

# EVANGELIZACIÓN, ENCUBRIMIENTO Y RESISTENCIA INDÍGENA EN EL VALLE DE SIBUNDOY PUTUMAYO\*

*Karina Sandoval Zapata\*\**

*Hugo Lasso Otaya\*\*\**

## Resumen

En este artículo se aborda desde una mirada crítica, el proceso de encubrimiento y resistencia cultural que se dio dentro de la comunidad indígena Camentsá en el Valle de Sibundoy, a partir del proceso colonizador del cual se observan hasta hoy sus efectos aculturizantes y civilizatorios. Haciendo un análisis de lo que aconteció en dicho proceso al interior de la comunidad indígena Camentsá, se menciona el papel que tuvieron sectores como el de la Iglesia, el Estado y sus instituciones, en el proceso de evangelización, de colonización, pero también de violencia infringida en el territorio putumayense. El documento hace parte de la investigación realizada por los autores entre los años 2005-2007 sobre la historia de la comunidad indígena Camentsá ubicada en el municipio de Sibundoy en el departamento del Putumayo Colombia.

**Palabras claves:** Encubrimiento, etnocentrismo, resistencia indígena, civilización, Putumayo Colombia.

## Abstract

This article addresses a critical look at the process of concealment and cultural resistance that occurred within the indigenous community Camentsá Valley Sibundoy, from colonizing process which is observed until today its aculturizantes and civilizing effects. Making an analysis of what happened in that process Camentsá within the indigenous community, the role played sectors like the Church, the State and its institutions, in the process of evangelization, colonization, but also mentioned violence infringed in the Putumayo territory. The paper is part of research conducted by the authors between the years 2005-2007 on the history of Camentsá indigenous community located in the town of Sibundoy in Putumayo Colombia.

---

\* Artículo Tipo 2: de reflexión, según clasificación de Colciencias.

\*\* Historiadora de la Universidad del Valle, Magister en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Docente Investigadora Fundación NOMADESC. E-mail: angelitosempantanados@hotmail.com

\*\*\* Historiador de la Universidad del Valle, magister en Estudios Socioambientales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Docente Investigador del Instituto Tecnológico del Putumayo. E-mail: hugolasso2012@gmail.com

**Keywords:** Concealment, ethnocentrism, indigenous resistance, civilization, Putumayo Colombia.

## **Llegaron los conquistadores: nace el mito civilizatorio**

*La "causa de guerra justa (iusti belli causa)  
Por derecho natural y divino (iure naturali et divino)  
Es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir,  
Por cuanto recusan el imperio de sus señores;  
Si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa...  
Por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo,  
Predicarles aún contra su voluntad...  
Y aceptar la guerra o declararla" (Dussel, 1978:106).*

El proceso colonial que vivió América con la llegada de los conquistadores y de los misioneros, estuvo caracterizado por la articulación de las acciones de conversión espiritual y la inserción a un modelo productivo y económico diferente al propio de la población indígena, como dos frentes claves para su colonización. En este artículo analizamos la forma en la que ese proceso de conversión religioso estuvo fundamentado en diferentes tipos de violencias hacia las comunidades indígenas, puntualmente la comunidad indígena Camentsá del Valle de Sibundoy, y cómo dichas violencias evidenciaron la "sin razón" del proceso civilizatorio que se impuso desde Occidente.

También intentamos visibilizar bajo la categoría de encubrimiento, cómo las comunidades indígenas resistieron y conservaron muchos de sus referentes étnicos y culturales a través del tiempo. Si bien este artículo hace parte de una investigación histórica, también hemos retomado herramientas del método etnográfico, por lo que a lo largo del artículo se encuentran varias referencias a fuentes orales, producto de dos años de trabajo de campo con la comunidad indígena Camentsá, a través de entrevistas en profundidad y observación participante en diferentes acontecimientos de importancia para esta, como son los rituales de yagé y el carnaval del perdón que celebran anualmente.

La *conquista* del Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo Colombia, así como de las otras regiones de Suramérica, bajo la acción en muchas ocasiones improvisadas de los soldados españoles, estuvo claramente fundamentada en la necesidad de expansión de un continente en decadencia. Este fundamento que daría pie a diferentes tipos de violencia, estuvo velado por un discurso europeo de expandir la buena nueva de la *civilización* y la fe cristiana a los territorios del mundo a donde más fuera posible.

La descripción tradicional de la evolución cultural de la humanidad incluía su paso por tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización. El predominio europeo desde la era de los descubrimientos (siglo XV descubrimiento de América), pero sobre todo desde la Revolución Industrial (siglo XVIII) y el reparto colonial de África (siglo XIX), parecía hacer evidente para los contemporáneos la supremacía de todas las particulares formas de organización europeas: fueran económicas, sociales, políticas, incluso sus creencias y su raza (misionerismo y racismo). Desde ese punto de vista, el concepto ilustrado de civilización universal pasa a imponerse como un esquema particular al que todas las partes del mundo deben amoldarse por su propio bien bajo la protección de lo que se bautiza como civilización occidental. A través del relativismo cultural que se hace científico con la antropología moderna va a ampliarse al concepto de civilización y empieza a usarse en plural, para definir a cada una de las organizaciones humanas, vinculadas a una forma de entender la vida, más allá incluso del concepto de religión o de cultura.

La perspectiva histórica utilizada para clasificar a una civilización (más que a un país) como una unidad es de origen relativamente reciente. A partir de la edad media, la mayor parte de los historiadores adoptaron un punto de vista religioso o nacional. El punto de vista religioso prevaleció hasta el siglo XVIII entre los historiadores europeos, que consideraban la revelación cristiana como el suceso histórico más importante, tomándolo como referencia para su clasificación. Los primeros historiadores europeos no estudiaron otras culturas más que como curiosidades o como áreas potenciales de actividad misionera. El punto de vista nacional, a diferencia del religioso, se desarrolló a principios del siglo XVI a partir de la filosofía política del estadista e historiador italiano Nicolás Maquiavelo, quien sostenía que el objeto adecuado de estudio histórico era el Estado. El español Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional, abordó el tema de los derechos de la corona de España en la conquista de América. Sin embargo, los múltiples historiadores que más tarde realizaron la crónica de los estados nacionales de Europa y América sólo estudiaron las sociedades al margen de la cultura europea, para describir su sumisión a las potencias europeas, a su entender más *progresistas*.

De lo que se ha conocido como la conquista de América, muchas cosas se han dicho. Cosas que han estado estrechamente relacionadas con el concepto de civilización, el que arbitrariamente se autodesignó occidente en clara oposición a lo que se encontró desde 1492 en el nuevo mundo. Un concepto que cotidianamente presupone un estadio cultural propio de sociedades humanas muy avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres, es en la práctica distorsionado cuando se toma por bandera para justificar la barbarie, la violencia física, el abuso y la explotación de *los más débiles*:

(...) Estas comunidades se quedan en la pobreza porque no saben compartir con el progreso/ es decir esa mentalidad de ellos que es solamente trabajo para conseguir solamente lo del día/ no tienen mentalidad de economía de ahorro y de progreso ¿no?/ entonces viven al día y sobretodo se han quedado en la mentalidad de que tienen que estar siempre apoyados en qué nos van a dar/ prácticamente es una mentalidad de mendicidad para muchos de ellos teniendo tantas riquezas como tienen a su alrededor que aunque no sean grandes minas de oro/ pero sí tienen la riqueza de la tierra (...) (Entrevista Buitrago, 2006).

Suficientemente comprobados a través del tiempo y de los acercamientos que las comunidades indígenas han permitido a sus mundos, el etnocentrismo y el racismo ocultos en esta idea han quedado evidenciados de manera contundente.

El concepto de civilización que se abarca en este trabajo tiene que ver más con su *uso*, que con lo que fielmente abarca el concepto. Lo que se busca es entender lo que implica cuando es designado como cualidad o privilegio de pocos y no como una situación mental y cultural común a todas las sociedades humanas. En el caso que nos ocupa:

(...) Lo poco que se sabe sobre la demente expedición de Hernán Pérez de Quesada a través de las selvas del Caquetá y del Putumayo en 1541, en busca de El Dorado, es que los españoles afirmaban haber tropezado, generalmente, con una resistencia feroz. Se dice que la expedición de Quesada consistía en 200 caballos, 260 españoles, y unos 6.000 indios cargueros procedentes de las sabanas de la cordillera occidental de los Andes. Se dice que de estos indios ninguno sobrevivió. Donde el Caquetá y el Putumayo se acercan en su curso, cerca de Mocoa, Quesada encontró una firme oposición. Siempre que su expedición atravesaba pasos estrechos donde los caballos no podían maniobrar, los indios atacaban: una tribu devoradora de hombres logró apoderarse de cinco hombres a la vista del resto de la columna y los descuartizó antes de que se pudiera hacer algo por salvarlos (...) (Taussig, 2002: 47).

Dicen los pobladores del territorio putumayense que no fue muy distinta la suerte de los misioneros que durante los dos siglos siguientes reemplazaron la espada por su acción evangelizadora.

Es a través de este relato que se encuentra lo que para muchos significó la justa llegada de *la luz*, de *lo sagrado*, de *lo limpio* y *civilizado* a América. El canibalismo, el salvajismo y la barbarie de estos indígenas contra españoles y misioneros, como justificación para el genocidio acontecido en el Putumayo y en el resto del territorio Suramericano no pueden entenderse hoy como argumentos válidos:

(...) Estas desviaciones de la norma cultural occidental justificaban por sí mismas el sometimiento, el dominio y la intervención tutelar del reino cristiano. Cada uno de los llamados “pecados contra natura” tenía su propio sentido de interpretación para el conquistador. El supuesto canibalismo indígena fue el que más llamó la atención, pues era una acusación que tenía una larga tradición desde los tiempos de la Roma imperial. Se imponía desde las élites dominantes a las religiones que surgían o amenazaban la estabilidad social (...) (Borja, 1998: 65).

Tampoco pretendemos decir que la llegada de occidente a América no debió darse o que ha sido el problema. Se trata del cómo se materializó este arribo, de las innumerables atrocidades que justificó ese mito civilizatorio con el que se llegó a América y que paradójicamente se llevó a cabo a través de la barbarie, sin diálogo ni razón aparente, por parte de quienes se autodenominarían como portadores únicos de *civilización*. Aún hoy podemos ver cómo se utiliza este concepto de un modo bastante cotidiano como opuesto a lo sucio, lo grotesco, lo profano, lo instintivo o simplemente hacia conductas de culturas y pueblos que difieren en su modo de vida al de occidente<sup>1</sup>.

De este modo nos encontramos con que el diálogo entre los dos mundos no pudo darse cuando uno de ellos fue de entrada invalidado y se le silenciaron sus razones. Pues si consideramos el proceso civilizatorio como un proceso intrínseco a las diferentes sociedades del mundo, nos es imposible negar que los pueblos indígenas americanos fueran ya una civilización antes de la llegada de los colonizadores. Ellos como todos los grupos humanos, han ajustado el comportamiento de sus individuos para organizar mejor y más rígidamente la red de acciones que los articulan como grupo, de modo que la acción individual llegue a cumplir así su función social. “Cualesquiera que sean las diferencias concretas, la orientación general del cambio de comportamiento, el *trend* del movimiento civilizatorio es por doquier el mismo” (Elías, 1997: 451- 464). En eso consiste la civilización y todo este proceso tiene un orden determinado que va de acuerdo a lo que para un grupo es debido o necesario. No hay entonces, un modelo universalmente válido de lo que es, hace y cree una civilización única y total.

Esta limitación la encontramos planteada también por Dussel (1978), y adquiere mayor importancia si vemos la asimilación que hubo por parte de la iglesia que llegó a América entre el ser español (o europeo) y ser cristiano. Para ese momento serían una sola cosa:

---

<sup>1</sup> “O sea los blancos dicen que civilización es hablar español/ que civilización es hacer todo lo que hacen ellos y lo que nosotros hacemos es charlar, no es, no está civilizado” Serafín Jajoy. Taita gobernador del municipio de Colón Putumayo. Ponencia: Etnoeducación y Territorio Indígena. Congreso Indígena Inga y Camentsá. Julio 14-16 de 2005.

(...) No va a ser de ningún modo aceptada esta distinción, no va a tener el asentimiento de la mayoría; van a ser muy pocos los misioneros que tengan clara conciencia de que una cosa es ser español y otra es ser cristiano. Pero, sin embargo, todos se daban cuenta del escándalo de esta unificación, de este mesianismo hispánico que producía, en los indios, en vez de la conversión, la antimisión, el antievangélico. Un obispo, por ejemplo, el de Santa María, escribía al rey, que con sus entradas (se llamaban entradas cuando "entraban" los españoles con sus caballos y robaban a los indios, el oro de los indios, en la parte de Nueva España y sobretodo de la Nueva Granada), lo que hacen es matar a mujeres y niños. Escandalizados huyen los indios a los montes: escandalizados porque identifican cristianismo con los españoles. La iglesia misma, éste es el gran drama de la iglesia en toda la época de la colonia, confundía a la iglesia con la civilización hispánica y con su cultura (...) (Dussel, 1978: 55).

De ahí el gran choque, el encubrimiento en el que se basó el llamado descubrimiento de América que, podríamos decir, fue el momento fundante en la construcción de la cristiandad latinoamericana. De ahí que la evangelización no sólo tendría éxito si se lograba convertir a los nativos al cristianismo, éstos además debían asumir todo el modo de vida del europeo, del español y entre otras cosas debían insertarse en un modelo económico diferente.

Precisamente con ese noble fin de *iluminar* a los aborígenes los planes españoles de ocupación del territorio americano combinaron las llamadas *entradas* civilizadoras, con la *acción* evangelizadora. La idea central de estos emprendimientos, era una educación cultural integral del indígena para *integrarlo* al estatus de *cristiano*, es decir, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad. Y básicamente este concepto de utilidad giraba en torno a la capacidad de trabajo que podían generar estas poblaciones. De cierto modo para lograr estas metas transformadoras, los españoles, criollos y misioneros debían elaborar una estrategia que abarcara todos los espacios de expresión socio-cultural indígena; en síntesis, debían colonizar el espacio, los cuerpos, y la palabra para encauzarlos en el correcto orden del mundo de la visión europea y mercantilista de las cosas (Wright, 2003).

Entonces, se colonizó la vida cotidiana del indígena, convirtiéndose éste en el primer proceso europeo de *modernización*, de *civilización*, pero ya no a través de una praxis guerrera de violencia pura, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica... Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del *modo* como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana (Dussel, 1992). Esta domesticación y modificación del modo de vida indígena, se utilizó para insertarlo en un orden *civilizado*, cristiano, pero más que nada productivo

occidental, y funcionó como un mito civilizatorio que justificó y declaró inocente al asesino de lo diferente, de lo otro.

Porque aunque los misioneros reiteraron que a diferencia de otros pueblos indígenas del Putumayo “la reducción de los Camentsá e Ingas del alto Putumayo no ofreció ninguna dificultad, por ser de índole pacífica y tener ya costumbre de agruparse en pueblos a causa de sus hábitos cultivadores y no sufrir las influencias nefastas de tribus belicosas” (Restrepo, 1977: 9); es sabido por relatos de los mismos indígenas<sup>2</sup>, que muchos de estos misioneros los maltrataban o permitían que otros los maltrataran ya fuera para la consecución de fines religiosos o económicos. Es decir, no era sólo que éstas fueran comunidades pacíficas, sino que por parte de colonos y misioneros hubo excesos tales, que hicieron de ellos personas sometidas a todo tipo de prácticas contrarias a su voluntad, hasta llegar a “acostumbrarlos” como se lograba a través del azote, tal cual lo relata un fraile capuchino citado por Taussig cuando retoma el libro *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo* escrito por Miguel Triana:

(...) El castigo del azote es quizás la costumbre más difícil de desarraigar. Usted tiene que comprender que el dolor tiene una eficacia misteriosa, que hace que la gente lo desee. Yo mismo he notado que los indios se vuelven muy tranquilos, hasta alegres y festivos después de los azotes. Es obligatorio que después de los azotes, la persona azotada diga “Dios le pague”. Si no lo dice, entonces el Gobernador (que es un indio que agrada a los capuchinos) ordena tres azotes más, y así sucesivamente hasta que el azotado pierde su ira y de muestra de gratitud. Así, el azotar conserva el principio de autoridad, de docilidad, así como la pureza de la costumbre. El azote es la base de la costumbre (...) (Taussig, 2002: 68).

Y para afianzar y fortalecer tal costumbre se utilizaron a la vez, otros elementos menos explícitamente violentos, como la educación, la integración de los rituales indígenas dentro de las actividades autorizadas por la iglesia, con la consecuente prohibición de ciertos actos que iban en contra de la fe cristiana. De este modo se llegó a la *conquista*, a una praxis de violencia encubierta, si se quiere simbólica, que alimentada de discursos paternalistas hacia los *salvajes*, iba dando las pautas para que por sí mismas las comunidades abandonaran parte de sus elementos constitutivos como etnias.

Una de las misiones religiosas más importantes que llegó a hacer presencia en el Putumayo sería la misión capuchina, tras la expulsión de los Jesuitas en 1850.

---

<sup>2</sup> “Porque la iglesia también nos había dicho que lo de nosotros era lo peor/ que hablar Camentsá no era lo mejor/ que por eso teníamos que hablar como cristianos”. Rosa Pasuy es Antropóloga de la comunidad Camentsá. Ponencia: Instituciones del Estado en las comunidades Inga y Camentsá. Congreso Indígena Inga y Camentsá. Julio 14-16 de 2005.

Llegaron cuarenta años después, en la época de la Regeneración. Durante este período:

(...) Los capuchinos fueron un elemento clave de defensa del territorio ante los intereses económicos de caucheros peruanos. Lo complejo de esta misión estuvo en que los misioneros hicieron las veces de gobernadores civiles al regentar la educación, construir carreteras, otorgar tierras y dirigir la moralidad de las gentes... En el primer periodo los capuchinos ejercieron métodos misioneros tradicionales de evangelización como las expediciones, la reducción de indígenas, la celebración de sacramentos y la educación. Pero estos métodos no eran suficientes ya que la realidad del Gran Caquetá había cambiado con la presencia de empresarios colombianos y de otras nacionalidades que habían venido a explotar quina y caucho. Con la creación de la prefectura la labor misionera se concibió como de formación de Iglesia, en consonancia con los dictados de las congregaciones vaticanas que imprimían en la labor misionera la insistencia en evangelizar y al mismo tiempo civilizar. De esta manera, a los antiguos métodos se agregaron formas de transformación del entorno como construcción de carreteras y de escuelas, entre otros (...) (Kuan Bahamón, 2013: 7).

Justamente por todos esos métodos y por el papel que jugaron en la acción evangelizadora las diferentes misiones religiosas que llegaron al Valle de Sibundoy, consideramos importante resaltar que estas no estarían ajenas de la violencia que implicaba lograr la aculturación de los indígenas por lo que “con frecuencia y sobre todo después de que los maltratos de los colonizadores indispusieron a los indios, el poder civil ponía a disposición del misionero una pequeña escolta de soldados cuya misión era imponer respeto, impedir que los indios se dispersaran y defender al misionero en caso de ser necesario”(Restrepo, 1977: 9); sin embargo parece que, sí era necesario seguramente no era porque estos misioneros se comportaban pacífica y respetuosamente con los indígenas. La muerte de muchos de estos religiosos a manos de los indígenas del Putumayo, que en los relatos de misioneros destacadísimos como José Restrepo López<sup>3</sup>, aparecen descritos como pacíficos y fáciles de adoctrinar, deja mucho qué pensar sobre las reales causas de la violencia y resistencia indígena contra estos hombres de Dios.

Valga aclarar que para entonces sí hubo religiosos en Nueva Granada que defendieron a los indígenas, en el pie de monte andino fue el misionero “Fray Francisco Romero” (Bonilla, 1969: 24), quien levantó su voz para denunciar los abusos cometidos por sus compañeros de orden; estos se conocieron como

---

<sup>3</sup> Este Misionero es uno de los religiosos más importantes en la defensa de la labor de la iglesia en el Valle de Sibundoy, ha escrito varios textos en pro de esa labor, entre ellos, uno de los más importantes que aparece como respuesta a un libro conocido en Sibundoy como “el panfleto de Bonilla” por su dura crítica a la labor de las misiones religiosas que hicieron presencia en esta zona.

“protectores de indios” (Echeverri, 2005: 24); pero fueron en todo caso una minoría, si se quiere, casos aislados que sentarían las bases para que lentamente, sólo mucho después y por diferentes presiones sociales surgieran nuevas corrientes teológicas más acordes con las necesidades reales de la región, como lo fue la *teología de la liberación* que por su cercanía con los pobres, excluidos y marginados se mantuvo más sinceramente fiel al evangelio. Uno de los grandes pioneros de esta teología sería Bartolomé de las Casas, quien después de su conversión de encomendero a protector de indios, se dedica a defender y propender por mejores condiciones para estos pueblos colonizados. Su propuesta sería la de una teología no académica y más acorde con las realidades latinoamericanas.

Así que en aras de entender dicha resistencia, no se puede perder de vista que la teología y la iglesia latinoamericanas se convirtieron en un poder económico vital para lo que fue el desarrollo de la colonización de América. Partiendo de este referente histórico, Dussel evidencia el hecho de que la incipiente teología Latinoamericana estuvo limitada por mucho tiempo a seguir una teología europea, hecha para la cotidianidad europea, sin tener en cuenta esa cotidianidad cultural, económica, política y social de América, limitándose a una mera alienación; “Sólo en 1968 comienzan a aparecer los primeros textos teológicos latinoamericanos” (Dussel, 1992: 29) y con ellos el movimiento de la teología de la liberación como resultado de una nueva concepción de Dios que surge en los sectores populares y que al estar inscrita en procesos de liberación concretos propios de América Latina “marca la diferencia sustancial con la teología burguesa liberal, desarrollada fundamentalmente en el continente europeo; la que, entre otras cosas, nunca llegó con una clara elaboración al país, que había sido marcada por una teología neo-conservadora.” (Mardones, 1991. Citado por Echeverri, 2005: p. 49), que se desarrolla desde las instancias mismas del poder y que ocultaba la contradicción y la injusticia que desde Bartolomé de las Casas se había criticado y condenado.

El sistema utilizado por los misioneros en Suramérica fue el de las llamadas *Reducciones*, que consistían en:

(...) La agrupación de indios que vivían montaraces y en grupos reducidos diseminados por las selvas y su asentamiento en un pueblo organizado donde pudieran ser adoctrinados en la fe y acostumbrados a la vida civilizada. Esos pueblos eran varias docenas de ranchos de techos de paja, paredes de chonta y piso de tierra, agrupadas en orden. En uno de esos ranchos vivía el sacerdote hasta hacerse convento apropiado. Algunos de esos pueblos llegaron a albergar el millar de habitantes. Esos fueron los centros de educación religiosa y civil de los indígenas del Putumayo y del Caquetá, allí fue donde surgió la verdadera civilización de estas tierras (...) (Restrepo, 1999: 8).

Allí los misioneros empezaron su labor con intérpretes de las mismas comunidades hasta que ellos se familiarizaron con la lengua de sus catequizados lo suficiente para su tarea de evangelización, castellanización y sacramentalización. Estas reducciones ejemplifican la disciplina mediante la cual los misioneros alcanzaban la conversión de los nativos. Para lograr el control no sólo del cuerpo social, sino también de sus individuos aplicaron lo que Foucault ha llamado las “técnicas de individualización del poder” (Foucault, 1976: 1-2); cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil.

Aunque ya en 1542 unos pocos clérigos que acompañaron la expedición de El Dorado y en 1547 unos padres Franciscanos intentaron dar inicio a la tarea de evangelizar a los indígenas de Sibundoy, “fue en 1558 cuando se da el asentamiento definitivo de los misioneros Franciscanos en el Alto Putumayo o Valle de Sibundoy” (Restrepo: 1999: 9) Su labor duró veinte años, cuando por razones desconocidas el curato de Sibundoy fue otorgado a los padres Dominicos, quienes abandonaron su misión a los seis años. “En los 30 años siguientes sólo aparece como cura de esa doctrina en 1621 el Dominicano Alberto Montenegro y siguen otros 30 años sin noticias. En 1650 se hacen cargo los Jesuitas hasta 1667. Veinticinco años más tarde lo toman otra vez a su cargo los padres Dominicos a lo menos en forma intermitente” (Restrepo, 1999:84-86). Para 1689 se retoma el ritmo de las misiones divididas por territorios entre Franciscanos y Jesuitas, siendo todo el siglo XVIII el de mayor actividad misionera y también el de mayor resistencia indígena, en el que dieron muerte a más o menos 10 religiosos, exasperados por la ley cristiana que les imponían los misioneros. Es este período de mayor actividad misionera, en que el misionero sustituye al conquistador tratando por medios espirituales de lograr aquella reducción de las tribus salvajes que no habían logrado repetidas expediciones militares.

El inminente peligro en que se encontraba España de perder estas tierras definitivamente a favor de Portugal que avanzaba a pasos agigantados ocupando la selva amazónica, tenía mucho que ver con los esfuerzos de la corona por doblegar en una u otra forma la resistencia de la población indígena (Restrepo, 1999). En este contexto de tensión se hace entendible el giro que dio la iglesia en su accionar, puesto que debía empezar a utilizar métodos que no generaran una reacción tan violenta en los indígenas y que en todo caso surtieran mejores resultados en la occidentalización, civilización, cristianización y claro, producción y utilidad de los nativos.

En ese sentido hay un aspecto que toma bastante importancia, tiene que ver con las figuras, imágenes e ídolos que encuentran los misioneros en el mundo

indígena “sus propios momentos religiosos y el enfrentamiento con el paganismo exigieron al Occidente cristiano una lucha permanente con otras creencias y prácticas religiosas” (Ramos y Urbano, 1993: 10). Con la extirpación de idolatrías que “es la expresión consagrada de un momento histórico en que las prácticas pastorales del arzobispado de Lima designan a todas las formas evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato” (Ramos y Urbano, 1993: 8); se inicia la revolución mental.

En el análisis que hace Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, preguntándose si la idolatría es una forma de superstición “es decir, un exceso que consiste en dar culto divino indebidamente” (Ramos y Urbano, 1993: 11), se muestra cómo esta idolatría llama la atención y llena de inquietudes a los misioneros frente a la forma de actuar en América; se cuestionan de inmediato los métodos a seguir en su tarea evangelizadora y de ocupación. La idolatría es novedad: “lo novedoso del caso iba con la novedad de la empresa. En búsqueda de razones, la idolatría era fantasma, aparición. En el océano revuelto de la doctrina que aseguraba al emperador la tranquilidad de conciencia y su eterno descanso, se asomó la idolatría” (Ramos y Urbano, 1993: 17).

Entre los pensadores responsables de poner en debate el movimiento de extirpación de idolatrías en América, sobresale Francisco de Vitoria (1486-1546) el gran responsable de la revolución mental acerca de las nociones éticas y jurídicas empleadas en la comprensión de la empresa española en América (Ramos y Urbano; 1993). Él estableció que los indios no podían ser acusados de infidelidad y tampoco podían ser obligados a creer; decía también que *por lo tanto, ni el papa ni el rey pueden emplear la fuerza para sacarlos de las idolatrías* rechazando las opiniones que hacían apología a la intervención militar en los pueblos que cometían pecados contra naturaleza. A Vitoria y sus planteamientos le siguieron opiniones como las de Domingo de Soto, Melchor Cano y Juan de la Peña, para quienes ni la infidelidad, ni la idolatría, ni los pecados contra naturaleza, podían fundar título alguno de conquista sobre los indios, ni a esclavitud, ni a castigos; algunos de ellos, fueron cercanos a Fray Bartolomé de Las Casas, quien tiene un posicionamiento más político con respecto a la idolatría en América, diferenciando la celebración de cultos al verdadero Dios, como cultos de latría y cultos de forma errónea a las *creaturas* como idolatrías.

El origen de la idolatría se encuentra para de Las Casas en varias razones. La primera bastante generosa: “todos los hombres tienen sed de Dios. Por eso, sea como sea lo buscan, aunque sea por extraviadas veredas” (Ramos y Urbano, 1993: 19) y continúa diciendo que “atraídos por las señales divinas buscan los hombres a Dios en las creaturas. Ítem, después del diluvio y Babel, por la razón anterior. Ítem, la idolatría es natural desde la segunda edad del mundo, de Abraham hasta Cristo,

pese a los de los apóstoles y sus sucesores” (Ramos y Urbano, 1993: 20). Con estas razones sobre el origen de la idolatría, de Las Casas sigue argumentando el potencial de la extirpación de idolatrías como estrategia de evangelización, no sin antes detenerse a señalar la docilidad con que contaban los pueblos andinos y la voluntad íntima y nunca saciada de alcanzar a Dios, que han llegado a tal ceguera y desorden no cabe la menor duda. Adoraron al Sol, la Luna, a todos los cuerpos celestiales (Ramos y Urbano, 1993), sin embargo de Las Casas resalta que “comparados a egipcios, griegos y romanos, los mexicanos y andinos son unos ángeles: en la elección de los dioses, a estas infinitas gentes indianas manifiestamente mostraron ser más racionales, más honestos, más discretos y más prudentes que los egipcios, sin comparación. ¿Los griegos y romanos? Admitieron dioses a hombres vilísimos, sucios, criminosísimos, fascinerosos, torpísimos e infames como fueron Baco, Príapo y otros” (Ramos & Urbano, 1993).

Todo el debate desarrollado por de Las Casas, su diáfana defensa de la voluntad por parte de las *indianas gentes* para reconocer con *mejor juicio* la existencia de Dios, le hace argumentar también que la evangelización en América es mucho más fácil porque los cimientos son más dúctiles “...porque como no adoren ni reciban por Dios sino al Sol y a las fuentes, mucho más fácil es, teniendo doctrina de la fe, reducirlos con ellas al cognoscimiento del Hacedor universal del Sol y de las otras cosas, que a los que tienen muchos dioses y muchos ídolos que les representan, o hombres o animales u otras cosas que veneran por dioses, a quien de mucho tiempo atrás tienen grande afición y devoción” (Ramos y Urbano, 1993: 21). A de Las Casas, el conocimiento y debate de la idolatría lo lleva a defender las creencias de los indios, por ser más *naturales*, con más buen *juicio de razón* y más *honestas y prudentes* que las de egipcios, griegos y romanos. Con lo cual además, de Las Casas ve el medio más apropiado de llevar al éxito la evangelización en América.

El debate que de Las Casas plantea, para Ramos y Urbano (1993); reafirma la docilidad por parte de las poblaciones andinas para ser acercadas a la doctrina cristiana, sin embargo el método de extirpación de idolatrías no varía, pero sí se concentra en algunas personas en particular; hay una persona en particular en quien se vuelcan todas las miradas: el *hechicero*, el *sacerdote indígena*, los *homos* como lo llaman los documentos del primer concilio Limense (1551-1552); ellos incitan a costumbres, sacrificios y ritos antiguos, a estos demás de darle a entender su error y torpeza, por la primera vez le sea dado cincuenta azotes públicamente y tresquilado, y por la segunda le tengan diez días en la cárcel y dado cien azotes públicamente; y si tuvieren bienes le tomen la tercia parte para la iglesia de tal pueblo; y por la tercera, como a incorregible, lo remitan al perlado del obispado donde acaeciére, o a sus jueces, con la información.

El movimiento de extirpación de idolatrías como estrategia evangelizadora en los Andes, se concentra en castigar a personas que tienen influencia sobre las comunidades indígenas, los homos del concilio Limense de mitad del siglo XVI, serán chamanes y taitas de la *red chamanística* que se configura con los territorios de la selva y los andes, en los cuales se encuentra enclavado el Valle de Sibundoy y sus taitas y mamas Camentsá e Inga; cuyas creencias y prácticas, pierden fuerza paulatinamente, integrándose a la religión católica y sus principios, pero, sin perder, rasgos propios y ancestrales.

Es entonces cuando se hace fundamental la educación como elemento rápido de aculturación. De ahí que en el Putumayo ésta estuviera desde la colonia española en manos de la iglesia católica con sus diferentes misiones: primero fueron los misioneros Franciscanos en sus pueblos y reducciones hasta la revolución de independencia los encargados de esta labor; y luego los misioneros Capuchinos desde principios del siglo XX fueron los que se encargaron de toda la educación:

(...) Desde comienzos de la Prefectura Apostólica confiada a los padres Capuchinos en 1904, tomaron éstos como sagrado deber el fundar y supervisar escuelas de primeras letras venciendo la oposición de los indios y su pereza para estudiar. En general estas escuelas eran subvencionadas por el Estado, pero muchas veces la Misión pagó de sus propios fondos las plazas de maestros... El magisterio lo ejerció al principio personal religioso casi en su totalidad pero poco a poco se engancharon elementos seculares. Para 1920 esta era la nómina: 3 religiosos Capuchinos, 7 Hermanas Maristas, 13 Hermanas Terciarias Capuchinas y 27 profesores seculares. En 1929 prestaban ya servicio en la Educación del Putumayo 29 maestros graduados y 33 sin grado. En el año 1970 la Estadística de Educación arroja las siguientes cifras: El Vicariato Apostólico de Sibundoy controla en el Putumayo 122 escuelas primarias con un total de 9.675 alumnos y 204 maestros; 5 establecimientos de secundaria (incluida la Normal de Señoritas de Sibundoy) con 622 alumnos y 44 profesores; y 5 escuelas complementarias con su respectivo profesor y 62 alumnos." (Restrepo, 1977: 29-30).

Aunque en la actualidad, por motivo de la Ley de Reforma Educativa los colegios del Valle de Sibundoy, no estén totalmente a cargo de las comunidades religiosas que han trabajado allí, como son los Hermanos Maristas que hicieron presencia desde 1908 en el municipio, especialmente relacionados con la educación religiosa del Colegio Champagnat de Sibundoy; también están los representantes de la Comunidad de la Sagrada Familia en Santiago y las Hermanas Franciscanas en el pueblo de San Francisco, las hermanas Lauritas en San Andrés y Las Hermanas Carmelitas del convento de Las Carmelitas de Sibundoy, cuya labor sigue siendo muy significativa pues realizan trabajos en el campo educativo con el apoyo de la pastoral Parroquial. También trabajan desde los conventos,

desde la cátedra de educación religiosa en los colegios, como en la catequesis parroquial, en la visita de enfermos, en la promoción humana, promoción de la palabra de Dios, en la formación de grupos apostólicos de oración, de grupos juveniles, en la pastoral indígena y otros campos desde los cuales la misión de “evangelización global” (Entrevista, Buitrago, 2006) sigue siendo prioritaria.

Pero esta labor de evangelización global que tiene tan hondas raíces en la historia colonial del Putumayo, no podía haberse dado con tanto éxito, si esta región hubiese continuado casi totalmente aislada del resto del territorio nacional. Recordemos que debido a este aislamiento, el ingreso al Valle por parte de los primeros misioneros debió darse a espaldas de los indios cargueros, que con desmesurada fuerza y destreza, atravesaban las montañas andinas trabajando para que sus cargas llegaran con vida a realizar la labor de evangelización. Este episodio relevante se inicia en 1906 con la construcción de la carretera Pasto- Mocoa, promovida por la prefectura a cargo de Fray Fidel de Montclar<sup>4</sup>, proyecto que fue ampliamente rechazado por los indígenas, dada su plena conciencia de los peligros que para ellos traería la apertura de aquella brecha hacia el mundo del blanco. Sin embargo, los trabajos de la carretera continuaron hasta principios de los años 30`s, tiempo en el que fray Estanislao de Las Corts lideró los trabajos. En 1912 se inauguró el trayecto Pasto-Mocoa y en 1931 se entregó el trayecto Mocoa-Puerto Asís (Córdoba, 1981).

A pesar de esta resistencia se les impuso trabajar (incluyendo niños, mujeres y ancianos) sin recibir remuneración alguna<sup>5</sup>. Luego este proyecto lo continuó Fray Estanislao de las Corts, quien con mucho esfuerzo obtuvo apoyo económico del gobierno, finalizando en 1908; tras la consecución de esta ayuda gubernamental, los capuchinos obtuvieron la expedición de la ley 51 de 1911 por medio de la cual se declaraban baldías las tierras del Valle de Sibundoy, desconociendo el derecho ancestral de los indígenas que se encuentra en el testamento del cacique Carlos Tamabioy en 1700<sup>6</sup>. Dicha ley estipula que los terrenos baldíos debían repartirse de la siguiente manera: 300 hectáreas para cada uno de los cuatro pueblos existentes, 100 ha para establecimientos de institución pública, 50 ha para granjas modelos de los hermanos maristas, 100 ha para la junta benéfica de cada pueblo, 1.000 ha para

---

<sup>4</sup> En cumplimiento de la Ley 14 de 1912 la Junta Arquidiocesana Nacional de Misiones Católicas presenta al Ministerio de Gobierno, para su publicación, el informe anual de los respectivos superiores eclesiásticos de las misiones católicas establecidas en la república. En éste el encargado de la prefectura apostólica del Caquetá y Putumayo habla sobre la construcción de la vía Pasto-Mocoa.

<sup>5</sup> Conversaciones con Narciso Jamioy, miembro de la comunidad Camentsá que en los años 2005,2006 fue taita gobernador, su reelección inmediata trajo problemas al interior de la comunidad. Edad circa 45 a 55 años. 2006.

<sup>6</sup> Nos referimos al testamento de Carlos Tamabioy de 1898, según la copia conservada en el archivo del cabildo indígena de Aponte que Víctor Daniel Bonilla anexa en su libro Siervo de Dios y Amos de Indios, El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo del año 1969.

el sostenimiento de un seminario y 50 ha para los colonos; del terreno restante se adjudicaban 2 hectáreas para aquellos indígenas que no tenían ni un sólo pedazo de tierra.

La adjudicación de solamente dos hectáreas a cada aborigen establecía su inferioridad legal frente al colono. Como resultado de las muchas dificultades que traería esta asignación de tierras, los Capuchinos dieron por terminado su trabajo de evangelización y adoctrinamiento en 1970, cedieron sus tierras al Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) y salieron del Valle. Este instituto se convertiría entonces en uno de los ejemplares más demostrativos del accionar del Estado colombiano frente a los problemas que tuvieron las comunidades Inga y Camentsá después de muchos años de expropiación de sus territorios a manos de colonos y misioneros y que ahora quedarían a manos del Estado.

Hasta aquí, hemos encontrado que dos de los problemas de mayor impacto que han vivido las comunidades Inga y Camentsá que habitan el Valle de Sibundoy, han sido: por un lado el problema relacionado con su modo de vida, que tras la llegada de los españoles y de las diferentes misiones religiosas, fue violentado con el fin de insertarlas al modo de vida occidental, el proyecto de introducir la *civilización* a las selvas vírgenes tuvo un sentido muy *moderno* al propiciar el desarrollo económico, lo que involucró una serie de transformaciones inmediatas en el Valle de Sibundoy, paso obligado al oriente: apertura de un camino, fundación de poblados, fomento agropecuario y comercial, etc. Y por otra parte, encontramos, en siglos posteriores, el problema generado por la llegada de diversas poblaciones de colonos nacionales o extranjeros, que con el fin de explotar y comercializar los recursos existentes en las regiones ocupadas por estas comunidades, han llevado a cabo un proceso casi de exterminio de las mismas y se ha convertido en uno de los principales motivos de expropiación de sus territorios.

### **¿Siervos de Dios o danzantes del viento?**

*“La modernidad en su núcleo racional, es emancipación de  
La humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria.  
Pero como mito en el horizonte mundial inmola a los hombres  
Y mujeres del mundo periférico, colonial  
(Que los amerindios fueron los primeros en sufrir),  
Como víctimas explotadas cuya victimación  
Es encubierta con el argumento del sacrificio o  
Costo de la modernización” (Dussel, 1992: 209)*

El terror que en otra época se instaló en estas tierras como el inicio de una protohistoria occidental de la constitución del “ego moderno” (Dussel, 1992: 16);

como voluntad de poder, como centro y fin de la historia, sería revivido por las diferentes bonanzas que le sobrevinieron al Putumayo y que retomarían parte de ese imaginario colonial sobre el salvaje, para convertir nuevamente estas tierras en un espacio de muerte. “El espacio de muerte es importante en la creación de significado y de conciencia, y en ninguna parte tanto como en las sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror” (Taussig, 2002: 26).

Cultura perfectamente entendida por los nuevos colonizadores más representativos como los hermanos Arana, de cuyo accionar se sabe que:

(...) El número de indios asesinados bien de hambre –causada a propósito a menudo, por la destrucción de las cosechas en distritos enteros, o como una forma de pena de muerte infringida a individuos que no aportaron su cuota de caucho- o ultimados deliberadamente a bala, quemados, decapitados o azotados hasta morir, y esto acompañado de una variedad de torturas atroces...a fin de saquear esas 4.000 toneladas de caucho, no puede haber sido menos de 30.000 o posiblemente sumen muchos más (...). (Grey, 1912. En Taussig, 2002: 43).

Para el Gobierno Colombiano a comienzos del siglo XX -precisamente el de Rafael Reyes Prieto que inició en 1904-, acabada la conocida *Guerra de los Mil Días*, no era de interés intervenir en la problemática que ya afloraba en la región, lo consideraría como “cosas de caucheros”. Se había fundado en 1903 *la Casa Arana y Hermanos* en el territorio colombiano, empresa dedicada a la extracción del caucho cuyo propietario, Julio Cesar Arana un peruano que en compañía de un hermano y con el respaldo del ejército de su país que operaba en la zona, controlaría extensas áreas reservadas a la actividad. El comercio y la exportación fueron tan llamativos que los comerciantes colombianos vieron afectados sus intereses, con lo que se dio inicio a una partida en la cual los perdedores nunca fueron reconocidos como tal, sólo dejaron de existir.

Fueron comunidades nativas que habitaban la franja de los ríos Caraparaná, al alto Cahuinarí e Igaraparaná, principalmente Huitoto, Andoque, Bora y Nonuya, comunidades que fueron utilizadas para el *siringueo* como se conocía la extracción de la goma de los árboles de caucho, la carga y utilidad en oficios propios de los campamentos de la empresa. Sus actividades de cultivo, caza, dedicación a la maloca y sus espacios ceremoniales fueron extirpados. Sin embargo “en 1907, un joven ingeniero norteamericano, W. Hardenburg, de paso por el Putumayo, presencié en el Caraparaná el asalto a mano armada de un centro cauchero colombiano por las huestes de Arana, secundadas por el ejército peruano” (Revista Credencial, 2003). También fue testigo del trato que recibían los indios y del régimen de tortura a que eran sometidos. En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó su testimonio, bajo el título *El paraíso del diablo*.

Hardenburg relataba con detalle sus observaciones y otros testimonios que había logrado recoger durante sus meses de estadía en Iquitos; denunció la existencia de un verdadero régimen de esclavitud en el Putumayo, en el cual los indios eran forzados a trabajar, sometidos a la tortura en el cepo y al látigo, expuestos a hambrunas y a las pestes provocadas por las precarias condiciones de trabajo, entre otras formas de represión. Algunos de los hechos relatados por Hardenburg incluían que a los indígenas:

(...) Los torturaban con fuego, agua y la crucifixión con los pies para arriba. Los empleados de la compañía cortaban a los indios en pedazos con machetes y aplastaban los sesos de los niños pequeños al lanzarlos contra árboles y paredes. A los viejos los mataban cuando ya no podían trabajar, y para divertirse los funcionarios de la compañía ejercitaban su pericia de tiradores utilizando a los indios como blanco. En ocasiones especiales como el sábado de pascua, sábado de gloria los mataban en grupos o, de preferencia, los rociaban con kerosén y les prendían fuego para disfrutar con su agonía (...) (Hardenburg, 1909. En Taussig, 2002: 213-214).

Sería tan alarmante lo que sucedía en el Putumayo en esos momentos que inmediatamente conocidas las observaciones de Hardenburg se buscaría hacer llegar una comisión que pudiera verificar lo mencionado. En esta tarea toma parte el gobierno Británico y es en 1910 año en el cual, a través del cónsul inglés en Rio de Janeiro, Sir Roger Casement, se constata la situación de los indígenas y el funcionamiento de la empresa. Poco a poco se lograría en el ámbito internacional principalmente, llevar a una demanda la operación de la *Peruvian Amazon Company*, como se conoció la casa Arana; los mismos dueños de la empresa son llamados a declaraciones sobre el tema y niegan los acontecimientos descritos, aprovechan el momento para tergiversar la responsabilidad de la situación en el Putumayo y atribuírsela a los antiguos trabajadores caucheros colombianos.

El debate continuó y para la década del treinta se llegó a prohibir el funcionamiento de la Casa, sin embargo otras situaciones desviarían el interés por el asunto. Al Putumayo continuarían llegando empresas multinacionales interesadas en la explotación de recursos naturales. De acuerdo con los pobladores del Putumayo, aunque esta situación se dio puntualmente en la parte baja del departamento, la población indígena del Valle de Sibundoy se vio afectada por la llegada de muchas familias indígenas que venían desplazadas, huyendo de la situación de violencia y persecución generalizada que había implantado la industria cauchera.

Paralelo a este proceso de violencia, las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, debieron enfrentar los embates ocasionados por el tema de la tierra que

estuvieron basados en tres políticas de civilización que se planearon para sacarlos del atraso. La primera, sería la apertura del camino Pasto- Mocoa, mencionado anteriormente; la segunda, sería la entrada de colonos y la entrega de los territorios indígenas a los de afuera, a través de la ley 54 de 1911, con la que se desconoció el derecho que las comunidades Inga y Camentsá tenían sobre la mayor parte de tierras del Valle de Sibundoy; la tercera política consistió en la implementación de nuevas formas de producción fomentadas al interior de las comunidades, para lograr una mayor productividad de las tierras (Pasuy, 2005).

Estas tres políticas que se articularon mediante las instituciones del Estado como el INCORA a través de la aplicación de la Reforma Agraria, el INAT (Instituto Nacional de Adecuación de Tierras) con el proceso de desecación del Valle, la iglesia con su proceso de evangelización y educación, *Save of the Children*, con sus programas de ayuda estudiantil y los proyectos de amas de casa, la Federación de Cafeteros, con sus proyectos de infraestructura y de crédito, entre otros, que procuraron por insertar a las comunidades a modelos económicos, culturales e ideológicos occidentales, que después de muchas luchas debieron ser parcialmente aceptados por las mismas.

Las luchas llevadas a cabo por las comunidades que se organizaron y se asociaron para tratar de resistir a los embates de la modernidad con la que se abanderaban dichos proyectos, se conjugaron en organizaciones como el CRIC en el año 1980, la ONIC en el año 1982, tuvieron reivindicaciones que con el paso del tiempo se fueron complementando hasta llegar a una lucha integral que articulaba todos los elementos vitales de los que dependía su continuidad como comunidades indígenas.

Primero se luchó por lograr la unidad y la tierra, después empezaron a hablar de unidad, territorio, cultura y autonomía, aunque ellos reconozcan que aún después de la constitución de 1991, esta autonomía sea relativa. Después las mismas comunidades se dan cuenta de que deben recuperar las tierras de resguardo, fortalecer los cabildos para que se aplique la justicia indígena y finalmente aparece la educación propia o etno-educación, como parte importante para la articulación de todos esos procesos y reivindicaciones.

Ya organizadas las comunidades obtienen el derecho a participar en la Asamblea Nacional Constituyente como antesala de la Constitución de 1991, donde los pueblos indígenas llegan ya con elementos propios, siendo reconocidos dentro de la Carta Magna, al declarar a Colombia como un país pluriétnico y multicultural. Allí se logran las transferencias, y que los resguardos obtengan carácter de Entes

Territoriales Indígenas –ETIS-, la oficialización de la lengua materna o nativa, entre otros (Jajoy, 2005).

Pero hoy, la realidad es que este reconocimiento no se ha materializado completamente, las comunidades también sufren problemas y las tradiciones culturales, la lengua, el saber, están partiendo con los mayores que mueren ante la indiferencia casi total de las nuevas generaciones. Y no es que las comunidades hayan perdido sus referentes propios como etnias, como se escucha decir a distintos colonos pobladores del Valle de Sibundoy. Al decir esto, se legitima una posición ahistórica que niega todos estos años de invasión y de hecho, posiciona a las comunidades indígenas como grupos estáticos, que no cambian ni se transforman y como ya lo vimos anteriormente la civilización “se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir” (Elías, 1997: 451). Es decir que por ser indígenas no tienen necesariamente que caminar por las calles o ciudades del país con un traje típico o que no deban hablar español.

Lo que no podemos perder de vista, es la manera en la que por ejemplo la iglesia, institucionaliza muchos de los rituales de los indígenas Camentsá e Ingas, permitiéndoles ciertas celebraciones rituales como su entrada a la iglesia para dar inicio a la celebración el Atún puncha o Kalusturrinda (en lengua inga), denominado también Bets-kna-té o Clestrinye (en lengua Camentsá), que se traduce como el día grande, día de carnaval o el carnaval del perdón; o asistiendo los clérigos a ceremonias de tomas de Yagé que según relatos de los taitas o médicos tradicionales son habituales.

Lo interesante de ambas situaciones es que podemos ver cómo se da un encubrimiento en doble vía. De un lado para negar y del otro para resistir. La iglesia católica asume cierto control e impacto en el ritual indígena al dar apertura al Carnaval del Perdón a través de una misa y hablando en repetidas ocasiones en lengua Inga o Camentsá; pero así mismo, al observar esta misa, lo que se vive es una toma de la iglesia. Los coloridos vestidos de los indígenas abarrotan el lugar, los tambores, las dulzainas, las flautas y los gritos se anteponen al silencio casi total que se acostumbra en esta ceremonia.

Cuando se inicia el ofrecimiento del perdón, el cura que es una de las personas más importantes junto con el taita gobernador del cabildo, da su perdón a través de la bendición que su mano dibuja en la cabeza de los indígenas pero así mismo debe recibir una lluvia de pétalos que el indígena en señal también de perdón y de solidaridad riega en su cabeza y la de todas las personas con las que se perdona,

de tal modo que se subvierte el orden total de la misa. Por otro lado, lo que sucede en las tomas de Yagé es que ahora se acostumbra a iniciarla con oraciones, peticiones y ofrecimientos a Dios primero que todo porque *él a través del remedio es el que cura y el que sana*, a la virgen y a otros santos de la iglesia católica, cosa que no sucedía antes. El ritual se ofrecía solamente al Yagé, a las plantas y fuerzas de la naturaleza para que ayudaran a curar a los enfermos.

Pese a que desde los tiempos de la colonia los misioneros rechazaron la práctica del ritual de yagé por considerarla como una de las prácticas supersticiosas más arraigadas en los indígenas del Putumayo, que no aportaban a su evangelización ni a su productividad debido a los efectos posteriores que generaba en éstos el consumo del yagé (De Pinell, 1928: 54), hubo Algunos misioneros que se mostraron partidarios del consumo del yagé. El padre Bartolomé de Igualada, compañero de travesías de fray Gaspar, propugnaba la toma de yagé y le aconsejaba a la iglesia que no molestara a los indios por eso (Taussig, 2002: 463). Y actualmente no son pocos curas asisten a estas ceremonias, pero por más que éstas se encomienden a Dios y a los santos de su iglesia, ni ellos se salvan de la *chuma*, de la purga física o diarrea, del mareo y las náuseas, del vómito que sale de lo más hondo de las entrañas, que duele en todo el cuerpo y que sale con un gemido que alivia, que limpia. Ahí, a la luz de la vela y con el sahumero calmando los espíritus, el cura al igual que los demás asistentes quedan bajo el poder y la sabiduría del chaman, que danza y canta o toca dulzaina despertando sentimientos y auto cuestionamientos hondos. Ellos aunque no lo digan, asisten como todos los demás en busca de curas físicas o espirituales que no calman ni la medicina alópata ni la fe cristiana. Allí el que queda encubierto es el cura porque cualquier intento de actuar “civilizadamente” es imposible y porque por más que rece, la *pinta*<sup>7</sup> no para y la luz de la madrugada no llega a tranquilizar sino hasta que el tiempo mítico acaba de repetirse.

Este proceso de encubrimiento en doble vía, como forma de resistencia por parte de los indígenas, se puede visibilizar no sólo durante la celebración del carnaval del perdón. Actualmente podemos ver que los pueblos indígenas del Putumayo son fieles seguidores de la religión católica, sin embargo no se puede desconocer que también han emprendido acciones reivindicativas de su identidad cultural, de sus atuendos típicos, de su derecho a una educación propia, así como

---

<sup>7</sup> Según palabras de los Taitas de Sibundoy, lo que se conoce como pinta es la visión, la alucinación que le llega a cada persona, según lo que ha pedido al inicio del ritual del yagé o según lo que el remedio sabe que debe curar. Esta pinta está determinada en cierta medida por el imaginario propio de cada persona, sus temores y deseos, pero por lo general aparecen en el relato de las personas que toman yagé, pintas de indios antiguos, culebras, pájaros, tigres entre otros animales que los chamanes invocan para que vengan y ayuden curar las enfermedades.

también han logrado el posicionamiento de sus saberes mágicos ancestrales para el tratamiento y cura de las enfermedades, extendiéndose a la población colona de diferentes zonas del país que reconoce su efectividad, todo ello es una muestra de que dicho encubrimiento fue una forma de resistencia y ha posibilitado su supervivencia como grupo étnico.

## **Consideraciones finales**

A la llegada de los españoles a territorio americano, las comunidades étnicas que habitaban este territorio ya contaban con saberes y prácticas médicas muy efectivas y de profundo conocimiento del medio ambiente que los rodeaba (botánico, zoológico y mineral, y sus propiedades curativas, analgésicas, emolientes, alucinógenas o letales). La abrupta llegada de los *conquistadores* a estas tierras sin intención de reconocer lo que aquí se encontró, conllevó a que tales prácticas médicas y sus practicantes fueran perseguidos y estigmatizados, bajo los derroteros occidentales de brujos, hechiceros, hierbateros, embaucadores e ignorantes y así sucesivamente conforme pasó el tiempo.

Con esto no pretendemos afirmar que dichas prácticas médicas aborígenes fueron extirpadas y desaparecieron ante la opresión colonial. Como vimos la resistencia indígena tuvo por uno de sus más importantes objetivos, el mantener encubiertos y protegidos sus elementos culturales y religiosos propios. Pero lo que sí debemos tener en cuenta es que *nada en la historia de las religiones puede referirse a fenómenos originarios*; porque la *historia* ha pasado por todas partes, modificando, refundiendo, o empobreciendo las concepciones religiosas, las creaciones mitológicas, los ritos, las técnicas del éxtasis, etc. Evidentemente cada religión que acaba, después de largos procesos de transformación interior, por constituirse con estructura autónoma, presenta una *forma* que le es propia y que pasa como tal a la historia ulterior de la humanidad; "pero ninguna religión es enteramente *nueva*, ningún mensaje religioso puede abolir enteramente lo pasado" (Eliade, 2001: 27). De ahí que hayamos retomado la práctica chamánica como una de las formas de resistencia cultural más importante llevada a cabo por los indígenas Inga y Camentsá del Valle de Sibundoy, ante los embates civilizadores y evangelizadores de occidente.

La historia del chamanismo dentro de los Inga y Camentsá de Sibundoy, está directamente relacionada con la historia de las comunidades mismas, lo que quiere decir que la realidad de muchas familias dentro de las cuales hay cierto tipo de *herencia* (Juajibioy, 2005), hacia el oficio de taita, se ha desarrollado lentamente y con tenacidad. No son pocas las oposiciones que frente al oficio tienen sectores como el de la iglesia, por ejemplo. El rompimiento que propusieron los primeros

misioneros con las prácticas de los taitas y el manejo de plantas y sus poderes, se fundaba en la visión occidental determinante en lo civilizado e incivilizado, en ayudar a los “pobres salvajes” (Montclar, 1921: p. 20), como dijo el misionero catalán Pinell (1924).

Sólo después de mucho tiempo, este sector ha pretendido vincular las prácticas de los taitas y el manejo de plantas medicinales con la posibilidad de mantener el equilibrio dentro de la relación territorio-cultura y biodiversidad, dentro de sus esferas de respeto, incluso miembros de la iglesia han querido comprobar con *sus propios ojos* y su cuerpo, los posibles efectos del remedio Yagé, logrando incluso compartir espacios importantes para la comunidad como es el Betscanaté, Carnaval Indígena, día grande de reencuentro y de perdón para los Camentsá.

Como parte de esta historia de tensión entre lo occidental y lo ancestral indígena, se observa que las comunidades triunfaron al mantener aún hoy en día la acción de bailar, soplar y curar, aunque éstas estén mediadas por la invocación directa a divinidades de la religión católica. Las imágenes de vírgenes, santos, ángeles y arcángeles en comunión con el canto de los taitas que generalmente lo hacen en lengua Camentsá o Inga, son muestra de un compartir de saberes en la ceremonia de yagé, pero más importante aún, de la rebelión en el mundo y tiempo mítico en el que viven los indígenas y que han utilizado como respuesta frontal de resistencia en momentos críticos de su historia.

Sin embargo la invocación a un sólo Dios, tomado como absoluto y verdadero, creador de la naturaleza, de las plantas y sus poderes, incluso de los malos espíritus, es una idea que pierde relevancia frente a la influencia de tantas fuerzas divinas en la ceremonia y dentro de otras creencias que permanecen en los Camentsá e Ingas. Porque además encontramos que en el saber indígena no existe diferencia entre símbolo y simbolizado, entre mundo interno y mundo externo, mucho menos sujeto y objeto, esa manera de comprender las cosas nos deja en el dualismo entre lo mental y la realidad, entre la naturaleza y la cultura, las mujeres y la tierra, que se complementan en una sola visión.

Los lentes con los que analizamos situaciones como las de evangelización y colonización dentro de la comunidad Camentsá del Valle de Sibundoy, que como vimos estuvieron mediadas por discursos hegemónicos de civilización y modernización, nos permiten evidenciar que en la medida que el reconocimiento a los pueblos indígenas como “Otros”, continúe dándose sólo en el plano discursivo, pero albergando en él prácticas y tendencias al etnocentrismo, a la xenofobia y a la homogenización cultural, se seguirá manteniendo la brecha que ha mantenido aisladas a las comunidades indígenas colombianas del resto de la comunidad nacional. El camino que nos queda por recorrer es insistir en construir y mantener

espacios académico-culturales en los que sean los pobladores del valle de Sibundoy y en particular los Camentsá, con quienes se haga el debate sobre la permanencia de proyectos civilizatorios en el valle de Sibundoy a través de misiones religiosas y de instituciones del Estado.

Hoy la comunidad Camentsá que habita en el valle de Sibundoy alimenta sus vivires con procesos organizativos en los que se presentan múltiples posibilidades, una de ellas es poder contar con jóvenes profesionales, que han cursado sus estudios universitarios y de otro tipo, algunos más avanzados, pero que retornan al territorio para aportar desde sus conocimientos y a la vez tienen presente ante todo, los consejos sabios de las mayores y mayores quienes les enseñaron, que la palabra ha podido mantener la historia y seguirá manteniéndola por mucho tiempo.

## **Referencias bibliográficas**

### **Fuentes orales**

Conversaciones con Narciso Jamioy, miembro de la comunidad Camentsá quien en los años 2005,2006 prestó sus servicios a la comunidad como gobernador. Septiembre/ Noviembre 2006.

Conversaciones con Segundo Hipólito Juajibioy Chindoy, joven indígena ya iniciado como médico tradicional o taita y miembro de la comunidad Camentsá de Sibundoy. Enero de 2006/ Enero de 2007.

Conversaciones con Juan Chasoy miembro de la comunidad Camentsá de Sibundoy. Septiembre/ Noviembre 2006

Entrevista con Bernardo Buitrago Muñoz, Hermano Marista de Sibundoy. Entrevista realizada en el Valle de Sibundoy, Putumayo, Septiembre 23 de 2006

JASOY, Serafín. Taita gobernador de Colón. Grabación de la ponencia: Etnoeducación y Territorio Indígena. Congreso Indígena Inga y Camentsá. Julio 14-16 de 2005.

JAMIOY Muchavisoy, José Narciso. Taita Gobernador de Sibundoy. Grabación de la ponencia: Justicia y Jurisdicción Especial Indígena. Congreso Indígena Inga y Camentsá. Julio 14-16 de 2005.

PASUY, Rosa. Antropóloga de la comunidad Camentsá. Grabación de la ponencia: Instituciones del Estado en las comunidades Inga y Camentsá. Congreso Indígena Inga y Camentsá. Julio 14-16 de 2005.

## **Fuentes impresas**

MONTCLAR, F.F (1921). *Las Misiones Católicas en Colombia. Informes, años de 1919, 1920 y 1921*. Bogotá: Imprenta Nacional.

PINELL, Fray Gaspar (1924). *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas*. Bogotá: Imprenta Nacional.

RAMOS, G. & Urbano H. (1993). Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. En: Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 5 (Compiladores). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

RESTREPO, J. (1977). *El Putumayo, síntesis histórica, perfiles geográficos y panorama socio-económico*. Misionero redentorista del Putumayo. Popayán: Editorial López.

## **Fuentes bibliográficas**

BONILLA, V. (1969). *Siervo de Dios y Amo de Indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Editado por el autor.

BORJA J. H. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Planeta Colombia Editorial S. A.

CÓRDOBA A. (1981). *Historia de los Kamsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Tesis presentada para optar el título de Doctor en Historia, Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.

DUSSEL, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro, El origen del mito de la Modernidad*. Bogotá: Ediciones Antropos.

DUSSEL, E. (1992) *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

ECHEVERRI, A. J. (2005). *Teología de la Liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Anzuelo Ético Ediciones.

- ELIADE, M. (1994). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Ediciones Altaya S. A.
- ELIADE, M. (2001). *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- ELÍAS, N. (1997). *El proceso de la civilización, Bosquejo de una teoría de la civilización*. Colombia: Ediciones sociogenéticas y psicogenéticas.
- FOUCAULT, M. (1981). *Las Redes del Poder*. Texto desgravado de la conferencia pronunciada en 1976 en Brasil. Publicada en la revista anarquista *Barbarie*, No. 4 y 5. San Salvador de Bahía: Consultado en: <http://www.foucault.info>.
- GRUZINSKI, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KUAN Bahamón, Misael (2013). "La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana.
- LA CASA Arana en el Putumayo (2003). El caucho y el proceso esclavista. Tomado de: *Revista Credencial Historia*. . Biblioteca Luis Ángel Arango. Edición 160. Bogotá: Banco de la República Colombia.
- RESTREPO, J. (1999). *La Cruz de Cristo en el Sur de Colombia. La Evangelización de Putumayo, Caquetá y Amazonas*. Este libro se imprimió con la licencia del MRP. LUÍS ALBERTO ROBALLO, Superior Provincial de los Redentoristas de Colombia. Edición No. 1.
- TAUSSIG, M. (2002). *Chamanismo, Colonialismo y el Hombre Salvaje. Un Estudio sobre el Terror y la Curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

**FECHA DE RECIBIDO: 16 de junio 2014.**

**FECHA DE APROBADO: 8 de agosto 2014.**