

CEDI - P. I. B.
DATA 08, 04, 87
COD 095 03

**UNIFICACION NACIONAL Y EDUCACION
EN TERRITORIOS NACIONALES,
EL CASO DE VAUPES**

Myriam Jimeno

INTRODUCCION

Este artículo forma parte de un trabajo de investigación realizado para el programa de formulación de un modelo educativo para Territorios Nacionales auspiciado por el Ministerio de Educación Nacional y Holanda, durante el 2o. semestre de 1979.

Importantes correcciones se deben a las observaciones de los antropólogos Iván Pineda P. y Roberto Pineda C.

La conformación del Territorio Nacional como Estado nacional unitario ha sido un lento proceso marcado por la diversidad étnico-cultural y geográfica de su interior. La vastedad de las llanuras orientales, con sus formaciones de selva y sabana tropical, fue campo largamente marginal del Estado colombiano. Por ello, anclaron y prosperaron peculiares mecanismos de control ideo-político.

La independencia de Colombia del estado español colonial, implicó la ruptura de la organización político-administrativa que unificaba las disparidades territoriales, bajo el centralismo colonial. Los cambios administrativos y políticos republicanos acabaron con las antiguas modalidades de integración y se hicieron patentes no solo "La insularidad geográfica", sino las diferencias culturales y la carencia de nexos económicos interregionales. (Leal, 1979)¹. El país se asemejaba más a una serie de archipiélagos socio-económicos que a una nación homogénea. (Leal, 1979). El proceso de conformación de una unidad política, administrativa, económica y cultural, bajo la forma de un estado central uni-nacional, se prolonga desde mediados del siglo pasado. Este proceso, lejos de ser uniforme y pa-

cífico, ha sido moldeado por las guerras civiles del siglo pasado y la del presente, denominada ilustrativamente "la violencia".

Los sectores republicanos dominantes en el centro del país en el siglo XIX, disputaron distintas vías y modelos políticos. Desarrollaron "un vasto juego de competencia política entre una tendencia estructural centralizadora y otra de mantenimiento de una autonomía y dinámica políticas en cada una de las regiones". (Leal, 1979: 2). Finalmente, se impuso un proyecto político globalizador, tendiente a la unificación territorial, política, económica. El núcleo político decisivo se centralizó en ciertas y restringidas zonas geo-económicas del país y a partir de ellas se estructuró el conjunto político.

Pero ello no obedeció a la inexistencia de formas alternativas políticas, económicas y culturales de las sociedades disímiles, llamadas indígenas o negras, que cubrían un extenso territorio. Estas sociedades en el siglo XIX y hasta entrado el XX, representaban dinámicas diferentes, proyectos sociales alternos; eran innegablemente importantes en términos demográficos y de ocupación territorial. Esta importancia no puede olvidarse o negarse en aras del actual resultado, o por una subyacente concepción evolucionista para la cual la historia sólo pasa del esclavismo al feudalismo y de allí al capitalismo.

Sería preciso, en otro momento, profundizar en la vía de unificación nacional que cruzó por la negación de la historia de pueblos diferentes, para convertir en la Historia Nacional lo ocurrido en una porción de su territorio, ignorando y sometiendo las sociedades asentadas al margen de las áreas de expansión del complejo económico-social del capitalismo incipiente. Es sabido que las relaciones capitalistas tienden a expandirse y se erigen en dominantes a través de un proceso desigual y quebrado, mediante el cual se intenta el predominio de sus relaciones sociales de producción, que implican la imposición de un complejo ideo-cultural que se presenta como universal y único. Aquellas estructuras con mecanismos diferentes de reproducción deben someterse en un transcurso prolongado, tenso y violento. La consolidación de la unidad nacional ha pasado por sinnúmero de opresiones, silencios, destrucciones y negaciones de la "multiplicidad de diferencias". (En Clastres, 1978: 6) cobijada por las fronteras territoriales.

Los llamados "Territorios Nacionales" no participaron de la integración económica y cultural en el mismo momento que el norte y el centro occidental del país. Como tales, han recibido tratamientos políticos e ideológicos específicos, con miras a su incorporación. Todo un conjunto, a menudo contradictorio de políticas y diseños administrativos, han sido implantados desde el centro del país con este propósito, que se muestra aún difuso. La prolongada debilidad del aparato de Estado, su imposibilidad de dominar estos territorios alejados, desembocaron en una alternativa política inicial: encomendar el manejo, la subordinación de esas zonas a un cuerpo disciplinado y eficiente: las órdenes misioneras católicas. Esta fue la opción ante la necesidad de proseguir la unificación nacional sobre una enorme variedad regional, cultural, étnica y una compleja y frágil unidad de las clases dominantes.

1. El centralismo republicano prosigue y aun acentúa un rasgo peculiar de la administración colonial española. Esta se basaba en el poder absoluto de la monarquía, instrumentado por una burocracia relativamente especializada, jerarquizada y controlada desde el centro imperial, cuya cúspide era el rey. Pero se dio un vasto juego entre la concentración de poderes y necesarios ajustes para su ejercicio (Jaramillo, 1978). Desde entonces los núcleos políticos administrativos se concentraban en una variedad jerarquizada de ciudades, villas, pueblos de indios, parroquias (Colmenares, 1978), ubicados en su mayoría sobre el esqueleto andino y centros costeros.

La Iglesia como poder de Construcción Nacional y el papel de la Educación

A partir de la República, la Iglesia y algunos sectores que pugnaban por dominar el naciente aparato estatal se trenzaron en crudos enfrentamientos. En esta lucha la Iglesia Católica perdió gran parte de su "poderío económico, pero conservó intacto el político y el ideológico" (Villegas, 1977: 3).

La guerra de 1887 marcó el fin del radicalismo como vía política. Debilitadas y divididas, las fuerzas radicales habían fracasado en las medidas económicas y sociales y finalmente fueron militarmente derrotadas. (Villegas, 1977). Con ellos se derrotó la oposición al poder de la Iglesia.

El Concordato de 1887 fue la expresión más acabada de los nuevos sectores en el poder, que propendían por un modelo de integración nacional. Se reforzó así la participación de la organización religiosa católica en el bloque de poder dominante, continuando el hilo histórico por España². En especial, se le otorgó suficiente autonomía para su acción sobre las áreas marginales, de población indígena, con el encargo expreso de reducir y quebrantar por distintos medios las sociedades allí existentes. A esto se le denominó construcción de fronteras patrias, aporte a la civilización.

De hecho, contribuyeron a la expansión de las formas ideo-culturales y económicas en áreas marginales, como verdaderas avanzadas. El celo misionero y todos sus atributos de audacia, tenacidad, persistencia, fueron imprescindibles para su penetración en territorios remotos, a menudo hostiles.

La educación (institución, contenidos, edificios, regularidad, disciplina) se fue convirtiendo en un medio privilegiado de desarticulación cultural y desarrollo de nuevas pautas sociales. Los misioneros entendieron la escuela no simplemente como lugar de transmisión de ciertos contenidos formales. Percibieron su entrecruce complejo de elementos y las enormes posibilidades que ofrecía: la fijación de poblados dependientes del centro misionero-escolar y el control y vigilancia sobre las actividades cotidianas del mismo; captura de la fuerza de continuidad de la estructura social en procura de amoldarla según ciertas pautas, separándola en años decisivos de su propia dinámica. La escuela misional se convirtió en centro económico y de relaciones diversas: sanitarias, aprovisionamiento y circulación de mercancías, compra de fuerza de trabajo, comunicaciones.

Este complejo permitió afianzar modelos espacio-temporales, pautas cognoscitivas, valoraciones y prohibiciones. No fue ajeno tampoco al establecimiento de determinadas relaciones de producción. Inicialmente no se intentaba lograr un tipo alto de calificación de la fuerza de trabajo. Tan sólo abrir brechas sólidas en la organización indígena que rompieran su autonomía como estructuras sociales diferentes.

2. Esta vía no era ninguna novedad. Toda la conquista española se realizó con base en la unión de la fuerza política y económica de la Iglesia Católica, la legitimadora de la misma. Ya en las pri-

Posteriormente, en fecha tan reciente como la década del 50, se impulsó en los Territorios Nacionales el pénsun educativo oficial. Ya se cosechaban los frutos de la labor catequística, lo que dio paso a la implantación de secuencias escolares más prolongadas, similares al resto del país. Se implementó toda la primaria y comenzaron ensayos de enseñanza Normal y Agropecuaria. Solo desde entonces se pretendió imponer un único modelo educativo nacional, arguyendo la necesidad de una cierta capacitación nivelada con el resto del país.

Pero las tácticas misioneras y la utilización de la escuela como eje de las mismas, no siguieron un esquema preconcebido y claro, aplicado sin tropiezos. Más bien encontramos un constante forcejeo con las sociedades indígenas: resistencia ejercida por sus propios patrones culturales, agresión deliberada, huida, captación de ciertos elementos, rechazo de otros. Ello llevó a reformular, abandonar, avanzar, tácticas misionales en una ardua búsqueda de medios expeditos cuya resultante es producto de múltiples confrontaciones con las sociedades indígenas.

La Consagración Normativa

Poco tiempo después de la firma del Concordato de 1887 se sucedieron disposiciones para ponerlo en marcha. En 1893 se consolidó el régimen jurídico especial de los Territorios de Misiones y se estipuló el gobierno de las áreas alejadas y para el dominio de las "Tribus Bárbaras". Ya la Ley 89 de 1890 consagraba disposiciones que ampliaban el poder misionero católico sobre las áreas periféricas y las sociedades indígenas. Los convenios de Misiones de 1902 y 1928 le confirieron a éstas la dirección de las escuelas públicas primarias para varones, reforzaron su poder sobre los territorios de misión y sobre la organización educativa en general. En 1953, se firmó un nuevo convenio de Misiones que estipulaba 11 Vicariatos y 7 Prefecturas Apostólicas. Todos los territorios orientales de la Orinoquia-Amazonia quedaban allí incluidos. En este convenio, además de resaltar la protección de las fronteras, el gobierno confió a "los preladados jefes de Misiones" las atribuciones de dirección y vigilancia de la educación en las áreas de Misión: para ello tenían la facultad de crear y trasladar escuelas primarias, secundarias, vocacionales, hacer los nombramientos, promociones y remociones de maestros y señalar sus sueldos, autorizar la creación de centros privados de enseñanza y velar e inspeccionar que la enseñanza se rigiera por la ética y las normas católicas. (Ver Friede, 1979 y Triana, 1979).

Adicionalmente, para redondear el total dominio misional, el artículo duodécimo acordó que:

"el nombramiento de funcionarios civiles para los territorios Misionales recaerá en personas de todo punto de vista recomendables y reconocidamente favorables a las Misiones y Religiosos Misioneros (...) Será causa suficiente de remoción de los empleados del Gobierno una queja del jefe de la Misión, siempre que se funde en hechos comprobados".

Para facilitarles su labor el gobierno se comprometió a conceder "La cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio de las Misiones" y

Tanto este como los anteriores convenios de Misiones y el Concordato "fueron reiteradamente tachados como inconstitucionales por contener artículos violatorios referentes a la libertad de enseñanza y cultos, pero sobre todo por el poder absoluto de la Iglesia en vastas zonas del territorio nacional". (Triana, 1979: 24).

Profundas modificaciones debieron recorrer el conjunto nacional y la misma Iglesia Católica, para que desde mediados de los años 60 se abrieran por un lado, posturas disidentes y se comenzara a escuchar la voz indígena y por otro, el poder estatal alargara su brazo hasta los remotos territorios nacionales, comenzando a recortar y condicionar el movimiento misionero y su influencia. En 1975 siguiendo el espíritu del Concordato de 1973, se modificaron las normas sobre educación en zonas de misión, bajo la forma de educación bajo contrato (Decreto 2768 del 17 de diciembre de 1975). Es claro en esta legislación cómo el Estado restringe el poder misionero, se reserva por ejemplo, el derecho de inspección y vigilancia de los Centros Educativos, así como la ratificación de los cargos docentes y administrativos de los mismos; los contenidos de la educación que imparta la Iglesia Católica estarán supeditados a los definidos por el Gobierno Nacional y la misma figura de contrato a término indica una nueva política estatal. El Estado tiende a recoger en su propio aparato los hilos de la educación en zonas periféricas, en desmedro de sus antiguos colaboradores. Por ejemplo, para 1979 mientras el total del presupuesto de los Fondos Educativos Regionales ascendió a \$ 1.173.310.000 en los Territorios Nacionales (excluido San Andrés y Providencia) a la educación contratada le correspondieron tan sólo \$ 297.578.000.

Sin embargo, dadas las características de estos territorios, donde el criterio que rige para su manejo es la subordinación al aparato político central³, se dan aparatos político-administrativos locales débiles; con baja tecnificación, pero muy apetecidos en términos de oferta de empleo y como canal de ascenso social e instrumento de ejercicio político-partidista. Esta debilidad, implica un posible juego más o menos amplio con el poder misionero, según las condiciones de cada una de las zonas.

Una de las áreas cuyo relativo aislamiento del centro ha permitido un largo y peculiar manejo político-misional ha sido el Vaupés. La educación ha sido en ella el pilar de una compleja red de intervención y condicionamiento de las sociedades indígenas allí ubicadas, a través de un proceso prolongado de combate con las estructuras indígenas, proceso que aún no se ha cerrado con victorias definitivas.

Vaupés y la integración al Estado Nacional

El Vaupés ha sido desde tiempos prehispánicos asiento de sociedades silvícolas que a través de un largo proceso aprehendieron las características del "delicado equilibrio" ecológico de la selva húmeda tropical. Median-

3. El Artículo 60. de la Constitución Nacional señala: "Las Intendencias y Comisarias quedan bajo la inmediata administración del Gobierno y corresponde al legislador proveer a su organización administrativa, electoral, judicial, Contencioso Administrativa y el Régimen de Municipios que las integran".

te diferentes métodos de aprovechamiento del medio, se logró y mantuvo esa adaptación en equilibrio con el ambiente. (Meggers, 1976: 25).

Estas sociedades, sin duda mucho más numerosas en términos demográficos que en la actualidad, conformaron sistemas socio-culturales con algunos rasgos comunes y una red de relaciones míticas, de intercambios matrimoniales, que aún hoy día permite hablar de un complejo cultural relativamente uniforme⁴, aunque no constituye una unidad socio-política.

El Vaupés ha soportado desde las expediciones de Hernán Pérez de Quesada (1538) y Philip Von Hutten (1541) una progresiva y lenta penetración proveniente de distintos ángulos. Sucesivas incursiones y permanencias, brasileras y colombianas, muchas fracasadas, algunas exitosas, fueron sentando las bases y creando las condiciones para un afincamiento estable y continuo no indígena, en fecha tan tardía como el final del siglo pasado. La dominación colombiana de este territorio precisó un dilatado lapso de conquistas, retrocesos, atracciones y repulsas; el empuje inicial provino del Brasil por comerciantes esclavistas y misioneros que ascendían el río Negro, creando y apoyándose en los poblados de Manaos y Barcellos. (Hugh-Jones, 1979).

La primera actividad misionera prolongada en la parte superior del río Negro data de las misiones jesuitas de 1657, seguidas por las Carmelitas de 1695 (Hugh-Jones, 1979), provenientes ambas del Brasil.

En 1750 el descubrimiento del Canal Casiquiare comunicó el Guainía y el Orinoco trayendo un amplio movimiento mercantil tanto desde el Brasil como del Nor-oriente español. Numerosos poblados se fundaron en el curso alto del río Negro, junto con puestos gubernamentales portugueses. Sin embargo, muchos desaparecieron al poco tiempo; las actividades misioneras, por su lado, sufrieron ciclos de auge y abandono casi total de la zona. (Hugh-Jones, 1979). Las sociedades indígenas se enfrentaron con la colonialista, principalmente portuguesa; ascendieron el curso de los ríos principales (río Negro) remontándose a los menores, alcanzando zonas de refugio como el Isana y el Vaupés; desarrollaron vastas revueltas mesiánicas antiblancas (1850-1875-1878-1880) violentamente reprimidas y atacaron o abandonaron las aldeas misioneras y comerciantes.

A mediados del siglo XIX, Wallace (1854) mencionó continuas invasiones esclavistas y un movimiento comercial hacia Brasil de nueces del Brasil, pescado seco, zarzaparrilla, fibras, pieles, cueros, fariña, cambiados por distintas manufacturas: vestidos, hachas, machetes, anzuelos, cuchillos, agujas e hilo, etc. Probablemente sus actividades crearon condiciones para la ambiciosa arremetida de los franciscanos desde el Brasil hacia 1880; estos recorrieron el Vaupés, concentrando los indígenas en aldeas que llegaron a tener hasta 2.000 habitantes⁵ controlados mediante fuerza

4. Ver los trabajos de diversos antropólogos: Hugh-Jones Stephen: 1977, 1978, 1979; Hugh-Jones, Christine: 1977, 1979; Jackson, J., 1972, 1973, 1976; Silverwood, 1972; Bidou, 1973, entre otros.

5. En la actualidad Mitú cuenta con 1.500 habitantes.

policial, y un duro régimen disciplinario. Sin embargo, su ataque y ridiculización del culto del Yuruparí desencadenó una rebelión indígena que dio al traste con la actividad misionera hasta la década del 10 del presente siglo. (Hugh-Jones, 1979).

Esta historia, enmarcada profundamente por las luchas desatadas para someter las sociedades indígenas, tiene un hito decisivo en el movimiento cauchero de finales del siglo pasado. Sólo hasta entonces se logró "una historia ininterrumpida de contacto" (Goldman, 1968), se atenazaron en el cuerpo social indígena condiciones para su sujeción. Y sólo a partir de entonces se desarrollaron vínculos con la nación colombiana y se cambió el eje de orientación de la zona. Sin embargo, simultáneamente, el Vaupés ha permanecido como territorio económico-social marginal del Estado colombiano.

Los canales de la incorporación: Los caucheros

La actividad misionera no puede entenderse a cabalidad sin una comprensión del fenómeno cauchero que hasta cierto punto estableció condiciones para la primera.

Como se ha mencionado, hasta avanzado el siglo XIX, los intereses económicos y políticos del naciente Estado colombiano se concentraron en el cordón andino del país. A mediados del siglo XIX, con la necesidad creciente de abastecimientos agropecuarios, se dio una apertura progresiva hacia los Llanos; sin embargo, las zonas selváticas eran poco propicias y quedaron aún excluidas. Sólo la demanda creciente de la industria automotriz por el caucho natural despertó interés por esas regiones desde mediados del siglo pasado. (Camacho, 1972).

En la época del primer auge de las caucherías (1890-1920) toda la región amazónica "se encontraba completamente desconectada del interior de Colombia. Su única vía de acceso era fluvial y ésta era muy penosa en las épocas en que se podía navegar. A tal punto que resultaba más sencillo el acceso al Amazonas por el Brasil o por el Perú..." (Villegas, 1979). Ello implicó mayor contacto con la zona aledaña brasileña y poco con las regiones centrales colombianas o brasileñas. (Jackson, 1972). Esta situación se prolongó, aminorándose con lentitud hasta momento tan reciente como la década del 50-60 del presente siglo⁶.

Por ello, no es extraño que durante el primer boom cauchero el proceso productivo estuviera dominado por los caucheros peruanos y brasileños y jerarquizado en últimas por la famosa Casa Arana y los grandes exportadores de Manaus, Iquitos y Belén y los banqueros e importadores en Río de Janeiro, Londres y Nueva York. (Ver Villegas, 1979; Domínguez, 1977 y Wagley en Domínguez).

La cauchería implicó la captura forzada de la fuerza de trabajo. Se constituyó un sistema compulsivo de enganche de trabajadores indígenas reducidos mediante cacerías de "comisiones" de caucheros y atados a tra-

6. La Rubber Corporation, que organizó la cauchería durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial, construyó el aeropuerto de Miraflores y una primera pista en Mitú.

vés del sistema del endeude, que muy crudamente consistía en el cambio de mercancías caras por caucho barato (Villegas, 1979). La deuda se convertía para el indígena en una obligación interminable con el patrón cauchero, quien contaba con una organización de capataces, aplicaba castigos brutales y organizaba razzias para quien tratara de quebrar el sistema. El patrón cauchero dependía de un comerciante proveedor de las mercancías necesarias y éste a su vez estaba controlado por las compañías importadoras y exportadoras (Wagley en Domínguez, 1977).

Los indígenas por su parte, intentaron enfrentar o eludir la compulsión cauchera, acudiendo a la huida masiva, a los ataques armados o al sabotaje en la producción; la cauchería adquirió así su carácter de dominación sangrienta, de combate feroz, donde la violencia fue el mecanismo predilecto.

El apogeo de la primera ola cauchera se sitúa alrededor de 1910-12. En 1911, dice C. Domínguez, se produjo la mayor exportación de caucho de la cuenca amazónica: cien mil toneladas. Luego vino el descenso por diversas causas, principalmente la competencia de las plantaciones del Oriente.

Un segundo ascenso se produjo durante la segunda guerra mundial, bajo la organización directa norteamericana. La Rubber Development Corporation organizó la extracción de goma entre 1940-45, reviviendo la explotación indígena con sus secuelas sociales y demográficas. Los empleados no indígenas de la Rubber y algunos blancos llegados a la zona como empleados oficiales o policías, continuaron el trabajo del caucho después de la salida de la compañía norteamericana al finalizar la guerra⁷. Sin embargo, éste ha sufrido acelerada y franca decadencia, en relación con la creciente oposición indígena y las condiciones generales del mercado del caucho.

Alrededor de 1969-70, la resistencia indígena, alentada por los misioneros católicos, consiguió dar duros golpes a los remanentes caucheros, que por entonces enganchaban unos 3.000 indígenas en toda la región; la Caja Agraria, quien desde 1953 monopolizaba los créditos y la comercialización del producto, registraba 300 patronos⁸.

Los misioneros, largo tiempo testigos semi-mudos de la cauchería, parte aliada, parte competidora, optaron por propiciar el movimiento contra la misma, que obtuvo a través de numerosas denuncias públicas la atención gubernamental; se logró recortar los créditos para la producción, excepto para cooperativas indígenas, lo que debilitó el sistema, del cual sólo quedan reducidos vestigios.

El eje de la incorporación de la zona a la nación colombiana, ha sido en síntesis, la integración brutal pero limitada. La estructura indígena no se podía vincular "espontáneamente" al proceso productivo cauchero. Por sus peculiaridades económicas y sociales precisaban capturar, conquis-

7. Para una descripción del sistema de endeude reciente, ver Silverwood-Cope, P. (1972).

8. Entrevista con el Dr. Alejandro Reyes Posada, entonces Representante del Ministerio de Gobierno ante el conflicto.

tar su fuerza laboral y someterla a los barracones siringaleros, bajo el control estricto de capataces.

La cauchería encontró la comunidad, no el individuo libre de medios de producción. Y es precisamente sobre la ruptura de los vínculos comunitarios y la separación del productor de sus condiciones productivas, como se instituye la abstracción del uso inmediato de la fuerza física del proceso de explotación (Holloway, 1977).

Innegable población esclavizada, los indígenas, requerían un mínimo de calificación. Las ataduras peculiares del endeude fetichizaron luego la coerción de la violencia física, pero conservando una relación de sometimiento forzoso. No se da pues, una relación del trabajador "libre", que vende al mejor postor su mercancía peculiar; más bien una especie de trampa, en la cual determinado objeto-mercancía opera como señuelo mediante el cual se obliga al trabajador para con su endeudador. El pago de la deuda se garantizaba por la utilización eventual de la violencia física, bien de las cuadrillas del patrón o de las autoridades oficiales, a menudo socios del primero. La forma de reclutar y organizar la fuerza de trabajo indígena se encontró así transformada por ataduras semi-esclavistas y no por la disgregación del capital. Pero esto permitió que ella se reorganizara, a pesar de las tremendas reducciones demográficas con profundos desplazamientos y cambios, una vez pasado el auge extractivo.

Lo decisivo de las caucherías fue la introducción masiva de nuevos elementos tecnológicos en las sociedades indígenas y la incorporación de nuevos valores de uso en ellas⁹. Unos y otros se han vuelto requerimientos esenciales, para cuyo suministro dependen de pequeños comerciantes, caucheros y misioneros. Los indígenas precisan de un circuito comercial simple, vender para comprar, cuya característica es la escasa circulación monetaria como medio de pago. Las manufacturas se obtienen a cambio de trabajo y otros productos indígenas. Sin embargo, con el despunte del tercer auge productivo¹⁰ y ciertos pagos en dinero por trabajos esporádicos para sectores oficiales o para los lingüistas del I.L.V., comienza a ampliarse la circulación del dinero.

La cauchería básicamente aprovechó la fuerza de trabajo indígena forzada o semiforzada limitando así su propia repercusión disgregadora. Sin embargo, la irrupción ya mencionada de cierta tecnología, externa al universo indígena, "constituye un replanteamiento radical de la relación que una sociedad (los individuos que la constituyen) mantienen con el universo y es finalmente, una puesta en entredicho radical de la relación que los individuos guardan entre ellos" (Bidou, 1978). Esta invasión tecnológica se dio dentro de un marco específico que condicionó su influencia. La sociedad indígena se encontró bruscamente en contacto de dominio aplastante por otra sociedad que presentaba tal abismo tecnológico, que éste se percibía y de hecho tuvo un papel en la confrontación y en el proceso de dominación. Esto llevó a una reflexión obligada de las socie-

9. Vestidos, telas, fósforos, herramientas, pilas, sal, etc., son indispensables hoy en día.

10. "La Hoja Verde".

dades indígenas sobre su propia tecnología y sobre ellas mismas (Bidou, 1978).

El impacto cauchero repercutió, también a nivel político-ideológico. La cauchería incidió en la escisión comunitaria y fundamentó, inició, la creación del individuo-ciudadano, el ente súbdito del Estado y sujeto de explotación. Se abrió el camino hacia la constitución-imposición de objetos del dominio estatal, cultivando el campo a la posterior implantación de un aparato productivo capitalista (productor de plusvalía) y al afinamiento del aparato político del Estado. Aparato que en razón de sus medios de constitución histórica, destacó al cuerpo misional como táctica inicial para implantar su dominio.

La presencia difusa del Estado colombiano en el Vaupés se ejemplifica en la tardía definición real de los límites con otros estados nacionales. Toda el área mantuvo incursiones de caucheros, comerciantes y misioneros provenientes del Perú y Brasil, durante mucho tiempo; las sociedades nativas mantenían vínculos culturales con sociedades de toda el área. La constitución de la unidad político-administrativa comisarial en 1910 no implicó un real dominio político. Hemos ya mencionado las características de incomunicación y la particular articulación de la producción reducida a exportaciones de caucho y balata que pasaban sin tomar en cuenta la existencia del Vaupés, para dejar su producto en las compañías de banqueros de Manaos, Iquitos, Nueva York o Londres.

El aparato de Estado no tuvo durante mucho tiempo otra presencia que escasos cuerpos policivos y una raquítica administración que debía sancionar las concesiones caucheras y los contratos de trabajo, y garantizar el endeude indígena.

Los caucheros (con su infraestructura y organización) fueron los reales conquistadores y administradores de esas sociedades. Ellos llevaron a cabo el sometimiento del indígena para que a partir de fechas recientes, el Estado colombiano pudiera afianzar sus bases y se dirigiera a las sociedades allí vivientes como a súbditos naturales y éstos a su vez, se reconocieran sujetos a él. Frente a los movimientos del poder político-económico en expansión, las sociedades vaupenses perdieron su autonomía, se transformaron, pero se organizan y captan nuevos elementos, en un proceso sobresaltado por rebeliones de autoafirmación mesiánica y ataques individuales.

Política Misional y Educación: La Búsqueda de Medios de Transformación Indígena

"Del oriente vendrá la luz que os iluminará y reformará el cuerpo de vuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso" (Filip. III, 21)¹¹. Si observamos desde un punto de vista global el curso desigual de la actividad misionera en el Vaupés, salta a la vista un elemento común que sobresale por encima de las diversas intenciones misioneras: la esencia de su actividad reside en la firme convicción de la necesidad de transformar las

11. Citado por Gerardo Valencia Cano al explicar su programa pastoral para la nueva Prefectura Apostólica de Mitú. (Revista Seminario de Misiones, 1949: 55).

sociedades indígenas profundamente. Los recursos, dispositivos, estrategias para ello, varían a través de esta empresa centenaria; pero se ha mantenido erguido el principio según el cual la misión es la portadora de una verdad (teológica, social, cotidiana) que debe reinar, condicionando los ámbitos de la sociedad indígena y lo más recóndito de sus individuos. La "misión" es una de las formas diversas que adquiere el proceso expansivo de las relaciones históricas capitalistas, proceso complejo de articulación y dominación de éstas sobre otras formaciones sociales.

En sentido estricto, el proceso misionero es de conflictos, enfrentamientos, reacomodaciones, deslindes, fusiones y captaciones entre las políticas misioneras y las sociedades indígenas. El polo dominante varía y se desplaza coyunturalmente, pero tiende a residir en las misiones, forma particular denominación del "otro", explicable por el relativo éxito capitalista en su expansión. La ideología que cimienta la misionización es de tal naturaleza prodominación, que potencia al individuo, lo exime de culpas por sus acciones, permite y justifica todo rigor en aras del fin último; este fin trascendente más allá del hombre mismo, es su salvación, aunque perezca física y culturalmente. Pero, además de justificarse por su misión salvífica, los religiosos siempre se han manifestado orgullosos labradores del sometimiento indígena a la "unidad nacional", al progreso y la civilización. Pregonan cómo, gracias a su paciente labor, ha sido posible imponer sobre los indígenas las formas políticas y económicas dominantes. No faltan quienes reconocen que es en este terrenal propósito donde han logrado sus verdaderos éxitos. Las misiones católicas del Vaupés han sido similares a las del resto del país. Su orientación se expresaba en estas palabras.

"A lo largo de este río Papurí y en sus selvas moran 7 o más tribus de indios de razas diferentes, quienes hace más o menos unos 35 años eran completamente salvajes y la flora de la inmensa llanura limítrofe con el Brasil, escuchaba sus ayes y guardaba las tragedias de la crueldad salvaje. ¿Qué salvaje no es cruel? (...). Pero en un día venturoso de 1914, si no recordamos mal, los denodados hijos del Santo Luis Grignon de Monfort armados con las licencias de la Santa Sede llegaron a aquellos salvajes, ansiosos por extender el reinado de Jesucristo bajo el follaje secular del Papurí". (Revista Almas: 1948, 1012).

Los Monfortianos llegaron con el propósito expreso de fundar misiones en el oriente colombiano, para lo cual habían explorado el Vaupés desde 1911. El nuevo frente adhirió al Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín, creado en 1908; era parte del renovado impulso de expansión católica a partir del Concordato de 1887 y del Primer Convenio de Misiones de 1902.

El 3 de junio de 1914 el Padre Humberto Damoiseaux fundó la primera residencia misional del Vaupés entre los Tukano, a la que llamaron Monfort, a orillas del Papurí. "Desde allí el celo expansivo llegó hasta el Cuduyarí" (Correa, 1959, donde no duró mucho la misión; pero pronto surgieron San José (Dojkapuras), San Pablo (Tukano), San Bernardo

(Desano), San Javier (Piratapuyo), de las cuales hoy día sólo queda San Bernardo, hoy Piracuara, después de sucesivos cambios (Revista Seminario de Misiones, 1949 a: 49). Para 1917 estaban ya establecidas numerosas fundaciones en el Papurí, muchas de las cuales fueron posteriormente trasladadas o abandonadas.

Un primer interés fue obtener el asentamiento de indígenas en torno a los centros misionales. Como lo anota Stephen Hugh-Jones (Hugh-Jones, 1979) el cambio decisivo consistió en no imponer grandes concentraciones de población, y más bien erigir la escuela en el pivote de un pequeño núcleo social sujeto al misionero.

En cada uno establecieron un complejo que comprendía capilla, edificios de vivienda y administración, internado con salones de clase y dormitorios, cocina, talleres y dispensario médico (Silverwood-Cope, 1972). Alrededor debía formarse la aldea indígena.

La guía de la misión Vaupense, tal vez hasta bien entrados los años 60, fue el arraigado desprecio por los indígenas, la convicción de su inferioridad y natural condición de subordinados y el imperativo de reprimir toda manifestación propia: "Cuán dignos de lástima son los pobres salvajes; lejos de la fe y careciendo en absoluto de la civilización cristiana, perecen víctimas de tan ridículas costumbres" (Revista Almas, 1945 b: 2019). La norma corriente fue la agresión física e ideológica: quemaron malocas y ornamentos sagrados, ceremoniales, obligaron a los niños a vivir en la misión y a sus padres a seguirlos (Silverwood-Cope, 1972). Toda la vida indígena en los centros de misión soportaba la imposición de las estrictas reglas misioneras, que incluso regulaban el manejo corporal y del lenguaje. Por ejemplo, los Monfortianos prohibieron a los niños del Papurí hablar lenguas distintas del español o tukano, idioma este último que estudiaron. "Los reverendos Padres Monfortianos aunaron un poco las cosas (de la inmensa variedad de idiomas), con la prohibición para los niños del río Papurí, de hablar otra lengua fuera del Tukano, lo que se pudo lograr casi absolutamente". (Revista Seminario de Misiones, 1954: 60).

Silverwood-Cope (1972) anota que en las primeras épocas, la enseñanza de la lectura y escritura se hacía en la lengua natal del misionero y sólo ante protestas del gobierno se pasó al español. Aparte de conocimientos elementales en aritmética y geografía, se instruía en carpintería y modistería y trataban de formar catequistas indígenas. Se pretendió imponer a los niños esquemas escolares que recuerdan su original similitud con la organización militar: "Tan pronto como llegan, se les viste el uniforme y se les instala con el mayor cariño (...) para que así poco a poco vayan entrando en la vida disciplinada del establecimiento" (Revista Almas, 1944 a: 1012). "La vida de los Tukanitos (...) internos se desliza alegremente y es de maravillarse verlos tan disciplinados atendiendo puntualmente al *golpe de campana* y atendiendo a todo cuanto se les indica" (Revista Almas, 1944 a: 1012). A pesar de la mencionada "alegría" los mismos documentos registran la frecuencia de fugas infantiles y se asombran de las artimañas e ingenios utilizados para huir; pequeños de

6 años se atrevían a pilotear un potrillo, o adentrarse en la selva para escapar al confinamiento del internado.

Uno de los afanes de la enseñanza consistía en hacer llegar a esta lejana selva las relaciones socio-económicas, los hábitos, los conceptos metropolitanos. Procuraron mostrarles el tipo de vivienda, los automóviles, el manejo de moneda, etc. Para enseñar aritmética, nos cuenta un articulista (Revista Almas, 1944 b: 2005), idearon una tienda en la que se cambiaban muñecas de trapo, frutas, etc., por monedas de cartón, con el fin de que las operaciones aritméticas y la moneda "pudieran desarrollar aquellas oscurecidas mentes". Conscientes o no de ello, los misioneros se han pasado dando puntadas hacia la circulación de mercancías, de la mercancía-dinero, puesto que "la circulación de mercancías es (en cierto sentido) el punto de partida del capitalismo". (Marx, 1973, 155).

El tiempo se contabilizaba estrictamente y se imponía como condicionante del individuo-niño en formación, enclaustrado en un espacio rígido. Desarrollaron una ofensiva entre niños y adultos para desterrar esas "grandes y ridículas supersticiones", para liquidar los payé o shamanes que "obran por medios supersticiosos", pues "nunca anda el paganismo sin la superstición...". (Revista Almas 1944 b: 2007). Todas las creencias fueron denominadas "costumbres aterradoras" o "ridículas", que "los precipitan más y más en la ignorancia y el error" (Revista Almas 1944 b: 2008). Era corriente la burla a la relación no autoritaria padres-hijos y se combatían las pautas matrimoniales que proscribían el matrimonio dentro del mismo sib. En fin, trabajaron mucho "los R. P. Monfortianos (...) por destruir la costumbre de malocas sustituyéndolas por la de casitas con el fin de evitar los desórdenes que cometen cuando en ellas se reúnen, (pero) unos pocos han convenido en edificarlas en forma moderna y de acuerdo con la civilización y la moral" (Revista Almas, 1943: 1012).

Como guardianes de moral, persiguieron implacablemente a quien diera "mal ejemplo". Tal es el caso de una mujer tukana, llamada Karí de gran prestigio en el Papurí, quien tuvo que huir al Brasil, pues los misioneros lograron una expedición policiva comandada por el Alcalde de Mitú para encarcelarla, con el fin de "remediar la situación moral de los indios" (Revista Almas, 1945: 1025).

Podríamos caracterizar este periodo inicial (1918-1950) como los pasos en la penetración al interior de la organización comunitaria, donde el complejo escolar tuvo un papel destacado, no tanto en desarrollar una calificación técnica, sino en abrir las puertas a la imposición ideo-cultural.

El poder misionero vino a reforzarse por entonces con el Decreto No. 614¹² "Sobre Gobierno y protección de indígenas no civilizados en la región del Vaupés". En él se decía textualmente:

"Los indios salvajes de la región del Vaupés, no civilizados aún, pero sí reducidos a misiones, no están sujetos a las leyes comunes de la República, y serán gobernados en forma ex-

12. 13 de abril de 1918.

traordinaria por los misioneros encargados de su redención, de acuerdo con las facultades que para el ejercicio de la autoridad civil, judicial y penal se les otorga por este Decreto".

Como atribuciones se estipulaba "atraer a los indígenas para formar centros de población", "demarcar los sitios", "designar entre los mismos indígenas los capitanes y agentes de policía que deben regirlos", castigar con "trabajo correccional suave los indígenas por distintas infracciones y cuidar la asistencia de los niños a las escuelas"; otorgaban asimismo la atribución de "proteger a los indígenas contra el abuso de los civilizados", impedir llevarlos a caucherías alejadas de la jurisdicción misional y dirimir querellas entre civilizados e indígenas. Esta última atribución delegaba en las misiones el manejo de los conflictos entre indígenas y caucheros y otorgaba al misionero un poder decisivo de mediación, que ha sido el núcleo permanente de la actividad religiosa y su principal asidero. Las autoridades civiles, por su parte, debían "prestar su concurso a los misioneros en la labor de reducir y civilizar"¹³.

Con la creación de Mitú en 1936 como capital administrativa, los Monfortianos nombraron el primer párroco allí y ampliaron este nuevo frente de trabajo. Sin embargo, la atención de los monfortianos se concentró en el Papurí-Paca y hasta la actualidad es la zona misional católica más importante.

Las Misiones Colombianas

A partir de 1949 algunas misiones extranjeras fueron suplantadas por colombianas. En ese año se creó la Prefectura Apostólica de Mitú, segregándola del Antiguo Vicariato de los Llanos de San Martín. Se encomendó su manejo a los padres del Seminario de Misiones de Yarumal, Antioquia (Javeriana), fundado por Miguel Angel Builes. Los Monfortianos quedaron encargados de los territorios correspondientes al Meta y Viçhada. La nueva Prefectura cubría 149.850 km².

La orientación pastoral no sufrió mayores modificaciones con este cambio. En la primera carta pastoral del nuevo Prefecto, M. Gerardo Valencia Cano, se lee que todo su programa se sintetizaba con la frase: "Jesucristo, luz del mundo, el fundamento de toda verdad, la verdad por esencia" (Revista Seminario de Misiones, 1949 b: 50). En un artículo titulado "Al otro día de la llegada", Monseñor Valencia Cano se preguntaba observando un indígena vestido con "guayuco... pobres gentes, ¿por qué serán así? ¿Cuándo aprenderán a vivir como los civilizados cristianos?" (Correa, 1959: 40).

Por esa época, el Comisario del Vaupés dictó la Resolución No. 24 de 1950, con la cual se reguló la relación entre caucheros e indígenas (precio del producto, precio del salario) mediante la intervención del protectorado indígena y a través de contratos de trabajo. Estas normas raramente se aplicaron por la directa o indirecta vinculación entre autoridades y caucheros y una cierta distancia frente a ellas de los misio-

13. Subrayo.

neros. Como se mencionó, sólo a finales de los 60, los misioneros tuvieron un papel decisivo en la decadencia del sistema cauchero.

En los años 50 cobró aún mayor énfasis la educación como medio de catequización. Miguel Angel Builes, respondía así al afán de penetración:

“¿Cuál será el mejor medio para que los Padres Javerianos logren algún fruto de estos 10.000 indios de la Prefectura de los cuales sólo 1.200 están bautizados? Cojan los niños, le dije: formen escuelas e internados; procuren en seguida congregar en pueblecitos las familias indígenas y busquen la manera para que todos tengan trabajo para ganarse el pan” (Builes, 1951: 45).

Aconsejaba Builes ampliar las reducciones existentes¹⁴ a otras 9, fortaleciendo Mitú y fundando de norte a suroriente, San José del Guaviare, Las Palmas, Miraflores, Santa Rosa del Vaupés, Tipiaca, Yaburú, Sejal y Amanaven en Guainía (para limitar influencia protestante), y una reducción sobre el río Apaporis, en las Bocas del Cananarí.

En 1953, cambió la dirección¹⁵ de la Prefectura y por entonces se firmó el Tercer Convenio de Misiones, entre la Santa Sede y el Gobierno colombiano. Mediante este convenio la Iglesia se comprometió a establecer centros misionales en los principales puntos limítrofes de la República, a crear escuelas públicas, primarias, secundarias, vocacionales, administrando completamente esta educación e inspeccionando la privada en los territorios de misión. Además debía “estimular a los indígenas a reunirse en familias y grupos” y “promover la civilización cristiana y el fomento en la prosperidad material del territorio y de los indígenas en él establecidos”... (Revista Seminario Misiones, 1973: 41).

El Convenio, que no precisaba ratificación del Congreso, suscitó debates enconados entre otros en la misma Cámara de Representantes¹⁶. Los argumentos básicos apuntaban a su inconstitucionalidad por no haber sido sometido al Congreso. Asimismo, se destacaba cómo los poderes de intervención que ratificaba, pugnaban con la condición independiente de la nación y atribuían autoridad civil a sacerdotes colombianos y extranjeros. El Convenio, adujeron quienes se pronunciaron contra él, cubría tres cuartas partes del país y una población cercana al millón de habitantes¹⁷, atentaba asimismo contra la libertad de cultos y enseñanza. La Iglesia Católica respondía que estaba constitucionalmente consagrada la libertad de enseñanza:

“Los religiosos protestantes (pueden abrir escuelas) en las regiones misionales, pero no pueden abrir escuelas para catequizar al pueblo indígena que *es pagano*, y a quien sólo pueden catequizar los misioneros católicos, de acuerdo con el Concordato y la Convención de Misiones” (Uribe, 1956: 35).

14. Acaricuara, Monfort, Piracuara, Teresita, Villa Fátima, Waracapurí, Waracú, Cararú, Mitú.

15. Valencia Cano es nombrado en Buenaventura y entra Heriberto Correa Yepes.

16. Debates propiciados por Gerardo Molina y Francisco Zuleta Holguín (Uribe Misas, 1956).

17. En 1957 el P. Guillermo Vásquez se maravillaba de la grandeza del panorama de las misiones colombianas: 861.000 km² que abarcaban la periferia del territorio colombiano.

Sin embargo, las misiones protestantes se habían instalado desde 1943 en el Vaupés,¹⁸ aunque sólo se evidenció su alcance a partir de los 60; a mediados de esta década la presencia aproximada de 5.000 “convertos” de Sofía Müller y de las bases de I.L.V., rompieron la exclusividad católica y crearon una tensa situación de competencia (Silverwood-Cope, 1972). Este factor se unió a las deserciones y migraciones de los poblados misioneros católicos del Papurí por la crisis de alimentos debido al agotamiento de los recursos en sus cercanías; por su lado, las caucherías profundizaron su decadencia y la Iglesia Católica misma se vio sacudida y contradicha internamente en sus tradicionales concepciones. Todo ello llevó a reformulaciones y ajustes en la política misional de la Prefectura Apostólica.

Nuevas Realidades, Nuevas Orientaciones

“El año 1969 marca un hito en la renovación pastoral de la Prefectura Apostólica” (Vaupés al Día, 1979: 3). Los Congresos Misioneros de Melgar e Iquitos, siguiendo pautas de la II Conferencia del CELAM, propiciaron realineamientos en la acción misionera católica. En el Congreso de Melgar se expresó un criterio novedoso, por oposición a las políticas basadas en el menosprecio indígena: “Respeto y promoción de las diversas culturas entre las cuales la Iglesia realiza su labor” (Vaupés al Día, 1970: 6). Sin embargo, esta línea encerraba contradicciones profundas, puesto que simultáneamente se reafirmó la universalidad de la “salvación en Cristo” y el “discernimiento de los valores y contra-valores indígenas a la luz del mensaje salvífico” (Vaupés al Día, 1970: 6).

Esta ambigüedad ha hecho oscilar la política misional y la educativa en particular, sin llegar a replantear los términos en que se desenvuelve, moviéndose entre el paternalismo reformista y la radicalidad verbal. Una vez más se reafirmó en los 60-70 la prioridad otorgada a la educación-catequización. Sin embargo, se pretendió que ésta no fuera un medio de opresión, pero sin decidirse a transformarla en la medida necesaria para ello. De todas formas el intento de basar las misiones en maestros indígenas, el impulso a la “promoción” de las comunidades, a la formación de líderes nativos, fue de hecho, una posición novedosa. Esta política se ha complementado a través de equipos de pastoral, conformados por misioneros Javerianos, Lauras, Teresitas, y Capuchinas, repartidas en 7 parroquias y un equipo de catequistas, en buena parte indígenas¹⁹.

Simultáneamente los misioneros cuentan con una infraestructura consolidada y modernizada, estructuralmente ligada al aparato educativo.²⁰ Como parte misma de las escuelas e internados de la educación contratada, se impulsa el proyecto de formación de almacenes, tiendas comunales, cooperativas y promoción de la ganadería. Pero las cooperativas y

18. A través de Sofía Müller del New Tribes Mission.

19. Dos de estas pertenecen al Guaviare y dos al Guainía.

20. Parte de dos aviones DC-3, una lancha de varias toneladas, un floreciente almacén comunal central, 18 pistas de aterrizaje para avioneta.

tiendas comunales han tropezado con dificultades propias de estas culturas para quienes el ahorro monetario y la maximización de ganancias carecen de sentido²¹. El programa ganadero se concentra en el Papurí y se maneja a través de las juntas comunales; existen ya 650 cabezas, pero su administración aún no es controlada por los indígenas. Se estrechan así, el proyecto económico y el escolar, donde uno funciona sobre las premisas que el otro construye.

La organización escolar actual es la osamenta del poder misionero. Las escuelas de la educación contratada se ordenan jerárquicamente alrededor de los internados, encabezados por el María Reina, de Mitú, donde se alcanza el máximo punto en la educación regional. Estas unidades internado-escuelas satélite, cuentan con eficaces canales de aprovisionamiento que les permiten, además de nutrir los internados y escuelas, surtir la población indígena vecina de determinadas mercancías. La ganadería incipiente, las juntas y cooperativas comunales, consolidan la estructura económica del aparato escolar y la proyectan más allá de sus límites. De allí, que el traspaso de las de las escuelas de la educación contratada a la administración oficial (F.E.R.) que se inició desde 1978, apunta a largo plazo a paralizar la maquinaria misionera o a redefinirla sobre otras bases, mucho más estrechas. La importancia de la red escolar actual en manos de los religiosos se vislumbra en los 13 internados y 50 escuelas, 22 centros de educación de adultos que cubren una población de 2.702 alumnos, mediante 155 maestros, 53 de ellos indígenas. Por su lado, la educación oficial ha tenido un rápido ascenso, pues en dos años se ha extendido a cubrir la mayor parte de la primaria. Por política expresa, los misioneros han tratado desde 1970 de formar un magisterio indígena, lo que es ya una realidad. Estos maestros son fundamentales para vincular la escuela a la comunidad, a través de miembros de la última, que actúan a su vez en las juntas comunales y en la organización indígena CRIVA, y aún en la burocracia oficial local.

Así, los misioneros a pesar de innegables aperturas, propenden en la práctica por el control de la comunidad a través de formas que se han hecho parte de la misma, pero reciben legitimidad externa: los maestros, las escuelas, las juntas y cooperativas comunales. A través de una extensa trama se condicionan e impulsan innovaciones juzgadas benéficas en aras de una integración que se acepta como inevitable. La creación de una "capa" de maestros indígenas, formada completamente en los centros de internados misionales, ha permitido que en la actualidad sean ellos quienes impulsen per se las nuevas orientaciones misionales. El maestro indígena bilingüe, se ha convertido en un nuevo foco de poder en la vida indígena, condicionando las fuentes tradicionales a su perspectiva. Su amplitud numérica ha dado piso a movimientos políticos locales que le han proporcionado acceso a la burocracia local (Consejo Comisarial, Concejo Municipal, Secretarías de la Comisaría, Caja de Previsión) y entre ellas al control de la débil Secretaría de Educación. Sin embargo, no han tenido vida propia como para plantear nuevos caminos a la

21. Hace algún tiempo fundaron 19 tiendas comunales de las cuales en 1979 quedaban 6 en funcionamiento.

educación indígena; son de cierta manera externos a su misma sociedad y se limitan a profundizar las transformaciones que afectan al Vaupés. Las misiones católicas han ampliado sus dominios desde sus bases iniciales en el Papurí; consolidándose en él han venido extendiéndose a lo largo del río Vaupés y sus afluentes Cuduyarí y Querarí para alcanzar recientemente las zonas más remotas del Tiquié y Pirá-Paraná. Tal vez su crecimiento haya llegado al tope a partir del cual el aparato de Estado prosigue por sus medios la incursión colonizadora. La actividad misionera ha tenido un papel de primer orden en el sometimiento de esas sociedades; la educación institucional ha logrado infiltrarse en el seno de la vida indígena como mecanismo expansivo de la nueva dominación. Pero el aparato central del Estado, a través del Fondo Educativo Regional F.E.R., toma cada vez más la educación en sus manos, apoyado por recursos que en términos de asignaciones presupuestales triplican los de la educación misional, denominada contratada. Mientras el F.E.R. del Vaupés recibió para 1979 un presupuesto de \$ 112.276.200 para atender 940 alumnos, la educación contratada recibió \$ 36'000.000 para 2.702 alumnos. En este año (1980), comenzó el traspaso de las escuelas de primaria a manos del F.E.R. Es predecible entonces, un lento pero seguro declinar de la educación como medio de poder misionero.

La educación, convertida en sitio privilegiado de las prácticas de cristianización ha desempeñado un papel decisivo en la imposición de relaciones, compartimentos y unidades político-económicas a las sociedades Vaupenses. Ha sido instrumento de domesticación en la búsqueda por formar individuos "dóciles y aptos", hechos a una "normalidad" (Foucault: 1978) sobre la cual se erijan determinadas relaciones de explotación. Como resultado del proceso, se dibuja con nitidez una incipiente pero firme unificación de la nación colombiana, que es en otros términos el avance del poder estatal. Este, se ha erigido sobre la negación y destrucción del pasado multi-étnico. Ha construido una matriz espacial y temporal sostenida en técnicas de poder excluyente²² que tienden a crear condiciones para la reproducción ampliada del capital, aún débil en estos territorios. El Estado se constituye imponiendo límites y fronteras territoriales, ideológicas, forjando y reforzando la unidad del pueblo-nación, excluyendo y destruyendo, en lucha con las sociedades, que por encima del movimiento homogeneizador se resisten, reafirman y reorganizan.

22. Al respecto ver análisis de N. Poulantzas (1979).

INTERNADOS A CARGO DE LA PREFECTURA APOSTOLICA, VAUPES, 1979

No.	Internado	Grupo Indígena Principal	Lugar	No. Int.	Alumnos Ext.	Total	No. Nat.	Educad. Fuera	Total	Cursos
1	María Reina	Mixto: Río Cuduyari y Papurí	Mitú	340	28	368	4	18	22	5. p-3 Normal
2	Atanasio Girardot	Wanano	Villafátima	90	31	121	4	4	8	5. Prim.
3	Yuruparí	Cubeo-karapana	Yuruparí	66	29	95	2	3	5	4. Prim.
4	Carurú	Cubeo	Carurú	119	—	119	—	7	7	5. Prim.
5	Arara	Cubeo	Arara	92	—	92	2	2	4	5. Prim.
6	Girigirimo	Barasana-kabillary	Pacoa	76	—	76	1	4	5	5. Prim.
7	Acaricuara	Siriano Tukano	Acaricuara	127	45	172	3	5	8	5. Prim.
8	Monfort	Desano-Tukano	Monfort	39	30	69	2	6	8	5. Prim.
9	Semin. Piracuara	Tukano	Piracuara	—	64	64	4	2	6	5. Prim.
10	Teresita-Piramirí	Piratapuyo-Desano	Teresita	53	40	93	3	4	7	5. Prim.
11	Tiquié	Tuyuca	Tiquié	54	—	54	3	—	3	3. Prim.
12	Piraparaná	Tatuyo-Barasana	Piraparaná	75	—	75	1	1	2	2. Prim.
13	Puerto Asís	Desano	Puerto Asís	28	—	28	2	—	—	2. Prim.
TOTAL				1.159	267	1.426	31	56	87	

FUENTE: Prefectura Apostólica Mitú. Los internados corresponden sólo al territorio de la Comisaría del Vaupés y no al Conjunto de la Prefectura que incluye Guainía y Guaviare.

ESCUELAS A CARGO DE LA PREFECTURA APOSTOLICA 1979

No.	Escuela	Lugar Vereda	Internado Apoyo	Grupo Indígena	No. Alumnos	No. Educadores Nativos	Fuera	Total	Grupo
1	S. Luis Pto. Vaupés	Mitú	R	Cubeo	16	1		1	1o. Prim.
2	El Tul	Yuruparí	Y	Tuyuca	8	1		1	1o. Prim.
3	El II	Yuruparí	Y	Tuyuca	11	1		1	2o. Prim.
4	Mandí	Mitú	R	Cubeo	13	1		1	2o. Prim.
5	Yacayaca	Mitú	R	Cubeo	16	2		2	2o. Prim.
6	Cubiyú	Mitú	R	Cubeo	13	2		2	2o. Prim.
7	Bocas del Yí	Mitú	R	Yurutí	42	2		2	2o. Prim.
8	Pato (Querarí Mirí)	Querarí-Mirí	R	Cubeo	30		2	2	3o. Prim.
9	Yaburú	Río Querarí	V	Cubeo	22	2		2	1o. Prim.
10	Sta. Lucía	Río Querarí	V	Cubeo	18	1		1	2o. Prim.
11	Waracurubá	Cuduyarí	R	Cubeo	22	2		2	2o. Prim.
12	Arara	Cuduyarí	R	Cubeo	37	2		2	2o. Prim.
13	Camuti	Cuduyarí	R	Cubeo	18	2		2	1o. Prim.
14	Sta. María	Querarí	V	Cubeo	15	1		2	1o. Prim.
15	El Viña	Pirá	TR	Siriano	73	1		1	3o. Prim.
16	S. Gerardo	Acaricuará	A	Siriano	35	1		1	2o. Prim.
17	Yapú	Acaricuará	A	Tatuyo	42	2		2	3o. Prim.
18	Tayasú *	Acaricuará	V	Wanano	15	1			1o. Prim.
19	Bellavista	Tiquié	TR	Tatuyo	12	1			1o. Prim.
TOTAL					458	26	2	28	

FUENTE: Prefectura Apostólica Mitú, 1979

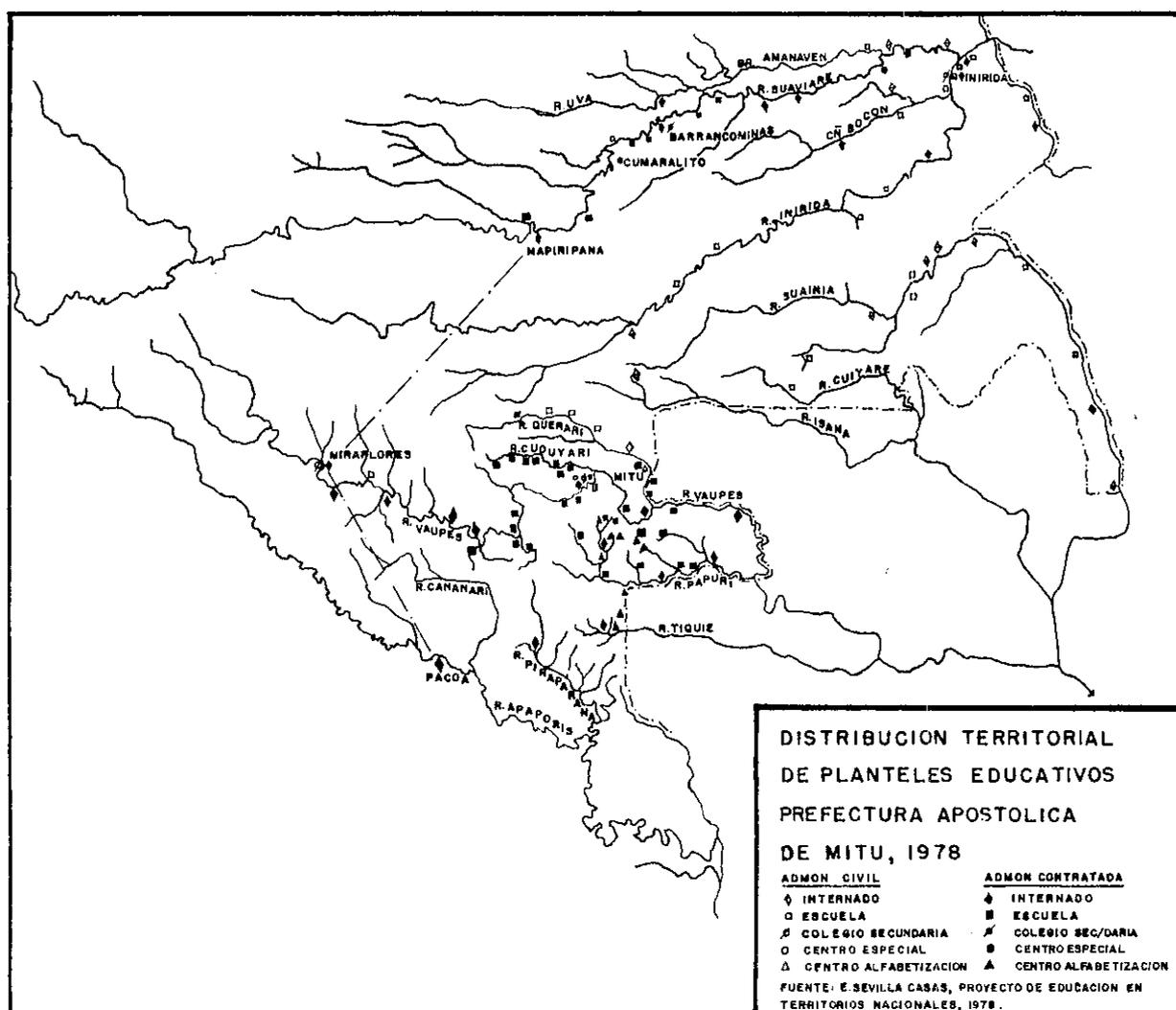
Convenciones internados de apoyo a las escuelas: A = Acaricuará P = Piracuara V = Villafátima
C = Carurú T = Teresita TR = Trinidad
R = María Reina-Mitú M = Monfort Y = Yuruparí

CENTROS DE EDUCACION DE ADULTOS A CARGO DE LA PREFECTURA APOSTOLICA, 1979

No.	Centro	Lugar	Grupo Indig.	No. Niños	Alumnos Adul.	Total	No. Educad.	Internado de Apoyo
1	Olinda	Teresita	Piratapuyo	—	11	11	1	T
2	Villafátima	Villafátima	Wanano	—	S.d	S.d	1	V
3	Caño Fariña	Mitú	Yuruti	—	S.d	S.d	1	R
4	Girigirimo	Pacoa	Barasana-kabillary	—	4	4	1	Pa
5	Virarí	Monfort	Desano	7	7	14	1	M
6	Timbó	Mitú	Tukano				1	R
7	Bellavista	Tiquié	Tuyuca	12	—	12	1	M
8	San Pablo	Acaricuará	Siriano	7	16	23	1	A
9	Belén	Acaricuará	Siriano	9	8	17	1	A
10	S. Antonio	Acaricuará	Siriano	15	8	23	1	A
11	Puerto Limón	Acaricuará	Tukano	8	11	19	1	A
12	Guadalajara	Acaricuará	Tukano	10	8	18	1	A
13	S. José del V.	Acaricuará	Siriano	16	24	40	1	A
14	Arara	Acaricuará	Tukano	10	8	18	1	A
15	Los Angeles	Acaricuará	Tatuyo	13	10	23	1	A
16	Waracapurí	Acaricuará	Tatuyo	—	sd	sd	1	A
17	Santa María	Acaricuará	Tukano	18	8	26	1	A
18	Santa Rita	Acaricuará	Tatuyo	8	8	16	1	A
19	Yaburú	Querarí	Cubeo	12	7	19	1	V
20	Bocas Querarí	B. Querarí	Cubeo	—	sd	sd	1	V
21	Tamacuarí	Acaricuará	Siriano	5	8	13	1	A
TOTAL				150	156	306	21	

FUENTE: Prefectura Apostólica Mitú, 1979

Convenciones de los Internados de Apoyo: A = Acaricuará T = Teresita C = Cararú
R = Mitú M = Monfort Pa. Pacoa
P = Piracuará V = Villafátima



BIBLIOGRAFIA CITADA

- BIDOU, Patrice
1978 Conferencia sobre el Vaupés. Universidad Nacional. Copia a máquina.
- Boletín *Vaupés al Día*
1979 No. 53, julio - agosto. Prefectura Apostólica de Mitú, Mitú.
- 1970 No. 6, noviembre - diciembre. Prefectura Apostólica de Mitú, Mitú.
- BUILES, Miguel Angel
1951 *Cuarenta días en el Vaupés*. Imprenta Departamental de Antioquia, Medellín.
- CAMACHO, Alvaro y otros
1972 *Plan de Desarrollo de Puerto Asís*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Mimeo.
- CLASTRES, Pierre
1978 *El Arco y el Canasto*. Mimeo. Dpto. Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- COLMENARES, Germán
1978 *La Economía y la sociedad Coloniales, 1550-1800*. Manual de Historia de Colombia, Tomo 1. Colcultura, Bogotá, pp. 225-300.
- CORREA YEPES, Heriberto
1959 *Desde Vaupés*. Revista seminario de Misiones, No. 77-78, julio-octubre.
- DOMINGUEZ, Camilo
1977 *El endeude en el proceso productivo en la Amazonia*. Tierra, Tradición y Poder en Colombia. Colcultura, Bogotá.
- FRIEDE, Juan
1979 *Proceso de Aculturación Indígena en Colombia*. Controversia, CINEP, Bogotá, diciembre.
- FOUCAULT, Michel
1978 *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores, México.
- GOLDMAND, Irving
1968 *Los Cubeo*. Indios del Noroeste Amazónico. Instituto Indigenista Interamericano, México.

- HOLLOWAY, John y PICCIOTTO Sol.
1977 *Capital. Crisis the State*. En: *Capital and Class*. No. 2, pp. 76-101.
- HUGH-JONES, Stephen
1979 *Historia de la región del Vaupés*. Copia a máquina.
- 1976 *Like the leaves on the Forest Floor... Space and time in Barasana Ritual*. Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas, París, septiembre, pp. 203-215.
- JARAMILLO URIBE, Jaime
1978 *La administración colonial. Manual de Historia de Colombia*, Tomo 1. Colcultura, pp. 349-385.
- JACKSON, Jean
1972 *Marriage and Linguistic Identify among the Bara Indians on the Vaupés*, Colombia. Ph. E.U., Standford.
- 1973 *Relations Between semi-sedentary and nomadic Indians of the Vaupés*, Colombia. Ponencia fotocp.
- LEAL, Francisco
1979 *Partidos Políticos y orígenes de la nacionalidad*. Ponencia al II Congreso de la Historia de Colombia, noviembre 27-30. Calim
- MARX, Carl
1973 *El Capital*. Editorial Cartago, Buenos Aires.
- MEGGERS, Betty
1976 *Amazonia, un paraíso Ilusorio*. Siglo XXI Ed. México.
- POULANTZAS, Nicos
1979 *El Estado, el Poder y el Socialismo*. Ed. Siglo XXI. México.
- Revista Almas:*
Etnia Tukana, año XIII, No. 79, agosto 1943.
Etnia Tukana, año IX, No. 89, Medellín 1944 a.
Etnia Tukana, año IX, No. 91, octubre 1944 b.
Etnia Tukana, año X, No. 95, abril 1945 a.
Etnia Tukana, año X, No. 96, mayo 1945 b.
"La obra del río Papurí" año XIII, No. 124. Medellín, marzo 1948.
- Revista Seminario Misiones*
No. 19, octubre, Bogotá, 1949 a.
No. 20, diciembre Bogotá 1949 b.

La Vida Misionera de la Prefectura de Mitú, No. 47, agosto, Bogotá, 1954.

No. 98, septiembre, octubre, Bogotá, 1973.

SILVERWOOD-COPE, Peter

1972

A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku, Tesis Ph D. Cambridge University.

TRIANA, Adolfo

1979

La Cuestión Indígena desde 1820 hasta el Frente Nacional. Ponencia al II Congreso de Historia de Colombia, Cali, noviembre 27-30.

URIBE MISAS, Alfonso

1956

Las Misiones Católicas ante la legislación Colombiana y el Derecho Internacional Público. Bogotá.

VILLEGAS, Jorge

1977

Enfrentamiento Iglesias-Estado, 1819-1887. Centro de Investigaciones Económicas, Universidad de Antioquia. Mimeo.

VILLEGAS, Jorge y BOTERO, Fernando

1979

Putumayo: Indígenas, caucho y sangre. Cuadernos Colombianos, No. 12. Tomo II, marzo.