

**SIERVOS DE DIOS  
Y AMOS DE INDIOS**



# SIERVOS DE DIOS Y AMOS DE INDIOS

---

*El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo*

Víctor Daniel Bonilla

Textos introductorios de Jesús Adalberto Carlosama,  
Ayda Lucía Jacanamijoy, Augusto Gómez y Robert Dover

Edición a cargo de Cristóbal Gnecco

Biblioteca del Gran Cauca



Editorial Universidad del Cauca  
2019

Bonilla, Víctor Daniel

Siervos de Dios y amos de indios : el Estado y la misión capuchina en el Putumayo /

Víctor Daniel Bonilla. -- Popayán : Universidad del Cauca, 2019

332 páginas : ilustraciones ; 24 cm. -- (Biblioteca del gran Cauca).

ISBN 978-958-9451-12-0

1. Misiones - Iglesia Católica - Colombia 2. Iglesia y estado en Colombia 3. Capuchinos - Colombia  
4. Putumayo (Colombia) - Historia 5. Caquetá (Colombia) - Historia I. Tit. II. Serie  
266.2 cd 21 ed.

A1629184

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

---

Siervos de Dios y amos de indios

El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo

© Universidad del Cauca, 2019

© Autor: Víctor Daniel Bonilla

© Del prólogo: Víctor Daniel Bonilla

Primera reimpresión de la tercera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, abril de 2019

Tercera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, diciembre de 2006

ISBN: 978-958-9451-12-0

Segunda edición en español

Editorial Stelle, 1969

Primera edición en español

Editorial Tercer Mundo, 1968

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Jesús Alexander Navia

Diagramación: Angela María Pereira

Diseño de carátula: Angela María Pereira

Editor general de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14

Popayán, Colombia

Código Postal 190003

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134 - 1135

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio,  
sin la autorización expresa de los editores.

Impreso en Bogotá D.C., Colombia. Printed in Colombia

# Contenido

Nota del editor .....	11
Los descendientes del cacique Carlos Tamoabioy y las misiones católicas en el valle de Sibundoy Jesús Adalberto Carlosama Gaviria Ayda Lucia Jacanamijoy Muyuy .....	13
La alternativa del indio, ¿pintarse de blanco?... A propósito de la obra <i>Siervos de Dios y amos de indios</i> Augusto Javier Gómez López .....	17
Textos fundadores: el impacto de <i>Siervos de Dios y amos de indios</i> en las comunidades ingas del valle de Sibundoy Robert V. Dover .....	27
Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo	
Nota al editor .....	37
Prólogo .....	41
Encuentro de dos razas en la Ruta de El Dorado .....	45
Tres siglos a salvo de Occidente .....	53
La Iglesia y el Estado como protectores del indio .....	73
Se inicia la invasión blanca .....	91
Jefatura, programas y métodos de un cruzado catalán .....	101
La barbarie blanca y la apertura de un camino .....	119
El Prefecto Apostólico hace sus leyes .....	133
La expansión capuchina derrota a un general .....	143
‘Salvajismo’ indígena y transculturación .....	151

Fracaso colonizador y escándalos políticos .....	169
Bienes, política y métodos agrarios capuchinos .....	181
Evangelización en el resto de la Prefectura .....	199
Culminación de la Prefectura Apostólica .....	209
La 'Reforma Agraria' capuchina .....	223
Azares del medio siglo .....	245
Frente a frente .....	259
Setenta años después .....	289
Documentos .....	305
Referencias .....	325
Sobre el autor .....	331

## Lista de mapas

Mapa 1.	Descubrimiento del valle de los sibundoyes .....	47
Mapa 2.	Propiedades de los sibundoyes (según testamento de Carlos Tamoabioy, 1700) .....	57
Mapa 3.	Territorio de misiones en Colombia, 1968 .....	89
Mapa 4.	Posesiones misionales en 1906, según inventario de 7 de septiembre .....	105
Mapa 5.	Prefectura Apostólica del Caquetá, 1912 .....	122
Mapa 6.	Propiedades reivindicadas por la Misión capuchina en 1919, según proyección de sus mapas .....	185
Mapa 7a.	Planos de los terrenos de la Misión elaborados por el Hermano Marista Pedro Claver en 1919 .....	186
Mapa 7b.	Planos de los terrenos de la Misión elaborados por el hermano Marista Pedro Claver en 1919 .....	187
Mapa 8.	'Resguardos' misionales y expansión territorial capuchina. Diagrama del Hermano Pedro Claver, 1922 .....	193
Mapa 9.	Tenencia de las tierras y desplazamiento indígena, 1930-1939 .....	237
Mapa 10.	Distribución étnica y predial. Sibundoy, 1968 .....	292

## Lista de tablas

Tabla 1.	Balance de 1911 .....	134
Tabla 2.	Estadísticas demográfico-pecuarias del valle de Sibundoy, 1917-1918 .....	183
Tabla 3.	Promedio de bienes por misioneros y colonos .....	184
Tabla 4.	Inventario de construcciones .....	216
Tabla 5.	Distribución de la propiedad según grupos étnicos .....	294
Tabla 6.	Servicios médicos administrados por la Misión, 1967 .....	299



## Nota del editor

La primera edición castellana de *Siervos de Dios y amos de indios* fue publicada en 1968 por Tercer Mundo; la segunda fue hecha al año siguiente por Editorial Stelle. Esta edición ha sido revisada, se ha cambiado la forma de citar y se han incluido fotos nuevas.



# Los descendientes del cacique Carlos Tamoabioy y las misiones católicas en el valle de Sibundoy

JESÚS ADALBERTO CARLOSAMA GAVIRIA<sup>1</sup>  
AYDA LUCIA JACANAMIJOY MUYUY<sup>2</sup>

**S***viervos de Dios y amos de indios* es un texto donde se expresan los acontecimientos y testimonios de hechos que sucedieron en el valle de Sibundoy y que transformaron, radicalmente, la vida de los indígenas ingas y kamentsás que lo habitan; el valle está ubicado en la parte alta del departamento del Putumayo, en el suroccidente colombiano. El libro fue escrito por Víctor Daniel Bonilla, un investigador que, sin ser indígena, dedicó su tiempo a estudiar, conocer y dar a conocer la situación de estos pueblos desde la invasión española, la conquista y la colonia, concretamente desde la llegada de los aventureros de la ruta del Dorado, quienes abrieron camino para que los doctrineros, frailes y religiosos de distintas órdenes de la religión católica encontraran un espacio adecuado donde posesionarse, instalando un sistema inquisitorial, argumentando que los habitantes de este territorio eran “salvajes”.

Cabe destacar la importancia de esta obra, en especial la rigurosidad de su autor y su interés por escudriñar los archivos y testimonios de distintas fuentes a fin de hacer visible verdades que nunca antes persona alguna se había atrevido a publicar. Los testimonios que utilizó reposan en la Casa de las Misiones, en la de las autoridades indígenas y otras entidades, instituciones y personas que, en su momento y paso por el valle de Sibundoy, fueron guardando memoria histórica de los hechos en este asentamiento ancestral.

La obra logra fijar la atención del lector; el título abre un gran interrogante que invita a recorrer sus páginas. Quienes la conozcan ahora estarán de acuerdo con nosotros, quienes ya hemos tenido la oportunidad de conocerla, respecto de la contradictoria variedad de sentimientos que suscita: añoranza, asombro, furor, tristeza y, con ellos, la profunda reflexión sobre los atropellos cometidos y

---

1 Exgobernador, Cabildo Inga de Santiago.

2 Cabildo Inga de Santiago.

que, como seres humanos, podemos llegar a cometer. Asombra, aún más, cuando descubrimos que los responsables de estos actos se autodenominaban civilizados y actuaron a nombre del poder divino y la verdad impuestos sobre quienes fueron denominados y tratados como “salvajes” e “ignorantes”.

Leer esta obra es tener la oportunidad de develar verdades ocultas, abusos, maltratos, injurias, calumnias y violaciones contra los pueblos indígenas, no solamente ingas y kamentsás sino de toda Colombia y del continente americano. Estas verdades fueron reconocidas públicamente por personajes como el papa Juan Pablo II, quien pidió perdón frente al mundo por los atropellos cometidos por los religiosos en su afán de evangelizar, cristianizar y castellanizar al Nuevo Mundo.

En las páginas del libro se relata cómo la Iglesia católica y los colonos seculares fueron llegando y se adueñaron del territorio que las comunidades indígenas heredaran del cacique Carlos Tamoabioy; también se sacan a la luz pública los abusos y atropellos cometidos por los misioneros católicos que, con el pretexto de ‘evangelizar’ y ‘civilizar’ a los indios, no solo impusieron la religión sino conocimientos y técnicas que suplantaron y desvirtuaron muchos de los conocimientos ancestrales, abriendo el camino hacia la pérdida de valores culturales propios.

Esta lectura es un encuentro con la historia del detrimento físico y espiritual de las culturas inga y kamentsá. Los capuchinos sabían que solo manteniendo vivo su proceso homogeneizador, a través de la educación escolarizada (que usaron como instrumento para arrancar a las nuevas generaciones de sus familias y, por ende, de su riqueza espiritual y material), podían instalar, junto con la enseñanza de la religión católica, la sumisión y la pasividad; sin embargo, fueron muchas las formas de resistencia que los ingas y kamentsás desarrollaron, desde los reclamos legales de sus tierras hasta el suicidio y el abandono de sus territorios, buscando sobrevivir en las ciudades y selvas; en esos nuevos lugares se pusieron a salvo del control misional y ejercieron sus conocimientos en el campo de la medicina botánica. Esta última práctica también provocó la reacción de los misioneros porque atentaba contra su proceso misional.

Pese a las denuncias hechas por indígenas o no indígenas, por las autoridades civiles y, a veces, eclesiásticas, el Estado no atendió las reclamaciones entre otras razones porque esta región apartada, que hoy se potencia por sus recursos culturales y naturales, no tenía importancia, salvo por la cantidad de recursos que de ella se extraían.

El sincretismo que hoy se expresa en diferentes aspectos de la vida de los ingas y kamentsás es resultado de más de medio milenio de invasión, sometimiento y homogeneización que lideró la orden religiosa capuchina a nombre de la cultura occidental. El territorio está diezmado, tanto que para algunas familias es inexistente; si los ingas que salieron en ese entonces quisieran regresar a su lugar de origen ya no encontrarían espacio. Lingüísticamente la mayor parte de las nuevas generaciones entiende pero no habla su lengua materna; económicamente se ha creado dependencia;

la educación aún continua bajo la tutela de la educación misional; en más de una década de implementación de la nueva Constitución Política de Colombia no se ha logrado quitar el manto de la misión sobre la educación formal. El derecho para dirigir una educación propia ha sido un sueño para los ingas de San Andrés y Santiago; solo los kamentsás han logrado crear su propia institución escolar. Nuestras fiestas y carnavales son una muestra más del sincretismo religioso; las misas, especialmente los sermones, siguen siendo el espacio para que la Iglesia católica recree su misión 'evangelizadora' como única alternativa espiritual. En ese espacio se legitima la autoridad indígena, pues el momento cuando gobernador toma el mando y se instala el *kalusturinda* o carnaval aún se ritualiza a través de la misa.

En la actualidad ingas y kamentsás enfrentamos nuevas invasiones que continúan con la expropiación de nuestros territorios, recursos y conocimiento ancestral. Para nadie es desconocido que, pese a quinientos trece años de invasión, genocidio y evangelización, nuestros saberes médicos aún siguen vigentes. Aunque en ellos se han logrado instaurar mecanismos de resistencia (cultural, social, territorial y ambiental) se necesita implementar políticas claras que ayuden a las nuevas generaciones a continuar recreando nuestros saberes. Aunque, legalmente, contamos con derechos y autonomía en la práctica aún padecemos dependencia administrativa, política y religiosa.

Este libro es de gran valor para ingas y kamentsás y para todo aquel que quiera indagar sobre nuestra realidad histórica y encontrar el origen y explicación de muchos de los eventos de nuestra historia actual. Tuvo su primera edición en 1968, cuando nuestra generación apenas empezaba a conocer el mundo inga y no inga, cuando recibíamos de parte de los misioneros y las misioneras y de manera escolarizada una educación teológica judeocristiana como verdad única. Pero también aprendimos nuestros saberes ancestrales inculcados por nuestros mayores en otros espacios de conocimiento; por eso crecemos con duda, pues también nos reconocemos en la verdad de nuestros abuelos, como ocurrió cuando Francisco Muyuy contaba que el padre Bartolomé de Igualada fue a su casa a maldecirlo porque lo estaba calumniando de ladrón y él le contestó:

Yo no lo estoy calumniando porque la verdad es que los sanandreses están llorando porque a nombre de la virgen y la cofradía ustedes [capuchinos] les están quitando las tierras y ¿eso no es robo? Además usted es una persona de carne y hueso igual que yo por lo tanto no tiene el poder de maldecir; sólo Dios puede hacerlo.

Así nos iniciamos en el reconocimiento de otras miradas, otros saberes, otros seres humanos que se interesan por la diversidad de conocimientos, verdades y mundos. Todavía nuestros mayores de noventa y cien años recuerdan cómo sus abuelos transportaron a los misioneros a espaldas atravesando el gran páramo; cómo fueron flagelados y azotados por los capuchinos, los maristas y los franciscanos.

La enseñanza fue un mecanismo de tortura: “la letra con sangre entra”. Desde las misas y los sermones aún se continúa afirmando que el único que tiene poder es el dios católico, que es superior a las leyes indígenas existentes, que solo Dios posee la verdad; de esta manera se perpetúa la sumisión y la represión espiritual y se justifica la actual marginación de los indígenas.

Saber la verdad de nuestra historia a través de nuestras tradiciones, documentos históricos, arqueológicos, religiosos y sociales o a través de cualquier otro medio nos lleva a proyectar mejor nuestra vida, a construir futuros compartidos como pueblos indígenas, a mejorar nuestras condiciones y a recrear nuestro conocimientos construyendo alternativas posibles para nuestra sobrevivencia como cultura.

En pleno siglo XXI y al cumplirse 513 años del llamado descubrimiento de América, para otros del encuentro de dos culturas, y ante los acontecimientos develados en el texto y el fuerte impacto que viene causando el avance y desarrollo de la tecnología, la modernidad y las políticas de globalización sobre nuestros pueblos deseamos hacer a los pueblos indígenas, en particular al pueblo inga, un llamado a tomar posiciones claras y decisivas frente a este fenómeno que, día a día, trata de arrasar con nuestra cultura, imponiéndonos patrones homogeneizantes. Aprovechamos esta oportunidad para introducir a los lectores en la lectura de este texto, para invitar al reencuentro con nuestro pasado y al fortalecimiento de lo que aún nos queda y nos identifica.

Queremos agradecer a Víctor Daniel Bonilla y a las personas que hacen posible esta publicación por brindarnos la oportunidad de escribir (o *kilkar*, como decimos los ingas) y expresar lo que sentimos y vivimos los pueblos indígenas de este territorio. *Kaipangakuna kilkaskunak suman; nukanchita juiabingapká, nukanchip kausai katichingapa*. Este escrito es un medio para recrear nuestra historia y proyectarnos hacia el futuro.

## La alternativa del indio, ¿pintarse de blanco?...

### A propósito de la obra *Siervos de Dios y amos de indios*

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ<sup>1</sup>

**D**estacados investigadores e intelectuales, incluso sacerdotes católicos, vistos a veces “bajo sospecha” por sus propios colegas en virtud de sus convicciones, hicieron suyas las luchas indígenas y emprendieron, en las décadas de 1960 y 1970, arduos trabajos en defensa de la “causa indígena”. Muchos de ellos, cuyos nombres aún hoy suscitan polémica entre ciertos círculos por su “indigenismo radical”, defendieron esa “causa indígena” con sus escritos y con sus trabajos en el ámbito de la educación, pero también con su solidaridad y su adhesión a las protestas indígenas en su “lucha por la tierra”. Esos intelectuales y sacerdotes, lo mismo que ciertos funcionarios del INCORA, construyeron o se vincularon a procesos de fortalecimiento de las organizaciones indígenas en un intento por visibilizarlos dentro de la sociedad nacional y por hacer respetar sus tierras y sus derechos. *Siervos de Dios y amos de indios* de Víctor Daniel Bonilla es, sin duda, una de las obras más representativas de ese ‘indigenismo’ y de la lucha por las reivindicaciones indígenas y de la identidad étnica, no obstante la existencia de otras obras muy importantes, algunas de las cuales sus autores han preferido mantener inéditas, deliberadamente, por razones comprensibles.

Celebro la decisión de publicar nuevamente la obra de Bonilla pues, iniciado ya el siglo XXI, continúa hoy, en las últimas fronteras indígenas de la geografía colombiana, el secular despojo de las heredades indígenas como en el pasado ejecutaron los capuchinos contra los ingas y kamentsás del valle de Sibundoy mediante sistemas coercitivos con el propósito de usurpar sus tierras ancestrales, controlar y usufructuar su mano de obra y ejercer su sujeción física y espiritual bajo la convicción o, simplemente, bajo el pretexto de “llevar el evangelio y la civilización a los salvajes”.

---

1 Profesor asociado al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Por razones históricas explicables, y en un contexto en el cual la Amazonía y la Orinoquía se constituyeron en “tierras sin hombres para hombres sin tierra”, es posible establecer cómo dentro de un conjunto significativo de obras y de publicaciones acerca de la colonización del Putumayo, que fueron resultado de trabajos de investigación y de síntesis, los grupos indígenas allí existentes no fueron visibilizados. Esos estudios reprodujeron la ya consabida versión del Putumayo como un espacio “baldío”, “vacío”, “despoblado”: la población indígena del Putumayo, su existencia, sus territorios y sus territorialidades fueron ignorados. Uno de los aportes y de los logros fundamentales de la obra de Bonilla fue advertir la existencia de ingas y kamentsás (o de los “sibundoyes”) y, por supuesto, denunciar el despojo de sus tierras ancestrales frente al creciente interés de ciertas instituciones nacionales y extranjeras, de funcionarios, de ‘expertos’, de ‘especialistas’ e intelectuales en torno a la colonización y los colonos que, al fin y al cabo, se constituirían en pioneros de la expansión de la nación y de la nacionalidad en las últimas fronteras de la ‘civilización’ y en el camino hacia el ‘desarrollo’.

La llamada “civilización de los salvajes”, la búsqueda del ‘progreso’ y la defensa territorial y de la soberanía nacional frente a las amenazas de países vecinos fueron factores fundamentales en torno a los cuales, implícita o explícitamente, se construyeron, proyectaron y justificaron las más diversas propuestas para la integración de la frontera amazónica colombiana desde mediados del siglo XIX y hasta bien avanzada la primera mitad del siglo XX. El fomento de las misiones religiosas católicas; las políticas de difusión e imposición de la ‘lengua nacional’ entre los indígenas reducidos; el establecimiento de colonias penales, agrícolas y militares, de ‘núcleos industriales’, de ‘cultivos coloniales’ (plantaciones de palma africana, algodón, café); el estímulo a la inmigración extranjera; la creación de ‘instituciones’ civilizadoras (colonia militar, misión y grupos de intérpretes); el estímulo a la inmigración de familias de colonos de otras regiones colombianas; la apertura de trochas y de caminos; el impulso a la navegación fluvial y el establecimiento del ferrocarril fueron, entre muchas otras, propuestas expresas de ideólogos, políticos, intelectuales, ingenieros, militares, comerciantes y empresarios, miembros de la iglesia, agentes gubernamentales del orden local, regional y nacional, etcétera. Esas propuestas estaban relacionadas con los propósitos de ‘civilización’, de ‘progreso’ y de defensa territorial.

Como había sucedido durante el periodo colonial las misiones católicas se encargaron de la cristianización y ‘civilización’ de los llamados “salvajes” y ya a finales del siglo XIX los indígenas del Putumayo, especialmente los del valle de Sibundoy, estaban bajo la administración de la Misión capuchina. Por entonces, cuando la comunidad indígena de Sibundoy se disponía a nombrar sus propias autoridades del Cabildo, el padre Fidel de Montclar se opuso argumentando lo que, según él, persistía en la “raza salvaje” de dicha región, poniendo en evidencia los ‘rasgos’ que, por entonces, seguían constituyendo las fronteras (ideológicas) entre ‘civilización’ y ‘salvajismo’:

No creo que a nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y Putumayo entre los civilizados pues aunque la Misión ha conseguido muchísimo en ese sentido falta todavía mucho por hacer: una raza salvaje no se civiliza en algunos años; deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados. El mismo General Don José Dingo, Comisario Especial del Putumayo, que por su enemistad con los misioneros ha trabajado para que ese Ministerio dicte una resolución contraria a la Misión, ha dicho varias veces en mi presencia las siguientes palabras: “los indios de estos pueblos me causan asco, no aguanto su presencia, me repugnan por su salvajismo”. Ese es el modo de pensar y hablar de cuantos no están imbuidos en el espíritu de caridad respecto a estos pobres indígenas. No deben causar repugnancia a nadie, pues son nuestros hermanos, y con paciencia y tiempo lograremos colocarlos a nivel de los indios que pueblan una parte de la Provincia de Pasto, Túquerres y Obando. Estos indios sí pueden contarse entre los civilizados, pues debido a la labor constante de la iglesia durante muchas generaciones y al continuo roce con los blancos en el transcurso de bastantes años, constituyen hoy pueblos indígenas en que sus individuos han olvidado las tradiciones y supersticiones ridículas de los antepasados, practican con relativa pureza la religión cristiana, no hablan otra lengua que el castellano, cultivan la tierra con regular esmero, tratan con intimidad con los blancos, comercian con ellos y se dedican a pequeñas industrias. Estos indios están identificados con las costumbres de los civilizados y se han apropiado la mayor parte de sus usos; tanto es así que nuestros indios de la Misión, inclusive los de Santiago que se han dirigido a ese Ministerio, llaman blancos a los otros indios, procedentes del Departamento de Nariño, porque llevan calzones y visten como los civilizados.<sup>2</sup>

Siguiendo las implicaciones ideológicas del texto del capuchino Montclar se volvía, así, a recurrir a aquella ya secular oposición contenida en las metáforas clásicas de ‘civilización’ y de ‘barbarie’. De esta manera la ‘civilización’ de los grupos indígenas considerados ‘salvajes’ se entendió como la progresiva integración de aquellos grupos selváticos o de reductos de estos a labores e ‘industrias extractivas’ y a la ‘doctrina’ cristiana en condición de subordinados y como “menores de edad”, es decir, como seres aún carentes de ciertos atributos humanos para el ejercicio de algunas actividades, tal y como se les trató jurídicamente hasta bien avanzado el siglo XX.

---

2 Informe dirigido al Ministro de Agricultura y Comercio sobre la condición jurídica de los indios del Putumayo. 1917. Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Baldíos, Tomo 41, folios 363-367.

La idea de establecer en pueblos y caseríos a los ‘salvajes’ como fórmula para su ‘civilización’ persistió durante la primera mitad del siglo XX en el Putumayo y, en general, en los territorios amazónicos y de frontera ya que se siguió considerando que, de permanecer dispersos en los montes, no prestarían ningún servicio al municipio, a la Misión, al comercio ni al ‘progreso’. De igual manera, y con el mismo propósito, a los ‘blancos’ se les debía permitir vivir en los mismos pueblos de indios pero, sobre todo, se debía obligar a estos a vivir con los blancos: “de los enlaces y entronques de las dos razas saldrá una nueva, capaz de dar grandes hombres”.<sup>3</sup> No obstante, y después de más de cuatrocientos años de continuo trato de los indios del Putumayo (específicamente de los indios del valle de Sibundoy) con los habitantes del Cauca y de Nariño, los gobernantes del Putumayo se quejaban de la persistencia de costumbres ‘bárbaras’ entre los indios:

no han perdido ni sus idiomas, ni sus supersticiones estúpidas, ni sus costumbres salvajes. Todavía se les ve en las calles, templos y casas de las capitales de Nariño y Cauca sin sombrero, sin camisa y sin pantalones; medio cubiertos con un lienzo sucio y hediondo que llaman csuma. Al haber cruzado su sangre, ¡cuántos ocuparan los bancos de las Cámaras!, cuántos fueran ministros del culto.<sup>4</sup>

Bajo el peso de estos prejuicios raciales y racistas, pero también bajo el pretexto del “salvajismo de los indios”, la Misión capuchina emprendió, desarrolló, extendió y consolidó su poder sobre los grupos indígenas ingas y kamentsás del valle de Sibundoy. El poder y la opresión ejercidos por la Misión mediante dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación alcanzaron a afectar, deliberadamente, las más íntimas y entrañables creencias y costumbres familiares y colectivas, lo mismo que vínculos fundamentales y, por supuesto, patrones económicos y culturales esenciales, no sin la manifiesta resistencia indígena tipificada, en gran medida, en la tenaz oposición de los ancianos y ‘mayorales’, como los mismos misioneros, reiteradamente, expresaron con preocupación.

Llama la atención que varios de los dispositivos para el control y la dominación de los indios, fomentados por los capuchinos en el valle de Sibundoy y, parcialmente, en Mocoa, coincidieran, fundamentalmente, con los que la empresa cauchera de Julio César Arana, la Casa Arana, también impuso entre los indios del Putumayo, en los

---

3 Rogerio Becerra. ‘Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo al Excelentísimo Presidente de la República por conducto del Señor Ministro de Gobierno’. 1906. Archivo General de la Nación. Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección Primera, Tomo 502, “parte antigua”, folios 10-34.

4 Rogerio Becerra. ‘Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo al Excelentísimo Presidente de la República por conducto del Señor Ministro de Gobierno’. 1906. Archivo General de la Nación. Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección Primera, Tomo 502, “parte antigua”, folios 10-34.

ríos Cará-Paraná e Igará-Paraná, por esos mismos años; también llama la atención la manera implacable cómo esos dispositivos de opresión se aplicaron con severidad contra los ancianos y andanas, como también había sucedido en los campamentos, ‘estaciones’ y ‘secciones’ de la Casa Arana contra los ancianos o ‘gente vieja’ de las naciones y grupos indígenas cautivos (respetados entre los suyos por su habilidad de aconsejar sabiamente), sindicados de “dar un mal consejo”, de haber “prevenido a los crédulos o a los menos experimentados en contra del esclavizador blanco” y de haberlos exhortado a huir o a resistir. El látigo y el cepo fueron dos de esos instrumentos cuyo uso fue fomentado por los capuchinos en el valle de Sibundoy y en relación con los cuales Roger Casement (1995) había ya expresado, acerca de su uso por la Casa Arana, que para “un noventa y nueve por ciento de los indígenas el látigo era aplicado como un instrumento de tortura y de terror” y en cuanto a los cepos que jugaban un papel importante para el “aterrorizamiento de los indígenas” y tal como se los utilizaba en el Putumayo “eran instrumentos de tortura, ilegalidad y crueldad en extremo: a hombres, mujeres y niños se les confinaba en estos cepos durante días, semanas y, muy frecuentemente, durante meses”. El uso del látigo y del cepo en el valle de Sibundoy, lo mismo que de otros dispositivos e instrumentos, también fueron promovidos por los capuchinos con el fin de producir entre los indios un continuo pánico, con el fin de suscitar escarmiento y terror como fórmula para mantener cautiva y bajo su control a la población indígena. Frecuentemente las sanciones y los castigos impuestos a los indios por la Misión se ejecutaron en escenarios públicos y frente a los cónyuges, padres, madres, hijos y, en general, frente a los parientes de las víctimas con el propósito de suscitar el escarmiento y el terror colectivos. Apenas iniciando el siglo el Intendente del Putumayo, Rogerio María Becerra, comentó al respecto:

parece que los misioneros no se conforman con que se acabe la costumbre de flagelar a los indios. Yo no hallo en ninguna Ley ni Ordenanza que autoricen semejante castigo, que sólo puede conservarse por escasez de ingenio y de delicados sentimientos para imponer penas correccionales apropiadas al linaje humano.<sup>5</sup>

El Intendente puso en conocimiento del Presidente de la República los castigos de flagelación que los capuchinos estaban ya ejecutando contra los indios bajo la convicción o, simplemente, bajo el pretexto de estos religiosos de que el látigo era “sagrado y salva las almas”. Becerra denunció que “el infamante castigo no se aplica solamente por faltas a la moral sino por toda falta”.<sup>6</sup>

---

5 ‘Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo al Excelentísimo Presidente de la República por conducto del Señor Ministro de Gobierno’. 1906. Archivo General de la Nación. Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección Primera, Tomo 502, “parte antigua”, folios 10-34.

6 ‘Rogerio Becerra. Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo al Excelentísimo Presidente de la República por conducto del Señor Ministro de Gobierno’. 1906. Archivo

El castigo del cepo era un verdadero suplicio que consistía en mantener a las víctimas por uno, dos o más días con sus noches colgadas de las piernas, atrapadas del cuello o argolladas las manos sin permitirseles alimento alguno ni atender sus necesidades corporales, produciendo un gran quebranto físico.

Los cabildos indígenas actuaron bajo órdenes expresas de los capuchinos, al servicio de los propósitos terrenales y premeditados de la Misión; muchos de sus miembros (con sus respectivos Gobernadores y Alguaciles) y de las autoridades indígenas terminaron ejerciendo el papel de verdugos de sus propios paisanos, “cumpliendo las órdenes y las instrucciones de los curas”.

Las formas atroces y públicas de sanción y de castigo, es decir, el látigo, el cepo, la condena y el señalamiento públicos y desde el púlpito durante la misa, la excomunión, el corte del cabello, la amenaza de no enterrarlos cristianamente y de lanzarlos a los totorales, el destierro, entre otros, fueron procedimientos mediante los cuales se configuró una pedagogía del miedo, una pedagogía en la que el terror fue el soporte del ejemplo. El espanto y el pavor físico eran imágenes que debían grabarse, colectivamente, como fórmula de control y de sometimiento. El carácter ejemplarizante de esas prácticas estuvo asociado con las imágenes negativas que ya habían surgido acerca del “salvajismo” y del “canibalismo ancestral” de los indios del valle y que serían reiteradas por los capuchinos para justificar los sistemas coercitivos y de terror puestos en práctica contra los nativos.

Poco a poco, y desde la misma década de 1950, cuando ya habían surgido ‘fincas’, ‘fundos’, haciendas y, en general, establecimientos rurales acolas y ganaderos en el piedemonte amazónico colombiano, lo mismo que núcleos aldeanos incipientes y pueblos recostados a la cordillera, mirando hacia el oriente; cuando sobre antiguas huellas prehispánicas se habían trazado y abierto ya nuevas trochas y caminos, algunos con la urgencia que impuso la guerra; cuando ya los límites de nuestra nación estaban definidos con los respectivos países vecinos en la Amazonía; cuando la violencia política bipartidista había empezado ya su macabro y premeditado genocidio provocando el terror, el espanto y el destierro de un apreciable número de individuos y de familias campesinas en vastas áreas de la geografía rural colombiana; cuando ‘geófagos’ y especuladores de la muerte, so pretexto de una u otra filiación partidista, promovieron el despojo de las tierras campesinas con sus tenebrosos ‘avisos’, ‘boleteos’, ‘amenazas’ y ‘sufragios’; cuando el decimonónico sueño del ‘progreso’, ya obsoleto, tomó en promesa de redención moderna bajo el ‘desarrollo’; cuando se inventó el Tercer Mundo bajo el relato de la pobreza per cápita y de la explosión demográfica; cuando entre el genocidio y la vergüenza del Primer Mundo se cambiaron los discursos de ‘raza’ por los de ‘etnia’; cuando la ciencia, la tecnología y la planeación fueron la

---

General de la Nación. Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección Primera, Tomo 502, “parte antigua”, folios 10-34.

promesa para salir de la pobreza; cuando todos estos fenómenos, episodios y procesos internos y externos ya habían sucedido o estaban sucediendo las concepciones, los discursos, las perspectivas y los propósitos con base en los cuales se planteó y se proyectó continuar, desde entonces, la incorporación de la frontera amazónica colombiana fueron cambiando sustancialmente. Esos cambios de perspectiva fueron, fundamentalmente, contruidos y promovidos desde afuera, cuando al conjunto de la región amazónica se otorgó un nuevo 'lugar' dentro del nuevo 'mapa' de la pobreza tercermundista, es decir, dentro de la nueva geopolítica surgida después de la Segunda Guerra Mundial: ya la Amazonía era un "infierno verde" y la selva, ese enredo de vegetación, un obstáculo para el avance de una agricultura que, ahora, tecnificada y con semillas seleccionadas, haría parte de una 'revolución verde', un nuevo sueño que sembraba la esperanza de aliviar el hambre de un Tercer Mundo famélico, un sueño que implicaba "ajustes dolorosos", el derrumbe de viejas instituciones, de sistemas de creencias ancestrales, de vínculos de "casta, credo y raza", un sueño que, años después, sería una pesadilla pero que, ahora, surgía como un nuevo evangelio. Esos cambios en cuanto a las concepciones, discursos, perspectivas y propósitos con base en los cuales se planteó, se proyectó y, ahora, se planeó continuar la incorporación de la Amazonia colombiana, pero también el conjunto de la región amazónica, se fueron asimilando y adoptando como el alfabeto del nuevo lenguaje institucional de los sucesivos gobiernos y de las agencias internacionales, de sus 'planes de desarrollo'. Ese lenguaje fue difundido, generalizado e interiorizado, creó realidades y se materializó en prácticas, en acciones y en proyectos.

En ese nuevo contexto el ingreso de nuevas 'misiones' desde finales de la década de 1950 y a lo largo de la década de 1960 fue, tan solo, una señal de los inicios de cambios sustanciales y, si se quiere, estructurales, en cuanto al lugar y a la función de regiones de frontera dentro de los procesos de transformación internos y externos, nacionales e internacionales, en cuanto a la agricultura y la industria, en relación con los movimientos sociales y de protesta campesina y en relación con los mercados externos de materias primas, de hidrocarburos y de recursos energéticos. La Alianza para el Progreso, CIBE y CARITAS, los Cuerpos de Paz y el Instituto Lingüístico de Verano representaron la imposición del nuevo reto, de la nueva promesa llamada 'desarrollo'. Desde los inicios de la década de 1960 nuevos misioneros, 'cristianos', miembros de iglesias protestantes y miembros del Instituto Lingüístico de Verano –ILV–, establecidos en Lomalinda, departamento del Meta (y en Ecuador, cerca del río Putumayo), habían empezado a ejercer una fuerte influencia religiosa sobre poblaciones indígenas colombianas en áreas específicas del Putumayo.

Por los mismos años varios miembros de los Cuerpos de Paz se establecieron en el Putumayo después de las propuestas y de las consultas respectivas realizadas por el Promotor de la Acción Comunal de la Comisaría Especial del Putumayo, Paolo Lugari Castrillón. Miguel Barkocy, residente en Santiago, fue uno de los más activos en materia de asesoría indígena en el valle de Sibundoy. Miembros del ILV, como Stephen Levinsohn y sus esposa, empezaron a establecer vínculos con los indios del

Putumayo con el propósito (o con el pretexto) de realizar estudios de la 'lengua inga' y con la autorización de llevar algunos indígenas a la base lingüística de Lomalinda.

Además de la presencia de esas agendas internacionales, cuyos miembros actuaban ya (y frecuentemente) en asocio con otras instituciones e instancias del Estado colombiano, los representantes de comunidades indígenas empezaron a recurrir a esas agencias extranjeras para solicitar ayuda en herramientas, abonos, semillas, drogas contra el paludismo, el reumatismo y otras enfermedades e, incluso armas, como solicitara el Gobernador del Cabildo Indígena de Sibundoy, Ramón Yuajibiy<sup>7</sup>, a David Garth, de la Embajada de los Estados Unidos en Bogotá: "armas de fuego, que son lo más importante para mí y para todos, por motivo de que en este lugar se encuentran rateros de indígenas y blancos que no respetan nada". Otras personas e instituciones, bajo la convicción de que en las tierras indígenas del Putumayo se realizaba una "agricultura rudimentaria" y que esas tierras eran "irracionalmente explotadas" en virtud de la carencia de "medios tecnológicos adecuados", solicitaron a la Alianza para el Progreso, a la Pan American Development Foundation y a otras agendas y fundaciones internacionales ayuda en abonos, semillas, herramientas y maquinaria (CINVA-RAM, para la fabricación de bloques destinados a la construcción de vivienda; máquinas de coser destinadas al fomento de talleres de costura para las mujeres indígenas) a favor de las comunidades indígenas inga y kamentsá del valle de Sibundoy, Yunguillo, Guayuyaco. Ahora, en este nuevo contexto camino hacia el 'desarrollo', los 'Programas de desarrollo económico y social para las culturas indígenas de la Comisada Especial del Putumayo' solicitaron y promovieron la introducción de "semillas, abonos, insecticidas y fungicidas" y nuevas técnicas de cultivo, nuevas razas y variedades de animales, el establecimiento y 'fomento' de los "huertos experimentales y demostrativos" y de "talleres de carpintería" y de modistería. En este nuevo derrotero se planearon, programaron y realizaron 'talleres' y 'cursillos' de capacitación para "autoridades cabildantes y líderes indígenas del Putumayo", para el mejoramiento del hogar, de primeros auxilios, para el mejoramiento de la 'higiene' y de la vivienda indígena, lo mismo que 'asesoría técnica' para "la mecanización de los cultivos agrícolas en las parcelas indígenas" de acuerdo con la nueva realidad económica y técnica, para el "mejoramiento y mayor producción agrícola".

En síntesis, desde finales de la década de 1950 y a lo largo de la década de 1960 se plantearon y realizaron planes y proyectos de "integración amazónica y regional" cuyos objetivos buscaban, en última instancia, superar el 'atraso', salir del 'subdesarrollo', pretendiendo integrar al 'indio' a la vida regional, promoviendo ('racionalmente') su cambio 'social y cultural'. Como explícitamente planteó en

---

7 Carta del Gobernador del Cabildo Indígena de Sibundoy al Sr. David Garth de la Embajada de los Estados Unidos. 1961. Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Ministerio del Interior, Caja 196, Carpeta 1714, Asuntos Indígenas, folio 32.

esos años Gregorio Hernández de Alba<sup>8</sup> en su condición de Jefe de la División de Asuntos Indígenas: “finalmente quiero agregar que la política indígena, como la entiende esta División, lleva en definitiva, y de manera racional y justa, a convertir el indígena, con su propio beneplácito y no con el sistema de imposiciones desgraciadamente tradicionales, en un buen y próspero campesino”.

## Referencias

Casement, Roger

- 1995 Reportaje sobre el Putumayo. En: Augusto Gómez, Ana Cristina Lesmes y Claudia Rocha (eds.), *Caucherías y conflicto colombo-peruano. Testimonios: 1904-1934*, pp 139-196. Bogotá: Disloque Editores.

---

8 Oficio del jefe de la División de Asuntos Indígenas dirigido al Gerente General del INCORA, Enrique Peñalosa Camargo. 1966. Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Ministerio del Interior, Caja 198, Carpeta 1738, Asuntos Indígenas, folios 3-4.



## Textos fundadores: el impacto de *Siervos de Dios y amos de indios* en las comunidades ingas del valle de Sibundoy

ROBERT V. DOVER<sup>1</sup>

Viví en la comunidad inga de Santiago, en el valle de Sibundoy, por 18 meses entre 1989 y 1991 trabajando en la investigación *Nucanchi Gente Pura: the Ideology of Recuperación in the Inga Communities of Colombia's Sibundoy Valley*; financiada por la OEA e Indiana University. Esta introducción al libro de Víctor Daniel Bonilla está enfocada, particularmente, en esta vivencia. Para mí, como para todos los antropólogos que fuimos a la región, el libro *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo* fue una lectura obligada para entender las circunstancias especiales colonialistas del valle de Sibundoy. Llegué en un momento de mucha agitación política alrededor de las políticas de recuperación cultural de las comunidades ingas y la cultura política que surgió como resultado de este proceso, sobre todo en el contexto del movimiento y euforia indígena que condujo a su participación en la Asamblea Constituyente. El momento político indígena y el libro de Bonilla demostraban una sugerencia de Lévi-Strauss: “nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas” (1968: 189). La acomodación estructural de una realidad mítico-histórica a otra contemporánea política ha significado no tanto la sobrevivencia de pueblos indígenas sino cierta autonomía y autodeterminación en la definición de su identidad y su desempeño en el contexto regional, nacional e histórico. Víctor Daniel Bonilla (este volumen, p 376) concluyó *Siervos de Dios y amos de indios* con esta desconsoladora observación:

Sin embargo, muchos indígenas comienzan a ver en la presencia gubernamental el advenimiento de un cambio aún indescifrable. Pero entre los optimistas no se encuentran los patriarcas ingas y kamentsás, víctimas o testigos del despojo que trajera la invasión blanca. Ellos ven con tristeza cómo desaparece entre la juventud el cultivo de las tradiciones y, sobre todo, el recuerdo de los tiempos, para ellos dorados, del magnánimo visitador de Quiñones y del gran cacique Carlos Tamoabioy.

---

1 Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia.

En el momento de terminar el libro la reflexión representaba el inquietante final de un periodo de casi medio milenio de resistencia en el cual el legado mítico-histórico mayor de los indígenas del valle de Sibundoy —el cacique Tamoabioy— se quedó en el olvido o en las memorias de algunos ancianos en veredas lejos de Santiago, Sibundoy o San Andrés. La evaluación de Bonilla antecedió el nacimiento del CRIC (un movimiento que influyó mucho al liderazgo indígena del valle de Sibundoy e inspiró la formación de la organización regional Inga Musu Runacuna en 1984), el eventual rol de interlocución política con el Estado y la sociedad mayoritaria por parte de las organizaciones indígenas, un hecho que llegó a ser clave en la década de 1980 (Gros 1991), y la Asamblea Constituyente; también antecedió el concepto de derecho mayor que se discutió en la Asamblea Constituyente pero que, de alguna manera, forma parte del legado legislativo (sobre todo la Ley 89 de 1890) y jurídico<sup>2</sup> de reconocimiento de la posesión histórica de las comunidades indígenas de sus territorios (Fals y Muelas 1991; Dover 1998). Además, previó el desarrollo de la política indígena interna e interlocutora, la relación política y jurídica con el Estado y la primacía del territorio como foco de la identidad indígena y objeto de su política reivindicadora.

Desde otra mirada la reflexión final del libro ofreció una dirección al liderazgo inga y kamentsá para empezar su reivindicación y, hasta cierto punto, las herramientas mítico-políticas para acceder a la tradición cacical. Así que, veintiún años después de la publicación en 1968 de *Siervos de Dios*, cuando llegué al valle de Sibundoy para empezar mi investigación los líderes indígenas habían leído el libro de Bonilla, conscientes de la historicidad del cacique:

Iniciemos la desmitificación de este noble indio aclarando que los civilizados residentes hoy en el valle tratan de negar su existencia, presentándolo como una leyenda aborigen. Esta actitud es comprensible por el desprecio de las tradiciones indígenas y por el deseo de desterrar al olvido toda prueba del derecho de propiedad de los indios sobre sus resguardos de Sibundoy y Aponte. Pero Carlos Tamoabioy existió. Si la única referencia histórica conocida es la de un cronista que registró su nombre como autor de la unificación política del valle, habiéndose hecho reconocer como máxima autoridad por todos los gobernadores, nosotros estamos en capacidad de brindar al lector mayores detalles que surgen de antiguos documentos (Bonilla, este volumen, p 56).

También eran conscientes de su legado multifacético (mítico, político, reivindicador, identitario) y del sentido histórico que no solo fundamenta el legado sino que ha permitido entrar en discusión con los poderes hegemónicos desde una legitimidad

---

2 Ver, por ejemplo, la sentencia del Tribunal Superior del Cauca de noviembre 27 de 1945 que reivindicó al Cabildo de Puracé contra Ernestina Escobar y otros, y de La Corte Suprema de justicia de marzo 25 de 1947, que reivindicó a la parcialidad de Puncé contra Ernestina Escobar (Roldán 1990: 705-714).

reconocible, documentada y consignada en la historia regional y nacional. A pesar de otros antecedentes históricos de posesión del terreno del valle de Sibundoy los indígenas han argumentado lo siguiente:

Que los Indígenas de las poblaciones de Santiago, Sibundoy y San Andrés somos dueños de todo ese valle por compra hecha al Rey de España por nuestros antepasados por cuatrocientos patacones y por compra hecha al Señor General Rafael de Guamán por más de trescientos pesos por escritura pública. Los habitantes de los pueblos expresados hemos poseído tranquilamente por más de doscientos años el inmueble mencionado y hemos hecho desmontes, desarraigo y limpieza de una gran porción de dichas tierras, hasta que por desgracia de los Indígenas llegaron los R. R. Capuchinos con la denominación de Misioneros Apostólicos y se situaron en nuestros terrenos y nos despojaron de más de la mitad de nuestras tierras y de muchas casas de habitación y han fundado cuatro haciendas con más de mil reses y sementeras, obligando a los indígenas a trabajar de balde con notable perjuicio de los verdaderos dueños del valle de Sibundoy, fundadores de los pueblos antes expresados.<sup>3</sup>

La posesión moral se logró a través de la historicidad del cacique Tamoabioy. En esa época, 1989-1991, la respuesta a las inquietudes de los colonos del valle de Sibundoy frente a los reclamos de los líderes de Musu Runakuna siempre remitía a los derechos inherentes a la tierra por su herencia cacical y el testamento que Tamoabioy había dejado

Hay cierto espejismo que el libro ofrecía y ofrece a la comunidad: su interpretación no solo fue histórica (sobre todo cómo verse en el contexto subyugante de la Misión capuchina); también buscó la articulación de lo histórico con los referentes míticos y sociogeográficos de los indígenas del valle Sibundoy, no tanto para darles razón sino para equiparar los documentos históricos y jurídicos del Estado y de la Misión capuchina con los textos mítico-históricos y la jurisprudencia territorial de las comunidades y hacer explícita la “relación [cacical] entre texto y territorio que aún influye las actividades de los intelectuales ingas y la comunidad inga en general” (Dover 1998). Contrario a la observación que hizo Bonilla al final de su libro no solo hubo un creciente movimiento y conciencia del ser inga histórica, sociocultural y políticamente entre las nuevas generaciones de las comunidades sino que ‘los patriarcas’ llegaron a ser conscientes de un texto; no de cualquier texto sino de uno con el peso simbólico de la escritura occidental que circula por la comunidad y confirma sus relatos. Un mayor ingano, Salvador ‘Catorce’ Jansasoy de la vereda de Cascajo, se refirió así al legado creador de territorios del cacique, aludiendo a cierta verificación del libro:

---

3 Memorial de José Tisoy de la comunidad de Santiago al Ministerio de Obras Públicas, 10 de septiembre de 1918. AGN, Fondo Baldíos, t 43, ff. 470-471.

El [Carlos Tamoabioy] hizo los linderos desde el Perú, Colombia, hasta Brasil por ahí, todo esto, como [...] bueno hizo hasta el Tabano, pues ¿no? Que esto era como cuestión mandatario de él. Desde Ingaño hasta Aponte, todas esas cosas. Ahí tienen [...] y por ahí tenía un [...] un medio conocimiento de un libro, ¿no? Pero, a ver, yo quería conseguir, tenía un primo, a ver, si podemos conseguir ese libro. Es muy bonito.<sup>4</sup>

En este sentido *Siervos de Dios y amos de indios* entró en la comunidad inga no solo como otra versión del texto del cacique asumida por la comunidad sino, también, como una herramienta altamente politizada que permitió un enfrentamiento de los hechos históricos oficiales en un léxico que el Estado y la sociedad mayoritaria podían entender, un hecho que le permitió seguir un proceso especial de resistencia iniciado desde el siglo XXVII cuando “los sibundoyes habían abandonado todo empleo de la fuerza para defender sus derechos, acogiéndose a las normas jurídicas de la corona” (Bonilla, este volumen, p 71).

La inquietud por la historicidad del cacique y su potencialidad como fuente carismática y jurídica y como eje de la recuperación de territorio e identidad fue expresada por un exgobernador del cabildo de Santiago, participante en la organización Musu Runakuna, al comparar los conocimientos sobre Quintín Lame en el Cauca y Tamoabioy en Sibundoy:

Pues, yo creo que tampoco hay historia de él [Carlos Tamoabioy], algunos mayores sí saben, pero no saben la totalidad, cómo fue el líder, ¿no?, sino que más bien, cómo le digo [...] se ha llegado a saber a través por boca de [...] hasta incluso de colonos, ¿no?, de que nosotros tuvimos un líder, cacique [...] Pero no son investigaciones hechas directamente por los mismos indígenas sino que tiene que venir otro a investigar para dar a conocer a los mismos indígenas, ¿no?, y no se los da a conocer directamente, ¿no? Por ejemplo si yo supiera las cosas, pues yo los llamo y les digo mire esto fue nuestro líder, así fue que... por ejemplo, como los del Cauca, allá todo niño sabe quién es Manuel Quintín Lame, y aquí pues nosotros tal vez, hay gente, hay muchachos o habernos jóvenes o hasta a veces mayores que no saben quién fue Carlos Tamoabioy.<sup>5</sup>

El exgobernador sugirió que el libro de Víctor Daniel Bonilla servía como catalizador a la búsqueda de otra documentación sobre la existencia del cacique, diciendo que “no se puede decir que se ha recuperado todo [...] porque la historia es también parte de la cultura nuestra”. Los líderes de Musu Runakuna reconocen tanto los esfuerzos para retener o retomar el territorio tradicional como el inicio de un proceso de recuperación

---

4 Entrevista realizada el 21 de abril de 1989.

5 Entrevista realizada el 7 de febrero de 1989.

política y cultural previo a la formalización de su organización en 1984; reconocen los esfuerzos desde los principios del siglo XX para reclamar sus derechos frente a su territorio, particularmente los gestos legales del tinterillo, Diego Tisoy, contra la Misión capuchina y la Ley 106 de 1913 que consideraba la tierra tradicional, pero no cultivada, como baldía y disponible para colonos.<sup>6</sup> De hecho, parte de la prioridad de Musu Runakuna, según uno de los fundadores de la organización, no solo fue la recuperación de la historicidad de Carlos Tamoabioy (porque “fue directamente él quien entregó la tierra; pero esa es la única situación que toda la gente sabe”) sino de otras figuras que han quedado en el olvido, “pues de allí en adelante ha habido gente, ¿no?, pues líderes, caciques, pero desafortunadamente, como nadie escribió, entonces nadie sabe decir, uno recuerda tal vez una generación, ya dos o tres generaciones la gente se va olvidando”.<sup>7</sup>

Christian Gros (1991: 316) identificó tres prioridades del movimiento de recuperación indígena: autonomía territorial, autoridad nueva y/o viable y etnoeducación. Estas prioridades fueron expresadas tempranamente, en 1971, como parte de la agenda fundadora del CRIC (Friedemann 1981: 79; Pearce 1990:131). La interpretación de estas prioridades ha variado, considerablemente, desde entonces entre las muchas organizaciones que ahora ocupan el paisaje municipal, nacional e indígena en Colombia. Los líderes de Musu Runakuna reconocen que su papel actual (y el de las organizaciones indígenas, en general) como intérpretes activistas de la realidad de sus comunidades en vez de traductores o instrumentos de la voluntad política

---

6 Ver, especialmente, el Artículo 2 de esa ley: “Dicha junta procederá a verificar en el valle de Sibundoy las siguientes adjudicaciones, indicadas en el artículo 5 de la misma ley: a cada uno de los pueblos de Santiago, San Andrés, Sibundoy, San Francisco y Sucre, trecientas hectáreas; a la beneficencia de cada uno de los mismos, cien hectáreas; a la instrucción pública de cada uno de los mismos, cien hectáreas; a la iglesia de cada uno de los mismos, cien hectáreas; en cada uno de los pueblos de Santiago, Sibundoy y San Andrés para huertas modelos dirigidas por los Hermanos Maristas, cincuenta hectáreas; en el de Sibundoy, para apoyar la fundación y el sostenimiento de un colegio especial para formar misioneros, mil hectáreas; y para los colonos y cultivadores establecidos en el expresado valle del Sibundoy, el doble de las hectáreas que en la actualidad tengan desmontadas o cultivadas” (Roldán y Gómez 1994: 74).

Algunas comparaciones en cuanto a la distribución de tierras en el valle de Sibundoy son las siguientes: en 1966, antes de la salida de la Misión capuchina, los indígenas controlaban 22% del terreno en el piso del valle, mientras los colonos tenían 78%; la Misión capuchina tenía 11,6% (1092 hectáreas) del total del área. En 1966 más de la mitad (68,5%) de los lotes indígenas tenía menos de tres hectáreas mientras los lotes de menos de tres hectáreas de los colonos representaban, solamente, 34% del total del terreno de los colonos. En 1986 la situación había cambiado un poco: los indígenas controlaban 38,6% del piso de valle y los colonos 61,4%. Parte de la diferencia deriva de la redistribución de la tierra de la Misión capuchina a las comunidades indígenas y otras redistribuciones por parte del INCORA. Sin embargo, en 1986 substancialmente más lotes indígenas (74,5%) tenían menos de tres hectáreas; el porcentaje de los lotes de los colonos con menos de tres hectáreas subió a 50% (Bello 1987: 53).

7 Entrevista del 29 de marzo de 1989.

del Estado es única en la historia de la política indígena, como propuso Guillermo Bonfil (1988: 33) para el contexto mexicano:

En otro nivel los intentos por capacitar a individuos de las propias comunidades indias para que actúen como agentes de cambio en el marco de la política indigenista permite que se forme un sector intermediario de origen indio (maestros, promotores, extensionistas, etc.), el cual queda en posibilidad de instituir sus propias prácticas y crear espacios institucionales reservados para ese grupo (definidos en términos étnicos). Esa tendencia se consolida en la medida en que se obstruyen los canales de ascenso social en la esfera de la sociedad dominante y facilita la integración de una elite india dispuesta a plantear demandas políticas étnicas.

El liderazgo ingano y su organización han reconocido que la cultura y la identidad pueden ser una manera de acceder al poder político y económico y, quizás, la única manera de sobrevivir como pueblos indígenas; aún más importante, el papel definido culturalmente de usos y costumbres hace inseparables cultura, identidad y acceso al poder. Los símbolos públicos y los significados culturales de lo indígena, particularmente el legado cacical, que antes limitaron el acceso indígena al poder ahora tienen intencionalidad política potencial y, lo que es más importante, capital político, sobre todo cuando se presentan en los contextos jurídico-políticos del Estado. Las organizaciones indígenas y su liderazgo han aprendido que el acceso al poder debe estar basado localmente y sus usos y costumbres reconciliados con conceptos locales de tradición. Frank Salomon (1982: 71) describió tal conciencia entre los líderes indígenas de los Andes centrales y sureños:

Los activistas han entendido por experiencia que el liderazgo de los movimientos indígenas debe estar integrado a las credenciales de liderazgo en las comunidades de base; si no la organización puede caer en manos de personas que sólo conocen la sala de reuniones. Si la experiencia del movimiento Horizonte puede servir como guía parece que la forma que, eventualmente, tendrá éxito será aquella que enfatice y refleje las semejanzas formales y fundamentales dentro de las comunidades, incluyendo aquellas específicas de la comunidad moderna.

“Las credenciales de liderazgo” son culturales y coincidentes con conceptos de autoridad dentro de las comunidades; sin embargo, la preparación para liderar ha llegado a estar basada, inclusive, en criterios no indígenas en términos de lo que necesita el líder del pensamiento político occidental y las expectativas del Estado sobre la identidad indígena. La racionalidad del liderazgo nuevo es la idea de que una identidad cultural fuertemente definida contribuye a una identidad políticamente viable. Los líderes articulan, conscientemente, un proceso andino que reconoce que lo suyo es producto de un contacto continuo y que su ventaja reside en su distinción cultural. Según Salomon (1982: 59) Stephen Webster: