y Provincias, y los Negros, Mestizos y Mulatos, además de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad, y también algunos errores, y vicios, que podrán estragar y pervertir el fruto que deseamos en orden a su salvación, aumento y quietud”. Recuperado en: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/tldi/indice/indice.html>.

<sup>20</sup> Con el paso del tiempo la demarcación entre ambas repúblicas empezó a tomar un cariz artificial, pues la realidad señalaba otra cosa muy diferente a lo prescrito por las leyes indianas. Es bien sabido, por ejemplo, la gran concurrencia de blancos y mestizos sin tierras en los pueblos indígenas, con lo que la legislación prohibitiva de la convivencia con los nativos se convirtió gradualmente en letra muerta. Así pues, la irrupción de diferentes castas en los pueblos de indígenas, pese a su prohibición, fue una realidad incontestable que, por su parte, no solo mostró lo ineficaz que podía ser la legislación indiana a la hora de aplicarse en las diferentes colonias hispanoamericanas, sino también, condujo a procesos de transculturación e intercambios raciales que, en últimas, contribuyeron al detrimento de los poblados indígenas.

<sup>21</sup> Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia siglos XVI y XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 142.





De este modo, durante esta visita, Herrera de Herrera y Campuzano trasladó a la población indígena del territorio antioqueño hacia los nuevos pueblos (y resguardos) que fundó: San Antonio de Buriticá, San Juan del Pie de la Cuesta (después designado con el nombre de San Jerónimo de los Cedros), Nuestra Señora de Sopetrán y San Lorenzo de Aburrá, en jurisdicción de Santafé de Antioquia; en Cáceres, Santiago de Arete y San Sebastián de Ormaná (los dos últimos fueron des poblados más tarde, en 1632); Tacú, en jurisdicción de San Jerónimo del Monte, y Córcora, en Guamocó (tanto Tacú como Córcora fueron fundaciones fracasadas). Más tarde, en el siglo XVIII, se crearon los resguardos de San Antonio de Pereira, Nuestra Señora de la Purificación de Sabaletas y San Antonio del Peñol, en torno a los ejes mineros de Rionegro y Marinilla; de igual forma, en 1777 se creó el resguardo de Cañasgordas, el cual nació como resultado de los múltiples intentos por pacificar a los indios chocoes<sup>22</sup>. Estos mismos resguardos, en el transcurso de la vida colonial y republicana, se irían transformando y disolviendo según los embates políticos y sociales del momento.

De hecho, se podría señalar que la destitución de los terrenos de resguardos no fue un fenómeno inédito perpetrado únicamente por los liberales del siglo XIX, pues durante el siglo XVIII los Borbones en las distintas partes del mundo hispánico ya habían impulsado políticas para la desintegración de las tierras comunales, claro está, bajo consignas diferentes: los primeros, impulsados por el deseo de encaminar al país por las sendas del progreso económico, y los segundos, movidos por el deseo de fortalecer la Corona rematando tierras que otrora habían pertenecido a indígenas. Y si bien la Constitución de Rionegro de 1863 intentó inclinar la balanza hacia algunos aspectos de la modernidad política, los liberales nunca abandonaron el recurso a rasgos de la *forma mentis* tradicional, tales como la inferioridad del indígena (la estratificación social), su imposibilidad de representación en el espacio público-político y, en general, la necesidad de intervenir sus vidas en pro de la “civilización”.

Subsecuente a la crisis del liberalismo<sup>23</sup>, el ascenso de los conservadores supuso una “regeneración de la sociedad”. De hecho, el eslogan “regeneración o catástrofe” pregonado por estos últimos tuvo dos implicaciones: por un lado, regenerar significaba dar nueva vida a algo que había decaído y que era preciso rescatar, y, por otro, regenerar también significaba hacer que alguien abandonase unas conductas o unos hábitos reprochables. El concepto, en el fondo, suponía la acción de *generar* sobre *algo* que ya existía, a saber, la población que debía ser cambiada<sup>24</sup>. Existía, en consecuencia, una población degenerada, subsumida en las guerras, disgregada e incomunicada, la cual se debía ordenar, civilizar y pacificar, así: “la regeneración [1878-1903] se propuso, al mismo tiempo, como una política reparadora y renovadora del orden político y social —resolver el caos en que había dejado el país el partido liberal—, y como una transformación a nivel de la moral de

<sup>22</sup> Lina Marcela González Gómez, “indios y ciudadanos en Antioquia, 1800-1850”, 21.

<sup>23</sup> A juicio de Jorge Orlando Melo, los años de 1878 a 1886 marcaron un período de transición del régimen liberal al régimen conservador, debido a que la excesiva autonomía de los estados había conducido a una crisis política de los gobiernos liberales. Ver: Jorge Orlando Melo, *Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)*, en *Historia Económica*, editado por José Antonio Campo (Bogotá: Siglo XXI, 1987).

<sup>24</sup> María del Pilar Melgarejo Acosta, “Trazando las huellas del lenguaje político de La regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional”, en *Genealogías de la Colombianidad*, editado por Santiago Castro Gómez (Bogotá: Editorial Pontificia Bolivariana, 2008), 284.





los sujetos bajo los parámetros de la religión”<sup>25</sup>, empresa que se prolongaría hasta la primera mitad del siglo XX, puntualmente, hasta 1930 con el fin del poder de la hegemonía conservadora.

Así pues, se podría decir que la Regeneración se construyó sobre sus propias condiciones de posibilidad: después de una supuesta época de gran caos político, “administrativo” y “moral”, la idea de un Estado centralizado que garantizara el orden y el progreso se presentó como necesaria. No obstante, la renovación no llegó como se esperaba: las guerras resurgieron, el sistema de poder se hizo excluyente y las crisis políticas, económicas y sociales estuvieron a la orden el día.

Los indígenas, por su parte, estuvieron directamente enfrentados a la situación paradójica anteriormente enunciada. Por un lado, y debido a la idea de progreso económico, sus resguardos continuaron desintegrándose con el propósito de que sus tierras entraran en libre circulación en el mercado. DePor otro lado, dado el orden racista y racial de los regeneradores, dichos sujetos fueron concebidos como pueblos ignorantes que debían ser elevados a la altura de la nación mediante un proceso de asimilación, el cual fue llevado a cabo por las misiones católicas: “de esta manera, y a partir del rescate de la herencia cultural española, se pone de relieve la continuidad entre la labor de los conquistadores, la de la independencia y la de la Regeneración como parte del curso ineluctable del progreso propio de la labor civilizadora católica”<sup>26</sup>.

Esta moralización de la política, y su correlato del orden social racializado, se ejemplifican bastante bien en dos leyes: la ley 153 de 1887, que estipula que el gobierno podrá celebrar convenio con el representante de la Santa Sede para el fomento de las misiones católicas en las tribus salvajes —o bárbaras—, y la ley 89 de 1890, por la cual “se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”<sup>27</sup>.

De ahí que, en Colombia, en el último cuarto del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, se establecieran medio centenar de comunidades de religiosos y religiosas, en su mayoría procedentes de España, Francia e Italia, y en menor medida, algunas fundadas en Colombia, de las cuales 31 eran femeninas y 23 masculinas. Al territorio antioqueño llegaron 21 congregaciones de religiosas y 10 de religiosos<sup>28</sup>. Sin embargo, solo algunas de estas congregaciones se dedicaron a la labor misionera, mientras que otras se avocaron a la enseñanza y la beneficencia, especialmente en los núcleos urbanos más importantes<sup>29</sup>.

En ese sentido, y a partir del ascenso de los conservadores al poder, las misiones católicas cobraron una relevancia inusitada como estrategia para “rescatar de la barbarie” a los indios y, finalmente, reducirlos a una vida “civilizada”. A los argumentos de progreso económico que venían desde el tiempo de los radicales, se sumaron, en este punto, argumentos de orden moral y religioso

<sup>25</sup> María del Pilar Melgarejo Acosta, *Trazando las huellas del lenguaje político de La regeneración*, 296.

<sup>26</sup> Leopoldo Múnera Ruiz, “El Estado en la Regeneración. (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?)”, en *La Regeneración Revisitada. Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-nación en Colombia*, editado por Edwin Cruz Rodríguez (Medellín: La Carreta, 2011), 51.

<sup>27</sup> Roque Roldan Ortega y Alfonso Flórez Esparragoza, *Fuero indígena* (Bogotá: Editorial Presencia), 57.

<sup>28</sup> María Patricia Castro, “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia”, 32.

<sup>29</sup> Por tanto, y para efectos prácticos de la investigación, en el presente estudio solo se tendrán en cuenta algunas congregaciones religiosas que se dedicaron a la labor misionera, en las zonas fronterizas de Antioquia, entre los años 1876-1930.





que justificaron una serie de intervenciones sobre los indígenas desde una forma específica de poder pastoral.

Así pues, durante los años comprendidos entre 1849 y 1930, los indígenas no tuvieron tregua en su lucha por sus dominios territoriales y por un relativo grado de autonomía en el manejo de asuntos internos de sus comunidades<sup>30</sup>. Esto contrastaba con la acción legisladora del Estado, que estribaba, por un lado, en la imposibilidad de la tenencia colectiva de la tierra por parte de los indios, puesto que era un “rezago de tiempos pasados” y, en consecuencia, un obstáculo al desarrollo económico propugnado por el liberalismo. Por otro lado, consideraba que la organización social, económica y religiosa indígena y, en general, sus experiencias culturales, eran “manifestaciones poco menos que de salvajismo”<sup>31</sup>.



## La civilización del espacio: el primer paso para la civilización de las almas

En 1870, el Congreso de los Estados Unidos de Colombia decretó la ley “sobre la colonización de los territorios nacionales”, mediante la cual se pretendía fortalecer la migración de colonos a tierras que, en teoría, estaban “baldías” para así ayudar a impulsar la economía del país. La misma ley alegaba que “las tribus de indígenas que se hallaren establecidas pacíficamente en el territorio de las colonias con sus habitaciones, ganados y cultivos no serán perturbadas en la posesión de los terrenos que ocupen”; sin embargo, desde mediados del siglo XIX, los indígenas venían siendo “perturbados” constantemente en su posesión de los territorios por parte del abuso de los colonos, pues, ciertamente, “las tierras de los indios pasaron a ser un recurso escaso, valioso y plagado de conflictos a medida que el capitalismo iniciaba una nueva fase de expansión territorial”, a la par que se desintegraban los resguardos para que se diera la libre circulación de los mismos.

De este modo, y para el caso de Antioquia, se dio la desintegración legal de los resguardos indígenas a mitad del siglo XIX: el de Sopetrán, Sabanalarga y Buriticá en el occidente, el de El Peñol, San Antonio de Pereira, Nuestra Señora de la Estrella y el pueblo de Sabaletas en el oriente. Sobrevivió hasta los albores del siglo XX el de Cañasgordas (llamado resguardo de Murri en el siglo XX) en el occidente de la actual Antioquia.

No obstante, el problema de la tierra en relación con los indígenas en Antioquia durante la segunda mitad del siglo XIX no se circunscribió a una cuestión meramente territorial y de territorialidades (la forma en que dichos indígenas habitaban los espacios de manera comunitaria) mediante la disolución de sus resguardos y la enajenación de estos bajo lógicas liberales. También

<sup>30</sup> Roldan Ortega y Flórez Esparragoza, *Fuero Indígena*, 18-19.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 20.






se trató de una colonización de las almas, o si se quiere, de las subjetividades, en el marco del paradigma de civilización y progreso, tamizado por un federalismo profundamente religioso. En consecuencia, no solo se fragmentó el espacio de los resguardos; de igual manera, sus propias imágenes, símbolos y experiencias comunitarias —y subjetivas— fueron blanco de dicho afán civilizatorio, lo cual trastocó, en últimas, las formas en que podían y debían pensarse los mismos indígenas, y, asimismo, sus propias formas de enunciación.

De cualquier manera, el primer paso para llevar a los indígenas por el sendero del progreso era civilizar sus tierras: repartirlas y que fueran vendidas a colonos para así “blanquearlas”. Por tanto, es menester entender el problema de la tierra en la medida en que “permite desempacar una serie de temas materiales, ideológicos y culturales que van al meollo de las experiencias indígenas del liberalismo, la violencia cultural y material de la construcción nacional republicana y las formulaciones raciales del problema indio y su solución”.

Así pues, se suponía que luego de dejar la “errancia” (relacionada con el salvajismo) y convertirse en indígenas “domesticados y estacionarios”, les quedaba una tarea más para ser sujetos civilizados: insertarse en la concepción de la libre circulación de la tierra y de la mano de obra. La forma para lograrlo era mediante la libre enajenación de los terrenos de resguardo que ya habían sido repartidos entre los indígenas a lo largo del siglo XIX.



## Colonización de las almas: de los salvajes “no resguardados” al buen rebaño

Según el poder pastoral, los indígenas que se encontraban en estado “salvaje” eran solo un rebaño que debía ser guiado por el pastor —protector, jefe político, misionero, etc.— para la salvación de sus almas; claro está, desde un sentido teológico y “civilizatorio”. Este tipo de poder, a juicio de Michel Foucault, es característico del Estado moderno occidental, el cual retoma, en algunos puntos, la antigua forma de poder creada por las instituciones cristianas<sup>32</sup>. El pastor, quien no solo podía ser el misionero, sino cualquier funcionario del Estado (como el presidente), toma el dominio sobre los cuerpos del rebaño, ya fuese de manera conjunta o individualizada, y hace que la voluntad del rebaño sea la suya, “pues solo él sabe lo que es bueno, esto implica a la vez un desconocimiento de sí y la necesidad de que alguien lo guíe”<sup>33</sup>. En este sentido:

<sup>32</sup> Ver: Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004).


<sup>33</sup> Mónica Flores Gómez, “Poder Pastoral y neoliberalismo (a propósito de poder y Estado en Michel Foucault)”, *Alegatos* No.71 (enero-abril de 2009): 61.





1) El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre un territorio. 2) El pastor reúne, guía y conduce a su rebaño. El rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor. 3) El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su grey [...] y a su vez individualiza, ya que el pastor vela para que todas sus ovejas, sin excepción, sean recuperadas y salvadas. 4) el ejercicio del poder es un “deber” [...] la benevolencia pastoral está mucho más próxima a la abnegación. Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien del rebaño. Tal es su preocupación constante. Cuando sus ovejas duermen, él vela<sup>34</sup>.

Las características enunciadas en el párrafo anterior acerca de la figura del pastor explican, en buena medida, el accionar de los misioneros y del Estado en su labor de evangelización y “civilización” de los indígenas. En efecto, el misionero debía tener una presencia inmediata dentro de la población que pretendía intervenir, buscando la salvación de las almas de los indígenas al civilizarlos según los preceptos de la religión. Asimismo, debía demostrar una incuestionable abnegación al adentrarse en zonas donde el “progreso” no había llegado, cuidando que ninguna de sus ovejas se escapase del poder salvador. De este modo, la “ganancia” se daba en un doble sentido: la Iglesia y la religión podían expandir su credo y ganar almas para su misión, mientras que el Estado podía ganar tierras y mano de obra para su producción. En consecuencia, el Estado y la religión cooperaron para prefigurar a ese otro indígena salvaje, definir quién era, dónde se encontraba y en qué consistían sus “idolatrías”, para luego justificar su intervención.



### *Pathos de la distancia: “hai muchos indijenas en el estado salvaje”*

Sin duda alguna, la élite antioqueña sostuvo una línea vertical generadora de clasificaciones jerárquicas internas, soterrada en la pretensión de moldear un pueblo homogéneo. Se suponía que, después de la segunda mitad del siglo XIX, todos los sujetos eran iguales<sup>35</sup>. Empero, dicha élite clasificó, segmentó y diferenció a la población con el propósito, por un lado, de intervenirla y

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Hacia una crítica de la razón política en la vida de los hombres* (Buenos Aires: Altamira, 1996), 204. Citado en Mónica Flores Gómez, “Poder Pastoral y neoliberalismo”, 61.

<sup>35</sup> Afirmo Roicer Alberto Flórez que: “Al consagrar el principio de igualdad entre todos los colombianos el discurso liberal daba pie para exigir la disolución de lo que consideraban privilegios que se oponían al libre desarrollo de las fuerzas de la economía de mercado y a las pretensiones de ciertos sectores sociales que se favorecían de éstas, situación vista como un factor perturbador y de menoscabo de los fundamentos del orden republicano. Se consideraban privilegios los que disfrutaban la Iglesia sobre sus tierras y los territorios de los resguardos indígenas que al mantener la propiedad colectiva estaban en contravía de un principio constitucional que consagraba que la propiedad raíz no puede adquirirse con otro carácter que el de enajenable y divisible a voluntad exclusiva del propietario, y de transmisión a los herederos conforme al derecho común”. Ver: Roicer Alberto Flórez, “Indígenas y ciudadanía: el problema de los resguardos en el Estado Soberano de Bolívar, 1863-1875”, *Historia y sociedad* No. 16 (2009): 53.



civilizarla, y por el otro, de sostener una suerte de *pathos* de la distancia<sup>36</sup> con esos otros que consideraba más “primitivos”, incivilizados, y, en general, inferiores.

Cada sociedad a lo largo del tiempo ha establecido sus propios medios para categorizar a las personas, ubicarlas en determinado lugar y establecer expectativas sobre su comportamiento. Bajo este último argumento, la condición de “salvaje” e “incivilizado” ha sido el esquema explicativo para asimilar determinados seres humanos en ciertos momentos históricos; esto, claro está, con el propósito de someterlos y transformarlos en personas deseables según la autoimagen que, por ejemplo, la élite decimonónica tuvo de sí misma como civilizada e ilustrada. Como se observa, “como en toda relación cara a cara, los seres humanos definen la presencia de otros, al mismo tiempo que se definen así mismos”<sup>37</sup>. En este sentido, se señalará cómo desde el discurso, la elite antioqueña esbozó a aquel *otro* indígena, lo racializó y lo ubicó en una posición de inferioridad de la cual debía ser “rescatado” de aquellas formas de existencia no-blancas y no-eurocentradas, propiciando así las misiones de evangelización que irían hasta bien entrado el siglo XX, y las cuales, en su paso, ganarían almas para la religión y terrenos para el Estado.

De ahí que la labor que la Colonia se había arrogado y defendido incansablemente siguiera presente como un fenómeno inscrito en la larga duración: aquella de reducir, proteger de intrusos y civilizar a los indígenas. Solo que ahora, dicha labor era efectuada por los dirigentes de la República, guiados por ideas modernizantes y económicas, signadas, en el fondo, por intenciones civilizatorias. Si bien aquella prefiguración del otro como salvaje fue —y sigue siendo— un mecanismo esencialmente discursivo y ontológico, no se debe perder de vista que los discursos, y en general, las formas de decir y enunciar desde posiciones hegemónicas tienen una materialidad real; es decir, afectan concretamente a aquellos sobre los que se dice. En este caso, la asimilación discursiva del indígena como salvaje propició y justificó acciones e intervenciones sobre los mismos, como la disolución de los resguardos y la formación de misiones de evangelización.

Por otra parte, vale la pena señalar que la jerarquización no se hizo en términos de indígenas y no indígenas, sino más bien en grados de civilización. Por un lado, existían aquellos indios que rehuían del poder del Estado y que, durante el siglo XIX, seguían sin reducirse a poblados enmarcados en la institución del resguardo; por otro, aquellos que se encontraban reducidos en poblaciones. Los primeros eran concebidos como salvajes indómitos que necesitaban ser atraídos al campo de poder de la República; los segundos, por su parte, los “buenos salvajes”, es decir, los resguardados, estaban “más cerca” del paradigma civilizatorio siempre y cuando terminaran de insertarse en las lógicas económicas y culturales propuestas por el liberalismo y por la religión. En consecuencia, se podría aducir que los indígenas, en un nivel amplio, habían sido diferenciados y jerarquizados en relación al resto de la población y, aun así, dentro de los mismos grupos indígenas

<sup>36</sup> Concepto originalmente acuñado por Friedrich Nietzsche para explicar el sentimiento duradero de una especie “superior” dominadora sobre una “inferior”. Ver: Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (México: Alianza Editorial, 1989). En el presente artículo, dicho concepto, guardando las distancias con su momento y contexto de emergencia histórico, es usado para explicar cómo la élite antioqueña decimonónica defendió formas de distancia y diferenciación arraigadas desde la Colonia.

<sup>37</sup> Emma León y Olga Sabido Ramos, *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad* (Madrid: Anthropos, 2009), 35.





recayeron otras diferenciaciones y segmentaciones particulares, tal como expone un funcionario de la época:

Peculiares son las circunstancias en que se encuentran los indígenas que moran en estos estensos territorios: compuestos de diferentes tribus, unas selváticas i anomadas, otras domesticadas i estacionarias, i algunas enteramente urañas i bozales; diversificándose su carácter e inclinaciones, por sus costumbres i oficios; por manera que es imposible amalgamar los intereses, compaginar las pretensiones, i domeñar los instintos cerriles de aquella raza<sup>38</sup>.

Ciertamente, el concepto de raza en aquellos años no estaba claramente definido; dicho concepto consistía en una idea variable que involucraba características fenotípicas, culturales, legales, de clase, de idioma e incluso geográficas<sup>39</sup>. A pesar de la polisemia del término, la mayoría de la élite colombiana en general, y antioqueña en particular, asumía la *raza*<sup>40</sup> como una cuestión ligada directamente al ancestro europeo, africano o indígena, siendo los dos últimos grupos considerados como inferiores: “muchos escritores colombianos, especialmente de filiación liberal, pensaban que cualquier problema racial podía ser resuelto mediante la ‘civilización’, la educación y el ‘blanqueamiento’ de las clases bajas”<sup>41</sup>.

En ese sentido, no es de extrañar que en 1868 el Gobierno de la Unión, asegurase que “las familias de indígenas no civilizadas que existen en el territorio de la República, serán protegidas i tratadas como colombianos dignos de atención i especial cuidado del Gobierno”<sup>42</sup>, agregando, más tarde, que “las tribus o familias de indígenas que se capturen, recibirán todos los auxilios necesarios para su establecimiento en una localidad fija, i se las instruirá en la religión cristiana, en la agricultura i en los usos i prácticas de la vida civilizada”<sup>43</sup>. De ahí que la civilización, a la vez que meta, también consistió en un proceso, un derrotero y una pedagogía. Para lograr salir de aquella ignominia que se le adjudicaba al indígena era imprescindible, en primer lugar, reducirse<sup>44</sup>, y luego, siendo un indio “domesticado i estacionario”, insertarse en la concepción de la libre circulación de la tierra (privatización de esta) y de la mano de obra; la forma para lograr eso último era mediante la libre enajenación de los terrenos de resguardo que ya habían sido repartidos entre los indígenas a lo largo

<sup>38</sup> “Contiene informes del gobernador y tesorero de la Provincia” (Medellín, Antioquia, 1852), en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Antioquia) República, *Cámara Provincial*, Tomo 1785, Doc. 2, f.152r.

<sup>39</sup> James Sanders, “Pertenecer a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, 1849-1930”, *Revista de Estudios Sociales* no. 26 (abril de 2007): 31.

<sup>40</sup> En cualquier caso, se debe entender que “raza” es efecto y no causa. Es un producto de siglos de modernidad y del trabajo de élites intelectuales, juristas, legisladores y agentes de la ley, que han clasificado, a lo largo de la historia, la diferencia como racialidad. En este sentido, la construcción permanente de la raza obedece a la finalidad de subyugar al otro, puesto que el orden racial es el orden colonial: “La racialización, o lo que defino como formación de un capital racial positivo para el blanco y un capital racial negativo para el no-blanco, es lo que permite desalojar a este último del espacio hegemónico, del territorio usurpado donde habita el grupo que controla”. Ver: Rita Segato, *La nación y sus otros*, 23.

<sup>41</sup> James Sanders, “Pertenecer a la gran familia granadina”: 31.

<sup>42</sup> Boletín Oficial, Estados Unidos de Colombia, *Ley 40 de 1868 sobre civilización de indígenas* (Medellín, 29 de agosto de 1868), núm. 294.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Decreto de 11 de julio de 1826, *sobre civilización de los indígenas*. Artículo 1: “Para promover eficazmente la civilización de los indígenas se irán estableciendo en el territorio en que vagan, nuevas poblaciones a las que por medio suaves se reduzcan a vivir”. Ver: Roldan Ortega y Flórez Esparragoza, *Fuero indígena*, 47.





del siglo XIX, tal como se explicó anteriormente. Luego, debía convertirse en el *homo economicus* y *religiosus*, por excelencia<sup>45</sup>; en otras palabras, un hombre productivo y funcional para el Estado liberal, cambio que abarcaba desde lo pragmático en relación con la tierra hasta lo ontológico en relación consigo mismo y el entorno, siempre bajo la mirada celosa del Estado y la Iglesia.

Por ejemplo, algunos documentos relativos a una visita realizada en los distritos de Anzá, Urrao, Buriticá y Giraldo en 1870 indican que, respecto a Urrao:

en este distrito se halla una tribu salvage que como todas las que habitan en el departamento, sufre enormes perjuicios y malos tratamientos de los libres que viven en sus inmediaciones. No se sabe por qué motivo a los salvajes de esta parte del estado no se les distribuyeron tierras para habitación y escuela, cuando están en idénticas condiciones que los demás<sup>46</sup>.

En el mismo manuscrito se señala que estos indígenas no recibían ninguna protección por parte del Estado porque “carecen de propiedad”, y, por tanto, no podían estar sujetos a la aplicación de las leyes de protección. Sin duda alguna, este es un punto sumamente relevante, toda vez que esboza una relación directa entre la tenencia de territorio por parte de los indígenas, la protección y la “civilización de sus almas” (en contraposición a un carácter errante y salvaje). De hecho, años más tarde, en 1884, la Asamblea Legislativa del Estado Soberano de Antioquia decretó, mediante la Ley 188 sobre resguardos indígenas, que:

Para hacer efectivo el auxilio es preciso que los indígenas agraciados se sometan a vivir diez o más años en las poblaciones establecidas o que se establezcan en los territorios mencionados a juicio del presidente. Tal auxilio deberá consistir en una casa de habitación un solar y en instrumentos, herramientas y aparatos que puedan servirles para ejercer alguna industria, profesión i oficio: eso con la mira de hacerlos a la vida civilizada o social, y que no vaguen errantes por los bosques<sup>47</sup>.

Así pues, hacer de los cuerpos indígenas instrumentos útiles para el progreso y la civilización era una tarea, a todas luces, esencial. Para insertarse en “la vida civilizada o social” debían tener un oficio o profesión que ayudara a la industria del país, en contraposición a su propio pasado signado por la “natural barbarie” de sus pueblos. En este sentido, se podría afirmar que los pueblos originarios en Antioquia vieron intervenida su memoria histórica, la cual fue interceptada, obstruida y cancelada, toda vez que los mismos debieron pensarse bajo las matrices epistémicas de un paradigma ajeno al suyo. Así pues: “vieron también deshonrado su propio y previo universo de

<sup>46</sup>“Notas del prefecto y relaciones del departamento de policía” (Medellín, Antioquia, 1870) en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Gobierno Federal*, tomo 1985, doc.5, 303r.

<sup>47</sup> “Contiene leyes y decretos sobre la reforma orgánica de la universidad de Antioquia, resguardos indígenas modificación, código judicial, combatir la langosta, créditos adicionales al presupuesto” (Medellín, Antioquia, 1884), en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia) República, *Asamblea*, tomo 2449, Doc. 1, 110r.





subjetividad, y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en la categoría *indio*<sup>48</sup>, la cual, en suma, remitía a lo antitético del hombre deseado: industrial, religioso y blanco. Para ilustrar lo anteriormente citado, vale la pena señalar cómo en 1873 el prefecto del departamento del Centro dio un informe al presidente del Estado de Antioquia sobre el estado de “civilización” de los indígenas de Caramanta, informando:

Que la tribu de que se viene hablando está medianamente civilizada y prueba de ello es que frecuentemente salen a las poblaciones que les quedan cerca, y con ellas tienen perfecto rose, entendiéndolas y haciéndose entender; añadiéndose a esto que están en dichas poblaciones con entera libertad y desembarazo, sin que se note en ellas el temor y encojimiento y espanto que caracteriza a los seres que han vivido retirados de todo rose social y que ven por vez primera hombre civilizado, todo lo cual viene a probar que la tribu de indígenas de Caramanta no está en un estado tal de barbarie y que exige urgentemente un protector. Ella sabrá subvenir convenientemente a sus necesidades por medio del contacto que tiene con sus pueblos vecinos, especialmente con el de Andes, de donde podrá proveerse de todo cuanto necesite<sup>49</sup>.

Así pues, que la tribu de indígenas no fuese nómada, y en cambio, tuviera un territorio designado en el cual fuera protegida, no era garantía de que no fuera considerada salvaje, pues había otros indicativos, tales como su capacidad de relacionarse con las personas que sí eran consideradas “civilizadas” o la introyección de ciertas pautas culturales. Es decir, no solo la inscripción en un espacio y su correlato de ejercicio de territorialidad específica eran sinónimos de civilización, sino también la inscripción en el universo de sentido impuesto “desde arriba”<sup>50</sup>. De igual modo, se puede afirmar que el concepto de “salvajismo”, por lo menos para la élite antioqueña, estuvo fuertemente ligado a una lógica religiosa y económica:

Muchos, casi la mayor parte, no tienen idea del Ser Supremo: en nada creen, nada adoran y nada esperan: **son verdaderos salvajes**. Estando en presencia de esos seres desgraciados, oyéndolos, viéndolos y palpando su situación y sus costumbres, se experimenta un verdadero dolor que contrista y abate el ánimo. Lo dicho hará comprender el género de vida que llevan y el grado de atraso en que están, y excusará decir que no tienen un verdadero idioma, ni historia, ni tradición, ni agricultura, ni abrigo, etc.<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Rita Segato, “La perspectiva de la colonialidad del poder”, 28.

<sup>49</sup> “Contiene oficios de los jefes municipales durante el primer semestre”, (Medellín, Antioquia, 1873) en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Gobierno Federal*, tomo 2030, doc.1, 435v.

<sup>50</sup> Todo apunta a que el afán de que los indios se volvieran estacionarios fue una constante a lo largo de Colombia durante el siglo XIX. Para el caso de la Guajira, por ejemplo, José Trinidad Polo señala que: “En 1835, vivían ocho familias indígenas en Soldado y en El Paso se contabilizaron 233 habitantes. Desde estas dos poblaciones el Estado de la Nueva Granada intentó articular políticamente a los Wayuu instándolos a que abandonaran su vida errante y se establecieran en los dos pueblos. En estos se construyeron dos escuelas, se designaron dos curas misioneros y dos instructores respectivamente, quienes junto a los capitanes velarían por que en ellas se incrementase día a día el número de niños indígenas que aprendieran las “bondades” de vivir conforme a las leyes del Estado. Igualmente, los capitanes atraerían a otros nativos, entre parientes y aliados políticos, para que se radicaran en las dos poblaciones”. Ver: José Trinidad Polo, “Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880)”, *Historia Crítica* No. 44 (mayo-agosto 2011): 86.

<sup>51</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, Colombia, *Boletín Oficial*, Año VII (Medellín, sábado 7 de mayo de 1870), núm. 304.





Sin duda alguna, se trataba de un desconocimiento de la particularidad de las comunidades indígenas y de la eliminación de su propia densidad histórica en el marco del re-agenciamiento por la voz totalizadora de la élite mestiza y blanqueada. En esta línea de ideas, el jefe municipal del distrito de Andes, en respuesta a lo escrito por el prefecto del departamento del Centro, afirmaba respecto a los anteriormente citados indígenas de Caramanta que:

Siendo estos indios de una tribu enteramente nómada, sus migraciones son enteramente transitorias, por lo cual hai ocasiones en que su número en “Caramanta” “Tapenti”, que tambien hai indios, asciende a un número mui superior del indicado por el señor prefecto. Aunque tiene relaciones sociales i tratan con los que ellos llaman racionales, esto cuando más probará que no son barbaros, pero no por esto dejan de ser salvajes, según la definición de los humanistas<sup>52</sup>.

El fragmento anterior corrobora lo que se ha venido enunciando: la élite antioqueña, más allá de su propio mestizaje, no pudo pensarse a sí misma ni pensar a los *otros* fuera de un esquema eurocéntrico de significados y significantes. El hecho de que el jefe municipal del distrito de Andes definiera a los indígenas según las ideas humanistas que tuvieron su génesis en Europa en el siglo XVIII es prueba de ello. Así pues, dicha élite creía que el contacto de los indígenas con la gente “civilizada” que vivía en sociedad (desde luego, las sociedades indígenas no eran consideradas como tales) era muy conveniente porque: “aquí jeneralmente se tiene interes por ellos, i el buen trato que reciben los hace amar la sociedad i decean entrar en la vida civilizada”<sup>53</sup> pues los mismos, merecían “protección paternal de un gobierno civilizado y a la altura de los sentimientos filantrópicos del siglo”<sup>54</sup>. Por lo demás, dicha vida civilizada comportaba valores muy específicos en los que los criollos americanos aspiraban situarse<sup>55</sup>.

En consecuencia, no es extraño encontrar en informes de la época descripciones de los indígenas y su grado de barbarie, como se ha señalado, además de otros interesantes detalles sobre los mismos, los cuales arrojan luz sobre cómo se construyó discursivamente la imagen del indígena carente de civilización y, por tanto, susceptible de que el Estado legislara sobre sus territorios y creencias. En este sentido, vale citar cómo en un informe sobre los indios de Cañasgordas se aseguraba que:

<sup>52</sup> “Contiene oficios de los jefes municipales durante el primer semestre” (Medellín, Antioquia, 1873) en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Gobierno Federal*, tomo 2030, doc.1, 437r.

<sup>53</sup> “Notas del prefecto y relaciones del departamento de policía” (Antioquia, 1870) en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Gobierno Federal*, tomo 1985, doc. 3, 250v.

<sup>54</sup>Ibid., 251v.

<sup>55</sup> En Palabras de Arias Vanegas: “La identidad de la élite letrada quedó ligada a la idea de civilización, que, proyectada hacia Europa, imponía “el deseo mimético de ser europeo”. Una cuestión que aparecía apenas natural para los letrados, quienes, por su condición criolla, durante buena parte del siglo XIX se autorrepresentaron como europeos de ultramar. El deseo civilizador funcionó, así como generador de jerarquías internas, permitiendo a la élite marcar y definir distancias frente al pueblo. En el siglo XIX, la identidad de la élite nacional se formó en medio de una obsesión por el reconocimiento como semejante civilizado por parte del europeo [...] De esta manera, reforzó el eurocentrismo, entendido como el conocimiento de sí mismo filtrado por la construcción de lo europeo como centro del mundo moderno. El colonialismo europeo sobre los hispanoamericanos fue viable porque, en últimas, éstos estaban colonizados por sí mismos. En el siglo XIX colombiano, la referencia a Europa, la construcción misma de esta entidad fue una vía de la formación de identidad de distintos grupos sociales”. Ver: Julio Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano*, 20.





Los indios en número de 3.000, según unos, y de 4.000 según otros, se encuentran esparcidos en los dos distritos de Cañasgordas y Frontino, en un espacio de más de 14 leguas cuadradas, pero un poco reunidas sus casas en las fracciones de Chontaduro, Churá, Rioverde, Musinga, Murri, Pital, Antadó y Uramagrande. Algunos, aunque pocos, han adoptado la vida errante y vagamunda, pasando días y semanas entre las orillas de los ríos y en el interior de los bosques, ocupados en la caza y en la pesca, sin más abrigo que el aire, sin más techo que las copas de los árboles<sup>56</sup>.

Sobre su grado de barbarie, el mismo informe señalaba que “todos los indios viven de la caza y de la pesca, pero algunos cultivan la tierra, hilan el algodón, tejen esteras, canastas y otros artefactos, preparan pieles y trabajan a los libres por un miserable sueldo. En general son perezosos y poco inclinados al trabajo”<sup>57</sup>, asegurando asimismo que “la mayor parte de los indios adultos están bautizados conforme a los ritos de la Iglesia Católica; pero un gran número carece hoy de tan importante sacramento. La instrucción religiosa es nula: tienen una idea vaga de Dios”<sup>58</sup>. Ciertamente, la religión, al igual que el Estado, también ayudó a la des-indianización de los indígenas en territorio antioqueño; es decir, a la pérdida gradual y a la destitución de elementos identificadores de su propia cultura, como la mitología, la cosmología y muchos otros componentes de una tradición, o, en otras palabras: “ayudó al empobrecimiento simbólico debido a la imposición de figuras legales [y religiosas] del Estado Nacional moderno”<sup>59</sup>. Por tanto, para la élite de esta parte del país, la civilización también tuvo otra cara: las misiones y la religión, debido a que se creyó que por tales medios se podía sacar a los indígenas de la “vida salvaje que llevaban” porque:

Cristianizados los indígenas, entrarán en una vida regular; la necesidad de dar cumplimiento a los deberes religiosos debe obligarlos a reunirse en poblaciones, que de día en día se moralizaran y al fin formarían poblaciones civilizadas. Este no es un juicio conjetural, que carece de fundamento, pues que la historia de las misiones lo viene comprobando así, al paso que los lamentables resultados del abandono o supresión de las misiones, ofrece también un argumento confirmativo de que es el sacerdote católico, o digámoslo de una vez, el jesuita, el llamado a desempeñar con éxito esta obra santa de la regeneración de una parte considerable de individuos de la especie humana<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Estados Unidos de Colombia, *Boletín oficial*, Año VI, Medellín, sábado 2 de enero de 1869, núm. 312. *Sección No oficial, informe sobre indios de Cañasgordas*.


<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Rita Segato, “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos*, editado por Rita Segato (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 89.

<sup>60</sup> Estado Soberano de Antioquia, Colombia, *Boletín oficial*, Año XI (Medellín, lunes 18 de mayo de 1874), núm. 630. *Parte no oficial. Misiones*.





## Prefigurado el *salvaje*, queda un camino: su salvación por medio de la religión

llaman Omni al todo poderoso, Jauguérí a el alma, Iterm al cielo y Edrí el infierno. El idioma de los indios no es una lengua propiamente dicha, es un dialecto informe que, probablemente al separarse de la lengua madre, ha ido degenerando y corrompiéndose en los labios de la gente ignorante, hasta llegar al estado en que hoy se encuentra, que apenas basta para hacerse entender en el estilo común y vulgar.

— Informe sobre los indios de Cañasgordas, *Boletín oficial*, 1869

Ahora bien, es importante aclarar que en el período republicano las misiones no fueron un fenómeno exclusivo de la Regeneración o del período conservador. Ya en 1849, ad portas de las Reformas de Medio Siglo, se ha encontrado información sobre misiones en Antioquia (especialmente en Turbo). De igual forma, en los siguientes casi 40 años, durante el período de preponderancia liberal, fueron constantes las propuestas sobre la “civilización” de los indígenas a través de la religión. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la época de federalismo en Antioquia se dio en un ambiente profundamente religioso en contraste con otras zonas de corte más liberal. No es de extrañar, entonces, que en 1869 se informara, respecto a los indígenas de Cañasgordas en Antioquia, que:

Es un hecho indisputable que los indígenas están hoy mas atrasados e ignorantes de lo que eran en tiempos atrás: esto debido en su mayor parte, se siente pero preciso es decirlo, a la conducta poco evangélica de los señores sacerdotes, que hasta el presente han desempeñado el destino de curas de aquella parroquia eclesiástica. Hace mas de 50 años existió allí un virtuoso sacerdote que con su conducta ejemplar y cristiana logró enseñar a algunos indios el conocimiento verdadero de Dios y les inculcó principios morales y civilizadores<sup>61</sup>.

En consecuencia, la “moralización” y “civilización” de los indígenas por medio de la religión era una cuestión que llevaba, prácticamente, casi toda la vida republicana —y desde luego colonial—. Los procesos de continuidad en el accionar religioso en relación con los indígenas tuvieron pocas variaciones, una de ellas fue que dicha moralización religiosa se combinó con la idea de progreso. Ahora, no solo bastaba con ser una buena “oveja del rebaño”, sino también se debía ser productivo. Por ejemplo, en 1870, el Congreso de Estados Unidos de Colombia, decretaba que: “El poder Ejecutivo de la Union, haciendo uso de las autorizaciones que le concede la constitución y la presente ley, procurará por todos los medios posibles la reducción a la vida civil de las tribus

<sup>61</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, Colombia, *Boletín oficial*, Año VI (Medellín, sábado 2 de enero de 1869), núm. 312. *No oficial, Informe sobre indios de Cañasgordas*.





salvajes de indígenas que existen en la República, y la colonización del territorio que ocupan”<sup>62</sup>. Siguiendo esta línea de ideas, y tal como se ha señalado anteriormente, la colonización no solo fue del territorio, sino también de las almas. Por un lado, el Estado decimonónico, en su afán de expansión de la frontera agrícola, debía coaptar la mayor cantidad de “baldíos” donde estuviesen aquellos indígenas “salvajes”, con el fin de que dichos territorios fueran productivos según los ideales del progreso económico de la época. Por otro lado, también debía ocuparse de los sujetos que los habitaban, es decir, hacer de ellos hombres civilizados para que pudieran incorporarse finalmente al horizonte cultural trazado por las élites. Desde luego, dicha incorporación nunca significó una igualdad real, pues la jerarquización racial se seguiría sosteniendo a pesar de la aculturación de las comunidades indígenas. En cambio, la incorporación de estos significaba, sobre todo, mano de obra libre para el mercado, tal como se desprende del siguiente fragmento:

Desde que principió la guerra de la Independencia, no volvió a pensarse en la conservación de lo que existía de las poblaciones de indios; ellos dejaron de pagar el tributo, es verdad, pero descuidados como lo fueron, con la obligación de pagar al Cura los derechos por razón de su ministerio, cosa que repugnaron como que no estaban acostumbrados a hacerlo, han vuelto en gran parte a su género de vida anterior a la catequización de ellos, se han ausentado de sus pueblos y vuelto a la clase de tribus errantes, olvidando las pocas prácticas religiosas y morales que habían aprendido. Hoy el pueblo de Cañasgordas está habitado por otras personas, en tanto que los indígenas se han remontado hasta las cabeceras del Rio San Jorge o diseminado por los terrenos montuosos, casi desiertos del Pital, Rio Verde, Urama y Mutatá; los gastos de la enseñanza primaria se hacen con el producido de la venta de los terrenos de resguardos, y a la escuela no asiste ni uno solo indígena; ellos pagan para que los aprendan, en tanto que errante, vegetan en las soledades de un país sin cultivo, **ignorando que pueden adquirir los conocimientos mas indispensables propios de un ser racional**<sup>63</sup>.

De dicho fragmento se desprende que, al haber vuelto a un estadio anterior al de la catequización, sin las prácticas religiosas y morales que “habían aprendido”, eran de nuevo seres irracionales, vagando por un “país sin cultivo”, es decir, sin progreso económico, del cual ellos, en medio de su “incivilización”, eran en parte culpables y, en parte, podían ser la solución, siempre y cuando se convirtieran en *seres racionales*. Así es como en 1870 en un informe del presidente del Estado Soberano de Antioquia, se da noticia que:

El Estado da el primero e importante paso de civilización nombrando a los señores Joaquín Gonzales, Carlos Mejía y Jesús María Rodrigues, misioneros para reducir a la vida civilizada las tribus salvajes de Cañasgordas y Frontino; y de tan virtuosos e ilustrados eclesiásticos pueden esperarse los mejores

<sup>62</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, Colombia, *La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad* en *Boletín oficial*, Año VII (Medellín, lunes 4 de julio de 1870), núm. 404.

<sup>63</sup> Estado Soberano de Antioquia, Colombia, *Parte no oficial. Misiones en Boletín oficial*, Año XI (Medellín, lunes 18 de mayo de 1874), núm. 630. Es evidente cómo la élite antioqueña para el período del federalismo, pese a sus ideas liberales en cuanto a lo económico, traslucidas, por ejemplo, en la desintegración de los resguardos indígenas, mantenía su mentalidad ligada a una tradición hispanista bastante fuerte en lo tocante a la concepción de los asuntos morales.





resultados en favor de aquella parte de antioqueños desgraciados, de la religión y del progreso de la porción del territorio que ocupan<sup>64</sup>.

Así pues, el “primer paso” para la civilización eran las misiones para reducir a la vida civilizada a las tribus salvajes. Se vuelve a hacer énfasis en la innegable relación entre civilización, religión y territorio, pues esta explica las condiciones de posibilidad, por un lado, de las labores de evangelización de la Iglesia y, por otro, de las labores de colonización del Estado: había que salvar a la “parte de antioqueños desgraciados” por medio de la religión y, de igual forma, había que llevar el “progreso” a la parte del territorio que ocupaban por medio, generalmente, de la colonización. En una nota del año de 1874 al “ilustrísimo señor obispo de la Diócesis de Antioquia relativa al estado de civilización de los indígenas”, es notorio como aquella asimilación del indígena respondía al progreso de los hombres y del territorio en tanto su capacidad de ser productivos para los intereses del Estado: “Que se inspire a las tribus la mayor confianza para que entren en relaciones de toda clase con parte civilizada, haciéndoles comprender la utilidad e importancia de las labores agrícolas y de la cría de ganados principalmente, y de la ineficacia y esterilidad de la vida errante”<sup>65</sup>. De ahí que se buscara que dichos indígenas dejaran su vida errante para que con su labor contribuyeran al fomento de la industria y, a su vez, a la moralización de la sociedad con su conversión a la *verdadera religión*, pues:

Muchos, casi la mayor parte, no tienen idea del Ser Supremo: en nada creen, nada adoran y nada esperan: son verdaderos salvajes. Estando en presencia de esos seres desgraciados, oyéndolos, viéndolos y palpando su situación y sus costumbres, se experimenta un verdadero dolor que contrista y abate el ánimo<sup>66</sup>.

Así pues, el hecho de apelar al supuesto salvajismo de los indígenas, de esos otros, como mecanismo de justificación para su intervención fue bastante recurrente. Tal como se señaló, primero fue necesario adjudicarles dicha barbarie a nivel discursivo para poder accionar sobre ellos. En 1873, en un informe no oficial sobre misiones en el Estado Soberano de Antioquia, se dice por parte del Gobierno que: “El concilio provincial en su última reunión, entendemos que solicitó del Congreso un auxilio para el establecimiento de misiones en la República, para sacar a varias tribus de indígenas de la vida salvaje que llevan, reduciéndoles al estado de hombres útiles a la patria, mejorando su condición en todo sentido”<sup>67</sup>. Asegurando más adelante que lo realmente importante era:

<sup>64</sup> “Contiene oficios del prefecto del departamento de occidente para la señoría del gobierno” (Medellín, Antioquia, 1871), en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Documentos*, tomo 1999, f. 44r. [negrilla propia].

<sup>65</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, *Boletín Oficial*, Año XI (Medellín, lunes 10 de agosto de 1874), núm. 647.

<sup>66</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, *Boletín oficial*, Año VII (Medellín, sábado 7 de mayo de 1870), núm. 304. *Informe*.

<sup>67</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, *Boletín oficial*, Año XI (Medellín, lunes 18 de mayo de 1874), núm. 630. *Parte no oficial*.





**Llamar la atención hacia la parte occidental del Estado ocupada por los indígenas llamados chochoés**, que llevan una vida errante, dedicados a la caza, separándose mas y mas cada día del pueblo que se fundó para su reducción, atrayéndolos a otra clase de vida. Los gobernadores de la antigua provincia de Antioquia en tiempo de la dominación de España, trabajaban con tesson y con buen éxito en la obra de la civilización de los indios chocóes: por ejemplo, la fundación del pueblo de Cañasgordas, el más occidental del Estado, se formó en un principio únicamente de indígenas [...] Al Estado de Antioquia interesa la fundación de nuevos pueblos en la parte occidental: la aproximación a Rio sucio, al Rion León, facilitaría en gran manera el comercio con los pueblos de los Estados del Cauca y Bolívar, los campos en esta parte del territorio antioqueño son de una fertilidad asombrosa, y con los productos naturales, sin necesidad de establecimientos agrícolas, podría ahora, y en su principio, sostenerse un tráfico lucrativo, que no tardaría mucho en ensancharse. Como este sería uno de los resultados de la mision, es que abogamos por su establecimiento, siendo innecesario manifestar los que vendría en lo civil y religioso<sup>68</sup>.

Según se desprende del fragmento citado, es indudable el interés económico por parte del Estado sobre las misiones: en este caso, “civilizar” a los indígenas chochoés en el occidente de Antioquia, reduciéndolos y evangelizándolos, significaría una mejora al comercio con otros Estados, como el Cauca y el Bolívar, y, sobre todo, una ganancia de tierras con una “fertilidad asombrosa”. Se entiende, de igual forma, que los cambios “civiles” y “religiosos” no eran tan relevantes como los económicos, por lo menos en lo que respectaba al gobierno antioqueño. De este modo, y un año más tarde, en 1874, en una nota dirigida al Obispo de la Diócesis de Antioquia de parte del presidente del Estado, se le dice al primero que el Gobierno desea:

1. Que su señoría por si o por medio de sus misioneros, se ponga en comunicacion las tribus indigenas no reducidas, que habitan o frecuenten el territorio del Estado comprendido en los distritos de Cañasgordas y Frontino, a fin de averiguar el numero de tribus independientes, su poblacion, estado social y residencia habitual, y de establecer con ellas relaciones regulares y pacificas que fomenten su civilizacion y aseguren la tranquilidad y buena marcha de la poblacion sometida a las leyes del Estado establecidas en el mismo territorio.
2. Que examinando el territorio se fijan los puntos convenientes para formar nuevas poblaciones, procurándose, si fuera posible, que una dellas en los limites del Estado, con el fin de resguardar mas tarde sus fronteras por ese lado.
3. Que se establezca una mision permanente, ecargada de predicar la moral evangélica, tal como se enseña y practica en el Estado, procurándose fijar bases para la construccion de los templos en que deben adorarse a Dios, y de las escuelas que sirvan para la instruccion y educacion elemental de los niños indigenas,
4. Que estudie el idioma o dialecto de las diversas tribus, que se reduzca a caracteres escritos y e forme un diccionario de sus palabras, y que se enseñe a aquellas la lengua castellana<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Ibid.


<sup>69</sup> Estados Unidos de Colombia, Estado Soberano de Antioquia, *Boletín Oficial*, Año XI, (Medellín, lunes 10 de agosto de 1874), núm. 647.





En consecuencia, es bastante común encontrar en la información de archivo la necesidad de que se estableciesen misiones en el occidente del Estado de Antioquia, pues, por un lado, facilitaría el comercio con otras regionales, tal como ya se señaló, y, por el otro, ayudaría a la defensa de las fronteras del Estado; no hay que olvidar, sobre este último punto, que el siglo XIX fue una época sumamente convulsa, especialmente durante el denominado período federal, donde cada Estado soberano se arrogó la tarea de defender sus propias fronteras. Todo esto estaba signado, además, por el afán civilizatorio. Los indígenas, no solo tenían que ser un buen rebaño, productivo, dejando las mejores tierras para el Estado, sino que también tenían que defenderlo.

De igual manera, es importante resaltar la necesidad de crear templos y escuelas para los indígenas toda vez que estos dos emplazamientos remiten a relaciones de poder y de aculturación muy claras en las que los indígenas se vieron sometidos a perder todo su bagaje cultural, religioso e incluso semántico, para pasar a creer en el verdadero Dios y hablar en la *verdadera lengua*. Tarea que, lejos de agotarse en dicho siglo XIX, se intensificaría en la primera parte del siglo XX con la llegada de nuevas misiones religiosas y con el apoyo de un gobierno nacional profundamente conservador.



## La lucha por imponer la figura del *homo religiosus*: una historia de continuidad entre el siglo XIX y XX.

A ciencia cierta, en el siglo XIX, el control efectivo del Estado central sobre el conjunto del territorio fue sumamente precario. El federalismo, por lo demás, les dio un peso inusitado a las regiones en lo tocante a la autonomía de cada una, fortaleciendo así las estructuras e identidades políticas locales y regionales, y, en este sentido, buena parte de los conflictos políticos tuvieron que ver con las diferencias entre el sistema político central y las regiones. De este modo, las medidas implementadas por los liberales radicales motivaron varias guerras civiles (1851, 1859, 1862 y 1876-1877), las cuales, finalmente, condujeron a que en a partir de la década de 1880 —principalmente en 1886 con la Constitución centralista y religiosa, y en 1887 con la firma de Concordato— el país se sumergiese en un proceso de conservatización en el marco del período conocido de la Regeneración, proceso que, por lo demás, fue en contravía de las medidas secularizantes promovidas por los liberales en la mayoría de Estados<sup>70</sup>.

En consecuencia, se dio la emergencia de un Estado teocrático, económicamente proteccionista, sumamente centralizado y con un ejército unificado, de ahí que la Regeneración sea fundacional porque “en ella se consagró la intolerancia arropada con el velo sagrado, el velo del templo en su

<sup>70</sup> Diana Luz Ceballos, “Desde la formación de la República hasta el radicalismo liberal”, 77.





recinto impenetrable. Fuera del dogma definido en términos religiosos, sociales y políticos, no había salvación”<sup>71</sup>. Sentimiento que, por lo demás, permearía gran parte del siglo XX.

En este contexto, los indígenas siguieron inscritos en los procesos de pérdida de sus territorios y, asimismo, enfrentados a las violencias ejercidas sobre sus identidades étnicas. No es de extrañar, por ejemplo, que, en 1886, respecto a los resguardos de Cañasgordas y Frontino, los únicos que subsistían para la época, se dijera que los repartimientos que se hicieron de los terrenos indígenas en dicha parte del territorio estaban en un completo desorden debido a la “poca delicadeza” con que se llevó el proceso en un primer momento:

Cuando mandó el gobierno a repartir los resguardos en 1833, sin duda alguna los que mandaban no tenían conocimiento de que los indígenas reclamaban, y con título, una restitución de por los menos 100 leguas cuadradas [...] y por desgracia la persona encargada de la repartición fue un hombre muy ignorante y de poca delicadeza; este principio [de] dividir el resguardo en lo que el llama 12 partes iguales, de las cuales señaló 1 para las escuelas, 10 para los indígenas y 1 para él (en la mayor parte) para su trabajo, sin repartir por lotes con linderos a cada indígena, y de tal manera que los 2 lotes eran iguales en estension a los otros 10 juntos<sup>72</sup>.

De hecho, la repartición desorganizada e inequitativa de los terrenos de resguardo fue una constante en el territorio antioqueño a lo largo del siglo XIX, lo cual llevaría a un sinnúmero de quejas y reclamos, como se ha señalado anteriormente. En efecto, en el mismo informe sobre el estado de los resguardos en Cañasgordas y Frontino, se aseguraba también que:

Pocos lotes colindan el uno con el otro y resulta una grande porción del resguardo sin su entrega, con esto no es de estrañar que los 40 años que siguen [desde el primer intento de repartimiento] han sido productivos de unos enredos debido a la ambicion de particulares, poco delicadéza de las autoridades y municipalidades y la ignorancia y pobreza general de los habitantes, y el resultado es que una enorme porción de Antioquia, del mejor terreno del Estado, se encuentra hoy en una situación tan fatal que ningún hombre que respete su vida y la ajena se atrave a trabajar y hacer valer el terreno que ocupa<sup>73</sup>.

De igual modo, a partir de la ley 153 de agosto de 1887, todas las disposiciones de carácter administrativo de los antiguos Estados soberanos quedaron eliminadas, entre ellas, las concernientes a los indígenas y su protección. Dichos indígenas, al igual que durante la época del radicalismo liberal, siguieron luchando por sus territorios y por su derecho a narrarse dentro de sus propias lógicas. Y si bien la religión como derrotero para la salvación de las almas fue una cuestión de peso durante el federalismo antioqueño, la Regeneración y la Hegemonía Conservadora, la

<sup>71</sup> Carlos Uribe Celis, “¿Regeneración o catástrofe? (1886-1930)”, 224.

<sup>72</sup> “Contiene observaciones sobre resguardos en San Carlos de Cañasgordas y Frontino”, (Antioquia, 1886) en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia) República, *Baldíos*, Tomo 2554, Doc. 2, f. 157r.


<sup>73</sup> *Ibid.*, f. 158r.





cuestión religiosa cobraría una importancia inusitada a nivel nacional, la cual se materializó en el resurgimiento de las misiones, por medio de las cuales se pretendía sacar a los indígenas de su supuesto estado de “salvajismo” e instruirlos en la religión (esto último con fines también económicos, tal como se ha señalado anteriormente). Por ejemplo, en 1889, un informe expedido en Bogotá sobre la imperiosa necesidad de fortalecer las misiones en territorio nacional señalaba respecto a las comunidades indígenas de Boyacá y Cundinamarca:

que aquellas comarcas, así como las demás de la República en que hay tribus salvajes, contienen inmensos territorios de grandiosa fecundidad, grandes riquezas naturales se hallan surcadas por ríos navegables en todas direcciones y están llamadas a ser emporios de riqueza para la República y el asiento de numerosas poblaciones, tan pronto como se obtenga la reducción de aquellas tribus y se acometa formalmente el cultivo de la tierra y la explotación científica de los productos espontáneos<sup>74</sup>.



### *Ley 153 de 1887, Ley 89 de 1990, Ley 27 de 1892*

Ahora bien, para entender las condiciones de posibilidad bajo las cuales se dio el resurgimiento de las misiones católicas para evangelizar indígenas durante la Regeneración —tarea que, por lo demás, continuaría en el siglo XX—, es menester remitirse, por lo menos, a tres leyes: la ley 153 de 1887, la ley 89 de 1990 y la ley 27 de 1892. La primera de ellas, mediante el artículo 319, estipulaba que: “el Gobierno podrá celebrar convenio con el representante de la Santa Sede para el fomento de las Misiones Católicas en las mencionadas tribus [salvajes o bárbaras]”. En consecuencia, a partir de la Constitución de 1886, y de la firma del Concordato con la Santa Sede en 1887, llegaron a Colombia, aproximadamente, 54 comunidades de religiosos y religiosas, de las cuales 31 eran femeninas y 23 masculinas; desde luego —y como se explicará más adelante— no todas estuvieron abocadas a la evangelización de indígenas.

Ahora bien, una de las leyes más importantes con relación a la cuestión indígena, fue la ley 89 de 1890, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, mediante la cual, “el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deben ser gobernadas”. Dicha ley en su intento de “proteger” a los indígenas instituyó, por un lado, que “en todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño cabildo nombrado por

<sup>74</sup> “Sobre misiones indígenas”, (Antioquia, 1889), en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Baldíos*, tomo 2557, doc. 1, f. 59r.



estos conforme a sus costumbres”, y, por otro, trató de reglamentar la tenencia de la tierra de los resguardos; empresa que, como se ha explicado, se llevaba intentando por más de medio siglo. En este sentido, el artículo 7, del capítulo II, proclamaba que cada cabildo indígena debía: “Impedir que ningún indígena venda, arriende o hipoteque porción alguna del resguardo, aunque sea a pretexto de vender las mejoras, que siempre serán consideradas accesorias a dicho terreno”; no obstante, más adelante también se afirma en el capítulo V, artículo 38, que “mientras dure la indivisión, los indígenas continuaran como hasta aquí, en calidad de usufructuarios, con sujeción a la prescripciones de la presente ley” , pero que una vez hecha la división de los terrenos de resguardo, cesarán las funciones de los cabildos de las parcialidades.

Es decir, una vez que la tierra de los indígenas dejase de ser comunal, el cabildo ya no podría regir con su legislatura especial, y, en consecuencia, los indígenas pasaban a ser “menores de edad”, quienes, según el artículo 40 del mismo capítulo, “asimilados por la presente ley a la condición de menores de edad para el manejo de sus porciones en los resguardos, podrán vender esta con sujeción a las reglas prescritas por el derecho común para la venta de bienes raíces de los menores de veintiún años”.

Sin lugar a duda, la ley 89 de 1890 pese a su carácter “protector”, seguía imbuida en concepciones racialistas en relación con las comunidades indígenas, así es como expresiones tales como “incipientes sociedades”, dan cuenta de la anulación de la densidad histórica de las mismas comunidades indígenas y el desconocimiento de su historia de largo aliento. De igual manera, el hecho de que los indígenas que ya no viviesen en tierras comunales pudiesen vender las partes que les tocaron en el repartimiento siempre y cuando fuesen considerados como “menores de edad”, es sintomático de que, pese a que dichos indígenas siguieran el derrotero trazado por la élite para la “civilización” y “progreso” de la nación, siempre serían considerados como seres inferiores. Una lógica que, desde luego, era de cuño colonial. Finalmente, es pertinente señalar que esta ley rigió sobre los resguardos y la vida de los indígenas por más de un siglo, exactamente hasta 1991; en ese lapso, como la mayoría de las leyes promulgadas por aquella época, su aplicación fue precaria en la praxis, por lo cual no es de extrañar que, por ejemplo, en 1898 los indígenas de Frontino asegurasen que:

Somos enteramente ignorantes, como todos los de nuestra raza, ninguno podrá alzar su voz para defender sus derechos, aunque tenga seguridad que se los arrebatan, porque su misma ignorancia se lo impide [...] aunque la ley 89 de 25 de noviembre de 1890 determina el manejo que debe obrarse con los de nuestra raza, hasta ahora no hemos recibido beneficio de ella<sup>75</sup>.

Más tarde, la ley 72 de 1892, “por la cual se dan autorizaciones al Poder Ejecutivo para establecer Misiones Católicas”, señala, mediante su artículo 1, que “autorizaba al Poder Ejecutivo para que de

<sup>75</sup> “Los suscritos naturales de Frontino”, (Antioquia, 1898), en Archivo Histórico de Antioquia (AHA, Medellín, Colombia), República, *Juicios criminales*, tomo 2926, Doc.4, “Los suscritos naturales de Frontino”, 1898, f. 56r.





acuerdo con la autoridad eclesiástica proceda a establecer Misiones Católicas en el territorio de la República, en los lugares que estime conveniente”; asimismo, en su artículo 2, anunciaba en que:

El gobierno reglamentará de acuerdo con la autoridad eclesiástica todo lo conducente a la buena marcha de las Misiones y podrá delegar a los Misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del Poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas<sup>76</sup>.

Siguiendo esta línea de ideas, la única manera para alcanzar la ciudadanía y salir del supuesto estado de “salvajismo” eran las misiones católicas, bajo las cuales, los misioneros se arrogaban todo el poder sobre los indígenas. En este sentido: debían civilizar sus territorios, sus cuerpos y sus almas, antes de que el Estado los pudiese “acoger” en su seno. Se debe recordar, no obstante, que incluso cuando los indígenas se asentaran en un lugar fijo, repartieran los terrenos de resguardo, y se insertaran en la vida “civilizada”, seguían siendo considerados como “menores de edad”. Lo cual invita a pensar que el tránsito entre “salvaje” y “menor de edad”, solo implicó un cambio positivo a favor de los intereses del Estado, debido a que el indígena nunca dejó de ser el otro de la nación.



### *Las misiones católicas en territorio antioqueño en el siglo XX: un somero esbozo histórico.*

Las misiones católicas en territorio antioqueño ha sido un tema estudiando a profundidad por varios investigadores en los últimos años<sup>77</sup>, por lo que este apartado, lejos de pretender ser un estudio exhaustivo de dichas misiones<sup>78</sup> —lo cual excede las pretensiones de la investigación—

<sup>76</sup> Roque Roldan Ortega y Alfonso Flórez Esparragoza, *Fuero indígena*, 65.

<sup>77</sup> Entre ellos se puede mencionar a Juan Felipe Córdoba con sus tesis de maestría y doctorado, tituladas respectivamente: “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950” (Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional, 2001) y “En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952” (Tesis doctoral en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2012). Asimismo, se puede mencionar la tesis de maestría de María Patricia Castro Hernández, “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940” (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2001).

<sup>78</sup> De hecho, el tema de las misiones, a juicio del historiador Gabriel Cabrera, comporta cuatro grandes momentos: “1) la expansión del cristianismo en Europa en los siglos XI y XIII; 2) la expansión hacia oriente de las misiones católicas en los siglos XVII y XVIII; 3) la expansión en dirección al continente americano en el siglo XVI, y 4) la segunda expansión hacia América en el último cuarto del siglo XIX como a comienzos del siglo XX, que estuvo acompañada de una intención de romanización del Concilio Vaticano I (1869-1870), que contrastaba con el avance de las ideas liberales, la creciente secularización de la sociedad y un relativo debilitamiento de la Iglesia, circunstancia que paradójicamente propició un resurgimiento religioso (aumento de vocaciones, órdenes y congregaciones, peregrinaciones y misiones)”. Ver: Gabriel Cabrera Becerra, *Los poderes en la Frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño 1923-1989* (Medellín. Universidad Nacional de Colombia, 2015), 13-14.





busca mostrar lo que anteriormente se ha denominado “orden histórico de continuidad” en la condición impositiva de producción y reproducción de las identidades indígenas a lo largo de la República y la primera mitad del siglo XX, período en el que también se trató de anular los saberes indígenas, sus lenguas, sus cosmologías y sus formas de subjetivación desde la religión; buscando, en últimas, hacer sujetos productivos para la Nación y para sus dos grandes pilares: la civilización y el progreso. De este modo, Rafael Uribe Uribe en su discurso pronunciado en 1907 en Río de Janeiro titulado “Reducción de Salvajes”, aseguraba que en Colombia:

La población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia. En casi toda la circunferencia está el poder del salvaje, que posee también las regiones más fértiles, y á excepción de los aruacos y guagiros, los cursos de los ríos más navegables, en cada una de cuyas cuencas cabría holgadamente una monarquía europea [...] Pero en cuanto á la extensión de territorio que estas tribus ocupan, ya dije que es más de la mitad, quizá las dos terceras partes del de la Nación, siendo en realidad de poco más de la otra tercera lo que realmente dominan los civilizados. De manera que en la mayor parte del suelo patrio no pueden establecerse pacíficamente familias nacionales ó extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros. De donde se deduce que domesticarlos, o lo que es lo mismo, hacer que nos entiendan, equivalente á verificar la conquista de un territorio casi del tamaño de Europa y con certeza más rico<sup>79</sup>.

Para civilizar los territorios —y que luego pudiesen ser poblados— y las almas, en Colombia, durante los años de 1876 y 1940, se establecieron 21 congregaciones religiosas femeninas y 21 masculinas. Desde luego, no todas las misiones que llegaron a Antioquia tuvieron como finalidad evangelizar, pues algunas otras también estuvieron abocadas a la educación, la beneficencia, etc. Por su parte, a aquellas que tenían como fin evangelizar, se les encomendaron nuevos territorios en sus cruzadas religiosas; y, en ese sentido, la Iglesia Católica en concordancia con las autoridades civiles del país, se dieron a la tarea de crear, a partir de 1893, una serie de jurisdicciones especiales para la labor misionera, que tuvieron como nombres Vicariatos, Prefecturas apostólicas y territorios de misiones. En Antioquia, a partir de finales del siglo XIX y principios del XX, los Jesuitas, los Franciscanos y los Claretianos organizaron una serie de visitas misioneras por las zonas del nordeste, el suroeste y Urabá. Con tales actividades los misioneros pretendieron llevar “civilización” a zonas alejadas para, posteriormente, integrarlas a la nación (en un sentido productivo y espiritual)<sup>80</sup>. Así es como 1908 ya se había creado la Prefectura Apostólica del Chocó, a la cual se le anexaron los distritos de Chigorodó, Turbo, Murindó, Riosucio, Acandí y el municipio de Urrao, que pertenecían a Antioquia en temas de gobierno civil. Sin embargo, las grandes distancias entre los lugares de evangelización dificultaron la labor misionera, dejando al Urabá antioqueño en un comentario “abandono espiritual”<sup>81</sup>. En diciembre de 1914, el gobierno

<sup>79</sup> Rafael Uribe Uribe, *Reducción de salvajes* (Discurso pronunciado en Río de Janeiro, 1907), 8-9.

<sup>80</sup> Asegura Juan Felipe Córdoba que: “el interés de incorporar la zona de Urabá al resto del departamento de Antioquia era un proyecto que se perseguía desde la década de 1830, cuando algunos comerciantes antioqueños solicitaron una y otra vez al gobierno central que dicha franja de terreno fuera adjudicada a la Provincia de Antioquia para poder controlar el comercio entre Urabá y Cartagena, Panamá y el Caribe”. Ver: “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”, 169.

<sup>81</sup> María Patricia Castro Hernández, “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940”, 142.





departamental nombró una junta en el municipio de Dabeiba, que tenía como encargo administrar los fondos oficiales destinados al fomento de la religión y a la “reducción” de las tribus indígenas. La junta estaba precedida por Laura Montoya Upegui, quien meses antes había fundado una asociación catequizadora en Medellín, la cual, en 1916, pasó a llamarse Congregación de Hermanas Misioneras de María Inmaculada de Santa Catalina Siena.

Uno de los lugares más importantes para las misiones en territorio antioqueño durante el siglo XX, fue la prefectura de Urabá<sup>82</sup>, pues desde su creación en 1918 —y hasta 1941— los Carmelitas Descalzos incursionaron allí en compañía de las Misioneras de María *Inmaculada*, y luego, de las *Carmelitas Misioneras*, en busca de la cristianización y evangelización de aquellos indios que no habían dejado la “barbarie”; los cuales, en su mayoría, eran los indígenas emberá eyabida, o denominados “catíos” en los escritos de la época y los tulle o cuna, quienes: “acabaron por verse aislados por colonos blancos, mestizos y mulatos. Los primeros eran originarios de la selva del Pacífico que habían huido de los corregidores coloniales que los intentaron agrupar en pueblos”<sup>83</sup>.

Por ejemplo, la Madre Laura Montoya, una de las misioneras más famosas del siglo XX, en junio de 1916 sobre los indígenas en Dabeiba, denunciaba que:

entre los obstáculos que ha de vencer la enseñanza cristiana para llegar al corazón de estos salvajes, [son] las supersticiones. De las innumerables que usan estos pobres hijos de Dios y esclavos del demonio, se podría escribir un grueso volumen [...] La noción de Dios y de las relaciones que con él tiene el hombre, no figura jamás en ningún acto de ellos. Parece cosa convenida que todo lo fantástico, miedo y diabólico, les dirija la vida<sup>84</sup>.

De este modo, para vencer aquel salvajismo y llegar a un deseado estado de “civilización”, era necesario que la tarea se diera en varios pasos; en primer lugar, los indígenas debían conocer e introyectar el dogma religioso. Subsiguiente a esto, la “civilización” implicaba otros aspectos tales como: la enseñanza del español, lograr que se vistieran como “libres”, conseguir que dejaran su “natural pereza”, que hicieran las tierras productivas, etc. Es decir, “civilizar” a los indígenas consistía en toda una pedagogía, la cual, al final, esbozaría los perfiles del “hombre ideal” para una nación y su progreso. Así es como, la misma Madre aseguraba en julio de 1917, que:

La primera idea que viene a la cabeza cuando se trata de la catequización de los indígenas, es la que se ha de principiar por vestirlos obligándolos a cambiar la mugrienta ropa por pantalón y saco. Yo,

<sup>82</sup> El territorio de dicha prefectura comprendía dos zonas topográficas: una montañosa y otra conformada por llanuras bajas de clima cálido. La primera, se extendía por el sur y el oeste de la Prefectura Apostólica de Urabá limitando con las cordilleras occidental y central de los Andes colombianos, y comprendía los territorios que integraban parcialmente los municipios de Frontino y Cañasgordas, y, en su totalidad, los distritos de Dabeiba y Pavarandocito. La segunda, la zona baja y llana, se proyectaba hacia el mar, cercaba al golfo de Urabá, y a lo largo de los ríos Atrato, León, Sucio, entre otros. Ver: María Patricia Castro Hernández, “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940”, 145.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>84</sup> Madre Laura Montoya Upegui, *Cartas misionales / escritas por la Rda. Madre Laura de Santa Catalina*, s.l, s.n, (1935), 38.





por el contrario, creo que será lo último que se deba hacer. Están desnudos porque no están civilizados, luego para vestirlos es necesario civilizarlos antes<sup>85</sup>.

Desde luego, con la expresión “civilizarlos antes”, hacía referencia a que los indígenas debían recibir, en primera instancia, el evangelio, tener una noción de Dios como base fundamental para el mencionado proceso de civilización católica, el cual, a juicio de la religiosa, era un proceso sumamente arduo, pero en sí, era la única manera de “salvar” aquellas “pobres almas”. No es de extrañar entonces que en 1919 la Madre le señalase al director del periódico “El Católico” lo siguiente:

Así como después de un fatigador trabajo, el obrero se para a contar y considerar lo que ha adelantado su labor, yo quiero hacer notar en esta lo mismo, adivinando el anhelo de los que se interesan por las obras de Dios, entre las cuales se cuenta la catequización de estos pobres indígenas. Enumeraré los avances que se notan en estos salvajes. En primer lugar, quiero ocuparme de los adelantos obtenidos en lo que se refiere al lenguaje [...] hoy es raro hallar un indio, aunque sea el menos aficionado a la misión, que no entienda cuanto se le dice. En mi empeño de hacer notar la importancia de la ventaja ganada por esta misión, al **hacerse dueña de los indios**, i tenerlos a sus órdenes, por amor, y sin presión civil alguna, continuo apuntando a las muchas dificultades superadas para llegar a colocarse la misión en tan ventajosa posición [...] Mire la sinrazón de los que, al principio, se opusieron a la idea de civilizar a los indios, por considerarlos absolutamente irreductibles<sup>86</sup>.

En consecuencia, se podría argüir que las misiones religiosas fueron las empresas que más trastocaron los modos tradicionales de subjetivación de los indígenas. Sus formas de existencia se consideraron salvajes, sus creencias fueron tachadas como idolatrías y sus costumbres como bárbaras e ignorantes. En otras palabras, su pasado, cultura y formas de existencia fueron cancelados desde los binarismos: civilizado/bárbaro, verdadero (fiel)/ falso (idólatra), productivo/improductivo, etc.

En ese mismo año, exactamente el 15 de abril de 1919, se nombró al Padre José Joaquín Arteaga de la Virgen del Carmen, prefecto apostólico de Urabá. De igual forma, el padre Arteaga, para dar cumplimiento a las normas dictadas por la Santa Sede, nombró por proprefecto (segundo en la jerarquía de la misión) al Padre Fray Severino de Santa Teresa<sup>87</sup>, otro misionero de innegable relevancia, quien, en 1924 respecto a algunos indígenas de la Prefectura, apuntaba que: “Desde luego, puedo asegurar que los indios Catíos son politeístas y, por consiguiente, idólatras”<sup>88</sup>, añadiendo:

<sup>85</sup> Madre Laura Montoya Upegui, *Cartas misionales / escritas por la Rvda. Madre Laura de Santa Catalina*, 80.

<sup>86</sup>Ibid., 150. [negrilla propia]

<sup>87</sup> Cuando murió el padre Arteaga en 1926, el padre Santa Teresa fue nombrado superior de la residencia de Frontino y dirigió los destinos de la Prefectura hasta que esta fue suprimida en 1941.

<sup>88</sup> Fray Severino de Santa Teresa, *Creencias, ritos, usos y costumbres de los Indios Catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá* (Bogotá: Imprenta San Bernardo, 1924), 19.





Si por religión entendemos el culto del verdadero Dios, o un lazo moral que une al hombre con su hacedor, desde luego podemos afirmar que nuestros indios no tienen ninguna religión. Pero, si más latamente queremos definirla por la relación del hombre con el orden sobrenatural, bien podemos concederles alguna religión. Toda la religión de los catíos es un conjunto de supersticiones y se halla como reconcentrada en el Jaibanismo, que es a su vez una especie de espiritismo. De la misma manera que la *religión verdadera* informa todos los actos del cristiano, así las supersticiones informan la vida de estos indios<sup>89</sup>.

De ahí que, si bien se les concedía una religión (entendida como un conjunto de supersticiones), Fray Severino daba a entender que no era la verdadera y que, por ende, no había un lazo moral que los uniera con su “hacedor”. Esto último, de igual forma, era una constante en la manera en que se describía —y concebía— a los indígenas durante el siglo XIX, tal como se señaló anteriormente, a saber: como seres sin moral y perniciosos, alejados de la verdad (entendida como una religión, un referente cultural, una historia común, etc.). Asimismo, también es notoria la creencia en que la religión era el único vehículo para la “civilización” de los indígenas, pues comparando la experiencia de los radicales de mediados de siglo XIX, con la labor misionera, Fray Severino afirmaba:

A mediados del siglo pasado el Gobierno intentó establecer algunas escuelas para su educación y civilización, pero los indios se internaron más en los bosques esquivando todo trato y roce con los libres y civilizados. Los pobrecitos no dejaban de tener alguna razón, escarmentados como estaban por los abusos que habían cometido los civilizados, apropiándose de sus tierras a fuerza armada o sobornándolos miserablemente. Esta inhumana labor se ha sentido en la misión, pues algunos de los indígenas se han situado en lugares inaccesibles a los Padres Misioneros y a las Hermanas, por miedo a todo trato con civilizados. Y no faltan algunos mal intencionados que les asustan con el coco de que los padres los vamos a llevar soldados, lo que les infunde tal terror que se remontan a donde ser humano apenas puede llegar. Sin embargo, a medida que avanza la influencia de nuestra Misión, van deponiendo su fiereza, pues se van convenciendo de que el Misionero es su mejor amigo y el que más de una vez les ha defendido sus propiedades [...] A pesar de su vida selvática, conservan un amor entrañable a su patria chica que para ellos es el bohío<sup>90</sup>.

Señalaba, sobre este mismo punto, que:

Más, querer deducir de ahí la incapacidad moral e intelectual de los indígenas, y proclamar su exterminio, es un error tan craso, que solo se explica en los que piensan civilizarlos y educarlos prescindiendo de las máximas salvadores de nuestra sacrosanta Religión. Nosotros podemos dar una sòlemne mentis a semejantes despropósitos, ateniéndonos tan solo a la labor incipiente de la Misión<sup>91</sup>.

<sup>89</sup>Ibid., 40. [negrilla propia]

<sup>90</sup>Ibid., 65. [negrilla propia]

<sup>91</sup>Ibid., 99.





De esta manera, la labor misionera se prefiguró como la alternativa que se debía seguir para alcanzar el progreso y la civilización de los indígenas; tarea que, en manos de los liberales del siglo pasado, había quedado como algo inconcluso. Por lo demás, los Carmelitas también compartieron la iniciativa del gobierno departamental de impulsar la migración de los antioqueños de las montañas del centro de Antioquia hacia Urabá<sup>92</sup>. En este sentido, los misioneros levantaron capillas en Dabeiba, Urama, El Pital y Puerto César, y recorrieron la zona confesando, bautizando, ofreciendo los sacramentos y enseñando los preceptos de la religión católica. Así es como “los intereses de la Iglesia y el Estado convergen en uno solo para propiciar la actividad misionera, los misioneros eran una fuerza permanente al servicio del Estado, con el objetivo de hacer a los pobladores de las zonas periféricas cristianos, civilizados y otorgarles una nacionalidad”<sup>93</sup>. En efecto, durante el lapso que duró la Prefectura Apostólica de Urabá, 1918-1941, no cesaron los ánimos de evangelizar a los indígenas y volverlos sujetos productivos para la Nación, para la Iglesia, y, en general, para el progreso, como en el siglo pasado.

En este sentido, se podrá entender que las figuras del *homo economicus* y *homo religiosus* impuestas a los indígenas fueron la cara de una misma moneda, a saber: la de la civilización y el progreso (desde lógicas eurocéntricas). Tal como se ha repetido en varias ocasiones, el afán de “civilizar” a los indígenas desde la religión, no solo se hacía con fines morales, sino también económicos: que fueran sujetos asentados en una parte específica del territorio, que sus tierras entraran en libre circulación del mercado, que profesaran una religión específica, son hechos que remiten a una suerte de colonización del territorio y las subjetividades, la cual, a grandes rasgos, buscó hacer los territorios y los cuerpos productivos a la nación.

Así pues, se entenderá cómo desde la Colonia, pasando por el siglo XIX, hasta llegar al siglo XX, los indígenas estuvieron sometidos a una serie de procesos de pérdida y de violencias sobre sus cuerpos, subjetividades y territorios. El Estado y la Iglesia, cooperaron durante los dos últimos siglos para hacer de los grupos indígenas sujetos *de bien*, productivos y creyentes. En la Colonia, la intervención a los indígenas se hizo a nombre de la Corona, y durante la República y el siglo XX, se hizo a favor del Estado y las élites republicana; estos últimos, desde una política de los cuerpos y almas, pretendieron ganar tierras indígenas para implementar el comercio, la colonización y las vías de comunicación, al paso que el país se insertaba lentamente en lógicas capitalistas. La Religión, de igual forma, hizo lo suyo de la mano de un gobierno federalista pero profundamente religioso, y más tarde (desde 1886 y hasta 1930), también de la mano de gobierno nacional y abiertamente teocrático, pues la “civilización” empezaba por reconocer *al verdadero dios, al verdadero gobierno y las verdaderas formas individualistas de propiedad sobre la tierra*.

<sup>92</sup> Juan Felipe Córdoba, “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”, 202.

<sup>93</sup> María Patricia Castro Hernández, “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940”, 157.




## Palabras finales

En Macondo, un buen día, llegó la temible peste del insomnio. Lo más aterrador de dicha peste no era la imposibilidad de dormir, pues a juicio de la india Visitación, el cuerpo no sentía cansancio; lo verdaderamente terrible era que esta peste evolucionaba inexorablemente hacia una manifestación más crítica: el *olvido*. Cuando el enfermo se acostumbraba al estado de vigilia, empezaba a olvidar todo, desde el nombre de las cosas hasta la identidad de las personas y la conciencia de su propio ser. Por su parte, José Arcadio Buendía rio frente al temor de la india, pensando que “se trataba de una de tantas dolencias inventadas por la superstición de los indígenas”.

Al parecer dicha peste ha escapado de las páginas de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez y se ha instalado en nosotros. En un presente en el que se siguen normalizando e institucionalizando formas de exclusión, en el que discursivamente se siguen construyendo y negativizando a los *otros*, se hacen necesarios ejercicios que ayuden a una ineludible descolonización de la memoria histórica y eludir el *olvido* de cómo nos hemos constituido como sujetos históricos; en otras palabras, a vislumbrar aquellos *ordenes históricos de continuidad* que parece hemos olvidado, o que decididamente hemos querido no ver. Y, así, entender, por ejemplo, que las formas de racismo *específicamente moderno*, con sus correlatos de civilización y progreso (espiritual y material), son un movimiento histórico de largo aliento, que se ha construido sobre las bases epistémicas de Occidente. Un Occidente blanco, cristiano y tendiente a la acumulación de capital y la *prosperidad* económica. Un Occidente en el que las figuras *homo religiosus* se han asociado, a lo largo del tiempo, con moldeamientos subjetivos necesarios para garantizar el correcto funcionamiento de la nación —latinoamericana en nuestro caso—.

De ahí que un individuo es “moderno”, “civilizado”, “ciudadano”, en la medida en que ha introyectado subjetivamente los imperativos de conducta ligados a la idea de civilización. En el caso de Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, tales imperativos, en relación con los indígenas, remitían a la tenencia individual de la tierra, al reconocimiento de una única religión como verdadera, y, en general, a la asunción de pautas culturales trazadas por la élite “blanqueada”, ya fuese religiosa, política o intelectual. Asimismo, la idea de progreso, de la mano con la *civilización*, señalaba la necesidad de captación de mano de obra y de tierras para la “prosperidad” del país, produciendo un tipo de racismo propio, colonial, ligado a la conversión de los cuerpos y los territorios en herramientas y formas de valorización económica. En este contexto, no solo el cuerpo de los indígenas (entiéndase su subjetividad), sino también sus propias tierras, fueron las superficies donde se inscribieron los discursos del progreso liberal y civilizatorio. Y estos últimos, por su parte, dentro de su campo de posibilidad, entablaron disputas con el poder en lo relativo a los agravios que se cernían sobre ellos.



## Bibliografía

### Referencias

#### *Fuentes primarias*

Archivo Histórico de Antioquia, Medellín-Colombia.

Sección Colonia. Fondo: indios.

Sección República. Fondos: Gobierno Provincial; Baldíos; Asamblea; Ordenanzas; Cámara Provincial; Gobierno Federal; Documentos; Hacienda Pública; Hacienda Provincial; Juicios Criminales.

Prensa: Boletín Oficial-Gaceta Oficial.

#### *Fuentes secundarias – sangría francesa 1.25*

Castro Gómez, Santiago. *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2005.

Castro Hernández, María Patricia. “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940”. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Ceballos, Diana Luz. “Desde la formación de la República hasta el radicalismo liberal (1830-1886)”. En *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (Bogotá: Prisa Ediciones, 2011), 165-217.

Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

Espinosa Arango, Mónica Lucia. *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Flores Gómez, Mónica. “Poder Pastoral y neoliberalismo (a propósito de poder y Estado en Michel Foucault)” *Alegatos* No.71 (enero-abril de 2009): 57-68.

Flórez, Roicer Alberto. “Indígenas y ciudadanía: el problema de los resguardos en el Estado Soberano de Bolívar, 1863-1875”. *Historia y sociedad* No. 16 (enero-junio 2009): 49-72.

Foucault, Michael. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Gutiérrez Ramos, Jairo. “El proyecto de incorporación de los indios a la nación en la Nueva Granada (1810-1850)”. *Anuario de Historia regional y de las fronteras* No. 01 Vol. 6 (2001): s.p.



- Irurozqui, Marta. “Introducción sobre la condición ciudadana en los Andes: propuesta y debate historiográfico”. En *La mirada esquiiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes* (Bolivia, Ecuador y Perú) siglo XIX. Madrid: CSIC, 2005, 13-40.
- Melgarejo Acosta, María del Pilar. “Trazando las huellas del lenguaje político de La regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional”. En *Genealogías de la Colombianidad*, editado por Santiago Castro Gómez. Bogotá: Editorial Pontificia Bolivariana, 2008.
- Melo, Jorge Orlando. “Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)”. En *Historia Económica de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI, 1987, 119-167
- Múnera Ruiz, Leopoldo. “El Estado en la Regeneración. (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?)”. En *La Regeneración Revisitada. Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-nación en Colombia*. Medellín: La Carreta, 2011, 13-71.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. México: Alianza Editorial, 1989.
- Quijano, Aníbal. “Raza”, “etnia” y “nación”. En *Mariátegui: cuestiones abiertas*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Ramírez, Andrés Mauricio. “Pensadores económicos de la segunda mitad del siglo XIX en Colombia”. *Ecos de economía* No. 19 (2004): 121-146.
- Robledo, Emilio. Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde. Bogotá: Imprenta del banco de la república, 1953.
- Roldan Ortega, Roque, y Alfonso Flórez Esparragoza. *Fuero indígena*. Bogotá: Editorial Presencia, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Fuero indígena*. Bogotá: Presidencia de la República, 1990.
- Romero, José Manuel. *Crítica e Historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Madrid: Herder, 2010.
- Rufer, Mario. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales” *Memoria y Sociedad número* Vol.14: no. 28 (enero-junio de 2010): 11-31.
- Sanders, James. “Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, 1849-1930”. *Revista de Estudios Sociales* No. 26 (abril de 2007): 19-45.
- Segato, Rita. “Introducción”. *La nación y sus otros, raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, 15-125.
- \_\_\_\_\_. “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.





\_\_\_\_\_. “La perspectiva de la Colonialidad del poder”. *Casa de las Américas* (julio-septiembre de 2013): 15-43.

Tirado Mejía, Álvaro. “El estado y la política en el siglo XIX”. En *Manual de Historia de Colombia. Tomo II*. Bogotá: Editorial Printer colombiana, 1979.

Trinidad Polo, José. “Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880)”. *Historia Crítica* No. 44 (mayo-agosto 2011): 80-103.

Uribe Celis, Carlos. “¿Regeneración o catástrofe? (1886-1930)”. En *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*. Bogotá: Prisa Ediciones, 2011, 217-260.

Vanegas, Julio Arias. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.

Villegas, Álvaro. “Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia: 1887-1920”. En *Prácticas, territorios y representaciones*. Medellín: Universidad Nacional, 2009.

