



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

En tierras paganas
Misiones católicas en Urabá y en La Guajira,
Colombia, 1892-1952

Juan Felipe Córdoba Restrepo

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia
Bogotá, Colombia
2012

En tierras paganas Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952

Juan Felipe Córdoba Restrepo

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Doctor en Historia

Director:

Pablo Rodríguez, Doctor en Historia

Co-Directora:

Patricia Londoño Vega, D. Phil. en Historia Moderna

Línea de investigación:

Historia de la Cultura, los Imaginarios y las Fiestas

Grupo de Investigación: Religión, cultura y sociedad (Instituciones: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Universidad de los Andes)

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2012

Dedicatoria

A mis padres, Miguel e Isabel
A mis hermanas y hermano
A quien inspira y motiva mis sueños
A Kika y a Pepe
A mis amigas y amigos

Agradecimientos

Para el desarrollo de esta investigación conté con la ayuda económica de la Universidad del Rosario y la Universidad del País Vasco, ambas instituciones me concedieron generosamente la financiación necesaria para la pasantía investigadora que realicé en Europa para la consulta de archivos y bibliotecas.

Este trabajo contó con la dirección, asesoría y estímulo de los historiadores Patricia Londoño Vega y Pablo Rodríguez. Sus oportunos consejos a lo largo de la investigación y la redacción de esta tesis resultaron claves para llevarla a feliz término. Para ellos, mi reconocimiento y gratitud.

En el Doctorado en Historia a los profesores Mauricio Archila, Medófilo Medina, César Ayala, Roth Little, Gisela Kramer y Fernando Torres.

Agradezco la orientación recibida por parte del personal de los archivos y bibliotecas donde encontré información útil para este trabajo. En particular al: Archivo General de la Nación, Archivo Histórico Javeriano “Juan Manuel Pacheco, S.J.”, Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Biblioteca de la Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca Central Pontificia Universidad Javeriana y la Biblioteca Nacional de Colombia, Biblioteca Universidad del Rosario.

Así mismo, debo mencionar a aquellas personas que generosamente me suministraron referencias, materiales y comentarios útiles durante la elaboración de esta tesis. En primer lugar a mis compañeros de doctorado: Sandra Rodríguez Ávila, Juan Carlos Villamizar y Elsy Castillo. Fue muy grato compartir con ellos pesquisas, dudas y hallazgos a lo largo de los últimos años. Para mi amigas y colegas Patricia Castro Hernández y Carolina Guzmán Henao que leyeron los primeros borradores e hicieron comentarios oportunos, toda mi gratitud.

Extiendo mi reconocimiento a los colegas del grupo de investigación *Religión, cultura y sociedad*, vinculado a la Universidad de Antioquia, la Universidad Nacional, sede Medellín, en especial a la profesora Aída Gálvez Abadía. También compartieron conmigo datos y sugerencias valiosas para esta investigación: Adriana María Alzate Echeverri, Javier Sanín Fonnegra, S.J., Liomer Vásquez, O.C.D., Rodrigo García Estrada, Gustavo Patiño Díaz, Joanne Rappaport, Carolina Galindo, Alma Nohora Miranda Leal, María Eugenia Villa Gutiérrez, Gilma Rodríguez

Uribe e Ivonne Gómez Ruiz. En la elaboración de los mapas conté con la colaboración del profesor Jorge Piñeros, Margoth Castro de Olivos en digitación de textos y diagramación. El vasto material gráfico fue procesado en una base de datos por Karin León. Para la revisión de las traducciones conté con la ayuda profesional de Santiago Restrepo, Ivar Da Coll y Claudia Ríos.

Quiero expresar un agradecimiento especial a Hans Peter Knudsen Quevedo, Rector de la Universidad del Rosario; a José Manuel Restrepo Abondano, Vicerrector de la Universidad del Rosario 2003-09, a Nohra Pabón Fernández, vicerrectora 2009-11, y a Alejandro Venegas Franco, actual vicerrector. También en la Universidad del Rosario al doctor Rafael Riveros Dueñas, al Doctor Carlos Albero Dossman Morales, a Lucy Ariari Cortés Trujillo, a Myriam Amanda Rodríguez Clavijo, al doctor Eduardo Barajas Sandoval, y al doctor Hernán Jaramillo Salazar, por la confianza y el apoyo de cada uno de ellos fueron definitivos para el desarrollo de este trabajo. Por último, a mi equipo de trabajo de la Editorial Universidad del Rosario.

En la Universidad del País Vasco al profesor Oscar Álvarez Gila, mi tutor durante la pasantía, el profesionalismo y la calidez del profesor Álvarez lo hacen un ser excepcional, a los profesores Alberto Angulo, Ana de Zaballa Beascochea, José Antonio Munita Loinaz, Juan Bosco Amores Carredano, a los historiadores Eneko Sanz y Xavier Lamikiz; en el seminario de la Diócesis de Vitoria a los Padres Bernardo Balza de Vallejo y Alberto González de Langarica; al padre José Vicente Esteve Montalvá, O.F.M. Cap., de la comunidad de los padres capuchinos de Valencia. En el Archivo de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (antigua Santa Congregación de Propaganda Fide) a todo el personal en particular a Monseñor Luis Manuel Cuña Ramos y al señor Giovanni Fosci por su gentileza y disponibilidad durante el tiempo que consulté el archivo. Al personal del Archivo Secreto del Vaticano, en particular a Monseñor Sergio Pagano, prefecto del Archivo Secreto. Al padre Saturnino Ruiz de Loizaga de la Pontificia Universidad Antonianum en Roma por su generosidad. Al padre Antonio Unzueta de la Comunidad de Carmelitas Descalzos; en la Fundación Sancho El Sabio al señor Jesús Zubiaga Valdivieso y a la señora Rosa Preciado por la ayuda e información suministrada. A la señora Elena Ayestaran, al Secretario del Obispado de Vitoria/Gasteiz, padre Jon Urtaran.

A mi amiga Montserrat López y su hija Aura Rodríguez López por su inmenso amor y hacerme la vida feliz durante mi estadía en España, en la Residencia del Pilar a doña Inés Ruiz Díaz y don Jesús Álvarez García, a ellos gracias por hacerme la vida cómoda en el tiempo en que viví en la residencia. Bibiana Rodríguez Rodríguez por su ayuda y calidez en mi paso por Madrid. A mis amadas hermanas Beatriz y Carmen para recibirme en sus hogares en Ginebra y Roma respectivamente. María Carolina Henao y Alex Bryson por los magníficos momentos en París. Alejandro Restrepo y Davide Colzi en Milán me llenaron de cariño y paz. A la señora Josefa del

Castillo Rickemann y al señor Philippe Russillon por su generosa hospitalidad en Ginebra y en Montraux, respectivamente.

Muchas gracias a todos y a cada una de las personas que me ayudaron. Obviamente, cualquier eventual falla en las interpretaciones o inexactitudes contenidas en el trabajo son de mi entera responsabilidad.

Resumen

El resurgimiento misionero que hubo en Colombia entre finales del siglo XIX y mediados del XX buscó incorporar varias zonas de frontera a la nación. Esta tesis examina en detalle la presencia de dos comunidades españolas, los capuchinos en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones (1905-1952); y los carmelitas descalzos activos en la Prefectura Apostólica de Urabá (1918-1941). Para ofrecer una visión panorámica y comparada de la labor de estos religiosos opté por una óptica que va más allá de la mera esfera de la catequesis para mostrar a los misioneros como intermediarios que propiciaron una serie de transformaciones culturales, proceso en el que el proyecto misionero experimentó acomodados. Miro el hecho misionero como un complejo lugar de transformación del universo cultural, que abarca el ámbito de la cultura material, de la transformación del entorno, de las mentalidades y las ideologías. La intención fue ver el encuentro de este par de comunidades religiosas con la población local en dos remotas y agrestes regiones de frontera desde la perspectiva de un sistema religioso concebido como sistema cultural.

Palabras clave: historia social, historia cultural, misioneros, comunidades indígenas, comunidades negras, capuchinos, carmelitas descalzos.

Abstract

The resurgence of the Catholic missions that took place in Colombia between the 19th century and the first half of the 20th was focused on integrating some national frontier regions. The present thesis studies comprehensively the presence of two Spanish religious orders: the Capuchins in the Apostolic Vicariate of La Guajira, the Sierra Nevada and the mountains of Motilones (1905-1952); and the Discalced Carmelites, in the Apostolic Prefecture of Urabá (1918-1941). In the purpose of offering an overall and compared screen of the work of both religious orders, I opted for an approach that goes further beyond the simple scope of the catechesis, seeing the missionaries as intermediaries who enabled a series of cultural transformations, a process in which the missionary project suffered various readjustments. I consider the missionary fact a complex place of transformation of the cultural universe; this transformation comprises the mentalities and

ideologies. The purpose was to consider the encounter of these two religious orders conceived as a cultural system.

Keywords: Social History, Cultural History, missionaries, indigenous communities, black communities, Capuchins, Discalced Carmelites.

CONTENIDO

Resumen	xi
Lista de cuadros.....	xvi
Lista de figuras	xvii
Abreviaturas	xviii

Introducción.....	1
-------------------	---

Parte I. “El siglo de las misiones”

1. Resurgimiento misionero mundial en la segunda mitad del siglo XIX.....	21
1.1. Conquistar en nombre de Dios: Antecedentes	22
1.2. Orígenes de comunidades religiosas cristianas	22
1.3. Las misiones católicas: nuevo impulso a partir de mediados del siglo XIX	28
1.4. Renacimiento misional moderno en Europa, África y Asia	30
1.5. Las imágenes visuales en la universalización de la Iglesia católica.....	38
1.6. La misiones católicas en Hispanoamérica.....	40
1.7. Colombia ante las misiones en los siglos XIX y XX	44
1.7.1. Un impulso misionero tardío	45
1.7.2. Una nueva era en las misiones.....	47
2. Origen de los carmelitas y los capuchinos	49
2.1. Surgimiento de la Orden de los Carmelitas Descalzos, O.C.D. (<i>Ordo Fratrum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo, Decalzorum</i>)	51
2.2. Nace la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, O.F.M. Cap. (<i>Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum</i>)	55
2.3. La formación religiosa y misionera de los capuchinos y los carmelitas	57

Parte II. Misiones en Colombia

3. Los carmelitas en Urabá y los capuchinos en La Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y los Motilonos	67
3.1. El Vicariato Apostólico de La Guajira y la Prefectura Apostólica de Urabá.....	68

3.1.1.	Las jurisdicciones civiles y las eclesiásticas	72
3.1.2.	Vida en las regiones de frontera	74
3.1.3.	Legislar para “civilizar”	81
3.1.4.	Estado, política y misión	88
3.2.	Internados indígenas: educar niños y jóvenes lejos del núcleo familiar	94
3.3.	Labor de las religiosas de la Madre Laura, las Carmelitas Misioneras y las Terciarias Capuchinas	107
4.	Espacios y territorios: el misionero, el entorno, la gente	115
4.1.	El viajero religioso	115
4.2.	El territorio, la misión, sus gentes	121
4.2.1.	El desierto, la sierra, la selva tropical en el Vicariato Apostólico de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones	121
4.2.2.	El mar, los ríos y las montañas de la zona de la Prefectura Apostólica de Urabá	146
4.3.	Caminos de agua: los ríos y el mar	158
4.4.	Por poblados, trochas y caminos	168
5.	Encuentro, manifestación, expresión	177
5.1.	Edificaciones en el espacio misionero.	182
5.2.	Devociones y evangelización	186
5.3.	Una protección especial: los escapularios	191
5.4.	Velorios y otros ritos	195
5.5.	... y los misioneros tomaron chucula	198
5.6.	Música y catequesis.....	201
5.7.	Lengua: dominación y acercamiento.....	207
5.8.	La salud en las misiones.....	212
5.9.	Otras expresiones de la sociabilidad	220
6.	Comentarios finales: misiones, formas de negociación e integración en zonas de frontera.....	223
7.	Anexo. Convenio de misiones de 1902 y Convención sobre misiones de 1928.....	241
8.	Fuentes y bibliografía.....	253
8.1.	Fuentes primarias	253
8.1.1.	Archivos	253
8.1.2.	Publicaciones periódicas	254
8.1.3.	Encíclicas, informes eclesiásticos y misioneros	253
8.1.4.	Informes oficiales y otros impresos de la época	256
8.1.5.	Fuentes visuales	257

8.2.	Bibliografía secundaria	257
8.2.1	Obras de referencia teórica y metodológica	257
8.2.2	Estudios sobre los misioneros en otros países.....	263
8.2.3	Estudios sobre los misioneros en Colombia.....	265
8.3.	Páginas Web	268

Lista de cuadros

Cuadro 3-1: Delegados y Nuncios Apostólicos en Colombia, 1898-1953	86
Cuadro 3-2: Orfanatos de Nazaret y San Antonio, 1916, personal y recursos	102
Cuadro 4-1: Vicarios Apostólicos de La Guajira, 1905-1952	122
Cuadro 4-2: Misioneros capuchinos con sus oficios y zonas de trabajo	130
Cuadro 4-3: Comparación censo eclesiástico (1916) y del censo civil (1912) de la Provincia de Padilla	132
Cuadro. 4-4: Comparación del censo eclesiástico (1916) y del censo civil (1912) de la Provincia del Valle de Upar	133
Cuadro 4-5: Prefectos Apostólicos de Urabá, 1918-1941	149

Lista de figuras

Figura 1-1:	La Iglesia y sus avances en la China, siglo XIII al XIX	31
Figura 1-2:	Aumento de católicos y del clero nativo en las misiones católicas del mundo	33
Figura 1-3:	Aumento de católicos y del clero nativo en las misiones católicas del mundo.....	34
Figura 1-4:	Cabezotes tomados de la revista <i>Ilvminare</i>	38
Figura 1-5:	San Francisco Javier, San Sulpicio, París, Francia (2009). San Ignacio de Loyola, portada del libro <i>La Compañía de Jesús Misionera</i> del jesuita Francisco Javier Montalbán	39
Figura 2-1:	La orden carmelita surge a comienzos del siglo XIII en Israel, en el monte Carmelo, de donde fueron expulsados por los sarracenos	53
Figura 3-1:	El proyecto de inclusión de la frontera al proyecto de Estado de los dirigentes nacionales estatal contempló que los misioneros carmelitas llevaron el himno nacional, la bandera y el escudo, y todos los símbolos patrios para calar el imaginario de indígenas, negros y colonos mestizos	92
Figura 3-2:	La mayoría de los registros escritos y visuales que se conservan de las misiones muestran que las acciones sobre los denominados “huérfanos” se concentraron en la población indígena	100
Figura 5-1:	El cemento y el palafito, materiales y saberes del lugar son combinados para las construcciones en la región de Urabá	185
Figura 5-2:	La comida es uno de los aspectos que hacían parte del intercambio cultural entre misioneros y evangelizados.....	199
Figura 5-3:	La evangelización no está circunscrita solo a las zonas de misión	210
Figura 5-4:	La publicación del <i>Florilegio Medicinal</i>	213
Figura 5-5:	Enfermería de San José de Turbo	219

Abreviaturas

AGN	Archivo General de la Nación
AHA	Archivo Histórico de Antioquia
OFM Cap	Orden de los Hermanos Menores Capuchinos
OCD	Orden de los Carmelitas Descalzos
APCV	Archivo Provincial de los Capuchinos, Valencia (España)
APSJN	Archivo Provincial de San Joaquin de Navarra, carmelita
ASV	Archivo Segreto del Vaticano

Introducción

1. Antecedentes de mi interés por el estudio de las misiones: los inicios

Durante el proceso de investigación de la tesis de Maestría en Historia aprobada por la Escuela de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín en el 2001, con el título: “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”, abordé en uno de los capítulos el tema misionero, en la primera mitad del siglo XX. Por un lado miré la obra de los carmelitas descalzos en la Prefectura Apostólica de Urabá, y por otro, la labor misionera de los padres del Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal o Misioneros Javerianos de Yarumal.

Desde esa época comenzó en mí un marcado interés por investigar y profundizar en la investigación histórica sobre las misiones en Colombia, específicamente en aquellas regiones donde la presencia gubernamental era precaria o inexistente, vacío llenado en parte por la Iglesia católica.

Encontré, entre otras cosas, que las funciones de los misioneros iban más allá de la evangelización, pues les competía vigilar el comportamiento de los indígenas, negros y colonos mestizos; castigar, elaborar documentos legales, controlar la educación, desarrollar obras públicas, cuidar las fronteras e intentar frenar el abuso de los colonos.

Los pocos trabajos encontrados a la fecha de esa investigación, sumados al interés de ver el encuentro y desencuentro entre misioneros y población objeto de evangelización, marcaron el camino para adelantar la propuesta para el proyecto de mi tesis doctoral.

2. Idea inicial de tesis doctoral

En 1893 la Iglesia católica colombiana, en concordancia con las autoridades civiles del país, inició la creación de una serie de jurisdicciones misioneras, bajo los nombres de vicariatos y prefecturas apostólicas.¹ Entre esta fecha y 1949, se crearon catorce de estas jurisdicciones. Las

¹ Circunscripciones territoriales de territorios de misión.

misiones emprendidas por comunidades religiosas católicas en Colombia entre 1892 y 1952 buscaban incorporar distintas zonas de frontera al territorio nacional.

La importancia del asunto me llevó a considerar en la propuesta inicial el estudio de tres comunidades: capuchinos, carmelitas y jesuitas. En 1905 los capuchinos asumieron la dirección del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y de los Motilones, ubicado en jurisdicción de los actuales departamentos del Magdalena, La Guajira y Cesar, zona donde permanecieron hasta 1952. Los carmelitas descalzos se establecieron en la Prefectura Apostólica de Urabá, entre 1918 y 1942, entre los actuales departamentos de Antioquia y Chocó. En 1928 se creó la Prefectura Apostólica del río Magdalena, que fue entregada a la Compañía de Jesús en este mismo año; los jesuitas estuvieron hasta 1950, la extensa prefectura entregada a los jesuitas estaba ubicada en ese momento entre los departamentos de Bolívar, Santander y Magdalena. En suma, las tres regiones mencionadas fueron objeto de un extenso trabajo misionero entre 1905 y 1952.

Los misioneros abrieron escuelas, realizaron “correrías evangelizadoras”, como denominaban su trabajo que implicaba moverse permanentemente entre poblados dispersos en las vasta geografías de las prefecturas y vicariatos a su cargo, principalmente navegando los ríos, para atender poblados en su mayoría ribereños, entre indígenas, negros y colonos, e intentaron implantar valores cristianos y prácticas como la primera comunión, el matrimonio y la confesión. Cada una de estas actividades, relacionadas además otros aspectos de la religiosidad, verbigracia la celebración de las fiestas de los santos, las procesiones, el culto a las imágenes religiosas y las motivaciones de fe, crearon vínculos entre los religiosos y los diferentes comunidades evangelizadas. Todo esto propició el surgimiento de imaginarios colectivos contruidos desde imágenes de santos, sacramentos, milagros, parábolas, entre otros aspectos. Por ejemplo, en el caso del significado de la muerte, la religiosidad popular imprime diferentes disposiciones y estados de ánimo porque las creencias varían según las concepciones que el creyente haya aceptado como parte de su existencia, entendiendo esta como un todo que cobija funciones culturales, sociales y psicológicas.

Mi intención inicial era comparar el trabajo misionero de capuchinos, carmelitas y jesuitas desde el punto de vida de las transferencias y mestizajes culturales y sincretismos religiosos que propiciaron entre la población. Además de realizar una descripción de la presencia de la Iglesia católica en estas tres regiones colombianas, e intentar proponer una tipología sobre el papel de las misiones católicas en zonas de frontera a partir de las tres comunidades analizadas. Me interesaba

“Vicariato apostólico (canon 371 § 1): Son estructuras eclesíásticas propias de territorios de misión. Son Iglesias particulares a las que les faltan elementos para poder ser elevadas a diócesis”.

“Prefectura apostólica (canon 371 § 1): Al igual que en el caso anterior, se les puede considerar diócesis en formación. Por lo general, una Iglesia particular comienza su andadura como Prefectura apostólica”. <http://www.iuscanonicum.org/articulos/art086.html>, consultada, 22 de mayo de 2006.

también describir la infraestructura material e institucional de las misiones, es decir, sus componentes misionales, educativos, administrativos, arquitectónicos y políticos, entre otras variables. Quería documentar los logros y también los desencuentros o desavenencias que surgieron entre misioneros y los habitantes de la misión, y reunir e interpretar una muestra de fuentes visuales que documentaran el trabajo misionero en las zonas objeto de la presente investigación.

Asimismo, buscaba identificar y analizar las expresiones de la sociabilidad propiciadas por los misioneros, y ver hasta qué punto dicha sociabilidad sirvió de intermediaria cultural, entendida la intermediación como:

“...navegante entre dos mundos como su nombre lo sugiere, debe ser considerado en términos dinámicos. El intermediario cultural, en las diferentes formas que reviste es el agente de la circulación. Colocado entre el universo de los dominantes y el de los dominados, adquiere una posición excepcional y privilegiada; ambigua también en la medida en que puede encontrárselo tanto en el papel de perro guardián de las ideologías bien consideradas como en el de portavoz de las rebeliones populares. En otro plano, puede ser el reflejo pasivo de los campos de influencia que se encuentran en una persona, apta sin embargo para alcanzar, si las circunstancias se prestan a ello, la estatura de un “logotete”, como escribe Barthes y como lo sintió A. Breton, forjándose un lugar propio, expresión de una visión del mundo muy particular”.²

Por otro lado, en el proceso de esta intermediación observar como fue el proceso del encuentro entre las culturas que habitaban el espacio misionero, para lo cual fue importante el aporte de Ginzburg para quien las culturas subalternas y su historia requieren de un aparato crítico que propenda por un avance para que dé cuenta de lo cultural en las clases populares. Las poblaciones del Vicariato Apostólico de la Guajira y de la Prefectura Apostólica de Urabá, con la que trabajaron los misioneros capuchinos y carmelitas, puede verse como culturas subalternas, tema que sin lugar a dudas gana terreno en las nuevas propuestas del trabajo histórico, con el objetivo de intentar comprender las estructuras en una comunidad determinada. Es el caso de esta investigación, en donde la propuesta trasciende lo intención etnográfica o folclórica de los trabajos de algunos de los misioneros, apunta a conocer las diferentes manifestaciones encontradas por los religiosos y las negociaciones que tuvieron que llevar a cabo con los lugareños. Como los señala Carlos Aguirre en uno de sus trabajos sobre Ginzburg:

² Michel Vovelle. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985, p. 166. Patricia Londoño encontró, por ejemplo, que las asociaciones devotas creadas por las comunidades religiosas, aparte de infundir en sus miembros un sentido de pertenencia, de participación en la sociedad, inculcaron en sus integrantes el convencimiento de estar participando activamente en el progreso y el orden social, y en conjunto contribuyeron a atenuar las barreras y diferencias entre los diferentes sectores sociales. Para ampliar ver: Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés. Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005.

“... existiendo por el contrario una cultura popular generada, reproducida y renovada constantemente por las mismas clases subalternas, dentro de una relación de permanente *circularidad cultural*, en la que las clases hegemónicas se “roban” los temas, productos y motivos de esa cultura subalterna, para transformarlos y utilizarlos como armas de su legitimación social y cultural, y en la que, igualmente, las clases sometidas sólo se “aculturán” parcial y mudablemente, resistiendo a la imposición de la cultura hegemónica, salvaguardando elementos de su propia cultura, y refuncionalizando a veces el sentido y la significación de esa misma ideología y cultura dominante y hegemónica que les es impuesta”.³

Por su lado Roger Chartier señala que la elaboración del concepto de “cultura popular” proviene de lo culto. Para enmarcarlo, con el posible riesgo de la simplificación, ofrece dos modelos para la interpretación de cultura popular. La primera son las manifestaciones que la constituyen como un mundo propio, de carácter independiente, la segunda la cultura popular vista y apropiada por unas relaciones de afirmación y negación dinámicas que le permite afianzarse y ser reconocida como cultura en sí misma.⁴

También me interesaba estudiar las tensiones entre los misioneros y los fieles, así como la noción que ambos grupos tenían sobre los conceptos *nación* y *sociedad* y sobre el modelo de educación.

Cuando empecé a recoger la información en las fuentes primarias fue tal el caudal de datos acopiados que opté, con el visto bueno de los dos co-directores de la tesis, a que una de las comunidades, la jesuita, por dejarla por fuera de la investigación final. Me concentré entonces en profundizar el análisis sobre dos los capuchinos, en La Guajira, y los carmelitas en Urabá.

3. Los hallazgos en los archivos y en la prensa

3.1. Los archivos

Entre las fuentes originales de información tuve la suerte de acceder a los archivos de ambas comunidades. Gracias a las investigaciones de Aída Gálvez Abadía y Óscar Álvarez Gila,⁵ pude constatar la existencia del archivo de la Prefectura Apostólica de Urabá en

³ Carlos Antonio Aguirre Rojas. “El Queso y los gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”, en: *Revista Brasileira de História*, 23/45, São Paulo, p. 79.

⁴ Roger Chartier. ““Cultura popular”: Retorno a un concepto historiográfico”, en: *Manuscripts*. 12, Gener, 1994. p. 43-4.

⁵ Ambos profesores cuentan con numerosos artículos en revistas académicas y especializadas, como libros, bibliografía que desde diferentes perspectivas que aportaron valiosos elementos para la reflexión y la discusión de la presente investigación. En el caso del Aída Gálvez entre su obra están: “El binomio maíz-plátano. Alimentación y símbolos en la cultura embera”. En: *Boletín de Antropología Universidad de*

Vitoria/Gasteiz (Álava, País Vasco, España). Allí se conservan la correspondencia y los documentos oficiales de la comunidad.

La comunidad de los Carmelitas Descalzos —específicamente el padre Antonio Unzueta—, consciente de la importancia del acervo documental que custodiaba, tuvo el acierto de entregar el archivo a la Fundación Sancho El Sabio, institución que recibió temporalmente la documentación y procedió a clasificarla y organizarla. El archivo de los carmelitas comienza con la llegada de los primeros padres a Frontino (Antioquia), y termina cuando dejaron esta población en 1947, llevando consigo la documentación a la ciudad de Vitoria/Gasteiz, como parte del Archivo Provincial de San Joaquín de Navarra.⁶

La documentación está integrada fundamentalmente por la correspondencia entre la misión y las diferentes jerarquías religiosas de quienes depende y recibe ayuda. También forma parte importante de ella los mandatos recibidos de las diversas autoridades eclesiásticas y los emitidos por ellos en el ejercicio de su cargo. Entre los documentos hay escritos en español, latín, italiano y francés; como dato particular, en el archivo reposa el borrador mecanografiado de la obra de Severino de Santa Teresa: “Historia documentada de Urabá y el Darién”. La información conservada resulta esencial para el estudio de las formas misionales en América Latina. Hay datos relacionados con este fondo en el Archivo General de los Carmelitas, en Roma, y en el Archivo de la Provincia Carmelitana de Colombia, en Bogotá.⁷

Antioquia, 11/27. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia, 1997. pp.55- 69; “Urabá, el paraíso esquivo”. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la Republica*, XXIX/59. Bogotá, 2002. pp. 63-66; “El camino del Santazo. La narrativa del padecimiento misionero en Urabá.”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 40. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004. pp. 213-251. *Por obligación de conciencia: Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006. Por su lado el profesor Álvarez Gila cuenta con: “Cien reales para hacer viaje fuera de esta tierra”: reflexiones sobre la lógica de la emigración ultramarina en el País Vasco (siglos XVIII-XIX)”. En: *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*, coordinado por José María Imízcoz Beunza, 2004. pp. 303-328. “Los vascos de Buenos Aires a la luz del censo de 1855: las parroquias de Catedral al Norte y San Miguel”. En: *Las migraciones vascas en perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, coordinado por Alberto Angulo Morales, 2002, pp. 139-178. “La presencia religiosa Vasconavarra en Brasil durante el siglo XX”. En: *IX Congreso Internacional de Historia de América*, volumen 2, coordinado por Rocío Sánchez Rubio, Isabel Testón Núñez, Joaquín Alvaro Rubio, Fernando Serrano Mangas, 2002. pp. 337-348. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica, (1820-1960)*. Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998. *Euskal Herria y el aporte europeo a la Iglesia del Río de la Plata*. Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1999.

⁶ La Institución Sancho El Sabio fue creada en 1955 con los objetivos de recopilar, ordenar, conservar y difundir documentación referida a la cultura vasca. Su amplia trayectoria temporal ha posibilitado la formación de uno de los fondos documentales vascos más ricos y completos: manuscritos desde el siglo XV, impresos y material cartográfico desde el siglo XVI, material gráfico desde el siglo XVIII y otros materiales en soportes derivados de las nuevas tecnologías.

⁷ En la bibliografía se encuentra la lista de obras que contiene la sección 8 (“Publicaciones”) del Archivo de la Provincial de San Joaquín de Navarra. Durante el tiempo que permanecí en Vitoria/Gasteiz el archivo no tenía

Por otra parte, las Universidades del Rosario y del País Vasco me otorgaron una subvención que permitió que entre octubre del 2007 y marzo del 2008 pudiera viajar a Europa, tiempo en el que también consulté, aparte del archivo anteriormente mencionado, el acervo documental del Archivo Provincial de los Capuchinos de Valencia, en Valencia, España, la custodia estuvo a cargo del padre José Vicente Esteve Montalvá, quien generosamente me permitió el acceso a la información.

De otro lado, el fondo Vicariato Apostólico de La Guajira, 1905-1953 contiene varios legajos divididos tanto cronológicamente como por vicarios, e identificados por signatura. Existe documentación relacionada con este fondo en el Archivo General de los Capuchinos, en Roma. Adicionalmente, debo mencionar que la biblioteca del convento de los capuchinos me proporcionó un apoyo invaluable para la investigación. Los diferentes títulos que guardan allí me permitieron ampliar el panorama sobre el trabajo de los capuchinos como misioneros en el Vicariato Apostólico de La Guajira.

El archivo de los capuchinos, al igual que el de los carmelitas, contiene documentos agrupados en conjuntos sobre Mandatos, Correspondencia, Gobierno de la Prefectura, Gobierno de Indígenas, Apostolado General, Informes para Propaganda FIDE y Cuadernos de Alumnos.

Otra rica fuentes consultada para esta investigación durante mi estadía en Europa fue el Archivo de la Santa Congregación de Propaganda Fide (actual Archivo Histórico de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos), conservado en la Universidad Urbaniana, en la Ciudad del Vaticano.

También en la Ciudad del Vaticano tuve ocasión de consultar el Archivo Secreto del Vaticano. Allí, en el Fondo Segreteria di Stato, está el Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Ambos archivos complementan la información de los archivos provinciales de cada una de las comunidades en estudio.

3.2. Las publicaciones periódicas

Aparte de los archivos, que son la fuente por excelencia de el trabajo histórico, existen otras fuentes o huellas del pasado que ayudan a completar, contrastar y confrontar hallazgos. Una de estas fuentes son los periódicos y revistas. Por medio de estos y del cubrimiento que realizan sobre un determinado tema durante un periodo dado, el investigador puede construir series de datos y hacerle seguimiento a diferentes temas.

acceso del público, posteriormente pude confrontar que la información obtenida en la prensa de la época era similar, por lo cual decidí dejar las referencias obtenidas los periódicos consultados.

En el caso de las misiones de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, las publicaciones periódicas tienen un lugar destacado. La Iglesia católica entiende que por este medio puede alcanzar un público más allá del que asiste a los rituales, liturgias o asociaciones; estos medios masivos viajan a lugares donde no necesariamente han estado los religiosos. A mediados del siglo XX un padre de la Compañía de Jesús escribía:

“Hay que insistir una y otra vez [en el uso de los medios masivos] porque su importancia es fundamental. Hemos recordado en otras ocasiones sus motivos, su funcionamiento, sus dificultades y frutos. Hoy debemos tender la mirada no tanto a la difusión entre los católicos de la idea misional por medio de la Prensa, cuanto a la difusión de la verdad católica por su medio entre los no cristianos”.⁸

La prensa permitió divulgar sus orígenes, principios fundacionales, carisma y obras; afortunadamente, varias bibliotecas conservan colecciones más o menos completas de tales publicaciones. La del Seminario Diocesano de Vitoria posee una rica colección de prensa alusiva a la labor misionera a nivel mundial. La conservación del material, los descriptores, el espacio mismo donde se alberga, hacen de esta colección una mina para el investigador.

Para esta investigación las fuentes periódicas encontradas representan una parte sustantiva de las fuentes localizadas. La prensa que pude consultar, en su mayoría editada en España, posee una riqueza que va más allá del mero dato: las descripciones etnográficas, así como el rico material fotográfico, son solo uno par de ejemplos de los hallazgos en estos periódicos.

Como se puede observar en el cuadro, de España —en particular del País Vasco y Navarra— proviene a casi el 42 % de las publicaciones periódicas consultadas. Tanto los capuchinos como los carmelitas editaron periódicos sobre sus actividades en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y en la Prefectura Apostólica de Urabá, respectivamente. En Riohacha (La Guajira), los capuchinos fundaron *Ecos de la Misión* en 1910, mientras que para 1927 los carmelitas fundaron en Frontino (Antioquia), el periódico *Luz Católica*. Ambos contaron, según los misioneros, con buena aceptación entre la población de sus jurisdicciones. En el caso del periódico, *Ecos de la Misión*, de los capuchinos, la Biblioteca Nacional de Colombia conserva los números editados desde 1912 hasta 1937, es decir, buena parte de la existencia de este vicariato.

Durante el periodo que duró la investigación, no fue posible contar con ningún original del periódico de los carmelitas. Las referencias obtenidas son las que proporciona el padre Severino de Santa Teresa sobre este medio.

⁸ León Lopetegui, “La difusión de la prensa católica en los países del mundo”. En: *El Siglo de las Misiones*, XXXIX/436, abril de 1952, p. 129.

4. Las misiones católicas en la historiografía

Hacer un balance historiográfico de la labor de los misioneros católicos en el país es un trabajo que desborda el alcance de la presente investigación.

La decisión, entonces, fue centrarme en dos conjuntos de estudios históricos: en primer lugar aquellos alusivos a los misioneros carmelitas en Urabá y a los capuchinos en La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, y en segundo lugar aquellos que influyeron de forma relevante en la investigación. En particular los que documentan la vida religiosa como expresión del espíritu de la época, y que arrojan luz sobre las transferencias culturales de doble vía inherentes a toda obra misional.

El primer conjunto en el caso particular de las dos zonas investigadas, hay que realzar algunos nombres entre los capuchinos y los carmelitas. En el caso de los capuchinos, la producción de textos no está soportada en una o dos figuras, como en el caso de los carmelitas. Como se verá más adelante, en esta comunidad son varios los escritores que dejan su legado por medio de libros y algunas publicaciones en revistas y periódicos. Sin embargo, hay que resaltar los trabajos pioneros hechos por dos miembros de esta comunidad: Eugenio de Valencia y Camilo de Ibi, sin desconocer la de otros capuchinos que dejaron algunas obras que son, sin lugar a dudas, esenciales para la reconstruir parte de la historia del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones.⁹

Para el caso de los carmelitas, varios padres escribieron artículos en revistas misioneras, pero, sin lugar a dudas, dos figuras son centrales en la producción bibliográfica sobre el trabajo de la comunidad en la Prefectura Apostólica de Urabá: Severino de Santa Teresa y Pablo del Santísimo Sacramento. Los aportes dejados de ambos son un valioso aporte para la historia de las misiones en Colombia.¹⁰

⁹ Camilo de Ibi, O.F.M. Cap. *Datos etnográficos y expedición a la Sierra de Motilones*. Bogotá, Ed. Arboleda 1919; Eugenio de Valencia, O. M. F. Cap. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los pp. Capuchinos de la Provincia de la preciosísima sangre de Cristo de Valencia 1868-1924*. Bogotá, Imprenta de Antonio López, 1924; Ángel María de Carcagente, O. F. M. Cap. *Guía goajiro*. Barranquilla. Litografía y tipografía Barranquilla. 1940; José Agustín de Barranquilla, *Así es La Guajira*, Barranquilla, Empresa Litográfica S. A., 1946; José de Vinales, O.F.M. Cap. *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Editorial Iqueima, 1952; Joaquín de Guadasuar, O. F. M. Cap. *La Guajira y su primer vicario apostólico*, Bogotá, Editorial Prensa Católica, 1955; Emilio M. de Sollana. *Estadística de la Provincia Capuchina de Valencia*. Valencia, 1957; Jesualdo de Bañares, O. F. M. Cap. *Misiones y misioneros en Colombia*. Bogotá, 1964.

¹⁰ El padre Severino de Santa Teresa dejó una enorme cantidad de escritos sobre la labor de la comunidad en la región de Urabá. Entre sus principales publicaciones figuran: *Creencias, ritos y costumbres de los indios catios en la Prefectura Apostólica de Urabá*, Bogotá, Tipografía Minerva, 1924; *Conferencia en el Congreso Nacional de Misiones Católicas*, Bogotá, Tipografía Minerva, 1925; *Breve catecismo de la Misión de Urabá*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1939; *Orígenes de la devoción a la Virgen Santísima en Colombia y nomenclador mariano de los descubridores y pobladores de la América española*, Medellín, Bedout, 1942; *Virgenes*

A todo lo anterior hay que agregar que para avanzar en un trabajo de historia sobre misioneros hay que llegar incluso a analizar comunidad por comunidad, pues estas son diferentes entre sí.

Las comunidades religiosas no son un masa homogénea; si bien las inspira el deseo de hacer vida comunitaria y todas tienen los votos de pobreza, obediencia y castidad, el carisma de cada una las diferencia. Unas contemplan en sus votos dedicación exclusiva a la educación; otras, a las misiones; algunas, a la caridad; varias mezclan diversas actividades. Además, las regiones a las que llegan y los gobiernos con los que interactúan también dejan su impronta. La investigación intenta captar lo específico de cada comunidad, sumado a las acciones particulares de los sujetos o individuos, pues es obvio que dentro de una misma comunidad no todos los misioneros son iguales: cambia el carácter, la energía, la capacidad de convocatoria de cada uno, lo que en definitiva condujo a que cada uno de los misioneros enfrentara desde sus propias convicciones y creencias la labor misionera que le correspondió.¹¹

Casi todas las comunidades cuentan con textos publicados donde narran su trabajo, textos que contienen una enorme riqueza factual, aunque su análisis tienda a ser apologético y poco profesional, en el sentido de no identificar adecuadamente la procedencia de la información empleada. Un ejemplo es el libro del padre Briceño, S. J., en el que el autor pretende presentar una historia de la misión del Magdalena, basado en testimonios auténticos de los misioneros, quienes informaban a sus superiores o a otros jesuitas de sus actividades en la misión. La obra, de tinte apologético y descriptivo, es una buena visión de conjunto que permite ver la evolución de la misión de los jesuitas en el Magdalena entre 1928 y 1960. El texto proporciona datos relevantes sobre habitantes, razas, costumbres, manera de vivir, necesidades temporales y del espíritu, creencias múltiples, aficiones, vicios, cualidades y valores sobre la región.¹²

conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1951; *La Inmaculada: en la conquista y coloniaje de la América española*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1954; *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, volumen V, tercera parte, Bogotá, Kelly, 1957. Por su lado, Pablo del Santísimo Sacramento cuenta entre sus obras más sobresalientes *Además... Urabá de los Katíos. Novela misional*, Bogotá, Padres Carmelitas y Museo Ethnia, 1977, *Al amor de los karibes: relieves de una vida misionera*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1944. Pablo del Santísimo Sacramento, *El idioma katío (ensayo gramatical)*. Medellín, Imprenta Oficial, 1936. Ambos padres publicaron numerosos artículos en varias revistas sobre misiones, en particular en la *Revista de Misiones*, que circulaba en Colombia y en *La Obra Máxima*, que circulaba en España y otros países de Europa.

¹¹ Medina Medófilo, "Para una historia comparada de Colombia y Venezuela 1830-2004", en: *Anuario Historia regional y de fronteras*, volumen 10, septiembre 2005, p. 43. Para el caso español, el trabajo de Óscar Álvarez Óscar Álvarez. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1820-1960)*. Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998.

¹² Manuel Briceño Jáuregui. S. J. *Los jesuitas en el Magdalena Medio. Historia de una misión*. Bogotá, Editorial Nelly, 1984.

Los estudios hechos por comunidades religiosas sobre su propia labor narran, por lo regular en orden cronológico, los hechos más relevantes y describen las obras de sus grandes personajes. El recuento lineal de estos hechos, apoyado en ricas fuentes primarias, es una constante en estas historias. La mayoría tienen un fuerte tono de exaltación y glorificación de las obras de los religiosos, con pocas alusiones a la procedencia de la información, y mucho menos sin herramientas conceptuales, ni historiografías sobre el tema que permitan cotejar los hallazgos consignados en estos trabajos. Varios de estos trabajos aparecen en la bibliografía de esta investigación en la sección “Encíclicas, informes eclesiásticos y misioneros”.

En el caso del segundo grupo, para el trabajo de investigación se vinculan diferentes disciplinas que directa o indirectamente son soportes para el trabajo histórico. Las bases conceptuales y, en algunos casos, las metodológicas reúnen, a su modo, algunas referencias que es importante enunciar y analizar para estructurar el marco conceptual de una futura investigación sobre la historia de lo religioso.

Antes de abordar esto es necesario mencionar un autor cuyos escritos encontré particularmente útiles: el alemán Max Weber. Economista y filósofo, también se destacó por su importante contribución en las áreas de la sociología de la religión, la metodología científica y la historia social y económica. Sus trabajos van más allá de lo meramente histórico; en sus diferentes planteamientos hay asuntos como los conceptos que de la sociedad y de la historia se tienen en Occidente. Entre los conceptos que Weber desarrolla, para efectos de esta tesis me sirvió el de *congregación*. Las relaciones que se crean en las congregaciones, según Weber, establecen derechos y deberes para los congregados; es un rasgo que se debe tener en cuenta a la hora de analizar tanto los grupos misioneros como las sociedades donde interactuaron. Los temas que analiza Weber en su trabajo *Sociología de la religión* son el origen antropológico de la religión, la diferencia entre religión y magia, el papel que desempeñan en la religión y los profeta, las clases de religiones (en particular el judaísmo, el cristianismo y el islamismo), y las relaciones que cada una de las creencias propicia con el Estado y con la sociedad. Para algunos académicos, conocer la obra de Weber permite entender muchas de las derivaciones de la ideología occidental actual.¹³

El complejo proceso de la alteridad, la definición del espacio religioso, la fragmentación de este, las realidades construidas a partir de los encuentros y desencuentros, lo místico observado por medio del binomio hablar-escuchar, la comunicación del acontecer que deriva en relatos o poemas y que nutre la literatura mística son varias de las conceptualizaciones que presenta el jesuita Michel de Certeau. Este pensador desarrolla varios elementos para avanzar en el fenómeno misionero que hacen de este historiador un paso obligado para emprender trabajos sobre los religiosos. Sus aportes

¹³ Max Weber. *Sociología de la religión*. Madrid, Ismo, 1997, pp. 119-120.

dan nuevas claves de comprensión y análisis y su obra posibilita la construcción de nuevas formas de ver la historia religiosa. Para Certeau la religión cristiana, es objeto de estudio no solo desde sus conquistas y desarrollos, es posible y debe ser abordada desde la contradicción, esto para este jesuita es lo que constituye la transformación de la religión en pasado que puede ser estudiado. Como cuando entre los siglos XVII al XVIII, el sistema religioso centrado en las creencias y que hacía de ellas el marco de referencia de las prácticas, derivó en una ética social en la cual las prácticas sociales establecidas para la fecha, tomaron las prácticas religiosas existentes y las convirtieron en un objeto útil.¹⁴

Por otra parte, el concepto de fragmentación espacial, elemento que Certeau llama “fragmentación del espacio religioso”, ayuda y amplía el complejo concepto de frontera, y, por otra, las divisiones profundas de la sociedad colombiana —ya sean culturales, étnicas, de clase, de localidad, religiosas, políticas o ideológicas— lo refuerzan, como señalan numerosos investigadores. Inclusive cabe anotar, por ejemplo, que para Marco Palacios sin el trabajo desarrollado por las comunidades religiosas, tanto femeninas como masculinas, en la primera mitad del siglo XX, no se podría explicar la influencia de la Iglesia en la educación, los hospitales, las obras sociales, y las áreas de colonización.¹⁵

La definición de *cultura* es el eje en la construcción de esta investigación, entendida en su sentido más amplio, para así abarcar el estudio de mentalidades, ideologías, símbolos y rituales, y también la cultura de las élites y cultura popular.¹⁶

Otra propuesta sobre la definición de *cultura* proviene de la antropología, y la propone Clifford Geertz, considerado el creador de la antropología simbólica, una forma de lenguaje que permite estudiar las diferentes formas en que la gente entiende su entorno y los diversos modos en que se interrelaciona; las concepciones e interrelaciones se establecen a partir de símbolos o procesos desde los cuales los seres humanos dotan de significado sus acciones. Por esto, el aspecto más influyente de su teoría es lo simbólico en relación con la cultura, el estudio de esta y el cambio cultural.¹⁷

¹⁴ Michel de Certeau. *La debilidad de creer*. Buenos Aires y Madrid, Katz Barpal Editores, 2006; *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, 2004; *Historia y psicoanálisis*. México, Universidad Iberoamericana, 2003; *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006; *La cultura en plural*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004; *El lugar del otro*. Buenos Aires y Madrid, Katz Barpal Editores, 2007.

¹⁵ Frank Safford y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá, Norma, 2002.

¹⁶ Victoria E. Bonell y Lynn Hunt, editoras. *New Directions in the Study of Society and Culture, Beyond the Cultural Turn*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999.

¹⁷ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995.

El empeño en ver el arte en su conjunto como un sacrificio a Dios, origen de todas las cosas, que estaba más cerca de la magia que de la estética, es uno de los aportes de George Duby. Para este historiador francés, el arte dependía enteramente de los que dialogaban con Dios: los ungidos; pero en ese mundo en que se desgastaban los reyes y se volvía cada vez más feudal, este derecho empezó a pertenecer a los monjes. Más adelante, las nuevas órdenes predicaban un mundo más natural, con dos exponentes que influyen en el cristianismo occidental hasta nuestros días: san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán. Estos hombres poseen una idea de Dios más ligada con el mundo. A partir de ellos las creencias religiosas pasan por una renovación, y así se va dejando atrás el cristianismo medieval. Hacia 1300 el cristianismo europeo ve cómo sus creencias dejan de pertenecer exclusivamente a un grupo minoritario, y va adquiriendo cada vez más un carácter de religión popular. Este carácter popular introduce en la liturgia un aspecto distinto al ritual: el teatro comienza a formar parte de la celebración litúrgica y esta se va convirtiendo en una fiesta; Dios comienza a pertenecer a todos los hombres y ya no en exclusividad al grupo de los religiosos.

La propuesta de análisis de lo iconológico de Serge Gruzinski está inscrita en un marco un tanto diferente, pues se enfoca en el estudio del ícono religioso, ese dispositivo utilizado por la cultura europea como uno de los principales instrumentos de aculturación y que adoptó la forma de una guerra de imágenes a lo largo del tiempo y que hoy parece no haber concluido.¹⁸ En este sentido, la pregunta que se hace el autor integra, más allá de la problemática de los ídolos indígenas, cuestiones que contrastan la acción del colonizador con la respuesta del colonizado, así como el peso estratégico y cultural, antes subestimado por el propio Gruzinski, para concretar otra noción imprecisa de lo imaginario.

Lo anterior es desarrollado desde las diferentes tácticas utilizadas por los colonizadores para adoctrinar a los indígenas, es decir, la forma como se educó la mirada, el ojo indígena: referencias culturales que fragmentaban la mentalidad de este, representaciones teatrales similares a las utilizadas por los evangelizadores, reemplazo de la imagen fija por la animada, familiarización con objetos figurativos cristianos (cruz, atuendos, cortinajes, velos, arquitectura, festividades y celebraciones, entre otras) e implementación de simbolismos que contribuyeran a la prohibición o autorización de la imagen como protectora.¹⁹

¹⁸ Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI a XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.12.

¹⁹ Otros autores considerados para la investigación, de carácter teórico y de referencia, son Julio Caro. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona, Paidós, 1995; Jean Delumeau, director. *El hecho religioso*. México, Siglo XXI Editores, 1997; Margaret Lavinia Anderson, "Las huestes papales. El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia", en: *Historia y Sociedad*, 6, diciembre de 1999, pp. 38-67, y Anderson, Margaret Lavinia "The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in

A medida que avanzaba la investigación, varios trabajos fueron aportando diferentes herramientas conceptuales. La incorporación de territorios —el caso de los ubicados al oriente del Perú y la selva de Bolivia—, el carácter geopolítico de las misiones en lo que respecta al avance de la frontera interna y a la defensa de las fronteras externas y la aculturación de los pueblos indígenas son variables que aborda para Perú y Bolivia la catalana Pilar García Jordán.

Además, esta historiadora aporta otros temas, como que tanto el Estado peruano como el boliviano propiciaban el binomio ejército-iglesia para acceder a las regiones no controladas por ambos países, por lo cual propugnaban por el control militar y el trabajo de los misioneros en los territorios de la periferia y para incorporar los habitantes a la nación.

La visibilidad de los territorios, el conocimiento tanto científico como geográfico, lo cual deriva en el conocimiento de la hidrografía de la región, que para el pensamiento de la época significaba posibles vías de penetración a estas zonas, fueron varias de las preocupaciones de los misioneros; detrás de este conocimiento de lo fluvial seguía la posibilidad de establecer los caminos terrestres, unida a las diferentes leyes sobre inmigración y colonización a estas zonas. Estas avanzadas de colonos generaron un permanente conflicto entre ellos y los indígenas.²⁰

Fue posible contar con una visión de conjunto de las congregaciones establecidas en América Latina durante el periodo de la Conquista y el colonial, entre 1493 y 1824. Poder reunir en un solo libro todas estas comunidades permitió comparar en qué países se desarrollaron más temprano y con mayor intensidad, qué tipo de trabajo desempeñaron y cuáles comunidades alcanzaron mayor prosperidad.²¹

Dos casos sobresalientes en América Latina en el periodo colonial son las misiones que adelantó la Compañía de Jesús en Paraguay y en México (Baja California). El modelo instaurado por los jesuitas en ambas regiones sirvió en cierta medida para que otras comunidades tomaran elementos para el desarrollo de sus respectivos proyectos. La narración cuenta las travesías de los jesuitas y de los indígenas, a quienes los primeros acogían en sus misiones, para asentarse en un

19th Century Germany”, *Historical Journal*, 38/3 (1995), pp. 647-670; John Lynch, “La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930”, *Historia de América Latina*, Editada por Leslie Bethell, volumen 8. Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 65-122.

²⁰ Véase por ejemplo: Pilar García Jordán. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2001.

²¹ Pedro Borges. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid, Mapfre, 1992. Las misiones mexicanas son tal vez las más importantes de la Colonia. Un excelente estudio al respecto es el texto de Pilar Gonzalbo Aizpuru (directora). *Historia de la vida cotidiana de México*, 4 volúmenes. México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2004. (*Volumen I*: Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial García. “Los pueblos, los conventos y la liturgia”, pp. 367-390; Haus Hausberger. “La vida en el noreste. Misiones jesuíticas. Pueblos y reales de minas”. pp. 443-472. *Volumen II*: Antonio Rubial García, Antonio, “Los conventos mendicantes”. pp. 169-192, *Volumen III*: Loreto López, Rosalba. “El Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús de Puebla”. pp. 3357-90) es un excelente ejemplo.

terreno determinado cuando eran expulsados de otro; además se menciona cómo era su organización agrícola, quiénes eran sus líderes en cada misión, cómo celebraban y hacían procesiones, entre otras cosas, temas que aborda el viajero y escritor escocés Robert B. Cunningham Graham.²²

También vale la pena mencionar la investigación realizada por Jane Rausch,²³ sobre el papel de los misioneros en los Llanos Orientales de Colombia, en periodo de cien años, 1830-1930. En esta área geográfica estudia y demuestra cómo Colombia devino nación “moderna”, en términos materiales o ideológicos, teniendo presente que más de la mitad de sus territorios permanecieron ausentes e impenetrables para el Estado.

Ahora bien, Claudia Steiner muestra la campaña antioqueña para promover la colonización de Urabá. Dentro de su propuesta, analiza el papel que tuvieron los carmelitas descalzos en la imposición de valores morales y nuevas costumbres entre la población nativa de Urabá como elemento esencial en el proyecto para implantar en la zona el modelo de la Antioquia de la montaña.²⁴

Entre los estudios más recientes para el caso colombiano, Patricia Londoño Vega muestra cómo se construyeron algunos de los pilares de la cultura regional antioqueña a partir de las formas de sociabilidad promovidas por la Iglesia católica. La autora presenta un vívido retrato de las instituciones, grupos y asociaciones que florecieron en aquellos años, y que alrededor de fines devotos, filantrópicos, educativos y culturales concitaron a los ciudadanos en torno a ideales de progreso pasados por el filtro de la fe y la religiosidad. Estas novedosas asociaciones expresan el deseo de alcanzar la tan ansiada civilización, entendida según los cánones de la época y según la manera como la Iglesia interpretaba y adoptaba ciertos aspectos de la modernidad.²⁵

²² Robert B. Cunningham Graham (1852 -1936). *La arcadia perdida: una historia de las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, Emecé, 2000. [Edición original en español, 1922]. Este texto resulta útil, pues ayuda a comprender, históricamente y con un contexto suficientemente amplio y claro, cómo se siguieron desempeñando estos misioneros en los territorios a los que llegaban. Vale la pena presentar este viajero y prolífico escritor, hacia 1870, antes de cumplir 18 años, Cunningham viajó a Argentina atraído por negocio ganadero. Recorrió la pampa: cultivó yerba mate en Paraguay, compró caballos en Uruguay para venderlos en Brasil; luego fue a Texas, pasó a México, volvió a Brasil, siguió para Venezuela y luego estuvo en Marruecos. Estos viajes le proporcionaron material para muchos de sus escritos, admirados por Henry James y por Joseph Conrad. Al volver a Inglaterra fue militante socialista y miembro del Parlamento, respaldó el sufragio universal y se opuso a la pena de muerte. Véase Patricia Londoño Vega, “Los “pequeños- grandes textos” en la enseñanza de la historia: *Allá lejos y hace tiempo* de William Henry Hudson (1918)”, *Revista Universidad de Antioquia* No, 283, enero-marzo, 2006.

²³ Jane Rausch. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia (1830-1930)*. Bogotá, Banco de la República/El Ancora Editores, 1999.

²⁴ Claudia Steiner. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa del Urabá 1900-1960*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2000.

²⁵ Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia: Antioquia y Medellín, 185° -1930* Traducción de Carlos José Restrepo. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Serie Continente Americano, 2005 [edición original en inglés: Oxford, Oxford University Press, 2002]. p. 9.

La religiosidad del pueblo antioqueño durante el periodo trabajado por Londoño le sirve como telón de fondo para analizar el desarrollo cultural del departamento, que para ella es un ejemplo que demuestra que la religión no en todas partes significó atraso y falta de desarrollo. En conjunto, estas formas de sociabilidad generaron una sociedad civil completa e integrada con una visión optimista y constructiva de sí misma, que la articulaba al ideal de modernidad y progreso de la época.²⁶

Las relaciones Iglesia-Estado, son tema de numerosos trabajos que giran entorno a la historia política del país, estas complejas relaciones son claves para intentar comprender parte de la historia nacional, el tema es manejada de modo general, la mayoría de los trabajos no precisan detalles de las diferentes misiones religiosas católicas, salvo por algunos comentarios que hacen sobre los jesuitas también de forma general. Ejemplo de esto es el trabajo de Christopher Abel, quien sostiene que la Compañía de Jesús esta tal vez la orden más importante entre los misioneros y los educadores religiosos, resalta su labor evangelizadora en todo el país, sus funciones para el bienestar de la sociedad y los síntomas de progreso que dejaban siempre que estaban al tanto de estas situaciones. De la misma manera, hace breves apuntes de la enorme influencia que tenían en el poder y en la opinión pública, y de los retos ideológicos que asumían cuando debían enfrentarse ante los que amenazaban con su estabilidad, tales como los protestantes.²⁷

Aída Gálvez Abadía en el libro producto de su tesis doctoral analiza el proyecto misional de los carmelitas descalzos desde la socialización de los sufrimientos de los misioneros en la región como legitimación, el cual se consolidó por medio de un lenguaje compartido por los poderes públicos, la ciudadanía y los religiosos, que enjuicia a Urabá como una peligrosa selva, bordeada por un mar bravío y poblada de salvajes, urgidos de la labor redentora de la misión. Acorde con la visión providencial de la historia propia del catolicismo, la labor misionera y su vocación por las almas exigen la mediación del sacrificio personal.²⁸

²⁶ También están: Ana María Bidegaín, directora. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá, Taurus, 2004; José David Cortés Guerrero. *Curas y políticos: mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Premio Nacional de Cultura, Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998; Fernán E. González González. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997.

²⁷ Christopher Abel. *Política, iglesia y partidos en Colombia*. Bogotá, FAES-Universidad Nacional de Colombia, 1987.

Hay que nombrar y realzar los textos de Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, 3 volúmenes. Bogotá, San Juan Eudes, 1959 y Juan Pablo Restrepo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*, tomo I, 2ª edición. Bogotá, Banco Popular, 1987. [Edición original, Londres, 1885]

²⁸ Aída Gálvez Abadía. *Por obligación de conciencia*. Bogotá, Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006. Otros textos para el análisis son: Mauricio Archila. "Los jesuitas y la cuestión social", *Revista Javeriana*, 71/709, Bogotá. Octubre 2004, pp. 42-50. Carl Langebaek, "Los jesuitas y el pasado indígena en Colombia", *Revista Javeriana*, 71/709, Bogotá. Octubre 2004, pp. 64-77. Hermes Tovar. *Fuentes para el estudio de las actividades socioeconómicas de la Compañía de Jesús y otras misiones religiosas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1971; Germán Colmenares.

El complejo proceso de “colombianización” que señala Vladimir Daza es un intento por demostrar que los misioneros trazaron caminos del proceso civilizatorio y de ocupación en las diferentes regiones, sobre todo en aquellas periféricas o fronterizas. La acción concreta fue tomar posesión institucional de los recursos naturales de las regiones apartadas, y eso solo fue posible con la presencia y control absoluto de los territorios por parte del Estado por medio de la Iglesia.²⁹

Gabriel Cabrera se ha especializado en el estudio de las misiones católicas en el Vaupés, bajo la óptica de la frontera, es decir, con un criterio geográfico y topográfico, se concentra en el estudio de las misiones católicas en esta región. Dicha selección, según el autor,³⁰ obedece a las mínimas investigaciones de corte histórico que directa o indirectamente han abordado el tema señalado. Si bien disciplinas como la antropología y la etnografía han reflexionado sobre éste, Cabrera advierte sobre el desinterés de la historia y sus agentes en la construcción de problemas que enmarquen dentro de su cuestionamiento la pregunta, señalada por la historiadora Ana María Bidegain,³¹ sobre la presencia de la iglesia y de las subinstituciones, sus relaciones con el Estado, sus influencias y la formación de las mentalidades, entre otras.³²

La investigación trabaja específicamente la actividad misionera durante finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX desde un análisis comparado de las misiones católicas entre 1850 y 1950 en el Vaupés colombiano y brasileño, entre las cuales se encuentran los capuchinos, los franciscanos y los monfortianos. El hilo conductor del texto, como puede observarse, son las misiones católicas del Vaupés, analizadas bajo la unidad de frontera, es decir, con un criterio geográfico y topográfico. Es importante anotar que Cabrera aclara que dicha unidad de análisis permite estudiar de manera conjunta la línea que divide a Colombia de Brasil y viceversa, siendo esto más una ganancia que un obstáculo, pues permite observar el área cultural del Vaupés en dos regiones que si bien se dividen políticamente, culturalmente están relacionadas.³³

Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Dirección de Divulgación Cultural, 1969; Augusto Javier Gómez López. “Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos”. Tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, director Mauricio Archila Neira. Bogotá, 2005 (premio en Ciencias Sociales, Fundación Alejandro Ángel, 2005). Publicado por la Universidad del Cauca en 2010.

²⁹ Vladimir Daza Villar. *Los guajiros: Hijos de Dios y de la constitución.* La Guajira, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira. Convocatoria 2005, [2006].

³⁰ Véase, por ejemplo, el texto de Marcello Cargmagnani, Alicia Hernández y Romano Ruggiero. *Introducción para una historia de América I. Las estructuras,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

³¹ Para más información, véase Ana María Bidegain, “De la historia eclesiástica a la historia de las religiones”, en: *Historia Crítica*, N° 12, enero-junio, 1996, pp. 5-15.

³² Antropólogo y magíster en historia de la Universidad Nacional de Colombia. Coautor, junto con Carlos E. Franky y Dany Mahecha, de *Los nukak: nómadas de la amazonía colombiana*, texto galardonado con el Premio de la Fundación Alejandro Ángel Escobar en 1999 como Mejor Investigación en el Área de Ciencias Sociales y Humanas. Becerra también es colaborador de distintas publicaciones periódicas.

³³ Gabriel Cabrera Becerra. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950.* Bogotá, Unibiblos, 2002. Algunas de las principales fuentes primarias usadas por Gabriel Cabrera en su investigación

Esta aproximación permite tener una idea del estado de la investigación histórica sobre las misiones. Si bien el barrido que involucra el objeto de estudio permite observar los vacíos, también cede espacio al análisis de textos teóricos y de historia que han abordado temáticas diferentes a las que este trabajo propone. Dicho material, por lo tanto, permitirá realizar acercamientos a trabajos provenientes de disciplinas sociales y humanas para así entretener las bases de un marco conceptual y teórico que aporte las claves para ahondar en el tema de lo religioso, en particular de las misiones católicas en Colombia para la última década del siglo XIX y las cinco primeras del siglo XX.

5. Plan de la obra

La presente tesis consta de dos partes: la primera trata sobre el resurgimiento de las misiones católicas en el mundo, el proceso de universalización de la Iglesia católica, los desarrollos de estas misiones en el mundo, en América Latina y en Colombia; además, da claves para comprender los carismas capuchino y carmelitano, como la formación de los misioneros en ambas comunidades y cada comunidad en el país, en particular en las zonas de estudio. Con la recuperación de la mayoría de los nombres de estos misioneros con sus lugares de origen, aparecen los nombres de las personas, porque los procesos históricos cuentan con actores de primer orden: los seres humanos. La segunda parte versa sobre el Vicariato Apostólico de La Guajira y la Prefectura Apostólica de Urabá, las jurisdicciones de ambas, el trabajo misionero, el territorio, los internados, la mujer religiosa, la salud, la educación de estas dos comunidades de religiosos en Antioquia y La Guajira, en la primera mitad del siglo XX.

La primera parte a su vez consta de dos capítulos; el primero revisa el fenómeno misionero a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX y muestra cómo las misiones son parte del cristianismo desde su más temprana historia, con momentos coyunturales, como el descubrimiento de América y el importante desarrollo misionero posterior en el continente, especialmente en México, Paraguay y Bolivia. Es importante resaltar que el misionero de finales del segundo resurgimiento contaba con formación, pues el personal destinado para las misiones debía contar con conocimientos sobre la historia de las misiones, teología dogmática de las misiones, misiografía y metodología misional.

fueron en el caso colombiano consultó: Archivo General de la Nación, Bogotá, (AGN), Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno y Fondo Ministerio Relaciones Exteriores en el Consulado de Colombia en Manaus, y el Archivo de la Presidencia, Bogotá. En lo que compete a Brasil, Museu do Indo, Arquivo Textual y Biblioteca Marechal Rondon, Rio de Janeiro; Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Arquivo Documental y Biblioteca, Rio de Janeiro, y finalmente el Real Gabinete Portugues de Leitura, Rio de Janeiro.

El segundo capítulo esboza conceptos y definiciones sobre vida religiosa y comunitaria, en un intento de ver la comunidad religiosa como sistema cultural, en el que están involucradas creencia, lengua, pertenencia, ideales comunes e identidad. Esto sirve para encuadrar e intentar comprender el complejo mundo de las órdenes y congregaciones religiosas de Occidente. Aunque algunos estudiosos señalan el surgimiento de la vida comunitaria desde los primeros años de cristianismo, el fenómeno como tal tiene su desarrollo en la Edad Media. Es importante realzar la importancia de la definición de *carisma* como elemento esencial para entender las comunidades misioneras; entendido como uno de los tipos de dominación y legitimidad, ayuda a comprender y a interpretar algunas de las características del fenómeno de la vida religiosa. Desde el punto de vista del catolicismo, el carisma tiene que ver con las gracias espirituales concedidas por el Espíritu Santo, gracias que son recibidas por ciertas personas para beneficio de todos los fieles. En la jerarquía eclesiástica este don es visto con respeto porque se asume que los bendecidos con tal gracia reconocen que deben ser sumisos ante los gobernantes de la Iglesia.

Los capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo, de Valencia (España), los carmelitas de la Provincia de San Joaquín de Navarra, de Vitoria/Gasteiz (España) y los trabajos desarrollados por ambas comunidades en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y la Prefectura Apostólica de Urabá, respectivamente, son el tema del tercer capítulo.

Estas dos comunidades religiosas hacen parte de la avanzada católica misionera que en Colombia comenzó en la última década del siglo XIX. Los capuchinos tienen presencia en el actual territorio colombiano desde la Colonia, mientras que los carmelitas llegaron al país para quedarse en el siglo XX. La labor que desempeñaron ambas comunidades cubrió diferentes grupos sociales, realizaron trabajos con sus comunidades más allá del puramente evangelizador, tuvieron a cargo escuelas y colegios, abrieron internados, intervinieron en política local y nacional; también tuvieron a su cargo centros de salud, propiciaron obras de infraestructura en la regiones, denunciaron abusos de colonos —por lo que a la vez fueron denunciados—, armaron redes de sociabilidad, vincularon zonas apartadas al centro del poder nacional.

En el cuarto capítulo el protagonista es el territorio. El espacio, como eje de la reconstrucción del trabajo misionero, es una de las variables más importantes que marcan el trabajo y la vida de los misioneros. El cambio de lugar por otro desconocido, hace que los padres del Carmen o de San Francisco desarrollen sus propias formas de sentirlo, vivirlo, apropiarlo, conquistarlo. El impacto del entorno en la vida de estos religiosos muestra, por medio de diferentes narraciones alusivas al clima, la vegetación, los animales, los poblados, los ríos, los mares y los caminos, cómo tomaban, sin duda, posiciones religiosas de renuncia y sacrificio, que a su vez eran atravesadas por pasiones de amor y odio. La caracterización de un espacio de las misiones y para las

misiones busca evidenciar el lugar que este tuvo en la dinámica misionera. Es una propuesta que avanza en la construcción tradicional de pretender una geografía religiosa, donde la propuesta apunta a descripciones y caracterizaciones de las relaciones espaciales y los lugares con los fenómenos sagrados. El intento en este capítulo es humanizar estas relaciones y mostrar que el territorio es visto como un aliado o como enemigo frente a las propuestas evangelizadoras e integradoras de las misiones religiosas de comienzos del siglo XX en Colombia.

Por último, el quinto capítulo intenta mostrar cómo desde las complejas relaciones entre los misioneros y la población, en el espacio religioso, fueron articuladas formas de modelación de la vida material, formas que impusieron estos hombres y que afectaron tanto la cultura indígena, negra y mestiza, como la de los mismos sacerdotes. El proceso de evangelización fue mucho más allá de lo simplemente doctrinal: los religiosos carmelitas y capuchinos asumieron la adaptación a las culturas como estrategia de aproximación y negociación. Durante el encuentro intercultural es evidente que surgen propias y nuevas formas de representación cultural y que se intenta mostrar cómo se educó la mirada, el ojo indígena, mediante referencias culturales que fragmentaban la mentalidad de este, el arribo del teatro según el canon occidental, imágenes fijas, la cruz, los vestidos, la arquitectura, las festividades y las celebraciones, entre otras, y la implementación de simbolismos que contribuyeran a la aparición de formas propias que manifestaran la cultura de los habitantes de la zona. Por ejemplo, los edificios que aparecen en lugares que no representan nada para el ojo occidental significan una interrupción de un camino ancestral indígena, que deriva en la concurrencia de las gentes al templo, donde el misionero aporta elementos diferentes que dan cuenta de relaciones sociales o procesos de cohesión.

A medida que fui sistematizando la información, surgieron diversas preguntas: ¿cuál fue el modelo implementado en los internados por los misioneros?, ¿cuáles eran los modelos pedagógicos usados en la educación de indígenas, negros y colonos?, ¿cómo influyeron desde las prácticas en la cultura de los pueblos bajo su influencia?, ¿en qué se detecta la influencia de la concepción civilizada en el medio de trabajo?, ¿cuál fue el papel que desempeñaron los misioneros en la integración del territorio nacional? Cada una de estos cuestionamientos sirvieron para orientar el análisis de la información encontrada e intentaron encontrar claves o respuestas en esta tesis.

La presente investigación está inscrita en los campos de la historia social y de la cultura, en la medida en que las congregaciones religiosas influyeron en la vida social y contribuyeron a consolidar la identidad nacional.

Esta investigación no pretende agotar un tema tan vasto. Se trata de recuperar parte de nuestra memoria colectiva recurriendo a varios aspectos de la vida de las comunidades religiosas

capuchina y carmelita, que trabajaron en Colombia durante el periodo mencionado, y a la huella que dejaron en la sociedad.

Parte I. “EL siglo de las misiones”

1. Resurgimiento misionero mundial en la segunda mitad del siglo XIX

A finales del siglo XIX, la república de Colombia dio un paso más hacia la consolidación de un Estado moderno al integrar extensos territorios de la periferia donde había tenido poca o nula presencia, para incorporar con sus pobladores a la vida política, económica, social y cultural de la nación. Para ello se ideó un proyecto de civilización y vinculación de estos territorios por medio de la Iglesia católica con ayuda de diversas comunidades religiosas como elemento clave. Dichas comunidades fueron las encargadas de establecer un incipiente control social entre los pobladores de estas enormes extensiones, pobladores que incluían colonos, negros e indios, grupos que tenían sus propios sistemas de cohesión y sus reglas de convivencia.

Varios factores confluieron en el auge misionero que experimentó el país en la primera mitad del siglo XX. Por un lado, el fortalecimiento de la Iglesia en los ámbitos internacional, las políticas impulsadas por el Vaticano en favor del desarrollo de las misiones católicas en todo el mundo. En el plano nacional, la promulgación de la Constitución conservadora de 1886 y del Concordato suscrito entre Colombia y la Santa Sede en 1887 atrajeron numerosas comunidades religiosas masculinas y femeninas de origen europeo, entre ellos los carmelitas y capuchinos, comunidades objeto de este estudio.

Un panorama general sobre los misioneros católicos permitirá contar claves para entender mejor el complejo fenómeno de la evangelización, en particular de las misiones emprendidas por el Vaticano y los gobiernos de diferentes países, además de proporcionar el contexto en el que se desenvuelven los hechos contemplados en la presente investigación.

1.1. Conquistar en nombre de Dios: Antecedentes

De acuerdo con Michael Mann, el cristianismo es una forma de poder ideológico, y por medio de este, propone una comunidad universal, igualitaria, descentralizada y civilizadora: una ecúmene, por medio de la cual pudieron resolverse algunas de las contradicciones del Imperio Romano.¹ Según Mann: “El cristianismo no fue una respuesta a una crisis material, ni una alternativa espiritual al mundo material. La crisis era de identidad social: ¿a qué sociedad pertenezco yo?”² Para el cristianismo, una de las religiones que cuentan con un texto, la Biblia, que demarca y guía las creencias de sus seguidores, la comunicación de ideas y prácticas culturales y las redes concretas de alfabetización eran muy importantes. La escuela cristiana, señala este autor, se basa en el modelo tripartito helenístico: la escuela elemental, que enseñaba lectura, escritura y aritmética a niños entre siete y doce años de edad; la escuela secundaria, que enseñaba, sobre todo, gramática y literatura clásica y que iba hasta los 16 años, y, por último, la retórica en las escuelas superiores, entre los 19 y 20 años.

En sus inicios, la religión se comunicaba por las redes comerciales que había trazado los griegos, pero que realmente desarrollaron los romanos. En los primeros cuatro siglos del cristianismo la práctica misionera no fue centralizada, no dependía del obispo de Roma, sino que la realizaban los mismos cristianos. Para el periodo de la Alta Edad Media, gobernantes como Carlomagno y Alfredo el Grande fomentaron las misiones como parte de su idea de Estado y religión. La Iglesia se convirtió, entonces, en agente de la vanguardia de la organización social extensiva y translocal.³

1.2. Orígenes de comunidades religiosas cristianas

Las primeras comunidades religiosas cristianas datan del siglo III. Los ascetas que practicaban votos de obediencia y castidad con miras a lograr la perfección son los representantes de estas primitivas comunidades. También están los anacoretas, que eligieron seguir una vida austera en lugares apartados.

Hacia el año 379, san Basilio de Cesarea promulgó un conjunto de reglas para regular lo que en la historia de la religión es conocido como la vida cenobítica. Las primeras de estas comunidades

¹ Profesor del Departamento de Sociología de la University of California Los Ángeles, UCLA, D. Phil. en Sociología de la Universidad de Oxford, además es doctor honoris en literatura de McGill University. Cuenta con una vasta producción sobre el Estado, las clases sociales y la nación; algunos ejemplos son: *The Autonomous Power of the State* (1984), *Ruling Class Strategies and Citizenship* (1987), *Is Globalization Threatening the Rise of the Nation-State?* (1997), *the Crisis of the Latin American Nation-State* (2002).

² Michel Mann. *Las fuentes del poder social* I. Madrid. Alfaguara, 1991, p. 441

³ Mann. *Las fuentes del poder social*, 1991. p. 458

aparecieron en la región de Capadocia, actual Turquía. Las reglas de san Basilio exigían a los integrantes mortificaciones severas y prolongadas, largas horas diarias de trabajo manual e intelectual, obediencia absoluta y rigurosas penitencias ante la menor falta. Estaba convencido de que estas pruebas conducían a la oración perfecta, es decir, a la contemplación de Dios.

En Occidente, fue san Benito de Nursia (480-543) quien dictó el conjunto de reglas que sirvieron de base a la vida de las comunidades religiosas actuales. Para este monje benedictino, los valores de la vida monástica estaban representados en la pobreza, la obediencia, la castidad y la permanencia en monasterios. Introdujo la necesidad de un gobierno espiritual y administrativo, a cargo del abad y el prior, respectivamente.⁴

Pero el movimiento no se detuvo. En el siglo X avanza y se desarrolla con el surgimiento de varias comunidades religiosas, algunas de ellas aún vigentes, como las de Cluny, los cistercienses y la de los cartujos.

Durante las sesiones del Concilio de Letrán, reunido en 1215, el papa Inocencio III propuso revitalizar la Iglesia para ponerla a la altura de su época, para este Papa, la Iglesia requería acciones que la revitalizaran y la sacaran del ostracismo, con el fin de cumplir mejor su papel en el mundo. Georges Duby explica que la propuesta del Papa buscaba “eliminar la herejía y fortalecer la fe, pero también reformar las costumbres, extirpar los vicios, implantar las virtudes, conjurar los excesos. Y aún más, calmar las discordias, establecer la paz, repudiar la tiranía y hacer prevalecer la verdad por todas partes”.⁵ A comienzos del siglo XIII surgieron órdenes religiosas que optaron por apartarse de la forma de vida de las viejas comunidades monacales. Las nuevas congregaciones no querían participar en guerras en defensa de la fe como lo habían hecho los templarios en las cruzadas pues esperaban llevar una vida religiosa inspirada en el amor a Dios y a los hombres, y seguir a Jesús en su preocupación por los pobres. En este ambiente se fundó en Roma la Orden del Espíritu Santo, especializada en el cuidado de los enfermos, y en París, la Orden de los Trinitarios, empeñada en rescatar cautivos de las guerras.⁶ Sus propuestas consistieron en ejercer un mayor control para impedir pensamientos religiosos fuera del seno eclesiástico, pensamientos que en caso de no detenerse servirían como caldo de cultivo para la herejía. Lanzó así una decidida convocatoria para fortalecer la fe entre los servidores de la Iglesia y, por ende, entre las gentes del pueblo. La reforma de la vida religiosa buscaba en particular cambiar y mejorar las costumbres conventuales que habían devenido en

⁴ San Agustín (354-430) también promulgó la regla para la vida monástica; para él era necesario consagrar la vida a la plegaria, el estudio, la penitencia y las buenas obras, las cuales dieron origen a la Orden de San Agustín en las primeras décadas del siglo V en Numidia, norte de África. Félix García, O.S.A. *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. p. 23.

⁵ Georges Duby. *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1993. p. 138.

⁶ Juan Felipe Córdoba-Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2001.

vicios y carencia de virtudes por parte de monjes; buscaba extirpar el comportamiento indebido y controlar y calmar discordias para vivir en paz.⁷

Además de las reformas a la vida conventual que marcaron los monasterios y conventos medievales, los cambios en las costumbres y el desarrollo de las ciudades exigieron la presencia de un clero que trabajara más de cerca de la gente, y que además de atender las necesidades espirituales del pueblo atendiera sus necesidades materiales. Europa vio surgir comunidades religiosas que aparte de cumplir con los votos solemnes (pobreza, obediencia y castidad) añadieron otro voto encaminado a ejercer obras de misericordia, es decir, hacer el bien al prójimo. Ejemplo de estos nuevos movimientos comunitarios son la Orden del Espíritu Santo, originada en Montpellier, Francia, especializada en el cuidado de los enfermos, y la Orden de los Trinitarios, nacida en París, con el empeño de rescatar cautivos de las guerras.⁸

Dos personajes del catolicismo revolucionaron el nuevo ordenamiento de la vida en comunidad: el español [santo] Domingo de Guzmán y el italiano [san] Francisco de Asís. El primero creó y fundó la Orden de los Predicadores, cuyo carisma se concentra en la prédica para la propagación del evangelio en el mundo. En las constituciones de la Orden, creada en 1215, figura el rechazo a la propiedad de bienes materiales y a las rentas por parte de sus integrantes. Aparecen nuevas actividades en la vida de los monjes, a quienes ya no solo les correspondía cantar coros en las horas consagradas para ello; el pesado ritual fue suavizado para que los monjes contaran con el tiempo suficiente para atender las necesidades espirituales —y, en algunos casos, materiales— de la población en los florecientes centros urbanos.

Los dominicos veían que era necesario levantar conventos en las nuevas ciudades burguesas, para predicar y aleccionar a sus habitantes. Domingo de Guzmán, ante la riqueza del clero de su época, su falta de moral y la aceptación de ideas contrarias al catolicismo como las de los cátaros, quiso enfrentar estos comportamientos predicando en forma abierta y permanente los preceptos que para la fecha proponía Roma.

Por otro lado, hacia 1209 en la región italiana de Umbría surge la que a juicio de Georges Duby es la más influyente de las comunidades religiosas del cristianismo: la Orden de Frailes Menores. Fundada por [san] Francisco en Asís, no surgió del seno del clero, sino de un movimiento laico. En el momento en que Francisco decidió abandonar la vida disipada y cortesana, se dedicó a la penitencia y a la exaltación del mundo natural: la comunidad vivió en extrema pobreza, contando con un rústico hábito como única propiedad material, y dedicando su tiempo a ayudar a los pobres. Para Duby, el santo de Asís no combatió con la espada o con la razón las herejías de su época, sino con el “impulso de su corazón” y el ejemplo de

⁷ Duby. *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1993. p. 138. Además ver del mismo autor *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona, Gedisa, 2000. pp. 141-44.

⁸ La comunidad el Espíritu Santo aparece 1174, y la de los trinitarios, en 1193.

su vida.⁹ La Orden de Frailes Menores, de Francisco en Asís, se distingue de la de santo Domingo en que no surgió del clero, sino de una agrupación de laicos interesados en vivir según el evangelio.

Las misiones propuestas por san Francisco tuvieron inicialmente como radio de labores inicialmente Europa central, pero con el correr del tiempo se extendieron por todo el continente y al norte de África.¹⁰

El cristianismo que promulgaba san Francisco proponía una reconciliación con la Creación, al proclamar la bondad y la belleza de Dios en la bondad de sus criaturas. De la orden de san Francisco saldrán más tarde, durante el movimiento reformador del siglo XVI, los capuchinos, que en una de sus oleadas de expansión llegan hasta La Guajira, Colombia, en los albores del siglo XX.

Ambas comunidades, franciscanos y dominicos, proponían la evangelización fuera de los sitios tradicionales, propuesta acogida por los jesuitas. La idea era acercar la religión a un mayor número de personas, así que paulatinamente fueron diseñando estrategias para llegar a nuevos lugares. El primer esbozo de las Constituciones de la Compañía de Jesús, redactado en 1539, refleja este espíritu:

“Todo lo que Su Santidad nos mandare respecto al provecho de las almas o la propagación de la fe, estaremos obligados a cumplir, sin tergiversaciones y excusas, inmediatamente y en cuanto estará de nuestra parte, a cualquier parte de adonde nos quiera enviar, o a los turcos, o los nuevos mundos, o entre luteranos, o en cualesquiera o otras tierras de fieles o infieles. [...]. Este voto nos podrá dispersar por otras partes del mundo”.¹¹

El espíritu dominicano y el franciscano fueron apenas un par de iniciativas en medio de la vida de la Iglesia, bastante relajada, de los siglos XV al XVI. Para el historiador francés Jean Lacouture, la relajación alcanzó tal nivel, que: “La Iglesia católica, esta Iglesia que van a regentar uno tras otro un Borja (Alejandro VI), un Medicis (León X) y un Farnesio (Paulo III), es una cloaca”. La corrupción reinante no solo afectaba al clero secular, sino también al clero regular.¹² En este ambiente surgió la Compañía de Jesús, orden aprobada oficialmente por el papa Paulo III en 1540, que llegó a ser una de las más

⁹ Duby. *La época de las catedrales. Arte y sociedad*, 1993. p. 138. y *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*, 2000. p. 238

¹⁰ Jesús Álvarez Gómez. *Manual de historia de la Iglesia*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1982. p. 149.

¹¹ Cabe resaltar en la cita el asunto luterano, problema que abordaré más adelante desde los trabajos de Margaret Lavinia Anderson. Citado por Jean Lacouture en: *Jesuitas I. Los conquistadores*. Barcelona, Paidós, 2006. p. 128.

¹² *Jesuitas I. Los conquistadores*. Barcelona, Paidós, 2006. p. 17. Jean Lacouture, 1921 Burdeos, Francia, periodista, historiador y escritor. Estudió y se graduó en artes, derecho y ciencias políticas. Reconocido anticolonialista, miembro del Comité de Apoyo de la Asociación de Primo Levi (de atención y apoyo a las víctimas de la tortura y la violencia política). Lacouture en *Los conquistadores* y en *Los continuadores*, dos textos apasionantes con una narración casi novelada, propone un recorrido por la historia jesuítica que comienza con la fundación de los jesuitas por Ignacio de Loyola en el siglo XVI y termina en el primera mitad del siglo XX. La obra es un clásico sobre la historia de la compañía, y es una de las pocas intenciones laicas de abordar la historia total de los jesuitas.

importantes de la era moderna. Desde el inicio, además de las funciones sacerdotales, concibió las misiones como uno de los principales ejes de su trabajo.

La Compañía de Jesús está enmarcada dentro de lo que Iglesia católica conoce como clérigos regulares, un tipo de sacerdotes con funciones similares a las de los demás sacerdotes, pero por el hecho de hacer vida comunitaria hacían votos como los de las antiguas órdenes religiosas. Esta Orden surge en España por iniciativa de Ignacio de Loyola. Su origen se remonta a los votos que realizaron en Montmartre, París, Ignacio y seis compañeros que estaban con él. Fue aprobada oficialmente por el papa Paulo III en 1540.¹³

El movimiento que adelantó Teresa de Jesús en 1568, para reformar la Orden de los Carmelitas dio origen a la de los Carmelitas Descalzos. En forma similar a la mayoría de las reformas de las comunidades, una de las motivaciones de Teresa fue ponerle fin a la vida licenciosa y permisiva de los religiosos de ese entonces. En su caso, le preocupaba ver cómo los recibidores de los conventos de las carmelitas en Ávila eran activos centros de vida social con presencia de hombres y mujeres ajenas a la vida conventual. La falta de cumplimiento de las reglas —por ejemplo, el poco respeto a la clausura— era síntoma de una vida cada vez menos consagrada a los fines para los cuales la comunidad fue fundada. Para las mujeres de la época el convento era una salida ante la falta de un matrimonio conveniente, una vida que en las condiciones que señala Santa Teresa resultaba fácil y sin problemas. La reforma propuesta por Teresa tuvo tal acogida que en tan solo dos décadas la nueva comunidad cuneta con 20 fundaciones en total entre 1862 y 1882.¹⁴

Aunque la reforma teresiana inicialmente cubre el Carmelo femenino, el espíritu y de cambio inspiró a Antonio de Jesús de Heredia y Juan de Yepes, más conocido como san Juan de la Cruz compañeros de Teresa, a fundar la comunidad masculina de los Carmelitas Descalzos, que tres siglos más tarde llegaría a Colombia para administrar, entre otras obras, las misiones en la Prefectura Apostólica de Urabá.¹⁵

Durante los primeros diez siglos de la Iglesia, no existió un cuerpo de leyes unificado que evitara el error de emitir disposiciones contradictorias entre sí. Apenas en el siglo XII el monje italiano Graciano realizó una recopilación y unificación de leyes, conocida como el Decreto Graciano, la primera parte de la célebre colección de leyes llamada *Corpus Iuris Canonici*. Este conjunto de

¹³ Para ampliar las definiciones de vida religiosa véase además: Gerardo Escudero, CMF. “El estado religioso y su relación con la jerarquía.” En: *Los religiosos en la Iglesia. Vida religiosa*, Madrid, 1965. pp. 229-88.

¹⁴ Idefonso Moriones, O.C.D. *El carisma teresiano. Estudio sobre los orígenes*. Roma, Ediciones Teresianum, 1972. p. 41 y p. 46.

¹⁵ Una de las respuestas católicas ante la Reforma de Lutero es la renovación eclesial, que tiene su punto de partida en el Concilio de Trento (1545-1563), el concilio convocado que buscaba asegurar el cristianismo, reformar sus costumbres, “concordancia” entre pueblo y gobernantes y luchar contra los infieles. Es en este marco donde surgen los jesuitas, los carmelitas y los capuchinos. Jean Rogues. “El catolicismo”. En: *El hecho religioso*. Director Jean Delumeau. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

normas fue ajustado luego por los papas Bonifacio VIII, Clemente V, Clemente IX y Juan XXII. Las leyes posteriores, sobre todo las emanadas del Concilio de Trento (1545-1563), quedaron por fuera del *corpus* legal; solo en 1904, por orden del papa Pío X, se vertió al estilo de los códigos modernos, y en 1917 fue publicado un código atendiendo una bula del papa Benedicto XV. Este último código sigue siendo la fuente de las normas que rigen la vida de las comunidades religiosas católicas a nivel mundial.¹⁶

Según el derecho canónico, los elementos sustanciales del estado religioso son: el régimen y la administración común de bienes, la estabilidad de la vida común, la obligación de observar los consejos evangélicos por medio de los votos de obediencia, la sujeción a los superiores, la castidad y la pobreza. Los votos pueden ser solemnes o simples. El voto es la promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible, que debe cumplirse por la virtud de la vida en comunidad. Los votos solemnes son emitidos por una orden religiosa, y los votos simples, por una congregación o instituto. La distinción legal es el grado de compromiso que adquiere la persona que toma los votos frente a la comunidad, a la Iglesia y a la sociedad.¹⁷

En la historia de las misiones merece un lugar destacado la Santa Congregación de Propaganda Fide, instaurada mediante la bula *Inscrutabili Divinae* en 1622. Su función específica es la propagar la fe católica en el mundo y, en particular, velar por la coordinación de los misioneros, emitir las directrices sobre las misiones, promocionar entre los pueblos evangelizados la formación del clero nativo y la jerarquía local, fomentar la creación de nuevos institutos misioneros y proporcionar apoyo material a las actividades misioneras en el mundo. Un punto que merece especial atención, y que será analizado en varios capítulos de este trabajo, es el concerniente a las relaciones entre los pueblos y los misioneros, en 1659 en la instrucción conocida como la *Magna Charta*, aunque dirigida a los vicarios apostólicos de Indochina y de China, sus directrices permiten observar lo que la Congregación de Propaganda Fide esperaba de todos los misioneros; en especial hay que señalar dos de las indicaciones: la llamada a promover la formación del clero local y con la *enculturación*, que prohibía combatir las costumbres y tradiciones del país, pues solo serían atacadas las contrarias a la fe y a la moral.¹⁸

¹⁶ *El código de derecho canónico*, traducido y comentado por Francisco Blanco Nájera, Cádiz, Editorial Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S.L, 1942. p.6.

¹⁷ *El código de derecho canónico*, 1942. p. 334.

¹⁸ Esta bula fue promulgada por Gregorio XV, y le siguieron otros documentos pontificios fundamentales: *Romanum decet* (de la misma fecha), *Cum inter multiplices* (14 de diciembre de 1622), *Cum nuper* (13 de junio de 1623) y, finalmente, *Immortalis Dei* (1 de agosto de 1627). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_sp.html, consultado el 8 de septiembre de 2010. Desde 1982 recibe el nombre de Congregación para Evangelización de los Pueblos. La palabra enculturación, que aparece en el original, se refiere al proceso de un sujeto y en el cual esta adquiere los usos, creencias, tradiciones, entre otros de la sociedad en la que vive.

En la larga historia de la Congregación de Propaganda Fide hay algunos momentos claves, que dan cuenta la importancia y magnitud de su trabajo, entre ellos: el Pontificio Colegio Urbano, fundado en el Vaticano en 1627 por el papa Urbano VIII (1623-1644), para formar seminaristas de los países donde existían misiones católicas; la Universidad Pontificia de Propaganda Fide, fundada el mismo año, en el Vaticano con una Facultad de Teología y de Filosofía. En 1933, en esta última institución, por iniciativa de la Congregación de los Seminarios y de las Universidades de los Estudios, surgió el Pontificio Instituto Misionero Científico, institución dotada de una Biblioteca Misionera.¹⁹ Otra de sus obras es la Tipografía Polyglotta, creada en 1926, cuya principal función es imprimir libros en las diferentes lenguas que se hablan donde la Congregación tiene misiones.

Para terminar, están las Obras Misionales Pontificias, dentro de las cuales aparecen la Propagación de la Fe; la Obra de San Pedro Apóstol; la Congregación de la Santa Infancia (o Infancia Misionera) y la Unión Misionera.²⁰

1.3. Las misiones católicas: nuevo impulso a partir de mediados del siglo XIX

Entre finales del XIX y comienzos del XX hubo un incremento de las misiones en todo el orbe. El elevado número de fundaciones, el alto número de congresos, asambleas y semanas misionales, así como en el incremento de publicaciones, libros y revistas sobre su labor así lo corroboran.

El misionero de finales del siglo XIX contaba con formación en misiología: “estudio crítico y metódico del apostolado cristiano en sus principios, normas y desenvolvimiento”,²¹ formación que incluía historia de las misiones, teología dogmática de las misiones, misiografía y metodología misional. Es decir, la misión se institucionaliza como criterio de identidad, al igual que la cristiandad, al convertirse en garante y acreedor de un territorio.

¹⁹ Actualmente cuenta en sus colecciones con más de 100 000 volúmenes. Desde 1933, publica cada año la “Bibliografía misionera”, donde aparecen las publicaciones sobre misiones que se publican en el mundo.

²⁰ La Obra de la Propagación de la Fe, fue fundada en Lyon, Francia, en 1822, por María Paulina Jaricot, con el fin de informar y educar sobre las misiones. Fue pensada para demostrar la necesidad de crear el carácter universal de las misiones. La Obra de San Pedro Apóstol fue fundada por las señoras Bigard en Caen (Francia) en el 1889, y se ocupa de la formación del clero local en las Iglesias de misión. Por su parte, la Obra de la Santa Infancia, fue creada en 1843 por el Obispo francés Carlos Augusto de Forbin-Janson, con el propósito de ayudar los maestros para que pudieran despertar el interés en los niños y crear de esta forma una conciencia misionera universal. La Unión Misionera fue fundada en Italia por el padre Manna en 1916, para motivar las misiones entre sacerdotes y religiosos de institutos seculares. Una de las fundaciones que merecen nombrarse es la Agencia Fides, creada en 1927 por el Consejo Superior General de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, para informar a los cristianos las obras de las misiones. <http://www.portalmisionero.com/iam/quees.htm>, consultado 13 de septiembre de 2010.

²¹ José Miguel de Barandiarán. “La etnología, el misionero y el misionólogo”, en *Illyminare*, año V/52, noviembre de 1927, pp. 163-166.

“El misionero trata de propagar el evangelio, actuar en el pueblo infiel, comunicándole la doctrina de Cristo, cultivar las almas y moldearlas a imagen del Salvador”, señalaba el arzobispo francés Alexandre LeRoy,²² para quien el primer deber del misionero es encender entre los paganos “ese foco de luz de calor y de salud moral que se llama Iglesia Católica”, como apareció en un artículo publicado en *Le Role Scientifique des Missionaires*, en Salzburgo en 1906.²³

En 1923 la Santa Congregación de Propaganda Fide definía las misiones como:

“Los varios territorios [de misiones] fueron encomendados a las diversas Órdenes propiamente para que fundaran en ellos y dieran consistencia a la Iglesia. Ahora bien: la conversión no pasa de ser un primer principio, como la primera piedra de esa fundación. A ella debe seguir la formación de la Cristiandad con propias capillas o iglesias, con la erección (y si es posible) con la dotación de escuelas, orfanotrofios, asilos, hospitales y obras semejantes. A todo lo cual debe acompañar a la par la formación del Clero indígena y de Religiosos indígenas de ambos sexos”.²⁴

Para finales de la década de 1920 existían en Europa, África y América un total de 22 institutos registrados donde se formaban misioneros para todo el mundo.

Aparte de estos institutos, estaban las órdenes y las congregaciones que hacían misiones desde tiempos atrás. Para todos estos misioneros se establecieron características y requisitos para ejercer su ministerio; los preceptos de la época eran:

1. La vocación, la piedad, la enmienda de los propios defectos, la perfección, no perseguir la gloria, una buena formación, no tener temor a las privaciones ni a las incomodidades.
2. Abandono de la familia.
3. Sentido de hermandad, de comunidad, en tierras de misiones.
4. Conocer las ciencias eclesiásticas.
5. Estudiar y conocer los sitios y creencias del lugar adonde iba.
6. Edad misional: se considera que es apto para ir a las misiones hasta los 40 años; se recomienda que tenga de 27 a 30 años cuando vaya a las misiones.
7. Propiciar la lectura de la literatura misional.
8. El método no era de carácter individual, la pretensión era un sistema orgánico para toda la misión.
9. Un misionero debería cuidarse de la relajación, la ociosidad y la excesiva actividad.

²² LeRoy fue vicario apostólico en Gabón, África, y posteriormente fue nombrado superior general de la Congregación del Espíritu Santo.

²³ de Barandiarán. “La etnología, el misionero y el misionólogo”, 1927, pp. 163-166.

²⁴ Pedro Beturia, S. J. “El fin específico de las misiones de infieles”, en: *Iluminare*, año XI/84, marzo-abril de 1933, p. CXXVIII, pp. CXXIII-CXXXVI.

10. Consejos para el viaje: equipaje ligero, calma, no llevar compañía, asimilar el país al que se llega.²⁵

1.4. Renacimiento misional moderno en Europa, África y Asia

Lo que la Iglesia denomina “renacimiento misional moderno” puede ubicarse en la segunda década del siglo XIX. Durante el papado de Gregorio XVI (1831-1846) aparecen dos de las ya mencionadas obras misionales de carácter pontificio, la Propagación de la Fe y la Santa Infancia, que refuerzan el carácter de universalidad del proselitismo católico y dan un impulso a las misiones en el Oriente próximo. Posteriormente, durante los 32 años del pontificado de Pío IX (1846-1878) encontramos una intensa labor misionera en las zonas protestantes de Europa, Australia y América del Norte, y se retoman con nueva fuerza las ya reiniciadas misiones del Japón.²⁶ En los siguientes mapas (publicados en España en 1948) se puede ver el crecimiento de las misiones en China y la consecuente expansión de la Iglesia Católica en Asia.

Desde el siglo XVI hasta el XVIII, la formación de un clero indígena fue un proyecto visto con buenos ojos por el Vaticano, y durante el papado de León XIII (1878-1903) fue una de las estrategias para fortalecer las misiones. Se puede citar como ejemplo el clero indígena formado en la India y la fundación del seminario del antiguo Ceilán (actual Sri Lanka), proyectos que contaron con apoyo de la Obra Pontificia para las Misiones de San Pedro Apóstol.²⁷

²⁵ Tomados de Silvestri-Pamplona. “*Ite...! Lo que debe saber un misionero. Consejos y apuntes sobre educacional misional*”. Pamplona, Imprenta de los Padres Capuchinos. 1929. pp. 59-60, 108-115, 204.

²⁶ Durante el periodo estudiado, cada uno de los sucesores de san Pedro imprime su carácter a las misiones; más adelante aparecen sus principales aportes a estas. Los sucesores de estos dos papas, son en orden cronológico, Pío X (1903-1914), Benedicto XV (1914-1922), Pío XI (1922-1939) y Pío XII (1939-1958).

²⁷ La Obra San Pedro Apóstol busca y propende por: mostrar la necesidad de un clero nativo en las iglesias misioneras; apoyar y ayudar en la formación de los cleros nativos y la vida religiosa para las misiones, por medio de ayuda espiritual y material; conseguir becas de estudios para la formación de clero nativo. En 1922, Pío XI la eleva a la categoría de Pontificia. <http://www.portalmisionero.com/ospa.htm>, consultado 13 de septiembre de 2010.

Figura 1-1: La Iglesia y sus avances en la China, siglo XIII al XIX. José María de Guiburu. “Avances de los Iglesia misionera”, *Illvminare*, XXVI/149, julio-junio de 1948. p. 17.



León XIII respaldó decididamente las misiones en África y publicó la carta encíclica *Sancta Dei Civitas*, 1880 en Roma, resalta el carácter universal de la Iglesia y de las misiones, y destaca los trabajos y logros de las obras pontificias en este campo. Algunos apartes seleccionados señalan la importancia de la misiones, y aparece con fuerza que la Iglesia no tiene fronteras. Para el papa León XIII, la Iglesia, que es la ciudad santa de Dios, no tiene límites y es su misión ampliar su lugar en el mundo. Cree el papa que es necesaria la propagación de la fe, y que para lograrlo se debe apelar a las limosnas y a la oración.

Bajo el argumento de la redención señala: “... Essa è oltremodo benefica per coloro che sono richiamati dal fango dei vizi e dall’ombra della morte, e che, oltre ad essere resi idonei alla salvezza eterna, sono tratti da uno stato di barbarie e da costumi selvaggi alla dignità del vivere civile...”.²⁸ El llamado incluía a todo el clero: sacerdotes y órdenes religiosas de ambos sexos, además de los feligreses a su cuidado. Como dato particular, el Papa también consagra al mundo entero al Sagrado Corazón de Jesús.

Para finales del siglo XIX y comienzos del XX, se cierra el ciclo misional en Inglaterra, Escocia, Irlanda, Holanda, Luxemburgo, Canadá y Estados Unidos, por considerar que Iglesia católica era suficientemente conocida.

²⁸ “...Esta es excesivamente beneficiosa para aquellos que han sido salvados del lodo de los vicios y de la sombra de la muerte, y que, redimidos para la salvación eterna, se ha conseguido modificar su estado de bárbaros, así como sus costumbres salvajes, para con ello ocupar con dignidad un puesto dentro de la vida civilizada...”. (traducción propia). *Carta encíclica Sancta Dei Civitas* del sumo pontífice León XIII sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero Dado en Roma junto a San Pedro, 3 de diciembre de 1880, tercer año de Nuestro Pontificado. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_03121880_sancta-dei-civitas_it.html, consultado el 11 de diciembre de 2011.

El papa Pío X publicó en 1912 un carta encíclica que si bien no estaba dirigida a los misioneros en particular si tocaba el asunto de las evangelización entre los indígenas de América Latina donde señalaba la necesidad de atender material y espiritualmente esta población, que de acuerdo con él estaba en condiciones precarias.²⁹

Posteriormente el papa Benedicto XV dedica una de sus cartas apostólicas a la obra de las misiones. Bajo la sentencia evangélica “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a todas las naciones”, reitera el sentido universal de la misiones. Para sensibilizar el problema misionero, el Papa hace un recuento de la historia misionera en Europa, Asia, América y Australia. El documento resalta y señala a los obispos, vicarios y prefectos apostólicos la necesidad de que sean ellos los motores de la misión en cada una de sus jurisdicciones,³⁰ con especial interés sobre los misioneros, pues son ellos la savia que da vitalidad a la empresa catequizadora, especialmente en la consecución de nuevos colaboradores y en el trabajo coordinado de toda la jerarquía eclesiástica.

Como sus antecesores, este Papa, advierte como base del desarrollo misionero la formación del clero nativo. Los datos publicados en *Illuminare* en 1959 señalan que el trabajo sobre la formación e incorporación del clero en tan solo 25 años arrojaba un crecimiento considerable; las cifras de la gráfica muestran un interesante incremento, pero si contrastamos las cifras con el número de católicos en los países de misión, aunque alto, tal vez no es suficiente. Como particularidad, la forma de aludir al clero nativo fue usar ilustraciones de africanos y asiáticos.

Hay que resaltar que las cifras que aparecen publicadas se refieren a Asia, África y Oceanía; las referencias sobre América brillan por su ausencia; incluso la figura resalta estas regiones y no incluye ninguna región americana, a pesar de que casi todas las comunidades religiosas que trabajaban allí tenían casas en América.

La carta apostólica *Maximum Illud* (1919) invita al misionero raso a reflexionar sobre la importancia de su tarea, y le recomienda: evitar nacionalismos, vivir en la pobreza, prepararse intelectual y técnicamente, estudiar las lenguas indígenas. Por último, convoca a los feligreses a su permanente ayuda por medio de las limosnas, la oración a favor de los misioneros y de las vocaciones de estos. En particular, señala el apoyo a las obras misionales pontificias, sobre todo la Unión Misional del Clero, de la que afirma:

²⁹ *Carta encíclica Lacrimabili Statu* del Sumo Pontífice Pío X A los Arzobispos y Obispos de América Latina, para poner remedio a la miserable condición de los indios. Dado en Roma, en San Pedro, el 7 de junio de 1912, noveno año de nuestro pontificado. La Madre Laura dirá años más tarde en su Autobiografía que esta encíclica fue una de las causas para decidir ir a evangelizar a los indios del Occidente antioqueño.

³⁰ *Carta apostólica Maximum Illud* del sumo pontífice Benedicto XV sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero. Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919, sexto año de nuestro pontificado.

“Para el logro de esto, sería nuestro deseo se implantase en todas las diócesis del mundo la “Unión Misionera del Clero”, sujeta en todo a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, a la que por nuestra parte hemos otorgado cuantas atribuciones necesita su perfecto funcionamiento [...]. Apenas nacida en Italia, se ha extendido ya por otras varias regiones, y, objeto juntamente de nuestra complacencia, florece al amparo de no pocos favores pontificios [...]. Y con razón: porque su carácter cuadra perfectamente con el influjo que debe ejercer el sacerdote, ya para despertar entre los fieles el interés por la conversión de los gentiles, ya para hacerles contribuir a las obras misionales, que llevan nuestra aprobación.³¹

Por esta época, la dinámica misionera fue una preocupación permanente del Vaticano; bajo los papados de Benedicto XV (1914-1922) y de Pío XI (1922-1939) se crearon 78 nuevas misiones en el mundo. Llama la atención el elevado número y el corto tiempo en que fueron creadas: entre 1922 y 1929; es decir en ocho años surgió un promedio de diez nuevas misiones al año.

Figura 1-2: Aumento de católicos y del clero nativo en las misiones católicas del mundo. “¿Ha perdido la Iglesia su antigua vitalidad? En: *Illuminare*, XXVIII/155, julio-diciembre de 1959. pp. 71-75



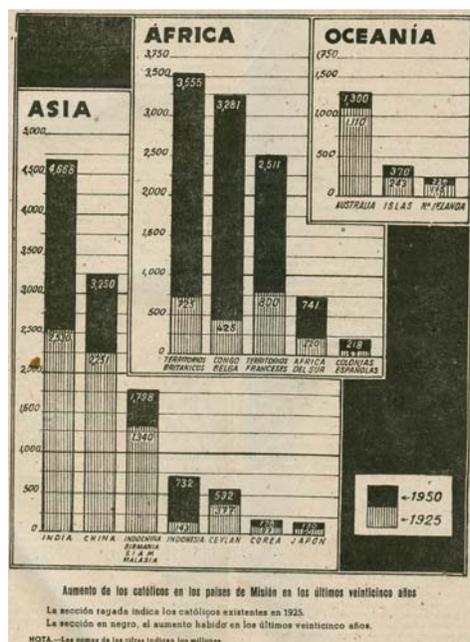
Durante el papado de Pío XII (1939-1958) toman gran auge las misiones en África, Asia y, nuevamente, en América Latina.³²

³¹

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum%20illud_sp.html, en consultado el 13 de septiembre de 2010.

³² “Pío XI. El pontífice de las misiones y del oriente”, en: *Illuminare*, Año X/82, noviembre-diciembre de 1932, p. 209, pp. 209-216. “El Papa y las misiones”, en: *Illuminare*, año XXVII/152, julio-diciembre de 1949, pp. 84-90. Véase: Claude Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, en: *Bulletin Chrétiens et Sociétés, siècles XVI-XX*, Laboratoire de Recherche Historique Rhone-Alpes, Université Lyon 3, No. 8, 2001. pp. 73-98-

Figura 1-3: Aumento de católicos y del clero nativo en las misiones católicas del mundo. “¿Ha perdido la Iglesia su antigua vitalidad?”. En: *Illyminare*, XXVIII/155, julio-diciembre de 1959. p. 72.



Un artículo publicado en 1932 en la revista *Illyminare*, muestra que la labor misionera de los españoles disminuyó notablemente en los dos últimos tercios del siglo XIX, en contraste con los siglos XVI y XVII cuando hubo un número importante de comunidades españolas dedicadas a las colonizar almas de infieles. En contraste, en el siglo XIX los religiosos activos en China, India, Japón, Oceanía y África eran franceses, belgas e italianos. Para finales del XIX y comienzos del XX resurgieron las misiones dirigidas por españoles, que nuevamente se hicieron cargo de los antiguos enclaves dedicados a esta labor en América, Asia y África. La extensión total de las 49 misiones controladas por españoles en la primera mitad del siglo XX era de 2.500.000 kilómetros. Las tres más extensas estaban en Latinoamérica, dos de ellas en Colombia (La Guajira y Casanare) y la otra en Perú (Ucayali). Las más densamente pobladas estaban en India y China.³³

El fenómeno misionero tuvo diferente desarrollo en cada país. Casos como el alemán y el francés merecen atención. Para Alemania, Margaret Lavinia Anderson afirma que los diferentes historiadores han asumido de manera general que hubo una creciente secularización de la mentalidad europea en el siglo XIX. Anderson, quien cita a Macaulay, Dostoievski y al pastor protestante alemán Friedrich Neumann, muestra que los textos producidos por estos autores son una muestra de la vitalidad católica en Europa occidental. Según ella, el que no se registrara un resurgimiento católico en las agendas de investigación demuestra más la secularización de los académicos e intelectuales en el

³³ “Misiones españolas en la actualidad”, en: *Illyminare*, Año X/82, noviembre-diciembre de 1932, pp. 99-104.

siglo XX que las mismas realidades del siglo XIX, al menos en España, Italia, Prusia, Irlanda, Países Bajos, Francia y Suramérica.³⁴

La academia, conformada básicamente por intelectuales protestantes, se centraba mucho más en la Reforma y en el protestantismo que en la devoción católica. No sorprende, por lo tanto, que los historiadores de otros países hayan admitido, antes que los alemanes, el despertar católico y el protestante en el siglo XIX, tal como lo hicieron en la década 1870 George Kitson Clark en Inglaterra y Emmet Larkin en Irlanda, y en la década siguiente, Ralph Gibson en Francia y Jonathan Sperber en Alemania. Por ejemplo, en Alemania para la segunda mitad del siglo XIX las órdenes religiosas tuvieron un gran crecimiento, sobre todo entre las mujeres, que representaban el 80 % de las vocaciones. En 1866 se contaban 7.794 monjas germanas. Para 1908 había casi unas 50 000.” En Francia, para 1880 alcanzaban las 130.000.³⁵

La Iglesia en Alemania tenía su fortaleza en los sectores rurales, con expresiones menores en los espacios urbanos. Los eruditos asumían que los sacerdotes eran controlados muy estrechamente por un mando dirigido por Roma, como denunciaban los anticlericales de la época y como lo deseaba la Santa Sede.³⁶

Uno de los objetivos de los ultramontanos consistía en inculcar una perspectiva internacional. Ello no solo implicaba mirar hacia Roma buscando inspiración, sino también hacia Bélgica, Irlanda, Francia e, incluso, Norteamérica, Francia o Italia. En esto el ultramontano alemán difiere de las metas provincianas de los franceses y del nacionalismo del catolicismo irlandés. Por el contrario, en Alemania el nacionalismo gozaba de una apreciación más fuerte en los grupos anti ultramontanos o en los liberales católicos.

El ultramontanismo en Alemania se caracterizó por una nueva forma de piedad religiosa más cercana a una experiencia emocional. Un rasgo particular consistía en congregar a las mujeres seguidoras por fuera de la institución de la Iglesia. Las mujeres se especializaban en la atención

³⁴ Margaret Lavinia Anderson. “The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in the XIX-Century Germany”, en: *The Historical Journal*, 38/3, pp. 647-670.

³⁵ Anderson. “The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic”, 38/3, p. 653.

³⁶ La reafirmación del poder papal se vio consolidada a partir del Concilio Vaticano I (1869-1870). “El ultramontanismo surgió como respuesta al galicanismo, o interés en Francia por crear una Iglesia de corte nacional, con mayor autonomía y sin tanto control del Vaticano”. De acuerdo con Riolando Azzi: “El ultramontanismo tiene como eje principal de su pensamiento de la Iglesia institucional, establecida en los moldes tridentinos y fortalecida en su posición antiliberal durante el siglo XIX. En la perspectiva ultramontana prevalece el concepto de Iglesia Universal, cuya unidad está centralizada en la Sede Romana: se trata, por tanto, de un universalismo comandado por Roma, a partir del cual tienden a ser diluida las características propias de las Iglesias locales”, citado por José David Cortés. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.

espiritual y en tener visiones o ver apariciones de la Virgen María. Era la piedad que compartían los más educados con los campesinos y los artesanos.³⁷

Como lo señalan Anderson y, para el caso francés, Claude Prudhomme, el XIX fue un siglo con una significativa expansión misionera, en contraposición al XVIII, periodo en el cual las misiones fueron acciones sucesivas de fracasos. Ejemplo de esto último son la supresión de la Compañía de Jesús, su expulsión de las colonias españolas y el repliegue de la Iglesia en la África negra.³⁸ Este historiador francés explica el fenómeno por los efectos de la Revolución Industrial, la migración europea, el colonialismo y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Todo ello llevó a la Iglesia francesa, en coordinación con el Vaticano, al resurgimiento de las misiones católicas.

La Iglesia Católica no establece una postura defensiva frente a la filosofía de los derechos del hombre. Ofrece un mensaje “positivo” sobre la necesidad de una religión universal; este es el postulado que el Vaticano establece como argumento para justificar su lugar en el mundo.³⁹ El interés por las misiones hace parte de la curiosidad del mundo europeo por lo exótico; interés motivado por la literatura de viajes de los jesuitas durante el siglo XVIII, sumado a los ideales del Romanticismo. Todo esto redundaba en una exaltación del poder civilizador de Iglesia Católica.

China, por ejemplo, suscitó todo el interés en la Europa del siglo XVIII, tal vez debido a la literatura producida por la Compañía de Jesús. Pero el ánimo misionero no queda restringido exclusivamente a lo exótico y lo romántico; para Prudhomme, las misiones del siglo XIX son, además, una fuerte lucha contra todo aquello que atentara contra el cristianismo, proviniera de su propio seno o fuera externo a ella. Esta férrea defensa de los principios católicos derivó en intolerancia y diferentes controversias en torno a la salvación del ser humano; es una de las respuestas políticas a los cambios sociales de la época, que además es alimentada por la idea de que el ciudadano es más libre, luego hay que controlarlo.”

“Le réveil de la conscience missionnaire est donc profondément marqué par le contexte du début du XIXe s. Et l'expérience révolutionnaire. Refus de la philosophie des droits de l'homme telle qu'elle est proclamée en 1789 ; conviction que seule la restauration du catholicisme est capable d'écarter la menace que fait peser la Révolution sur la société humaine; développement d'une spiritualité fondée sur le don total de soi ; sentiment d'entrer dans une compétition sans concession avec le protestantisme et les idées nouvelles. Tout cet environnement marque durablement, au delà du catholicisme français, l'esprit militant du mouvement missionnaire tout entier”.⁴⁰

³⁷ Sobre ultramontanismo, véase también: Patricia Londoño Vega. Religión, cultura y sociedad. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005. pp. 349-350 y Anderson. “The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic”, 38/3, pp. 654-65.

³⁸ Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, 2001.

³⁹ Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, 2001. p.76.

⁴⁰ Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, 2001. p. 81. “El despertar de la conciencia misionera está profundamente marcado por el comienzo del siglo XIX y la experiencia

La Santa Congregación de Propaganda Fide, fundada en 1622, que sentó las bases del movimiento misionero moderno, como señale anteriormente, hizo depender de Roma todo lo relacionado con las misiones en el mundo, aunque esto no pasó de ser una intención durante casi dos siglos. El control de las misiones en la América española, por citar un ejemplo, estuvo en manos de la Corona. Solo hasta el siglo XIX Roma logró centralizar las misiones:

“La centralisation romaine n'est pas seulement une donnée administrative. Elle commande l'évolution de la mission: désormais, aucune innovation n'est possible et aucun changement sérieux ne peut aboutir sans l'aval de la Curie romaine.”⁴¹

Además del poder administrativo, todo cambio propuesto sobre el desarrollo y ejercicio de las misiones, necesitaba, a partir de ese momento, el visto bueno de Roma.

Mientras que para el periodo colonial la formación de clero indígena no logró articularse, para el Vaticano en la segunda mitad del XIX e inicios del XX era claro que la implantación de la Iglesia no basta con el envío de misioneros y la construcción de templos; y eso es solo la primera etapa, pues para obtener éxito a largo plazo era necesario constituir un cristianismo comprometido. La formación de un clero indígena fue entonces en elemento esencial para alcanzarlo; es la segunda etapa en la consolidación de la Iglesia.

En resumen, la pretensión del catolicismo universal intransigente es una respuesta a la secularización que tiende a rechazar a la Iglesia fuera de la esfera pública. El modelo de este catolicismo consiste en abarcar todas las esferas del ser humano y conducirlo al seno de la Iglesia.⁴² Algunas de la viñetas que ilustran diferentes publicaciones periódicas que circulan en Europa muestran la luz que irradia la Iglesia sobre el mundo: en el centro, la cruz; a sus costados, lo desconocido, lo nuevo, lo redimido.

Figura 1-4: Cabezotes tomados de la revista *Illuminare*. El de la izquierda aparece en VII/59, marzo-abril de 1929, “De Misionología”, pp. 44-47, y el de la derecha, en XII/93, septiembre-octubre de 1934, “De nuestra mies”, pp. 139-143.

revolucionaria del XVIII. La refutación de la filosofía que enmarca los derechos humanos proclamados en 1789; la convicción de que solo la restauración de la religión católica era capaz de evitar la amenaza que pesaba sobre la sociedad humana por causa de la Revolución; el desarrollo de una espiritualidad fundada en el dominio total de sí mismo, enfrentara al protestantismo y a las nuevas ideas. Todo esto enmarcaba el catolicismo francés, y al espíritu del movimiento misionero en su conjunto” (traducción propia).

⁴¹ “La centralización romana no era, pues, un mero aspecto administrativo. . Desde allí se controlaba la evolución de la misión: en adelante ninguna innovación sería posible, y ningún cambio serio podría conseguirse sin el aval de la Curia romana” (traducción propia) Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, 2001. p. 84.

⁴² Prudhomme. “La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle”, 2001. p. 87 y p. 93.



1.5. Las imágenes visuales en la universalización de la Iglesia católica

El Occidente cristiano conocía de tiempo atrás la función pedagógica y mnemotécnica asignada a la imagen, y ampliamente justificada por el analfabetismo de las masas europeas y, después, de los indígenas. Para la tradición medieval, las imágenes contribuyen a “la instrucción de las gentes simples porque son instruidas por ellas como si fueran libros. Lo que un libro es para quienes saben leer, lo es una imagen para el pueblo ignorante que la contempla”.⁴³

Las dos imágenes de la figura 1.6 brindan elementos refuerzan lo que dicen las palabras. La composición de cada una de ellas merece una breve descripción: la primera, en la que encontramos a san Francisco Javier en el centro, con la cruz en la mano derecha, elevando su mirada al cielo en actitud de clamor, así como la presencia de diferentes razas como el telón de fondo, sugieren la bondad de Dios para todo el mundo: la Iglesia es universal. San Francisco Javier, de la Compañía de Jesús, fue canonizado en 1622 por Gregorio XV, y en 1748 fue nombrado patrono de todas las tierras al este del Cabo de Buena Esperanza, pero es en el siglo XX cuando logra su mayor presencia dentro del ideal misionero católico, al ser nombrado por Pío XI como patrono de la Santa Congregación para la Propagación de la Fe y patrono de las misiones, junto con santa Teresita del Niño Jesús. La imagen de san Francisco Javier es un claro ejemplo de la intención de representar por medio de las imágenes la idea del carácter universal de la Iglesia. En la pintura, los ojos del santo elevados al cielo denotan un acto de clamor para los pueblos. En la Iglesia católica está la salvación de todos los pobladores de la Tierra, parece ser el mensaje.

En la segunda, el padre espiritual, san Ignacio de Loyola, parece avanzar con ánimo conquistador con el estandarte que lleva la divisa “*Ad maiorem Dei gloriam*” y abraza con celo las que parecen ser las constituciones de la Compañía de Jesús.

⁴³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 75.

Figura 1-5: San Francisco Javier, San Sulpicio, París, Francia (2009). San Ignacio de Loyola, portada del libro *La Compañía de Jesús misionera* del jesuita Francisco Javier Montalbán, publicado en Bilbao por la Editorial El Siglo de las Misiones en 1941.



Caso similar nos lo ofrece la imagen de santa Teresita, pero, a diferencia de la anterior, el paisaje desolado sugiere el escenario del “buen salvaje”, del territorio donde la mano de Dios “toca y convierte almas”. Los símbolos religiosos son la imposición del lenguaje, mediante un discurso gráfico que indica posesión de territorio, mas no de creyentes. De hecho, las rosas sugieren la bondad y bendiciones de Dios para todos.⁴⁴

Pero el uso de la imagen no se queda solo en los santos. Eventos como los congresos misionales o los principales eventos del calendario religioso lo demuestran. También son usados para tal efecto los medios de comunicación; ejemplo de ello son las revistas, las películas y las novelas. La llegada de los indígenas a Barcelona, como los rasgos orientales en el Nacimiento, insinúan sin lugar a dudas una Iglesia que no tiene fronteras.⁴⁵

Una devoción que merece mención especial es la del Sagrado Corazón de Jesús, este símbolo encarna la redención de la humanidad, devoción que cuenta con una larga historia con registros desde la Edad Media, pero que encuentra su desarrollo y entronización dentro de la iconología católica en la

⁴⁴ Para leer las imágenes y propiciar lo interdisciplinario se utilizó el análisis crítico del discurso y la siguiente cita: “En muchas religiones, las imágenes desempeñan un papel primordial a la hora de producir la experiencia de lo sagrado. Expresan y forman (y por tanto también documentan) las distintas ideas de lo sobrenatural propias de las diferentes épocas y culturas: ideas de dioses y de demonios, de santos y pecadores, de cielos e infiernos”. En la siguiente página afirma: “Las imágenes han sido utilizadas a menudo como medio de adoctrinamiento, como objeto de culto, como estímulo para la meditación y como arma en los debates. De ahí que también para los historiadores sean un medio de reconstruir las experiencias religiosas del pasado, naturalmente siempre y cuando sean capaces de interpretar la iconografía. Peter Burke. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, Crítica, 2005. p. 59 y 60.

⁴⁵ Por ejemplo, la imagen que representa a la Virgen en la iglesia del barrio Chino en París es una geisha.

Modernidad, en particular a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en la Francia posrevolucionaria fue empleado, por ejemplo, como elemento de cohesión.

Por medio de las revelaciones recibidas por Margarita María de Alacoque, posteriormente declarada santa de la Iglesia católica, la devoción al Sagrado Corazón se convirtió en público, cada una de las revelaciones cumplió una función en el posterior desarrollo iconológico de la imagen, estas revelaciones de carácter divino consistieron en el amor de Jesús por los hombres, la segunda tiene que ver con el diseño del símbolo, la tercera la norma y la última con la celebración a la imagen. La aceptación de la devoción en numerosos países condujo a que a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, esta imagen sagrada fuera acogida como protectora de forma oficial por muchos Estados, entre ellos Colombia.⁴⁶

Hay que mencionar que aparte del afiche del Congreso Misionero de Barcelona mencionado unos párrafos antes, la devoción del Sagrado Corazón no es lo que aparece con mayor fuerza en los registros de los misioneros, mientras que las devociones femeninas, representadas en la Virgen María y algunas santas, son las más referenciadas por los religiosos.

1.6. Las misiones católicas en Hispanoamérica

Durante la Conquista española, la Iglesia hizo presencia en América, pero la evangelización como tal ocurrió en la Colonia. Por largo tiempo el clero regular tuvo a su cargo tareas de carácter diocesano, pero también les fueron encomendadas las misiones. Las comunidades que iniciaron el trabajo misionero fueron: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas y mercedarios. En este largo periodo también merece especial atención la actividad desarrollada por los jesuitas en Paraguay y México.⁴⁷

En 1610 tuvo lugar el inicio oficial de las misiones jesuíticas en el Paraguay, las cuales a tan solo veinte años de existencia de la primera fundación, San Ignacio Guazú, contaban con catorce reducciones que cubrían un extenso territorio. Hay que resaltar que los padres de la Compañía de Jesús construyeron estos complejos misioneros lo más lejos posible de las fundaciones españolas, para garantizar que otros grupos poblacionales no intervinieran con su trabajo entre los indios, años más tarde los cazadores de indios, bandeirantes, que provenían de San Pablo, Brasil, constituyó un problema de tal magnitud que condujeron al declive de este experimento misionero. Algunos elementos claves para intentar tener un panorama del modelo jesuítico en las misiones del Paraguay, son la lectura del otro, el estudio de la religión indígena, la apertura de nuevas jurisdicciones

⁴⁶ Cecilia Henríquez. *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón de Jesús en Colombia. Un estudio histórico-simbólico*. Bogotá, Altamir Ediciones, 1996. p. 26, 49, 57 y 67.

⁴⁷ Posteriormente asumieron estas funciones los alcantarinos, los capuchinos, los carmelitas y los hermanos de San Juan de Dios. Jesús Álvarez Gómez, CMF. *Manual de historia de la Iglesia*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1979. pp. 327 a 372.

eclesiásticas para mejorar la administración, la construcción del templo como eje social de las reducciones y referente de poder, levantamiento de casas para los indios como forma de garantizar comportamientos “civilizados”, también hacían parte de los nuevos espacios y edificios: la escuela, el convento, la plaza principal, el huerto, los cementerios. Además estaba la estructura de gobierno implementada por los jesuita, la cual pasaba por ellos, luego el Cabildo, y por último los caciques, la aplicación de justicia. El modelo incluía también normas de higiene y medicina, nociones de comercio, técnicas de agricultura, el uso y empleo del tiempo, las artes, las letras, el teatro, la música, la escritura, el texto impreso, la ciencia.

De acuerdo con Robert B. Cunninghame Graham, “por un corto período aquellos guaraníes se reunieron en la misiones, gobernados por sus sacerdotes; tratados como niños grandes, pero con una bondad que los acercó a sus amos. Disfrutaron de una vida semiarcádica y semimonástica”.⁴⁸

La importancia de las misiones jesuíticas y los estudios realizados por varios investigadores permiten proponer una suerte de modelo de misiones y de construcción de un espacio religioso para el desarrollo de estas por parte de la Compañía de Jesús; este modelo y este espacio misionero son usados y capitalizados por otras comunidades de religiosos. Hay que anotar, sin embargo, que cada comunidad le imprimió sus propias características y su carisma a cada proyecto misionero para diferenciarlo de los otros. El caso de cómo llevaron a cabo las misiones los jesuitas en Paraguay demuestra las dimensiones y el éxito del proyecto misionero:

“Se trataba de un sistema político teocrático fundamentado en una economía agraria comunitaria y en una política social de tipo totalitario, que constituyó [...] uno de los modelos más importantes de lo imaginario social al que tuvo recurso el pensamiento utópico del Siglo de las Luces [...]. El Paraguay fue objeto de discurso en las fronteras: entre la historia y la utopía, y permitió el encuentro de diferentes dimensiones del saber. Así como el descubrimiento del Paraguay guaraní mostró la posibilidad del paso del Estado, el descubrimiento del Paraguay jesuítico permitió contemplar el paso de la utopía a la historia.”⁴⁹

Los elementos que resalta Messmacher sobre las misiones de la Compañía de Jesús en la Baja California en el siglo XVIII —en particular la política social, el discurso en las fronteras y encuentro de saberes— pueden verse en los proyectos misioneros de finales del XIX y comienzos del XX.

Las misiones que llevaron a cabo los jesuitas en Baja California, México; fueron la expresión no solamente de realidades económico-sociales, sino también del desarrollo de una nueva lengua, que usa

⁴⁸ Robert B. Cunninghame Graham. *La Arcadia perdida. Una historia de las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2000. p. 20.

⁴⁹ Miguel Messmacher. *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuítica de la Baja California*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

parte de la lengua natural. Para articularse se apoyaron en tres aspectos: aislar, articular y ordenar. En total en la región fueron 18 las misiones establecidas por la Compañía de Jesús.⁵⁰

También encontramos misiones en Alta California, desarrolladas por los franciscanos. Estas misiones son el cimiento de la historia, el arte, la literatura y, en general, la cultura que dan claves para comprender parte de los procesos de la California actual. Las misiones, de acuerdo con el profesor Keys, eran escuelas industriales que reunían a cerca de dos mil indios. Contaban con talleres de tejidos, forjas, tenería, lagares y almacenes. Además tenía acequias y presas, como también cultivos y ganados. El profesor describe en su libro estas misiones.⁵¹

En el caso de la actual Colombia entre los siglos XVI y XVIII, tuvieron presencia siete comunidades religiosas que llevaron a cabo actividades misioneras en varias zonas, en las cuales coincidían con frecuencia en los lugares de trabajo. Con excepción del proyecto jesuítico de los Llanos Orientales, ninguna alcanzó el desarrollo de las misiones mexicanas o paraguayas.

La investigación sobre el Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y la Prefectura Apostólica de Urabá en la primera mitad del siglo XX, señala que ambas comunidades retomaron varias de las prácticas empleadas en el modelo jesuita varios siglos atrás.

Las misiones católicas en el ámbito hispanoamericano tuvieron vaivenes a lo largo del siglo XIX, pero encontraron una proyección más dinámica para el último cuarto de siglo. La situación de las misiones para la última década del XVIII y comienzos del XIX atravesaba un momento de desgaste, pues estaban en punto crítico; a esta situación hay que sumarle el hecho de que durante los años de los procesos independentistas y la primeras décadas de vida republicana, debido a las presiones de España para que el Vaticano no reconociera las nuevas repúblicas, y en general a las políticas liberalizantes de los nuevos gobernantes, derivó en una indisposición de los nuevos dirigentes frente a la Iglesia y las comunidades de religiosos hasta el punto de expulsar o propiciar la salida la mayoría de las congregaciones religiosas de Ecuador, México, Honduras, Venezuela, Argentina y Bolivia.⁵²

A mediados del siglo XIX, los religiosos que llegaron a Bolivia, Perú, Chile y Argentina contaron con el apoyo oficial, gracias a los concordatos suscritos entre los gobiernos de estos países y la Santa Sede.⁵³ Sin embargo, esta situación no se mantuvo durante todo el periodo en todos los países. La

⁵⁰ Miguel Messmacher. *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuítica de la Baja California*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 355.

⁵¹ Cuando habla de lagares, puede referirse a los recipientes donde se pisaba la uva para obtener el mosto, o al edificio donde eran prensadas las aceitunas para sacar el aceite de oliva, o las manzanas para obtener la sidra. James M. Keys. *Las misiones españolas de California*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950. p. 232.

⁵² John Lynch, "La iglesia católica en América Latina, 1830-1930", Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina*, volumen 8, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 66.

⁵³ Lynch, "La iglesia católica en América Latina, 1830-1930", 1991, pp. 65-66.

inestabilidad política de las nuevas naciones de América Latina propició sucesivos auges y decadencias en el desarrollo misional.⁵⁴

En los casos de Perú y de Bolivia, las misiones tuvieron un carácter geopolítico en lo que respecta al avance de la frontera interna, la defensa de las fronteras externas y la aculturación de los pueblos indígenas. La diferencia entre los dos países radica en las políticas estatales y en la puesta en marcha del trabajo misionero para estos objetivos. En ambos casos el binomio ejército-Iglesia es clave para acceder a las regiones no controladas.⁵⁵ Todo con el objetivo final de hacer visibles los territorios desde el conocimiento científico y geográfico, lo cual deriva en el conocimiento de la hidrografía de la región, que para el pensamiento de la época significaba posibles vías de penetración a estas zonas; detrás de este conocimiento de lo fluvial, seguía la posibilidad de establecer los caminos terrestres, aspecto unido a las diferentes leyes sobre inmigración y colonización de esas zonas. Cabe anotar que las avanzadas de colonos generaron un permanente conflicto entre ellos y los indígenas.⁵⁶

En el caso mexicano, los misioneros llegaron bastante tarde: a principios del siglo XX. Desde la Independencia este país mostró una abierta oposición a la Iglesia y, hacia la segunda mitad del siglo XIX, Benito Juárez (1858-1872) y Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876) dictaron leyes para confiscar los bienes de la Iglesia, anularon la legalidad del matrimonio católico y abolieron el catolicismo como religión oficial del Estado, medidas reafirmadas y endurecidas durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911).⁵⁷

Para finales del siglo XIX, el Concilio Plenario de América Latina se consideró el punto de partida de la actual organización de la Iglesia católica en América Latina. León XIII, en carta dirigida en 1887 al secretario de Estado del Vaticano, permite entrever que para el Vaticano las repúblicas americanas eran un conjunto unitario y definido al que debían dedicar la mayor atención posible.⁵⁸ Las acciones debían encaminarse a mejorar la situación del clero (que, por lo demás, era escaso e ignorante), fortalecer y unificar la jerarquía e influir en la educación y en la prensa, mediante la revitalización de las viejas órdenes religiosas, la introducción de nuevas y la creación de seminarios. De acuerdo con Anton Pazos,

⁵⁴ Como sucedió en Europa al término de la revolución francesa y la promulgación de los derechos humanos.

⁵⁵ Pilar García Jordán. *Cruz y arado, fusiles y discursos*. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001.

⁵⁶ Las zonas de misión a la que se hace referencia cuando se habla del oriente selvático en Perú son los actuales departamentos de Loreto, Amazonas, San Martín, Ucayali y Madre de Dios. El piedemonte amazónico incluye los departamentos de Puno, Cuzco, Junín, Pasco y Huanuco, y para Bolivia, los actuales departamentos de Pando, Beni y Santa Cruz. Véase, además, Óscar Álvarez Gila. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica, 1820-1960*. Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998.

⁵⁷ Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América, coloniaje y liberación (1492-1973)*, 3ª ed., Barcelona, Editorial Terra Nova, 1974, pp. 168-170.

⁵⁸ "Lettera di Sua Santità Papa Leone XIII al Cardinale Mariano Rampolla suo Segretario di Stato": Acta Sanctae Sedis XX (1887) pp. 3-27. p. 8, citado por: Antón Pazos. "Motivos para la reunión del Concilio Plenario de América Latina de 1899", en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 30, Viena. 2001. p. 247.

esa era una acción más cultural que política, con la clara intención de “... oponerse al liberalismo, al libre pensamiento, al positivismo y a las sectas masónicas, los grandes males sociopolíticos de las naciones americanas, desde el punto de vista de la curia romana.”⁵⁹

1.7. Colombia ante las misiones en los siglos XIX y XX

A finales del siglo XIX, el Estado colombiano continuaba con escasa o ninguna presencia efectiva en extensas zonas del territorio nacional. Desde la Colonia y los primeros años de vida republicana, las acciones estatales estuvieron concentradas en la parte andina del país, que incluía una pequeña parte del costa atlántica. La dirigencia nacional de finales de siglo veía como una necesidad para la consolidación y desarrollo de Colombia la integración territorial efectiva. Es en este escenario donde aparece la Iglesia católica, considera un vehículo adecuado para obtener la anhelada integración. Para hacerlo, la Iglesia contaba con las comunidades de religiosos, que eran el elemento clave para incorporar esos vastos espacios geográficos periféricos al territorio nacional.⁶⁰

Dichas congregaciones fueron las encargadas de establecer un incipiente control social entre los pobladores de estas vastas extensiones, incluidos los colonos,⁶¹ los negros y los indígenas, grupos que tenían sus propios sistemas de cohesión y sus reglas de convivencia.

Como lo señalé, para finales del siglo XIX el fortalecimiento de la Iglesia y las políticas impulsadas por el Vaticano en favor del desarrollo de las misiones católicas en todo el mundo, como marco general, y la promulgación de la Constitución conservadora de 1886 y del Concordato en 1887 entre Colombia y la Santa Sede en Roma, en lo particular, propiciaron la llegada a Colombia entre 1873 y 1950 de 54 comunidades religiosas masculinas y femeninas,⁶² la mayoría de origen europeo, como uno de los mecanismos ideados por el gobierno y la iniciativa privada para agilizar la

⁵⁹ Antón Pazos. “Motivos para la reunión del Concilio Plenario de América Latina de 1899”, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 30, Viena. 2001. p. 251.

⁶⁰ Periferia o frontera son “...zonas de interpenetración entre dos sociedades definidas, y las características geográficas del área determinan los límites de la actividad humano. Los colombianos penetraron en el área desde sus bases de operaciones o ‘metrópolis’ en el altiplano andino”: Howard Lamar y Leonard Thompson, eds., *the Frontier in History: North American and Southern Africa Compared* (New Haven, 1981), 83-95, citado por Jane Rauch. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia*. Bogotá, Banco de la República-El Áncora Editores, 1999. p. 16. En el capítulo 3 será examinado con mayor detalle el asunto sobre la frontera en el apartado 3.1.2. La vida en regiones de frontera.

⁶¹ Para este caso el colono es entendido como aquel que se desplaza a otra región con la creencia de que está deshabitada. Colonos en esta zona, según Rausch, eran los que crían ganado en tierras públicas sin tener título de propiedad.

⁶² Patricia Castro Hernández. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940*. Instituto para el Desarrollo de Antioquia, IDEA, 2003, p. 23.

vinculación de la nación al tan anhelado progreso y su correlato civilizador. Estas comunidades estaban divididas en: 23 de mujeres y 21 de hombres.

1.7.1. Un impulso misionero tardío

Las misiones católicas en Colombia solo logran consolidarse en la última década del siglo XIX, en contraste con los casos de Bolivia y Perú, donde los trabajos de misión comenzaron mucho antes, para el caso peruano, por ejemplo, hay presencia de misioneros franciscanos en la Amazonía desde 1845, mientras que para el boliviano desde la década de 1830.

En la Constitución Política de Colombia de 1886, el catolicismo figura como religión oficial. Los artículos 25 y 31 del Concordato suscrito al año siguiente entre el gobierno nacional y la Santa Sede establecieron las bases para el desarrollo de las misiones en el país. Las disposiciones referidas a las misiones en ambos documentos fijaron los compromisos adquiridos por el gobierno de Colombia y las comunidades religiosas a las que les fueran encomendados los nuevos territorios.

En el artículo 25 del Concordato quedó consignado que el gobierno colombiano se comprometió indefinidamente a suministrar a los religiosos a cargo de territorios de misión un ingreso de \$100 000, ajustables progresivamente; este dinero sería gastado de acuerdo con lo suscrito entre las dos Supremas Potestades,⁶³ las diócesis, los cabildos, los seminarios, las misiones y las demás obras concentradas en la acción civilizadora de la Iglesia. Por su parte, en el artículo 31 del Concordato quedó establecido que los convenios celebrados entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia quedaban exentos de cualquier aprobación por parte del Congreso siempre que estos tuvieran como fin el fomento de las misiones católicas.⁶⁴

El Estado colombiano, bajo el marco de este artículo, suscribió dos convenios sobre misiones en el periodo estudiado; el primero, en 1902, y el segundo, en 1928.⁶⁵ El convenio de 1928 contemplaba, por ejemplo, en el artículo XII que el gobierno debía defender y proteger tanto a los indígenas como a los propios misioneros de cualquier forma de dominación; para tal efecto, contempla que el nombramiento de jefes civiles debía ser favorable al trabajo misionero y, por ende, a las comunidades misioneras. El presidente de la república y el nuncio apostólico en Colombia deberían ejercer el papel de mediadores entre la autoridad civil y el encargado de la misión cada vez que la

⁶³ Las dos supremas potestades son el Estado y la Santa Sede.

⁶⁴ Alfredo Vásquez Carrizosa, *El concordato con la Santa Sede*, Bogotá, Italgraf, 1973, pp.138-139.

⁶⁵ Colombia firmó en 1902 el Convenio sobre las Misiones entre Antonio Vico, arzobispo de Filippi, delegado del papa León XIII, y Felipe F. Paúl, ministro de Relaciones Exteriores. En 1928 se suscribió la Convención para las Misiones. El texto de esta convención fue suscrito entre el ministro plenipotenciario ante la Santa Sede, Carlos Uribe, y el nuncio Apostólico del Papa en Colombia; aparece publicada en la *Revista de Misiones*, IV/37, Bogotá, junio de 1928, p. 4.

situación lo demandara, y en procura del bien espiritual y del cuidado de los intereses materiales amenazados de los indígenas.

En algunas ocasiones, la Iglesia asumía ciertas funciones propias del Estado; por ejemplo, en 1946 el gobierno dio a los padres javieres, la comunidad de misioneros fundados por Monseñor Builes en Yarumal en 1927, atribuciones civiles para el manejo de las misiones, como se puede constatar en las disposiciones emitidas para la administración civil del Vaupés, donde a los indios se les declara libres de las leyes comunes de la República y dependientes de los misioneros. El artículo 3 del mismo decreto atribuye a los misioneros las siguientes funciones: a) fundar poblaciones en sitios adecuados y demarcar sus límites, además de asignarles capitanes y policías; b) castigar con trabajo correccional a los indios que cometan faltas leves contra la moralidad pública, esto es, emborracharse y participar en riñas; c) remitir a los indios culpables de delitos graves a la autoridad civil más cercana para que esta los castigue según la ley; d) vigilar la asistencia de niños y niñas a las escuelas; e) proteger a los indios contra los abusos de los blancos; f) impedir el tráfico de indios a otras poblaciones por parte de caucheros; g) denunciar al Gobierno todos los abusos que se cometan contra los derechos de los indígenas; h) impedir que los no indígenas, especialmente los extranjeros, pernocten en las reducciones; i) solventar las querellas entre los indígenas. El artículo 4 del decreto ratifica que tanto el comisario de Mitú como las autoridades correspondientes prestarán toda su ayuda a los misioneros.⁶⁶

Tal como lo revela el mencionado decreto, las funciones de los misioneros iban más allá de la evangelización, pues les competía vigilar el comportamiento de los indígenas, castigar, elaborar documentos legales, controlar la educación, desarrollar obras públicas, cuidar las fronteras y frenar el abuso de los colonos.⁶⁷

1.7.2. Una nueva era en las misiones

En 1893 la Iglesia católica colombiana, en concordancia con las autoridades civiles del país, inició la creación de una serie de jurisdicciones misioneras, bajo los nombres de vicariatos y prefecturas apostólicas.⁶⁸ Entre esta fecha y 1949 se crearon en total catorce de estas jurisdicciones.

⁶⁶ Decreto 614, 1946, Gobierno Central de Bogotá, citado por Builes, *Cuarenta días en el Vaupés*, pp. 50-51.

⁶⁷ De acuerdo con el Código de Derecho, la *actividad misional* se define como aquella “mediante la cual se implanta la Iglesia en pueblos o grupos en los que aún no está enraizada, se lleva a cabo por la Iglesia enviando principalmente predicadores hasta que las nuevas Iglesias queden plenamente constituidas, es decir, provistas de fuerzas propias y medios suficientes para poder realizar por sí mismas la tarea de evangelizar”. *El código de derecho canónico*, 1942.

⁶⁸ Circunscripciones territoriales de territorios de misión.

Vicariato apostólico (canon 371 § 1): Son estructuras eclesiales propias de territorios de misión. Son Iglesias particulares a las que les faltan elementos para poder ser elevadas a diócesis.

En los años treinta del siglo XX, en particular en 1931, la situación política española con la salida de Alfonso XIII y la instauración de la Segunda República española derivó en una agitada vida política en la península, los republicanos y los nacionalistas tomaron posiciones radicales, a la par que surgió un fuerte movimiento antirreligioso lo que llevó a la migración de muchos religiosos seculares y regulares a varios países, entre ellos Colombia, para lo cual el Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia tomó varias medidas que permitieron su ingreso. En 1932 el Ministerio reporta los permisos otorgados: da autorización de ingreso al personal masculino de los hermanos cristianos, maristas, agustinos, padres del Corazón de María, agustinos recoletos, capuchinos, jesuitas, candelarios y salesianos, y a las comunidades femeninas de las monjas veladoras, salesianas, redentoristas, carmelitas, adoratrices, franciscanas, del Sagrado Corazón y eucarísticas mercedarias.⁶⁹

De regreso a los dos casos objeto de la presente tesis, en 1905 los capuchinos asumieron la dirección del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, áreas ubicadas en jurisdicción de los actuales departamentos del Magdalena, La Guajira y Cesar, donde permanecieron hasta 1952. Los carmelitas descalzos llegaron a la Prefectura Apostólica de Urabá en 1918 y salieron en 1942. Las dos regiones mencionadas fueron objeto de un extenso trabajo misionero durante el lapso mencionado.⁷⁰

Los misioneros abrieron escuelas, realizaron correrías evangelizadoras (así denominaban su trabajo, dada la permanente movilidad entre poblados dispersos en las riberas de los ríos y en la vasta geografía) entre indígenas, negros y colonos e intentaron implantar valores cristianos e instituciones como el matrimonio y la confesión. Cada una de estas actividades, relacionadas además con otros aspectos de la religiosidad, como la santificación de las fiestas de los santos, las procesiones y el culto a las imágenes religiosas, las motivaciones de fe, buscaban vincular a los religiosos y a los indígenas como sujetos activos del proceso de cristianización.

Esto se observa, entre otros aspectos, en los resultados de las diferentes actividades religiosas y, por qué no, de imaginarios colectivos contruidos a través de imágenes de santos, sacramentos, milagros y parábolas. Por ejemplo, en el caso del significado de la muerte, la religiosidad popular

Prefectura apostólica (canon 371 § 1): al igual que en el caso anterior, se les puede considerar diócesis en formación. Por lo general, una Iglesia particular comienza su andadura como Prefectura apostólica. <http://www.iuscanonicum.org/articulos/art086.html>, consultada, 22 de mayo de 2006.

⁶⁹ En 1934 estas disposiciones sobre la entrada de religiosos en Colombia quedaron sin efecto; solo quedó la de la migración de religiosos que no tuvieran casa en Colombia. Esos deberían hacerlo por medio de la Nunciatura en Colombia. Firmó Urdaneta Arbeláez, en Bogotá el 21 de septiembre de 1934. Archivo Secreto del Vaticano, Sacra Congregazione Degli Affari Ecclesiastici Straordinari Colombia, año 1931-1939, pos. 588-590, p. o., fasc. 4223, 24 y 25 recto, y 27 recto.

⁷⁰ El Vicariato está comprendido por la zona desértica de la Alta Guajira, a la que se suman las zonas de montaña de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía de los Motilones. La región de Urabá objeto de esta investigación tiene dos zonas geográficas definidas: la zona de montaña, donde quedaban Frontino, Dabeiba, Urama y Juntas de Uramita, y, por otro lado, las tierras bajas y cálidas y las costas de Urabá, donde quedaba Turbo, Chigorodó, Murindó, Pavarondocito, Acandí, Riosucio, Arquía, Sautatá, Riógrande y San Juan, así como una serie de corregimientos y poblados menores.

imprime diferentes disposiciones y estados de ánimo porque las creencias varían según las concepciones que el creyente haya aceptado como parte de su existencia, entendiendo esta como un todo que cobija funciones culturales, sociales y psicológicas.

2. Origen de los carmelitas y los capuchinos

Para entender lo que es una misión y el trabajo de los misioneros, es importante revisar el significado de *comunidad* religiosa y la definición de *carisma*, rasgo que identifica a cada una de ellas, y por ende sirve para comprender el modelo misionero implementado por los distintos religiosos. El fenómeno de las misiones tiene sus raíces en los primeros siglos del cristianismo, y cuenta con avances y estancamientos a lo largo de los siglos siguientes. Para el Vaticano es una constante la evangelización de nuevos pueblos; aun hoy la Iglesia católica cuenta con misiones en América, África y Asia. Las misiones tenían como finalidad implantar la religión cristiana, la cual era para los religiosos la única y verdadera y la que podría conducir de forma efectiva a los pueblos evangelizados a la civilización, entendida bajo los cánones católicos, apostólicos y romanos.¹

Entre las comunidades religiosas que tuvieron asignados territorios de misión en diferentes partes del mundo figuran las de los carmelitas y los capuchinos. Conocer su origen, carisma y formación ayudan a entender su desempeño en las misiones que desarrollaron en Colombia.

La vida religiosa, en lo que atañe a la comunidad religiosa como sistema cultural, integra creencia, lengua, pertenencia, ideales comunes e identidad. En palabras de Benedict Anderson, “Todas las grandes comunidades clásicas se concebían a sí mismas como cósmicamente centrales, por medio de una lengua sagrada ligada a un orden del poder ultraterrenal”.²

Esto sirve para enmarcar y comprender el complejo mundo de los órdenes y congregaciones religiosas de Occidente. Aunque algunos estudiosos desde la historia apologética señalan el surgimiento de la vida comunitaria desde los primeros años del cristianismo, el fenómeno como tal tiene su desarrollo en la Baja Edad Media, cuando aparecen en el escenario comunidades como los franciscanos, los dominicos, los mercedarios y los trinitarios.

¹ Hay que tener en cuenta la palabra misión antes del siglo XVI, era usada por la teología dogmática para designación doctrina trinitaria, antes de este siglo, para nombrar las misiones era usadas las expresiones como “plantar la fe”, “anunciar la buena nueva”, “promulgar el evangelio”. Elisabetta Corsi, coordinadora. “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?” *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México, El Colegio de México, 2008. p. 25.

² Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 31.

La decisión de vivir en comunidad tiene como fin buscar la perfección y la espiritualidad y agradar a Dios. En las diferentes comunidades, los integrantes hacen votos de pobreza, obediencia y castidad, ejercidos según el carisma propio de cada una de ellas. Para Max Weber, una *asociación* es una relación social que posee reglas para actuar con lo externo, con cerramiento total o con un nivel de acceso bastante restringido. Considera, además, que se trata de una asociación cuando el gobierno de esta requiere un dirigente y un consejo de dirección. Las relaciones que se crean en las congregaciones establecen derechos y deberes para los congregados; es un rasgo que se debe tener en cuenta a la hora de analizar tanto los grupos misioneros como las sociedades donde interactuaron.³

El carisma, desde el punto de vista weberiano, entendido como uno de los tipos de dominación y legitimidad, ayuda a comprender y a interpretar algunas de las características del fenómeno de la vida religiosa. Identificar la distinción que establece Weber entre dominación y poder es importante para explicar por qué la fuente de la legitimidad se presenta a través de una persona que tiene o parece tener características especiales; por ejemplo, cierta capacidad de transformar y de dominar los entornos en momentos de crisis. Es importante resaltar que las actitudes que expresan el carisma pueden hablar por sí solas; es el caso de personajes centrales en las misiones estudiadas, como los fundadores de las dos comunidades: [san Francisco] y [santa] Teresa de Jesús, o personas que estuvieron en la zona de misiones en el periodo estudiado, por ejemplo la madre Laura, el padre Arteaga y monseñor Soler y Royo. El carisma es definido, además, como la posibilidad de producir acciones fuera de lo normal.⁴ Weber personaliza el carisma en quien él llama “el profeta”. Este es el portador de dotes únicas y propias y por convicción y revelación cree que debe promulgar una doctrina religiosa; además, puede ser renovador o fundador de una nueva comunidad, como lo son estos dos religiosos mencionados.⁵

Desde el punto de vista del catolicismo, el carisma tiene que ver con las gracias espirituales concedidas por el Espíritu Santo a ciertas personas para beneficio de todos los fieles. En la jerarquía eclesial este don es visto con respeto porque se asume que los bendecidos con tal gracia reconocen que deben ser sumisos ante los gobernantes de la Iglesia, puesto que sin el reconocimiento de estos últimos el carismático no podrá servir a la institución eclesial.⁶

³ Max Weber. *Sociología de la religión*. Ediciones Istmo, Madrid, 1997. pp.119-120.

⁴ El carisma, según Gisela Cramer, tiene como condición *sine qua non*, y constante: la necesidad de lo discursivo. Seminario Historia Comparada del Populismo, sesiones 2, 9, 16, 23, 25 de mayo, y 13 de junio de 2006, profesores César Ayala, Gisela Cramer, Fernando Torres y Herber Braun, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Historia, 2006.

⁵ Weber. *Sociología de la religión*, 1997. p. 125

⁶ Ildefonso Moriones, OCD. *El carisma teresiano. Estudios de sus orígenes*. Roma, Edizioni Teresianum, 1972. De acuerdo con la propuesta católica, es san Pablo quien define *carisma* en Corintios 12.

Es importante resaltar el carácter de entrega, es decir, la vocación que tiene el líder carismático y su convencimiento de tener una misión. Sin embargo, la figura del líder carismático es más ideal que real, lo que indica que se crea y desarrolla a partir de significados y significantes conceptuales que, aunque no existen como tal en el mundo real, permiten describir y analizar desde el lenguaje la realidad en forma precisa. Por lo tanto, el lenguaje expresado en discursos e imágenes, mediante soportes materiales, visibiliza y transmite la seducción del líder sobre sus seguidores. Al igual que el líder, la comunidad se caracteriza por su expectativa de salvación.

Pero contar con un fundador o renovador carismático no constituía una garantía para que la vida en armonía en cada comunidad religiosa fuera un hecho; era necesario impartir y promulgar normas que regularan la vida en cada congregación. Este marco de jurisprudencia contempla los elementos necesarios para poder tener una vida dentro de la comunidad con el menor número de sobresaltos. Algunos de los aspectos sobre los que la Iglesia legisla son el régimen y la administración común de bienes, la estabilidad de la vida común, la obligación de observar los consejos evangélicos por medio de los votos de obediencia, la sujeción a los superiores, la castidad y la pobreza.⁷

2.1. Surgimiento de la Orden de los Carmelitas Descalzos, O. C. D. (*Ordo Fratrum Beatissimae Mariae Virginis del Monte Carmelo, Descalzorum*)

La Orden de los Carmelitas tuvo su origen en el siglo XII, cuando varios hombres con el ánimo de hacer vida religiosa y contemplativa se establecieron en el Monte Carmelo, cerca de la ciudad de Haifa, en el actual Israel. Ellos pretendían tener una vida de retiro, para poder dedicar sus vidas exclusivamente a la oración, la penitencia y el trabajo; solo tenían encuentros entre ellos en determinados actos litúrgicos; esta forma de vida contó con transformaciones con el paso de los siglos. El alejamiento de los preceptos que inspiraron el surgimiento de la comunidad condujo a que cuatro siglos después apareciera una comunidad que buscaba recobrar el espíritu inicial que dio origen al Carmelo; esta nueva fundación, para establecer diferencias con la rama existente, optó por seguir la regla que es conocida como la familia carmelita de los descalzos.⁸

La fundadora de esta comunidad fue Teresa de Cepeda y Ahumada, posteriormente santa de la Iglesia católica (fue canonizada en 1622 y desde esta fecha más conocida como Santa Teresa de Jesús), luego de reformar la rama femenina en 1562, retomó los principios que le habían dado vida

⁷ *El código de derecho canónico*, traducido y comentado por Francisco Blanco Nájera. Cádiz, Editorial Establecimiento Cerón y Librería Cervantes, S. L., p. 334.

⁸ “Regla que deben observar los religiosos que llevan los pies descalzos”. <http://buscon.rae.es/draeI/>.

a la comunidad en Tierra Santa. La propuesta teresiana respondía a un requisito de la época para que las religiosas contaran con la posibilidad de una vida espiritual interior más sencilla. La relajación de la vida en la mayoría de los conventos derivó en un movimiento que buscaba frenar este comportamiento, como señalé en el capítulo anterior. Dicho movimiento, nacido en el seno de las congregaciones religiosas, fue conocido como Observantismo, pero en lugar de mejorar la vida conventual creó un sistema ceremonial recargado, lo que representaba en la vida de las monjas un alejamiento del deseo de entregarse a Dios.⁹

La reforma teresiana buscaba eliminar las frecuentes tertulias, la compañía de un séquito para las monjas, asuntos que en definitiva, según Teresa, distraían a las religiosas del recogimiento y la oración; pretendía, además, corregir el ingreso de mujeres sin vocación, que buscaban una forma de solucionar su manutención. El relajamiento había alcanzado tal nivel, que las monjas no cumplían con los horarios de oración, ni mucho menos con el silencio reglamentario en la comunidad descalza. La excesiva posesión de bienes materiales hacían que la priora pasara de ser la guía espiritual y administradora de la vida comunitaria, a una contadora con funciones de administración e inversión; las permanentes visitas externas convertían al recinto dedicado a la oración en un sitio para llevar una activa vida social, alejada de los principios para los cuales fue pensada la orden: el sacrificio y la oración.¹⁰

La rama masculina requería reformas similares. Poder extender la reforma del Carmelo femenino a su contraparte masculina le permitiría a Teresa contar un recurso de divulgación del carisma carmelitano, una de las intenciones de la religiosa, de acuerdo con sus estudiosos, fue la garantizar por medio de la rama masculina la asistencia espiritual de sus hijas.¹¹

⁹ Moriones, *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*, 1997. pp. 22-27 y p. 31. Santa Teresa de Jesús fue proclamada por la Iglesia católica doctora, convirtiéndose en la primera mujer en alcanzar esta distinción, hay que anotar que desde la canonización hasta este reconocimiento transcurren casi 350 años.

¹⁰ Para ampliar aspectos de la vida conventual, la investigadora Eileen Power recrea en uno de sus textos la vida de "Madame Englantina. La priora de Chaucer en la vida real", publicada en el libro *Gente medieval*, Barcelona, Ariel. 1988, pp. 127-138.

¹¹ Moriones, *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*, 1997. p. 38.

Figura 2-1: La orden carmelita surge a comienzos del siglo XIII en Israel, en el monte Carmelo, de donde fueron expulsados por los sarracenos, quienes destruyeron el convento. En el siglo XIX construyeron otro, el Stella Maris, en Haifa, donde aún se reúnen periódicamente carmelitas de todo el mundo, como en el evento captado en la fotografía, en 1931. Fuente: *La Obra Máxima*, XI/128, agosto de 1931, p. 227.



En 1568 tuvo lugar la primera fundación de los carmelitas en la población de Duruelo. Antonio de Heredia, José de Cristo y Juan de la Cruz, frailes de la Orden de los Carmelitas Calzados, acompañaron a Teresa en este cometido. A diferencia de los conventos de otras órdenes monásticas, los Descalzos conservaron la vida conventual como parte esencial de su vida en comunidad, pero como sacerdotes debían ejercer el apostolado y participar decididamente en la evangelización. Cabe aclarar que la comunidad decidió hacer misiones apenas casi medio siglo después de la reforma teresiana, y la discusión estuvo centrada en la vida contemplativa o en las misiones; la comunidad eligió las dos opciones para su trabajo.¹² Adicionalmente, los carmelitas hacen parte de las comunidades religiosas que participan activamente en la creación de Propaganda Fide.¹³

¹² Francisco J. Montalbán, S. J. *Manual de historia de las misiones*. Bilbao, Editorial el Siglo de las Misiones, 1952. p. 438.

¹³ Dos carmelitas toman parte activa de la creación de Propaganda: Tomás de Jesús y Domingo de Jesús María, y el capuchino Jerónimo de Narni. La comunidad carmelita fue una de las primeras comunidades en contar con un seminario de misiones, el de San Silvestre, en Roma, en la primera década de 1600. Montalbán. *Manual de historia de las misiones*, 1952. pp. 438-39.

Pasemos ahora a los capuchinos, también cercanos a la creación de Propaganda Fide: el primer prefecto de esta congregación pontificia fue el capuchino Antonio María Sauli.¹⁴ Para comienzos del siglo XX, gracias al impulso misionero del Vaticano a través de Propaganda Fide, la mayoría de las comunidades religiosas enviaron personal a Asia, África, América, como señalé en el capítulo anterior. En el caso particular de los carmelitas descalzos, las estadísticas muestran que para esa época las misiones administradas por ellos tenían una cobertura mundial. En Mesopotamia y Persia tenían seis residencias de misioneros: Bagdad, Bassorah y Amara, en Mesopotamia; Bouchir, Mohammerah y Assar, en el golfo Pérsico. Además de las residencias, tenían nueve iglesias, seis colegios, cuatro orfanatos, un hospicio-colegio, un hospital y un dispensario.¹⁵

El personal que atendía las diferentes misiones era en su mayoría europeo con solo un porcentaje pequeño de origen local. En total, para finales de la segunda década del siglo XX estas contaban con quince misioneros y tres sacerdotes indígenas auxiliares. Trabajan con ellos 29 monjas francesas, las Hermanas de San José de la Aparición. Los carmelitas tienen las siguientes cofradías: Orden Tercera del Carmen, cofradías del Escapulario y del Rosario, Niño de Praga, Sagrado Corazón y Santísimo Sacramento.

La Misión de Siria tiene seis residencias: Trípoli, Biscerri, Kobabayath, Alejandreta, Beylan y Makri, esta última en Anatolia; cuatro iglesias, seis capillas públicas, catorce escuelas, un hospital, un orfanato y tres farmacias. Además, está compuesta por trece padres, siete hermanos de Orden y catorce sacerdotes indígenas auxiliares. Están con ellos las Carmelitas Terciarias Misioneras (italianas) son trece monjas y cuatro indígenas. Tienen cofradías, la Tercera Orden del Carmen, con 150 integrantes, hombres y mujeres; la cofradía de la Inmaculada, con 660 asociadas, y una Sociedad de Beneficencia.

Una misión pequeña es la de Palestina: cuenta con el Santuario del Monte Carmelo y la residencia de Haifa y el Sacrificio, bajo el gobierno del Vicario del Carmelo.

La India tuvo dos misiones en Malabar: Verápoly y Quilón. En la primera hay residencias principales, a manera de centros de apostolado: Ernákulam, Verápoly, Chathiath, Cótayam, Mundakayan, Amayanur, Patitánam, Vazhur, Vellor, Puthémpaly, Manaikanate. Además, fue la sede arzobispal, a cargo de los carmelitas de Navarra, y la misión más grande de la comunidad, con 95 sacerdotes. Con ellos estaban las Hermanas Terciarias Carmelitas. La segunda, la Misión de Quilón, contaba con residencias en: Trivandrum, Quilón, Colathur, Kallikavilay, Mulagamudu, Noyattincaray, Manguly, Matravilay, Puthencaday y Mulanganavilay.

¹⁴ P. Fray Florencio del Niño Jesús. *La Orden de Santa Teresa, la Fundación de la Propaganda Fide y las misiones carmelitanas*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Nieto y Compañía, 1923.

¹⁵ En el capítulo 3 abordaré el tema de los orfanatos. Los niños recluidos en estos centros no eran huérfanos; la estrategia consistía en alejarlos de sus familias para garantizar una efectiva evangelización.

Llama la atención la importancia que para la comunidad carmelita alcanza a tener la Misión de Urabá, mencionada en diferentes medios de información en Europa. De esta misión, que cuenta con un convento en Frontino, reportan para el mundo las residencias, a la fecha de la publicación, de: Dabeiba, Pavarandocito, Urabá y Puerto César, en el golfo de Urabá. En el exhaustivo balance que hace el carmelita Florencio del Niño Jesús en 1923 sobre las misiones carmelitas en el mundo, dedica algunas palabras en particular para describir la misión de Urabá. Este carmelita no estuvo en la misión colombiana, pero las descripciones y relatos de otros carmelitas llamaron su atención al momento de escribir su texto. Sobre Urabá señala el padre Florencio:

“Esta prefectura abarca un inmenso territorio. Está falta de comunicaciones. El clima es mortífero, tanto que fue abandonada por otros misioneros que allí perdieron la salud y muchos de sus compañeros la vida. Formaba parte de la extensa diócesis de Antioquia y de la Prefectura del Chocó, en la misma República de Colombia. Los misioneros teresianos han empezado allí su apostolado dando pruebas de heroica abnegación y amor a las almas. Empiezan a edificar capillas, escuelas y residencias de guano, y ejercen su ministerio en tribus semisalvajes, compuestas en gran parte de negros, descendientes de los que allí llevaron los españoles para el cultivo de aquellos campos tropicales, y los únicos, casi, que pueden resistir los rigores de aquel sol de plomo derretido, como quien dice, y de aquellos lagos mefíticos”.¹⁶

En América los carmelitas han tenido misiones en Cuba, México, Estados Unidos, Chile, Perú, Brasil, Argentina y Uruguay. A finales del siglo XIX, luego de que Cuba se independizara de España, los carmelitas solicitaron a los superiores de la comunidad la respectiva licencia para fundar casas en diferentes países latinoamericanos; la solicitud también obedecía al anticlericalismo en la península ibérica en las primeras décadas del siglo XX, por lo cual veían a los países de América Latina como un refugio ante las persecuciones.¹⁷

2.2. Nace la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, O. F. M. Cap. (*Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*)

Los capuchinos provienen de la Orden de San Francisco. No tienen un fundador particular, por lo que consideran al santo de Asís como su único creador. Mateo de Bascio, en 1523, fue quien comenzó a observar la regla propuesta por Francisco en el siglo XIII. Se le unieron Pablo de Chioggia y Ludovico y Rafael Fossombrone, quienes reclaman el eremitismo inicial: en un acto arriesgado y sin previa autorización de su provincial, inician su vida en comunidad de forma eremítica, usando capucha piramidal y predicándole al pueblo. En las constituciones de la Orden

¹⁶ del Niño Jesús. *La Orden de Santa Teresa, la fundación de la propaganda Fide*, 1923. p. 181.

¹⁷ Ángel Fernández de Mendiola. *El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000*. Vitoria/Gasteiz, Ayuntamiento de Vitoria/Gasteiz, 2000. p. 143

encontramos, además, que asumieron como propio el ejercicio de la evangelización y consideraron las misiones como una de sus obligaciones apostólicas en cuanto comunidad.¹⁸

En 1528 Clemente VII concede la existencia jurídica a los capuchinos. La acogida los llevó a contar rápidamente con un considerable número de observantes: a tan solo un año del reconocimiento papal fue necesario convocar el primer capítulo general para redactar pensar las respectivas constituciones, que finalmente se aprueban en 1536. Los miembros de la comunidad buscaron un equilibrio entre la contemplación y el trabajo con las personas. De acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento, que establecía la necesidad de tener casas de estudio, conventos amplios y una sólida estructura comunitaria, la comunidad se afianzó y comenzó su expansión geográfica.¹⁹

En el continente europeo, Francia fue el primer lugar adonde llegaron los capuchinos, luego se asentaron en Bélgica. En España su entrada no fue fácil, pues la corte de Felipe II era recelosa a la instauración de una nueva comunidad franciscana, al no distinguirla de la ya existente. Para 1578 lograron establecerse en Barcelona, y llegaron a Valencia en 1596. De la casa de Valencia proviene el grupo que siglos más tarde llegó a Colombia. La apertura de casas en Europa durante los siglos XVI y XVII era fruto de una respuesta a la reforma protestante. Surgieron casas en Suiza, Flandes, Inglaterra y Escocia, entre otros países. Los capuchinos llegaron a informar a la Santa Sede que la salvación de Suiza dependía de ellos. Esta avanzada es lo que la investigadora Margaret Lavinia Anderson definió como “huestes papales”.²⁰

El XVIII es considerado el siglo de oro de las misiones capuchinas, periodo de mayor expansión y consolidación en Europa, pues llegaron a los actuales territorios de Austria, Hungría,

¹⁸ Para ampliar las disposiciones de los capuchinos y las misiones, véase, en las constituciones de la Orden, el capítulo XII, artículo I, 174,4, en: <http://eremitoriovocacional.galeon.com/constofmcap.pdf>. Para los capuchinos el origen franciscano de la orden la inserta en el trabajo misionero; hay que tener en cuenta que para san Francisco el trabajo de la comunidad era apostólico y eminentemente misionero. El ideal reflejado en las constituciones de 1536 solo es efectivo años más tarde. *Los capuchinos en la península Ibérica*. Estudio coordinado por Alberto González Caballero. Conferencia Ibérica de Sevilla, 1985. p. 321.

¹⁹ Fr. Julio Micó, o. f. m. cap. “Origen de la Orden Capuchina”. En: <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/capuchinos.htm>, consultada el 9 de febrero de 2011. La vida de la comunidad franciscana contó con la regla escrita por san Francisco de Asís. Es esta, el fundador contempló doce aspectos que normaban la vida de sus hermanos, los puntos centrales establecían: “La regla y vida de los hermanos menores es ésta: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo viviendo en obediencia. Sin nada propio y en castidad”. Además, establecía la jerarquía de gobierno para obedecer, él y sus sucesores le debían obediencia al papa, mientras que los hermanos, a él y sus sucesores. También establecía las condiciones para el ingreso a la comunidad; las prácticas y condiciones para las misiones; el trabajo comunitario; no recibir dinero, tener disciplina, no ingresar en conventos de monjas; gobierno de la comunidad; instrucciones para convivencia entre infieles, obediencia a los obispos donde ejercían su ministerio. <http://www.fratefrancesco.org/escr/146.reglas1.htm>.

²⁰ Margaret Lavinia Anderson. “Las huestes papales. El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia”, en *Historia y Sociedad*, 6, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, diciembre 1999, pp. 37-64.

Bélgica, República Checa, Eslovaquia, Francia, Inglaterra, Irlanda, Italia y Alemania. En la misma centuria llegaron a Rusia, India y Tíbet. En el caso de las dos primeras, las misiones que asumieron fueron las que habían pertenecido a los jesuitas, aunque para el caso ruso los capuchinos fueron expulsados en 1849. A mediados del siglo XIX contaron con misiones en Mesopotamia (actual Irak) y en Arabia; también reforzaron y ampliaron el trabajo en Turquía, y contaban con casa de misioneros en China. En el continente africano, también en ese mismo siglo, tenían casa en Etiopía, Yibuti, las islas Seychelles y Congo.²¹ Además estaban en Filipinas y Borneo, en el sudeste asiático, y en las islas Carolinas, en Oceanía.

Para el caso hispanoamericano, los capuchinos estuvieron presentes en el proceso de evangelización desde las primeras décadas del siglo XVIII, en los actuales territorios de Venezuela, Colombia y Cuba. En el XIX se instalaron, además, en Guatemala, Nicaragua, Puerto Rico, Chile, Argentina y Ecuador.²² En 1929 los capuchinos reportaban 47 misiones en el mundo, en las que trabajaban 1200 sacerdotes europeos, 119 sacerdotes indígenas, 888 monjas europeas, 431 monjas indígenas y 802 catequistas.²³

En todas estas misiones los capuchinos realizan trabajos de profesores, legisladores, ingenieros, agricultores, impresores, publicistas, farmacéuticos, médicos y enfermeros, oficios que estaban enmarcados en la formación impartida a estos religiosos.

En la Colombia de la década de 1960 había alrededor de 55 capuchinos; por comunidad, el mayor número procedía de las actuales comunidades autónomas españolas: el 45,4 % del personal era de Valencia; el 34,5 %, de Cataluña; el 16,3 %, de Murcia, y el 3,8 %, Castilla-León.

Por edades, la mayoría del personal de la misión capuchina en Colombia era joven: el 56,3 % tenía entre 25 y 40 años; el 25,4 %, entre 40 y 60 años, y apenas el 18,1 %, más de 60 años.²⁴

2.3. La formación religiosa y misionera de los capuchinos y los carmelitas

Un misionero de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, de acuerdo con las políticas de la Iglesia católica, debía contar con una formación integral. No bastaban los estudios tradicionales de

²¹ “Las misiones de la Orden Capuchina”, en: *Verdad y caridad*, VI/61, 15 de abril de 1929. pp. 151-56.

²² Algunas de las misiones decimonónicas en Venezuela, Cuba, Ecuador, Colombia (en Pasto), Chile y Argentina fueron misiones que adelantaron capuchinos vascos de la Provincia de Navarra-Cantabria-Aragón. Para ampliar la información de estas misiones, véase: Óscar Álvarez Gila, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1820-1960)*. Labayru Ikastegia, 1998. pp. 135-44.

²³ “Las misiones de la Orden Capuchina”, en: *Verdad y caridad*, VI/61, 15 de abril de 1929. p. 156.

²⁴ Consejo Superior de Misiones. *España misionera. Catálogo de los misioneros y de los religiosos españoles en el extranjero*. Madrid, Ediciones España Misionera, 1962.

filosofía y teología, que duraban entre seis y siete años. Debía tener estudios suficientes que le permitieran desarrollar el trabajo misionero que garantizara logros concretos de evangelización y progreso. Los estudios, como menciono en el capítulo anterior, tienen que ver con misiología, enfocada al estudio del cristianismo en cuanto a normas y principios; además, se incluían historia de las misiones, teología dogmática de las misiones, misiografía y metodología misional.²⁵ Los centros de formación de misioneros podrían tener sus orígenes en los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, los cuales surgieron en el siglo XVII, con el fin particular de formar religiosos que asumieran y continuaran la evangelización americana y asiática. La comunidad con el mayor número de misiones en el mundo para ese momento era la franciscana, lo cual deriva en que son estos religiosos los que más se benefician de la formación que imparten estos centros de enseñanza para el ejercicio de las misiones en el mundo.²⁶

Para el caso carmelita, en 1868, luego de la firma del concordato con el gobierno español, se abrió en Marquina (Vizcaya), por petición de los carmelitas descalzos, el primer colegio de misioneros de ultramar, el cual constituye una de las acciones para su restauración en la península. Sobre la formación recibida dice el texto que los colegiales estaban integrados a la vida de la comunidad en los actos del rezo, las misas solemnes, el refectorio y los actos penitenciales comunitarios; además de la formación intelectual (estudio y clases), tenían praxis oracional, ejercicios literarios, recreaciones y paseos. El plan de estudios era de tres clases diarias, dos por la mañana y una en la tarde, e incluía ciencias, llamadas auxiliares y afines, que abarcaban ciencias naturales y sociales. Dentro de la opción tomista del Carmelo teresiano fue instaurado el sistema de lectores y se estimulaba el trabajo de los profesores para presentar sus trabajos y la escritura de manuales.

El hecho de aparecer el convento como “Colegio de Misioneros” y los religiosos como “Misioneros de Ultramar” tuvo influencia en promover actitudes internas misioneras en los formados. De hecho, la capacidad para la actividad misionera era criterio de selección de los candidatos. Así lo recordaba el padre Domingo, superior general, al prior de Marquina, el padre

²⁵ Para formación y carisma, a modo de ejemplo, véase el texto Manuel de Unciti. *Un hombre todo fuego: Aureliano del Smo. Sacramento (1887-1963)*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2001. Para el trabajo de los carmelitas en América, Antonio Unzueta Echevarría, OCD. “Proyección misionera de la Provincia de S. Joaquín de Navarra en América”. En: *Herencia histórica y dinamismo evangelizador. Actas del Coloquio Internacional de Misiones OCD*. Larrea, 14-19 enero de 2002. pp. 365-395.

²⁶ Rocío Cázares Aguilar y Francisco Mejía Sánchez. “Notas para la historia del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Cholula”. En: <http://ciria.udlap.mx/franciscana/Cholula.pdf>, consultado el 27 de agosto de 2011.

Pedro José, el 24 de noviembre de 1869: “Traten de elegir buenos novicios y disposición, porque deben ser misioneros”.²⁷

La formación, sin embargo, no era garantía suficiente de la permanencia para un misionero en un territorio determinado, pues la adaptación a tierras ajenas a las suyas o las difíciles condiciones de las avanzadas misioneras hicieron que en ocasiones solicitaran a sus superiores cambios de sede o retorno a sus países de origen. Los superiores, por lo regular, no veían con buenos ojos este tipo de solicitudes; así, las negativas a posibles traslados conducían a movimientos de los padres que llevaban a una falta contra uno de los votos a los que estaban obligados como miembros de una comunidad religiosa, la obediencia. La carta al padre Lucas de Benisa, Provincial de los PP. Capuchinos de la Provincia de Valencia, fechada en Riohacha el 20 de septiembre de 1910, es una muestra de ello:

“La misión de la Guajira, dadas las críticas circunstancias por que atravesamos, g. a Dios en la actualidad va mejor de lo que era de esperar; pero este estado de cosas puede cambiar, según las resoluciones que tomen en esa sobre las casas de Bogotá y Barranquilla.

Los misioneros de aquí están tranquilos y contentos trabajando cada uno en el lugar que se le ha designado; pero en el momento que se imponga que los misioneros de fuera del Vicariato, por disposición de Roma o de la Provincia, el Superior Regular de aquí, no puede hacerlos venir [sic], se fue todo a rodar; y esto se explica: Los de aquí dicen que están en el Vicariato por obediencia y sumisión al superior y no por gusto; que tienen iguales derechos que los de Bogotá y a estar por aquellos lados, que en el momento que lo necesiten serán cambiados por algunos de aquellos; y por estas creencias es que están medio contentos, como quizá lo haya visto V.R^o., pues creo que, después de las tumultuosas cartas que originó mi venida y cambio de personal que quise hacer todo se ha quedado más tranquilo, sobre todo después de la ida tan acertada de los revoltosos padres David, Bernardo y Ángel...”²⁸

En cuanto a los lugares de origen de los misioneros capuchinos que llegaron a Colombia eran en su gran mayoría oriundos de la provincia de Valencia, en España, en particular los que se formaron en los conventos de Masamagrell y Ollería.²⁹ De este último convento provenían la mayoría de los misioneros que fueron enviados a La Guajira, Sierra Nevada y Motilones.

²⁷ Véase APCV. PP. Generales citado por Ángel Fernández de Mendiola. *El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000*. Vitoria/Gasteiz, Ayuntamiento de Vitoria/Gasteiz, 2000. p. 143

²⁸ Lucas de Benisa, 20 de septiembre de 1910. Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 8020 Contiene: 802 Vicarios Apostólicos de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1905-1912) Carpeta sin numerar. El subrayado mío es para explicar que el remitente señala lo que tiene que ver con las competencias de la autoridad eclesiástica.

²⁹ Masamagrell era el segundo convento de la Provincia de Valencia. Fue bendecido en 1599 y pocos años después fue necesario ampliarlo debido a la afluencia de candidatos a la Orden, pues era casa de noviciado. Tras su cierre en 1823, se vuelve a abrir dedicado a seminario de capuchinos desde 1907 hasta 1968. Su influencia en los pueblos vecinos, el paso por él de personajes ilustres de la Orden y ser el más antiguo de los conventos actuales constituyen hoy el punto de referencia obligada para todos los capuchinos de la Provincia. Ollería fue el sexto convento fundado de la Provincia y data de 1601. En sucesivas ocasiones se vieron los frailes obligados a abandonarlo, hasta que en 1835 lo dejaron definitivamente. En 1886 regresó una comunidad que continuó la labor pastoral en el valle de Albaida, y durante muchos años fue casa de noviciado. En: <http://eremitoriovocacional.galeon.com/capvalencia.htm>,

La comunidad capuchina del vicariato procedía en gran medida de la provincia española a la que pertenecían, la de Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia. Los aspirantes a capuchinos cambiaban su nombre civil por uno eclesiástico, conservando a veces alguno de sus nombres de bautizo. Por ejemplo, José Martorell Vivó o José Alcaide Navarro más tarde, en la comunidad, llevaron los nombres de José de Sueca y José de Vinalesa, respectivamente; otros cambiaban todo su nombre, como Jorge Juan Albelda Hernández, conocido como Ángel de Carcagente. Al nombre elegido para su vida religiosa le debían añadir su lugar de origen, siguiendo la tradición iniciada por el santo fundador de la comunidad, Francisco de Asís. La edad promedio de ingreso a la comunidad era de 16 años; entre esa fecha y la profesión religiosa y la ordenación sacerdotal pasaban aproximadamente diez años. La profesión como capuchino tenía lugar en Valencia, y la ordenación sacerdotal, en su lugar de destino, en este caso, Colombia.

Los misioneros capuchinos estuvieron además del Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, en otras partes de la geografía nacional. La presencia de esta comunidad en la actual Colombia data del tiempo colonial. En 1647 llegaron los primeros capuchinos proveniente de la Provincia de Valencia, el destino final era la región del Darién, entre Antioquia y Chocó. Algunos años más tarde, en 1696, la ciudad de Santa Marta cuenta con la presencia de estos misioneros que incursionaron de esta sede en La Guajira. Para 1750 varios religiosos de esta comunidad inician un trabajo evangelizador en la región de la Sierra Nevada, la avanzada de estos misioneros propicia la fundación de San Sebastián de Rábago. En Valledupar se establece siete misioneros en 1784. Desde la llegada de los primeros capuchinos en 1647, Bogotá contará con la presencia de esta comunidad desde 1777. En el periodo de la Independencia fueron expulsados del país en 1818, para regresar a finales del siglo XIX por el sur, provenientes del Ecuador, y por el norte a La Guajira. La comunidad capuchina tuvo presencia desde las primera décadas del siglo XX en Caquetá, Putumayo, Amazonas, Magdalena, San Andrés y Providencia. Además hicieron presencia en Bogotá, Pasto, Cali, Medellín, Barranquilla. Hay que señalar que la comunidad capuchina en Colombia proviene de varias provincias españolas e italianas, como la catalana para el caso español y la de los abruzzos en Italia.). En 1990 se constituyó la Provincia de la Virgen María, Madre del Buen Pastor de Colombia, con personal colombiano en su gran mayoría.³⁰

El Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones de Urabá, tuvo una duración de 47 años, establecido en 1905 por la Congregación de Propaganda Fide dio paso a dos nuevas divisiones eclesiásticas en 1952, al Vicariato Apostólico de Riohacha y al de Valledupar. La labor de los capuchinos contó con resultados, críticas y rechazos por parte de la población del

consultada el 20 de febrero de 2011.

³⁰ Veáse: Antonio Carlos Hualde. "Historia de la Orden capuchina en Colombia. Provincia de Bogotá. (Años 1648 a 1820 y 1888 a 1990)". En: *Franciscanum*, 31/93, 1989. pp. 283-314.

Vicariato, la dirigencia nacional, e incluso algunas autoridades eclesiástica, como se verá en los capítulos 3 y 4 de esta tesis.

En 1938, la misión capuchina, presentaba las siguientes estadísticas de la misión, contaba con tres sacerdotes seculares, 21 sacerdotes capuchinos, 11 hermanos legos capuchinos, tres hermanos maristas y 49 hermanas terciarias capuchinas, de estas solo quedaban dos españolas el resto eran colombianas, al igual que las carmelita misioneras las vocaciones femeninas habían calado en la población con resultados bastante satisfactorios para la comunidad de monjas. Para la fecha del cierre del vicariato no hay una variación excepcional, de haberse presentado el vicario la hubiera reportado.³¹

El balance para los capuchinos en 1934 era de cuatro orfelinatos (San Sebastián, Nazaret, Codazzi, San Antonio) cada uno de ellos con secciones para niños y niñas, como residencias para religiosas y religiosos; contaron con colegios para la formación de la juventud de las principales ciudades para el momento, los colegio fueron el de la Divina Pastora en Riohacha, el de la Sagrada Familia en Valledupar, el de la hermanas en Riohacha y el del Carmen en Villanueva. Para 1910 los capuchinos contabilizaron 40 templos en toda la jurisdicción del Vicariato, parece que la cifra se mantuvo, los registros consultados no dan ningún dato adicional.³²

La comunidad carmelita, además de administrar la Prefectura Apostólica de Urabá, tuvo una rápida expansión en el país. La devoción popular de la virgen del Carmen en Colombia, al igual que en Chile, favoreció la rápida expansión de la comunidad en el territorio de estos países.³³ Sin embargo, la llegada de los carmelitas a Colombia es tardía en relación con otras comunidades; tras un corto lapso en el periodo colonial (1688-1706), en la ciudad de Popayán, solo regresaron al país en el siglo XX. En su orden, sus primeras fundaciones fueron Villa de Leyva (1911), Frontino

³¹ APCV, Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

³² APCV, Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1931-1935).

³³ En el territorio de la actual Colombia, las monjas carmelitas fundaron el primer convento en Bogotá en 1606; 82 años más tarde los padres establecieron el convento de Popayán. La fundación de Bogotá fue hecha por Elvira Gutiérrez viuda de Padilla (más tarde Elvira de Jesús). Ella, sus dos hijas, sus sobrinas y las dos hijas del corregidor de Bogotá recibieron del arzobispo Bartolomé Loboguerrero el hábito carmelitano. Antonio Unzueta Echeverría, OCD. *La orden del Carmen en la evangelización del Perú*. Tomo X. Vitoria. Ediciones El Carmen. s. f. p. 128. Desde ese entonces se ha extendido el culto a la Virgen del Carmen. Es conocida además como "Stella Maris" (Estrella del Mar). Los navegantes confiaban en las estrellas para orientarse. Desde allí la protección que esta advocación da a los conductores. En Colombia es, además, la patrona del Ejército. Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 174. En el año 1246 nombraron a Simón Stock general de la Orden Carmelita. De acuerdo con la tradición de esta comunidad, Stock, para evitar que la Orden desapareciera, la puso bajo la protección de la Virgen. Su oración, dicen los carmelitas, dio fruto: el 16 de julio de 1251 se le apareció la Virgen al más tarde san Simón Stock, y él recibió el escapulario, con la promesa de no vivir el fuego eterno. Con la presencia de los padres carmelitas la devoción aumentó en Colombia

(1914), Sonsón (1914), Palmira (1917), Medellín (1920), Bogotá (1920), Cartagena (1931), Pereira (1947), Cali (1951), Monticelo de Medellín (1952), Cúcuta (1953) y Techo de Bogotá (1954). En 1964 se constituyó la Provincia de Santa Teresita de Colombia, con personal nativo y de la Provincia de Navarra.³⁴

Durante el periodo que duró la Prefectura Apostólica de Urabá, creada en 1918 por la Congregación de Propaganda Fide y suprimida por la misma congregación en 1941, los carmelitas aplicaron en la zona, que para ellos será difícil y compleja, los conocimientos recibidos como religiosos y como misioneros. Algunos ejemplos ilustran su trabajo.

En 1935, la misión carmelita estaba conformada por 20 padres y 3 hermanos, además de contar con la asistencia de las hermanas terciarias carmelitas para adelantar el trabajo en la misión. Es oportuno señalar que para ese año esta comunidad femenina ya contaba con monjas de origen colombiano (existe un reporte de 120 monjas profesas); el balance de las vocaciones entre las mujeres es bastante positivo, si se tiene en cuenta que los conventos de estas misioneras tan solo llevaban siete años de existencia en el país.

El balance para los carmelitas en quince años muestra que aparte de los conocimientos en construcciones que tenían estos padres vascos, hay que sumarles el aprendizaje del entorno y el uso de los materiales que les brindaba la región. Al final de su misión contabilizaron un total de 25 iglesias construidas, que para ellos eran verdaderos templos por sus adecuaciones y dimensiones. Además, edificaron con once residencias o estaciones misionales. Algunas de estas residencias de padres y de hermanas tuvieron a su cuidado territorios tan extensos como muchas diócesis de España.

Algunos misioneros de la prefectura, en su tiempo libre, recopilaron material de carácter lingüístico, etnográfico o histórico de Urabá; estos trabajos ayudaron a los carmelitas en el conocimiento de la población y costumbres para hacer su trabajo.

Además, los carmelitas contribuyeron de forma decidida con el desarrollo material de la misión, desde sus nociones occidentales de progreso vieron la necesidad de realizar obras de infraestructura que mejorarían la vida de los pobladores de la prefectura apostólica; por ejemplo, en varias poblaciones adelantaron la construcción de centrales eléctricas, trajeron agua potable y establecieron escuelas.³⁵

³⁴ Antonio Unzueta y Luis María Izpura. *Catálogo de los religiosos carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra, (1868-2000)*. Roma. Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subsidia Selecta, 2001. p. 10.

³⁵ Severino de Santa Teresa, O.C.D. "El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria", en: *La Obra Máxima*, XV/170, febrero de 1935. pp. 38-9.

El ideal para un misionero era poder cumplir con las observancias religiosas de la orden, como cuando el padre Bernardino del Niño Jesús mencionó que el pequeño espacio de la casa conventual que tiene es igual o parecido a un convento y que debe cumplir con los rigurosos preceptos monacales del Carmelo. Además, estaba el trabajo del día a día, como lo hace el padre Evangelista:

“...el P. Juan Evangelista, un misionero navarro de cuerpo entero, intrépido, gran jinete, mejor navegante; que llegó a confesar y casar desde la cama consumido por cuarenta décimas de fiebre. El Padre cuidaba la imprenta y editaba solo “Luz Católica”, cuidaba la biblioteca, los chécheres de las escuelas y capillas y el archivo, que tenía ordenadísimo. Nos daba clases de dogmática, moral, derecho, liturgia y misiología; atendía a las setenta o más hermanas misioneras; a las niñas del colegio que éstas regentaban y a toda la vecindad de la Maliaguas”.³⁶

Además de los registros propios que quedan en cada una de las iglesias de los pueblos, como partidas de bautizos o de matrimonios, los misioneros carmelitas tenían un cuaderno en el que anotaban los trabajos hechos con los indígenas y los negros.³⁷

El regreso del padre Rafael María de la Cruz luego de una de las correrías a la casa de la misión permite ver un retrato de cómo viajaba un misionero: vestido de blanco, barba crecida, sin poncho ni zamarros, montado a caballo; el equipaje venía en tres animales, y en él trae el altar portátil y una flauta, así como ampollas, una jeringa y una caja de herramientas con clavos, martillos, tenazas y sierra de carpintero.³⁸

Los domingos en una parroquia comenzaban desde la noche anterior con la vela al Santísimo. Luego, a las 6:00 a. m. se celebraba la primera misa, para continuar con la de las 10:00 a. m.. Esta celebración era cantada y con coro. A las 12:00 m. había arreglo de diezmos; a las 12:30 p. m., catecismo para niños, y luego, bautizos. A las 7:00 p. m., el rezo del rosario, catecismo para adultos y bendición con el Santísimo.³⁹ Las confesiones se hacían entre las 6:00 y las 8:00 p. m. para niños y adultos. A las 8:00 p. m. se llamaba a lista, luego se hacía la procesión reglamentaria y se dejaba expuesto el Santísimo. Algunas veces las confesiones duraban hasta las 11:00 p. m.

³⁶ *Luz Católica* es una publicación quincenal de los Padres Carmelitas Misioneros hecha en Frontino. Bernardino del Niño Jesús, O.C.D. “El indio embrujador”, en: *La Obra Máxima*, XVI/182, febrero de 1936. pp. 44-5. p. 44 y Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Basilía”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/208, agosto de 1938. pp. 122-3.

³⁷ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “El bautismo de cuatro inocentes”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/210, octubre de 1938. pp. 136-8. p. 138, y Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Apóstol de cuerpo entero”, en: *La Obra Máxima*, XIX/218, junio de 1939. pp. 86-7, p. 86, Bernardino del Niño Jesús, O.C.D. “Hojas de mi diario. Por las selva de Antazales”, en: *La Obra Máxima*, XXII/258, octubre de 1942, p. 152.

³⁸ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Apóstol de cuerpo entero”, en: *La Obra Máxima*, XIX/218, junio de 1939. pp. 86-7.

³⁹ Bernardino del Niño Jesús, O.C.D. “Hojas de mi diario. Un domingo en mi parroquia”, en: *La Obra Máxima*, XXI/240, abril de 1941.

Pero otros asuntos ocupaban también la vida de los misioneros: en algunos casos existían incursiones en otras jurisdicciones eclesiásticas, como lo demuestra el caso del padre Rafael María de la Cruz, quien además de atender el territorio que tenía asignado, iba a algunas poblaciones limítrofes de la Arquidiócesis de Cartagena. El arzobispo de esta arquidiócesis, el italiano Pedro Adrián Brioschi, llegó a darle el título de vicario cooperador por el trabajo que realizaba en varias parroquias de su jurisdicción.⁴⁰

Hay registros de que varios pueblos que formaban parte del territorio que administraban los carmelitas también fueron visitados por los claretianos de la Prefectura Apostólica del Chocó. Un texto del prefecto apostólico del Chocó, publicado en 1924, sobre uno de sus viajes apostólicos realizado en 1915, describe con detalle poblaciones y lugares como Turbo, Arquía y Necoclí; es posible que las visitas de los padres de la comunidad claretiana continuaran una vez instalados los carmelitas en la prefectura, hay que recordar que la comunicación entre el Chocó y Bogotá, por ejemplo, era por Cartagena, lo que señala que la ruta obligada era por el río Atrato, el golfo de Urabá y el mar Caribe.⁴¹

Sin lugar a dudas, parte del movimiento misionero y la educación que los misioneros recibían incluía enfrentar la misión protestante entre las comunidades indígenas, que florecía en el mundo, en particular para Colombia, donde incursionaron misioneros norteamericanos en el Vaupés o en el mismo Urabá. Así lo comenta Pablo del Santísimo Sacramento:

“... Polo es indio intelectual, sabe decir “Biblia, Bautizo de Cura pa qué”. Toda esta ilustración se la debe a Polo a un mal vecino de monte, a un triste viejo septuagenario, ministro renegado del Altísimo, que prefirió a la mesa del Padre las migajas de los canes y las bellotas de los cochinos. El triste anciano tiene a la venta sal, petróleo, jabón de tierra o de barra y otras carajaditas, como dicen, y con éste y la cría y engorde de marranitos consigue el escaso yantar montañero [...]. El viejo hacía días pretendía la amistad del esquivo indio, no se hizo esperar y le fío la media pucha de petróleo añadiéndole que volviera siempre que algo necesitara, que el chucito estaba a la orden”.⁴²

El asunto llegaba a complicarse tanto, que, por ejemplo, cuando alguna zona quedaba incomunicada por la caída de árboles o postes del telégrafo debido a las torrenciales lluvias, no le permitían a la población y a la comunidad saber dónde se encontraba un misionero, les causaba temor por una posible suplantación de uno de los padres carmelitas o la posible confusión de los pobladores de la zona de los carmelitas con el personal de misioneros protestantes. La

⁴⁰ Los misioneros de Urabá “Así era él”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, agosto de 1939, pp. 118-20.

⁴¹ El golfo de Urabá perteneció a la Prefectura Apostólica de Urabá creada en 1918. Francisco Gutiérrez, C. M. F. “Relación de una excursión apostólica al golfo de Urabá I.” En: *El Misionero*, II/6, Barcelona, marzo de 1924, pp. 44-5; Relación de una excursión apostólica al golfo de Urabá I.” En: *El Misionero*, II/6, Barcelona, marzo de 1924, pp. 59-60 y Relación de una excursión apostólica al golfo de Urabá I.” En: *El Misionero*, II/6, Barcelona, marzo de 1924, pp. 122-3.

⁴² Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “El bautismo de cuatro inocentes”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/210, octubre de 1938. pp. 136-8.

incertidumbre reinante derivó en malentendidos que afectaba en algunos casos a los propios misioneros. Esta situación obligaba al prefecto frente al rumor sobre la presencia de un padre en una determinada población sin su conocimiento, informar a las autoridades civiles para que procedieran con la detención de la persona que estaba evangelizado en la región; el padre Pablo del Santísimo Sacramento fue detenido, por ejemplo, en Chigorodó, debido a la complejas comunicaciones en la zona.⁴³

Para enfrentar las exigentes condiciones en los territorios de misión, y de acuerdo con los datos de los cuadros del presente capítulo, la edad promedio del misionero era de 25 años. Según las instrucciones del Vaticano, los misioneros debían permanecer un tiempo adecuado, pero debido a la escasez para atender todas las misiones y a la falta de disponibilidad de los propios misioneros, con alguna frecuencia permanecían largo tiempo, incluso con avanzada edad, como el caso del padre Amando, que para 1938 tenía 59 años de edad y unos 20 de vida misionera en Urabá. En ese año era proprefecto y vicario delegado.⁴⁴

Una de las preocupaciones vaticanas era la preparación y formación del clero originario de los países objeto de la misión; en el caso de Urabá esta prácticamente no se dio, uno de los pocos casos registrados fue el de un indio llamado Albino, de diez años de edad, que estaba cursando para ser sacerdote.⁴⁵

Muchos carmelitas, luego de dejar Urabá, pasaron a otras misiones. En el caso del territorio colombiano, en 1954 fue encomendada la Misión de Tumaco a la Provincia de Navarra, con carácter de prefectura; en 1961 fue elevada a vicariato apostólico y pasó a la Provincia de Santa Teresita de Colombia en 1990. Varios misioneros vasco-navarros permanecieron en ella.

Los capuchinos y los carmelitas administraron vastos territorios de la geografía nacional en la primera mitad del siglo XX; su trabajo estaba enfocado a la evangelización, pero no dejaron de lado asuntos como educar, propiciar dinámicas para la sociabilidad, ejercer control social e impartir valores de “patria”. Para comprender en parte las acciones y resultados de este trabajo, asuntos como su origen, principios fundacionales, carisma, formación y vida comunitaria dan claves que permiten interpretar el trabajo de las dos comunidades en el país.

⁴³ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “¿El P. Patricio?”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/211, noviembre de 1938. pp. 166-7.

⁴⁴ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “¿El P. Patricio?”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/211, noviembre de 1938. pp. 166-7.

⁴⁵ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Rerum Fluxarum”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/212, diciembre 1938. pp. 183-4. Sin registro de ordenación.

Parte II. Las misiones en Colombia

3. Los carmelitas en Urabá y los capuchinos en La Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y los Motilones

Los carmelitas y los capuchinos formaron parte de la avanzada católica misionera iniciada en Colombia hacia la última década del siglo XIX. Su presencia en el actual territorio colombiano data, en el caso de los capuchinos, desde tiempos coloniales, y en el de los carmelitas, desde 1911. La labor misionera que desempeñaron ambas comunidades cubrió diferentes grupos sociales y se extendió más allá del campo puramente evangelizador. Aparte de dirigir escuelas, colegios e internados, tuvieron injerencia en ciertas políticas nacionales y departamentales relacionados con su trabajo, además, tuvieron a su cargo centros de salud, fomentaron obras de infraestructura y denunciaron abusos cometidos por colonos, lo que las hizo blanco de acusaciones. El conjunto de redes de sociabilidad que propiciaron ayudó a vincular zonas periféricas a la nación.

Los capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo, de Valencia (España), los carmelitas de la Provincia de San Joaquín de Navarra, de Vitoria/Gasteiz (España), los primeros a el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y los segundos a la Prefectura Apostólica de Urabá, atendieron a la población que habitaba en las jurisdicciones establecidas entre la Santa Sede y el Estado colombiano. Ambas regiones son lo que puede denominarse zona de frontera, en ellas los dos comunidades religiosas desplegaron acciones para hacer una administración de acuerdo con su pensamiento e ideología, en varias oportunidades estas actividades llevaron a enfrentamientos con sectores políticos nacionales, pero también contaron con defensores. Tal vez una de las principales estrategias implementadas por la Iglesia católica en la zonas de misión fue la creación de internados u orfanatos para garantizar su plan “civilizador”, en el vicariato y la prefectura objeto de este estudio fueron abiertos estos centros de formación y educación; la administración de estos y otras obras en Urabá y La Guajira contó con la participación

de comunidades religiosas femeninas para adelantar gran parte del trabajo, en las misiones católicas la figura de las mujeres cumple un papel central.

3.1. El Vicariato Apostólico de La Guajira y la Prefectura Apostólica de Urabá

La actividad misionera en los actuales departamentos de La Guajira y Cesar se remonta a la Colonia, como vimos en el primer capítulo.¹ Para el periodo que nos ocupa, el ingreso de misioneros al territorio de La Guajira tuvo lugar al cerrar la década de 1860, cuando el entonces vicario apostólico de Santa Marta, el obispo José Romero, restauró las misiones en la zona norte de su jurisdicción eclesiástica. Pero el interés por territorio guajirol no fue una iniciativa exclusiva de la Iglesia católica. Desde mediados del siglo XIX, el gobierno nacional también se propuso integrar y civilizar a los indios de la península.² En 1890, por decreto del entonces ministro general de la Orden de los Capuchinos, padre Bernardo Adermatt, se creó la Custodia de la Inmaculada Concepción,³ y a partir de entonces arranca un periodo de cruzadas misioneras que finalmente llevaron a la creación del Vicariato Apostólico de La Guajira en 1905, confiado a la Provincia Capuchina de la Preciosísima Sangre de Cristo, con sede en Valencia, España. Desde 1900 se establecieron así los límites del vicariato:

“1º. Territorio goajiro: Todo el comprendido en la península goajira, con excepción de la parte que corresponde a Venezuela.

2º. Territorio de Nevada y mar Caribe: Desde el cabo de San Agustín, una línea recta que pasa por encima de la cima de la Horqueta (15.700 pies de altura) y va a parar al alto de la Minas extremo SO. de la Nevada. De aquí una línea recta que pasando por el sur de San Sebastián de Rábago, el este de Patillal (caserío civilizado) va a parar al caserío de Caracolí (inclusive) al este de Marocaso. Y de aquí en línea recta hacia el norte hasta la punta de remedios. De este último otra recta hasta el cabo de San Agustín, punto de partida. En este triángulo se incluyen la poblaciones indígenas siguientes: San Miguel, Santa Rosa, San Antonio y San Francisco, al norte; Marocaso, Rosario, Atánquez y San José, al este, y San Sebastián de Rábago, al sur. Poblaciones civilizadas: a orilla del mar: Dibulla al

¹ En el Archivo de la Santa Congregación de Propaganda FIDE que demuestran de forma tímida el interés que tenía por Colombia la jerarquía eclesiástica romana, los documentos más antiguos en el archivo son: uno del Obispo del Tolima y otro del Vicario Apostólico del Casanare, ambos le solicitan facultades especiales para ejercerlas en sus respectivos territorios. Archivo Storico della Sacra Congregazione de Propaganda FIDE. 73/12263/580-581 y 73/12263/673-674. Ambos documentos están fechados en 1895.

² De acuerdo con el padre Vicente Taroncher Mora, los estudios encargados por el gobierno colombiano a Agustín Codazzi, y publicados en el libro *Antigüedades indígenas colombianas* y a Jorge Isaacs, *Estudio sobre las tribus del Magdalena*, evidencian el interés estatal. Vicente Taroncher Mora. *La Goajira. Periodo fundacional de la misión capuchina (1888-1913)*. Valencia, EDICEP, 1995. p. 15.

³ La Orden de San Francisco, denomina Custodia a un número bajo de conventos, que sumandos no son suficientes para formar una provincia. La Custodia, de acuerdo con el decreto, comprendía un amplio territorio, en Colombia desde el golfo de Urabá hasta La Guajira, e incluía Venezuela, Guyana y Santo Domingo. Taroncher Mora. *La Goajira. Periodo fundacional de la misión capuchina*, 1995. p. 52.

norte con la agregación de Palomino y Punta de los Remedios, con la agregación de Flores. Al este el caserío de Caracolí (frente a Marocas), Patillal, frente a Atánquez.

3°. Territorio de Motilones: Desde La Jagua (inclusive) comprendiendo Becerril, Espíritu Santo o Pueblito, Palmira y Jobo (poblaciones civilizadas). De aquí en línea recta hasta la cimas de los Andes y de aquí por toda la cima hasta enfrentar La Jagua (pueblo civilizado y punto de partida)".⁴

Los tres territorios que integraron el vicariato fueron extensos y con marcadas diferencias de paisaje, clima, pobladores, niveles de desarrollo y ocupación de colonos, como veremos en detalle en este capítulo. Las nuevas divisiones eclesiásticas causaban, por lo general, malestar en las que ya existían; los obispos o vicarios que las administraban veían con preocupación que una disgregación de sus dominios podría reducir sus ingresos y conducir sus jurisdicciones a un empobrecimiento, que además representaría una forma de pérdida de poder.

En el caso del vicariato guajiro, el obispo de Santa Marta, monseñor Rafael Celedón, se opuso a la creación de esta misión. Solo en 1900, en una reunión con las autoridades nacionales y el delegado apostólico en Colombia, monseñor Antonio Vico, en Bogotá, el obispo cedió y en compañía de monseñor Vico acordaron los límites de la nueva jurisdicción eclesiástica.⁵ La Santa Congregación de Propaganda Fide nombró como vicario designado, una vez constituido el vicariato canónicamente, al capuchino Atanasio Soler y Royo.⁶

En Urabá, al igual que en La Guajira, las primeras entradas de misioneros datan de la época colonial; diferentes comunidades religiosas se aventuraron en este territorio, dejando en la zona unas primeras bases de evangelización. Varias comunidades trabajaron en este territorio: los agustinos recoletos estuvieron activos allí de 1626 a 1633 y de 1635 a 1636; los capuchinos, en 1648; la Compañía de Jesús, en 1745 (incluida parte de Panamá); los capuchinos, de 1896 a 1900; los claretianos, de 1910 a 1919, y los carmelitas desde 1914 con su instalación en Frontino, y oficialmente en 1918 con la creación de la Prefectura.⁷

La creación de la Prefectura Apostólica en Urabá, como las demás iniciativas de la época, tuvo su origen en el convenio de misiones suscrito en 1902 entre el gobierno colombiano y el Vaticano. Inicialmente, la zona demarcada incluía tanto el Urabá antioqueño como el chocoano, y parte del actual departamento de Córdoba. No obstante, la demarcación final de 1917 dejó por fuera este último

⁴ Carta de Monseñor Antonio Vico, Delegado Apostólico al padre capuchino Eugenio de Carcagente, fechada el 28 de marzo de 1901. Citada por: Vicente Torancher Mora. *La Goajira. Periodo fundacional de la misión capuchina*, 1995. pp. 104-5.

⁵ Monseñor Celedón fue un destacado obispo en la diócesis de Santa Marta colombiano en el último cuarto del siglo XIX, recorrió territorios de lo que más tarde serían del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones. Nació en Vadillo, cerca de Juan del César en 1833 y murió en Santa Marta en 1902. Taroncher Mora. *La Goajira. Periodo fundacional de la misión capuchina*, 1995, p. 104.

⁶ El pueblo natal del padre Atanasio, Manises, está ubicado en la Comunidad de Valencia, España. Fue ordenado sacerdote en 1893 y en 1898 ingresó a la comunidad capuchina. Ordenado Obispo siendo Vicario Apostólico de La Guajira en 1906.

⁷ ASPF. 842/56 recto. El documento aparece con el nombre "Historia de las misiones en Urabá". 1923.

territorio.⁸ En el archivo de Propaganda Fide, los límites de la nueva Prefectura de Urabá, trazados de acuerdo con el obispo de Antioquia y el prefecto Apostólico del Chocó, según indicaciones de la Oficina Geográfica Gubernativa, fueron los siguientes:

“Por el Norte, el Golfo de Urabá, desde Punta Arboletes hasta la Bahía de la Miel; por el Occidente con la Serranía del Darién, desde esta Bahía hasta las cabeceras del río Napipí; por el sur con el río Napipí y el Arquía hasta sus cabeceras; y por el Oriente desde estas cabeceras y por el río Murry hasta la cima de la cordillera central, siguiendo esta cima hasta Punta Arboletes, primer lindero”.⁹

Los diferentes estudios oficiales y religiosos efectuados en la época sobre la prefectura citan estos límites sin cuestionar la imprecisión que ni la Iglesia ni el Estado señalaron en su momento, lo cual evidencia un desconocimiento del territorio por ambas partes implicadas. La cordillera central que aparece en el registro le daría un límite falso a la jurisdicción, pues la haría limitar con la Arquidiócesis de Medellín, eliminando la Diócesis de Antioquia. Hay que entender el límite, entonces, como marcado por la cordillera Occidental. Cabe aclarar que desde el siglo XIX Agustín Codazzi señalaba sobre este sistema montañoso:

“La gran cadena de los Andes Occidentales granadinos en la que forma toda esta serranía perteneciente a esta Provincia, entre el Cauca y el Atrato; mientras que es la central de los mismos la que ocupa el territorio entre el Cauca y el Porce, que se extiende y ramifica por la alta planicie de Santa Rosa o Valle de los Osos.”¹⁰

A pesar de todos los intentos por parte del Estado —que desde mediados del siglo XIX intentaba conocer y reconocer la geografía del territorio nacional, como uno de los indicadores de un Estado moderno—, errores como el de los límites de esta prefectura muestran desconocimiento y ligereza al momento de establecer esta jurisdicción eclesiástica; si bien el clero tampoco la corrige, es el Estado, por medio del correspondiente convenio de misiones, el que en definitiva avalaba o no la creación de un territorio de misiones en la circunscripción nacional.

La noción de progreso que señala Efraín Sánchez Cabra en su estudio sobre Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica, publicado en 1999, sobre la denominada “revolución del medio siglo” trajo

⁸ La Asamblea Departamental de Antioquia por medio de la ordenanza 17 de 1914 hizo un segundo intento por enviar religiosos a evangelizar la región de Urabá. Incluso el gobernador emitió un decreto para motivarlas, un claro ejemplo del interés del Estado en contar con la Iglesia católica en para vincular la frontera salvaje a la civilización. véase: Juan Felipe Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Mayo, 2001.

⁹ El documento fechado en Bogotá el 3 de enero de 1917 está dirigido al cardenal Pietro Gasparri, secretario de Estado de su Santidad. ASPF. 780/642r y v, 643 r y v. 644 r. 1917.

¹⁰ Comisión Corográfica, bajo la dirección de Agustín Codazzi. *Jeografía física i política de la provincias de la Nueva Granada. Provincias de Soto, Santander, Pamplona, Ocaña y Medellín*. Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, 1958. 167.

consigno un progreso representado, entre otras cosas, en el conocimiento del territorio y en la mejora de condiciones materiales, para lo cual era necesario, contar con caminos, conocer las vías fluviales e identificar las tierras baldías, ideales que en el decenio de 1870 no parecían haber sido asimilados por la clase dirigente nacional.¹¹

Dentro de los límites de la prefectura se distinguían tres zonas geográficas: la zona de montaña, donde quedaban Frontino, Dabeiba, Urama y Juntas de Uramita; las tierras bajas y cálidas de Chigorodó, Murindó, Pavarandocito, Arquía, Riosucio y Sautatá, y las costas de Urabá, donde estaban Turbo, Acanadí, Riógrande y San Juan de Urabá, así como una serie de corregimientos y poblados menores.

Con el establecimiento canónico de la Prefectura Apostólica de Urabá el 4 de marzo de 1918, mediante decreto de las autoridades vaticanas, los carmelitas asumieron su administración en agosto de 1919. El prefecto apostólico designado para la administración de la nueva zona misionera fue el padre carmelita José Joaquín de la Virgen del Carmen.¹²

Al igual que La Guajira con monseñor Rafael Celedón, obispo de Santa Marta, la delimitación de la nueva jurisdicción eclesiástica suscitó problemas con el obispo de la diócesis de Antioquia, de la cual fue desmembrada. Monseñor Francisco Cristóbal Toro se opuso a considerar que el municipio de Jericó fuera separado de su gobierno, y mucho menos Frontino, población en la cual durante el periodo de la misión estuvo establecida la casa del prefecto.¹³

La Sagrada Congregación de Propaganda Fide excluyó a la parroquia de Frontino del territorio de la Prefectura de Urabá. Por solicitud del obispo Toro y de los carmelitas, la Sagrada Congregación dejó la parroquia de San José de Urama en la Prefectura y a Frontino en la Diócesis de Antioquia. En realidad, durante el lapso que duró la Prefectura, 1918-1941, nunca se le definió una capital en propiedad, pero de hecho Frontino se convirtió en el principal centro misional de Urabá.

Pero los intentos que Frontino fuera parte de la misión de Urabá continuaron, no solo por parte de los carmelitas, en 1920, los miembros de la Junta Patriótica, fomentadora del progreso de la región de Urabá, pidieron que se designara a Frontino como la capital de la prefectura, solicitud que no fue atendida. El arzobispo de Bogotá, Bernardo Herrera Restrepo, señaló en una carta al padre

¹¹ Véase: Efraín Sánchez Cabra. *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá, Banco de la República/ El Áncora Editores, 1999, pp. 20-22.

¹² Serafín Joaquín Arteaga San Julián nació el pueblo navarro de Estella en España hizo su profesión religiosa en los Carmelitas Descalzos en 1905 y fue ordenado sacerdote en 1906. Antonio Unzueta y Luis María Izpura. *Catálogo de los religiosos carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra, (1868-2000)*. Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Roma, Subsidia Selecta, 2001. Sobre el padre Arteaga véase el capítulo 4 del libro: Aída Gálvez Abadía. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006.

¹³ ASPF. 780/683-89, 690-93, 694-95, 696-97. 1919-1920.

Arteaga: “No he cambiado de parecer acerca de la población de Frontino con respecto a esa Misión; y creo además que ha de llegar ocasión de que las cosas lleguen a arreglarse según conviene. Dios así lo ha de disponer”.¹⁴

Los problemas en la demarcación del territorio parecen ser una constante durante el periodo de la existencia de la prefectura:

“... Altra mutazione di confini è stata progetta tra i due Prefetti Apostolici dell'Urabá e del Chocó in modo che venga unito al Chocó il territorio compreso tra i fiumi Arquía e Murrí. Per tale cambiamento esiste già l'accordo dei due su detti Rev. Mi Ordinari. Mgr. Visitatore Apostolico vedra se nulla si opponga al progetto e scrivera in proposito alla Propaganda”.¹⁵

3.1.1. Las jurisdicciones civiles y las eclesiásticas

El complejo proceso de ordenamiento en Colombia para finales del siglo XIX y comienzos del XX condujo a que diferentes gobiernos hicieran distintas propuestas que permitieran una administración estatal y regional más eficiente, aunque en algunos casos los intereses iban más allá de lo meramente administrativo, e involucraban intereses regionales. Por su lado, la Iglesia Católica poseía en ese entonces y aún posee un ordenamiento territorial propio; esta división del territorio cuenta con el visto bueno del Estado, pero difiere en la mayoría de las veces de la organización civil. En algunos casos podría afirmarse que la división eclesiástica es tal vez un poco más eficiente; son propuestas, si se quiere, un poco más coherentes con las realidades espacio-culturales. Lo esencial, tanto para la Iglesia como para el Estado, era garantizar un país civilizado y cristianizado en toda su extensión.

Durante el largo periodo colonial, la Corona española optó por la creación de virreinos o capitanías para la administración de los vastos territorios americanos, con presidentes y virreyes. Los virreinos fueron el de la Nueva España, el del Perú, el del Nuevo Reino de Granada y el del Río de la Plata, en cuanto a las capitanías estaban la de Guatemala, Venezuela, Chile y La Habana. Pero con esta propuesta administrativa quedaban vastos territorios a los cuales no llegaban los funcionarios, ni mucho menos las acciones del Estado.

En el caso particular de la Nueva Granada el desarrollo político, económico y social fue en la zona andina, el antropólogo e historiador Augusto Gómez lo denominó durante la defensa de su

¹⁴ ASPF. 780/784 r y v, 785 recto, y 714 vuelto. 1920-1922.

¹⁵ Otro cambio de los límites fue proyectado entre los Prefectos Apostólicos de Urabá y el Chocó, de modo que el territorio comprendido entre los ríos Arquía y Murrí le correspondiera a la prefectura del Chocó. Para esta modificación existe un acuerdo de los dos prelados: el visitador apostólico supervisará que no haya ninguna oposición al proyecto, y reportará el resultado de esto a la Propaganda Fide. ASPF. 841/526 vuelto. 1925. El cambio nunca se hizo.

tesis doctoral, como el desarrollo del claustro andino y la dominación que emana desde este sobre el resto de la geografía nacional.¹⁶ Desde este periodo hubo extensas regiones que fueron incluidas como parte del territorio oficial, pero que no lograron contar con presencia y administración de las autoridades del gobierno central. Incluso los llanos orientales, que contaron con haciendas implementadas, con cierto grado de desarrollo, por la Compañía de Jesús, tuvieron que esperar más de un siglo para contar con una vinculación dinámica al país, debido, en parte, a la expulsión de la Compañía en 1767.¹⁷

Posteriormente, los dirigentes colombianos contemplaron la necesidad de integrar efectivamente las regiones del Urabá (chocoano y antioqueño), la Orinoquía, la Amazonía, la región insular, y las costas pacífica y del Caribe. El proceso de “colombianización” de estas zonas de frontera fue un fenómeno que se realizó en las primeras décadas del siglo XX.¹⁸

Para entender el difícil trabajo de “armar” un país con regiones tan diversas, es útil y necesario ver las propuestas de división hechas por los dirigentes políticos que buscaban que el país estuvieran aquellas regiones que desde el periodo colonial conformaban la nación.

En 1890 el país, eclesiásticamente, estaba dividido en diez diócesis, estas eran: Panamá, Santa Marta, Cartagena, Antioquia, Medellín, Popayán, Nueva Pamplona, Bogotá, Tunja y Pasto; con esta propuesta las dos diócesis más grandes eran la de Bogotá y Pasto que juntas eran más de la mitad del territorio nacional para ese año. A partir de 1893, y a lo largo de la primera mitad del siglo XX, la Iglesia católica, en concordancia con las autoridades civiles del país, inició la creación de una serie de jurisdicciones misioneras bajo los nombres de *vicariatos apostólicos*, *prefecturas apostólicas* y *misiones*.¹⁹

¹⁶ Para ampliar este tema véase: Augusto Javier Gómez López. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970. Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto sobre las sociedades indígenas*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

¹⁷ Textos como el de Germán Colmenares *Las haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Bogotá, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, TM Editores, 1969; o Jane Rausch. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia*. Bogotá, Banco de la República- El Ancora Editores, 1999. Para Colmenares, quién consulta el Archivo Nacional de Chile, Archivo General de la Nación, y los archivos históricos del Cauca y Antioquia, el estudio de las haciendas de los jesuitas debía ir más allá de una simple discusión ideológica; el desconocimiento del trabajo hecho por la comunidad en las haciendas del siglo XVIII, en estudio señala: “Al menos ahora puede reconocerse que la actividad económica de la Compañía de Jesús no se diferenciaba radicalmente, a no ser por su efectividad, de la actividad económica general de la época. Y que la cesación repentina de esta actividad debió tener algunas consecuencias.” p. XII. Por otro lado, el estudio de Rausch aborda, el papel de los misioneros en dicha área geográfica, y su papel en la forma cómo Colombia devino en nación ‘moderna’, en términos materiales o ideológicos, si más de la mitad de sus territorios permanecieron ausentes e impenetrables para el Estado.

¹⁸ Vladimir Daza Villar. *Los Guajiros: «Hijos de Dios y de la Constitución»*. Riohacha, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira, [2006]. p. 15.

¹⁹ Las jurisdicciones eclesiásticas, por orden de jerarquía, son: arquidiócesis, diócesis, vicariatos, prefecturas y misiones.

Como se puede ver había diferencias entre las divisiones jurisdiccionales propuestas por la Iglesia y por el Estado. En algunos casos la coincidencia administrativa está ligada a los tradicionales centros de poder estatal, pero los vastos territorios que tenían poca o ninguna presencia de la Iglesia y del Estado, fueron los lugares adonde llegaron las comunidades religiosas para ocupar espacios que el Estado colombiano no había logrado vincular.

En el caso particular del Vicariato Apostólico de La Guajira, fue separado de la extensa Diócesis de Santa Marta, pero aún así el territorio del Vicariato seguía siendo muy vasto. La Prefectura Apostólica de Urabá fue separada de la diócesis de Antioquia y de la Prefectura Apostólica del Chocó. Las zonas están formadas por diferentes subregiones, hecho que los misioneros señalaban como una dificultad en su trabajo por lo complejo de alcanzar a cubrirlas todas con una debida asistencia religiosa y moral.

3.1.2. Vida en las regiones de frontera

Los territorios del Vicariato Apostólico de La Guajira y de la Prefectura Apostólica de Urabá eran *zonas de frontera*. De acuerdo con Jane Rausch, la frontera era un área geográfica donde terminaba la colonización española y comenzaban los territorios inexplorados, a sabiendas de que no estaban des poblados. Esta autora señala, citando a Lamar y Thompson, que las fronteras “son zonas de interpenetración entre dos sociedades definidas, y las características geográficas del área determinan los límites de la actividad humana. Los colombianos penetraron en el área desde sus bases de operaciones o ‘metrópolis’ en el altiplano andino”.²⁰ Tanto la zona de Urabá como la de La Guajira, se acomodan a esta definición y, como lo afirma Catherine LeGrand, Colombia integró las regiones de frontera a la economía durante el siglo XIX en dos etapas: la primera es cuando el campesino se desplaza buscando nuevas oportunidades y ocupa ilegalmente baldíos; la segunda, una o dos décadas después, se da cuando llegan los empresarios a controlar esa misma tierra, y reclaman y obtienen la propiedad de esta. El itinerario de ocupación se cumple en ambos territorios. Pero, además, y el desarrollo de la investigación que nos ocupa permitió constatar que los procesos fronterizos son aquellos que permiten comprender procesos de orden social y cultural, y que para entender a un determinado grupo social no basta con una revisión aislada de este; solo es posible develarlo en relación con otros, pues las complejas relaciones suponen una situación de intercambio, una situación de frontera.

²⁰ Howard Lamar y Leonard Thompson, eds. *The Frontier in History: North American and Southern Africa Compared* (New Haven, 1981), 83-95. Citado por Rausch. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia*, 1999. p. 16; y *Colonización y protesta campesina en Colombia*, 1988. p. 130.

Si se entiende *límite* como una línea trazada de forma arbitraria para demarcar un lado y diferenciarlo de otro, es posible ubicar lo que un grupo étnico incluye y excluye, es decir, “los dispositivos a través de los cuales construyen esas diferencias, articulándolas en la mayor parte de los casos con formas de desigualdad”.²¹ Podemos evidenciar esto en los encuentros y desencuentros de los capuchinos con los wayús y los arhuacos, o de los carmelitas con los emberas y los cunas. En las zona ocupadas por estos últimos grupos, por ejemplo, se pueden reconocer las fronteras que separaban a los emberas de los catíos chamíes y de los noanamaes, grupos indígenas que ocupaban lo que actualmente es llamado el Urabá antioqueño y chocoano, que además incluía el Darién antioqueño y el Darién chocoano, grupos a los que se sumaban gente negra y colonos mestizos.

Estaban también las fronteras oficiales, en el caso de Urabá del Estado colombiano y el panameño, así como la que separa del actual Departamento del Chochó del de Antioquia, para La Guajira estaba la frontera con Venezuela, y la del Departamento del Magdalena; pero, además, estaban las de la Iglesia con sus prefecturas, diócesis y arquidiócesis; todas estas fronteras limitan un espacio complejo y en extremo difícil de unificar y vincular a un proyecto de nación que a la fecha le costaba reconocer las diferencias.²² Para ir incluso un poco más allá, algunos investigadores definen *fronteras raciales* bajo el concepto, heredado de la Colonia, de *limpieza de sangre*, pues algunos grupos evitaban mezclarse con otros, en lo que Steinar define como “pigmentocracia”.²³

Es en estos espacios de frontera donde aparece la figura del “salvaje” que define Michel Certeau que se convierte en actor principal de la zona de frontera en las relaciones que construye con el misionero que llega a trabajar en estos territorios. Esto arrojará relaciones propias y dinámicas en cada región.

“Las formas del salvaje son múltiples: una sabiduría “popular”, en lo referente a las instituciones de la “urbanidad” y a la profesionalización del saber; un caso “extraordinario”, en lo referente a una

²¹ Alejandro Grimson. “Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur”. En: *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Daniel Mato. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. pp. 127-142. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Grimson.rtf>. Véase también sobre el concepto de frontera Alejandro Grimson (compilador). *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Editorial Ciccus/La Crujía. 2000. Además Marisa Moyano. *El mapa de la exclusión. Los procesos de territorialización y los discursos de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Departamento de Imprenta y publicaciones, 2004. Para la definición de límite ver Andrés Fábregas Puig. “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana.” En: *Regiones y Esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca*. México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008. p. 38.

²² Podría incluso decirse que a estas fronteras se suma una que llega por intermedio de los misioneros vascos, quienes provienen de una región limítrofe con procesos históricos propios de lugares donde la identidad está en disputa.

²³ Steinar A. Sæther. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. p. 97.

normalización de las conductas y de los métodos; un vagabundeo errante, en el espacio que se distribuyeron las Iglesias establecidas o los Estados provenientes de la antigua cristiandad”.²⁴

En cada una de las dos grandes regiones objeto del presente estudio, la frontera permite ver todo lo que implica lo periférico, la porosidad y los cruces de lo fronterizo, las luchas por el poder, la situación interna y la conformación de identidades propias, espacios que por estas condiciones eran de interés para su intervención por parte del Estado.²⁵

Las regiones que conforman e integran las fronteras tienen o presentan comúnmente impactos críticos en los Estados nacionales a los que pertenecen. Lo diverso y heterogéneo de las zonas en aspectos como las relaciones con el Estado y la sociedad fronteriza con la que limitan hacen que cada estado construya relaciones propias con sus fronteras, como lo señala Alejandro Grimmonson a propósito de sus estudios sobre las fronteras en el cono sur:

“Las relaciones entre poder e identidad en las fronteras, y entre las fronteras y sus Estados respectivos, son problemáticas precisamente porque el estado no puede siempre controlar las estructuras políticas que establece en sus extremidades. Las fuerzas de la política y la cultura, [...] les dan a las fronteras configuraciones políticas específicas que hacen que las relaciones con sus gobiernos sean extremadamente conflictivas”.²⁶

Algunas fronteras tienen procesos socioculturales propios. Hay algunas determinadas por los Estados, que a su vez las unen y separan de diferentes formas, desde lo material y lo simbólico; también están las fronteras donde la nacionalidad es algo nebuloso; pueden ser también territorios que al mismo tiempo contienen identidades propias, entre diferentes grupos. A la vez pueden ser zonas de expansión y que sirve de límite nacional o regional, regiones que son pensadas e integradas a los centros de poder para cumplir con funciones diseñadas por organismos gubernamentales. Estas complejas dinámicas propician, además, procesos que podrían verse como

²⁴ Michel de Certeau. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. Mexico, Universidad Iberoamericana, 2004. p. 240.

²⁵ Sobre la colonización y ocupación de Urabá hay varios estudios entre los más conocidos están: Fernando Botero Herrera, *Colonización, violencia, y crisis de Estado*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1990; y María Teresa Uribe. *Urabá, ¿región o territorio?* Medellín, Instituto de Estudios Regionales y Corporación Regional de Desarrollo de Urabá, 1992. Un poco más recientes los trabajos de Claudia Steiner. *Imaginación y poder en Urabá: el encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2000, y el de Mary Roldán. *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Fundación para la promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003. En el caso guajiro están los trabajos de Daza Villar. *Los Guajiros: «Hijos de Dios y de la Constitución»*, [2006]; Sæther. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*, 2005; José Polo Acuña. *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en La Guajira (1700-1850)*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2005; Eduardo Barrera Monroy. *Mestizaje, comercio y resistencia la Guajira durante la segunda mitad del siglo XVII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, solo para citar algunos para ambas regiones.

²⁶ Grimmonson. “Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur”, 2005. pp. 127-142

contradictorios, por ejemplo, la construcción de identidades propias con rasgos propios y que difieren de otras identidades en un país.

Augusto Gómez propone ver la frontera como un espacio de ocupación reciente en vías de asimilación e incorporación. Además, este autor cita al historiador chileno Rolando Mellafe, quien propone que la frontera no es solo un espacio geográfico en el cual los procesos de producción, estructuración institucional y social no se han integrado aún en un conjunto formal, sino que está en camino de formación o de transformación. La frontera, presupone según este autor, es “un choque o fusión y entronque cultural de dos o más horizontes culturales distintos”, y habla entonces de frontera comercial, frontera demográfica y frontera minera. Por su lado, Marco Palacios, siguiendo a Gómez, dice que la frontera es sinónimo de transición y transformación, y su integración al territorio definido por el Estado. La frontera es una zona de transición por excelencia, en un proceso de formación, transferencia y cristalización de estructuras agrarias, de empuje lento o acelerado hacia la coherencia socioeconómica y espacial del grupo que la habita. La frontera tiende a desaparecer en cuanto busca la integración al entorno regional y al ámbito político territorial del Estado central; cuando esto se verifica, la frontera deja de serlo.²⁷

El concepto *fragmentación espacial* amplía el de *frontera*, y las divisiones profundas de la sociedad colombiana —ya sean culturales, étnicas, de clase o de localidad, región, políticas o ideológicas— lo refuerzan, como señalan Palacios y Safford.²⁸

Todas las definiciones encontradas y que intentan definir, conceptualizar o encuadrar diferentes problemáticas alrededor de un tema tan complejo como lo es de *frontera* o los territorios en la periferia, definiciones que además provienen desde diferentes disciplinas de lo humano y lo social, y que arrojan diferentes elementos que pueden servir para dilucidar y comprender la creación de zonas de misión católicas y la posterior presencia en estas regiones de comunidades de religiosos y de monjas encargado de atenderlas. Conceptualizaciones como: inclusión, exclusión, alteridad, raza, asimilación, fragmentación espacial, visibilidad, acuerdos, negociación y resistencia, son algunos de los más importantes y pueden ser observados y analizados en el Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, y en la Prefectura Apostólica de Urabá. Además de estos, hay que sumar un importante aspecto: lo religioso, con la inclusión de este es posible encontrar como se da la construcción del espacio religioso, del espacio misionero, y como en este espacio es posible observar y reflexionar sobre las dinámicas que señalan los teóricos sobre frontera, como ese espacio religioso es otra forma compleja de frontera.

²⁷ Gómez López. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*, 2010. pp.18-19 y 24.

²⁸ Frank Safford y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá, Norma, 2002. p. II.

Pilar García Jordán en sus estudios sobre misiones en el Perú y en Bolivia, entre 1820 y 1940, sostiene que las misiones tienen un carácter geopolítico en lo que respecta al avance de la frontera interna, a la defensa de las fronteras externas y a la aculturación de los pueblos indígenas.²⁹ En el trabajo de García Jordán hay un punto que merece especial atención en la apertura de la frontera, tanto el Estado peruano como el boliviano propiciaban el binomio ejército-Iglesia para acceder a las regiones no controladas por ambos gobiernos, por lo cual propugnaban por el control militar y el trabajo de los misioneros en los territorios de la periferia para incorporar a sus habitantes a la nación.

Por lo general la periferia no corresponde a los criterios del territorio interno; es como si las misiones fueran el mediador limítrofe. No hay límite de aquí hasta allá, pero sí entre carmelitas y capuchinos. El límite del proyecto civilizador ideado por el Estado y la Iglesia es dado por una identidad religiosa y no por accidentes geográficos. Hacer visibles territorios es otro de los conceptos propuestos por García Jordán, y para esta investigadora es una de las estrategias de los misioneros. El producto de esta visibilidad es posible reconocerlo en varios aspectos: el conocimiento tanto científico como geográfico, lo cual lleva al conocimiento de la hidrografía de la región, aspecto que para las condiciones de la época significaba posibles vías de penetración a estas zonas. Es decir, el conocimiento por parte de los misioneros posibilita la apertura de nuevos caminos, lo cual va unido, si se quiere, a propiciar la ocupación de estas zonas por parte de colonos, que en la mayoría de las veces entran en permanente conflicto con las comunidades que las habitan. Para algunos de los casos de reconocimiento, los padres del Carmen alcanzaron tal grado de detalle, que llegaron a cartografiar la minería del territorio a su cargo y a remitir un mapa a las autoridades vaticanas.

Otro ejemplo del conocimiento y apropiación territorial es el de los capuchinos con la exploración petrolera adelantada por extranjeros en la serranía de los Motilones: los padres viajaron por esta serranía con un ciudadano estadounidense para valorar la explotación del crudo en el territorio motilón.

“... El día 30 de agosto después de la santa misa y de haber recibido ellos la santa comunión comenzamos nuestra expedición.

Recorrimos gran parte de la sierra de Motilones quedando el señor M.A. Spellacy (jefe de la comisión) muy bien impresionado. [...]. El M. A. Spellacy me ha manifestado después de su llegada a New York que sigue entusiasmado en formar una gran compañía que con sus muchos dineros

²⁹ La autora presenta someramente las políticas de la Santa Sede y la Sacra Congregación de Propaganda Fide sobre misiones, lo cual significa un vacío en estudios de esta naturaleza. Por ejemplo, el trabajo de Margaret Lavina Anderson, “Las huestes papales. El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia”, en: *Historia y Sociedad*, 6, diciembre de 1999, pp. 38-67, en donde la figura de León XIII y, posteriormente, la de Pío X y sus respectivas políticas sobre misiones son pocas.

venga a explorar los terrenos petrolíferos de aquella zona y que al efecto ha hablado ya con muchos capitalistas de los EE. UU. Los cuales han aceptado la idea con decisión. El señor M. A. Spellacy me dice en cable últimamente recibido que para los primeros días del mes de enero estará de nuevo en Colombia”.³⁰

El señor Spellacy, representante de la Topila Petroleum Co. y de la Pánuco Excelsior Oil Co.,³¹ contó con una aceptación total por parte de los misioneros, quienes lo consideraban una buena persona, un católico con sentido práctico, penitente y piadoso, que incluso donó dinero a los misioneros para que pudieran llevar regalos a los indígenas motilones. Llegó a prometerles becar tres hermanas en un colegio de religiosas en Los Ángeles, California. El objetivo era poder preparar las monjas en lenguas y estudios superiores para dirigir los colegios en Colombia.

El conocimiento territorial abarcaba también el mercado de perlas existente en La Guajira desde tiempo atrás. Monseñor Vicente Miracusa, el encargado de negocios en la Nunciatura Apostólica en Colombia, le solicitó un lote de perlas al vicario Soler y Royo, y este, a su vez, le encomendó el asunto al padre Bienvenido de Chilches para conseguir “un buen lotecito de perlas”.

“Como sabe V. R. en Riohacha y en las costas cercanas hay muchos sirios o turcos —como se llaman más bien— que se dedican al comercio de las perlas, y no pocos entre ellos son católicos y conocidos de los Padres Capuchinos. Yo desearía que Vd. valiéndose de su influencia y conocimientos personales me ayudara en conseguir algún lotecito de perlas de buena calidad y en condiciones favorables. Tal vez a V. R. o a los otros padres no sería difícil conseguir buenas perlas directamente de los mismos indios que trabajan en la pesca de perlas y que los PP. Misioneros las darían en condiciones de favor. Desearía por lo tanto un frasquito de perlas de tamaño regular, blanquitas y de buen oriente, más o menos de forma rotunda o también ovals, de un oval de buenas proporciones. [...]. En particular ahora y por comisión de dos personas amigas voy a recomendarle la adquisición de dos perlas que sean del tamaño y forma oval que va descripta en el papelito adjunto. La persona que me da este encargo me encarece mucho que las dos perlas sean finas, sin pecas y de un oriente muy brillante y limpio, y añade que daría si fuera necesario veinte pesos oro por cada uno o un poco más. El tamaño que está dibujado en el papelito resulta algo engrandecido a causa de la proyección de las líneas.”³²

El padre Bienvenido le informa que las buscó con afán, pero que no fue sencillo, pues la presencia de acaparadores en la zona hacía difícil la consecución de las perlas. Sobre las dos perlas

³⁰ La correspondencia aparece en el archivo de la comunidad capuchina como de carácter confidencial, y se da entre Monseñor Vicente Misuraca, encargado de negocios de la Nunciatura Apostólica en Colombia, y el vicario y uno de los padres, fechada en Riohacha el 18 diciembre 18 de 1920. Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

³¹ Pablo Yankelevich señala que M. A. Spellacy, estaba en México hacia 1915, era representante de la Topila Petroleum. Co. y de la Panuco Excelsior. Fue denunciado por sus actitudes hostiles hacia los mexicanos, y en 1916 el presidente Venustiano Carranza firmó su expulsión de México. Pablo Yankelevich. *¿Deseables o inconvenientes? Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*. México, Bonilla Artiga Editores, 2011. p. 170. Véase también la mención de Spellacy que hace Rene de la Pedraja en *Wars of Latin America, 1899-1941* publicado por McFarland & Company en 2006, capítulo 9.

³² APCV. Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923). Subrayado en el original.

especiales le informa que las sigue buscando. La forma de enviarle las perlas hasta Bogotá llama la atención por lo complejo del correo.

“El lotecito lo remití a Santa Marta con un señor de toda confianza, para que fuese entregado a Monseñor Espejo, Provicario General, y, según noticias que acabo de recibir por correo, el mismo Sr. Obispo de Santa Marta ha llevado la encomienda a los Padres Capuchinos de Barranquilla para que en una buena ocasión lo remitan a Vuestra Señoría”.³³

Para retomar otros estudios sobre misiones y fronteras, señala Daza Villar en *New History Mission* que los estudios sobre frontera y misiones deben ir incluso más allá de la dicotomía conversión y resistencia de la comunidades indígenas; hay que incluir en los análisis la alteridad discursiva de los grupos que hacen parte del proceso misionero. Esto, a su vez, lleva a tomar en cuenta en las investigaciones lo que propone Gabriel Cabrera Becerra desde sus estudios sobre misiones católicas en el Vaupés (región que antes de los estudios adelantados por este investigador, había recibido poca atención): incluir en los estudios históricos problemas que enmarquen dentro de su cuestionamiento la pregunta, señalada por la historiadora Ana María Bidegadin, sobre la presencia de la Iglesia y sus instituciones, sus relaciones con el Estado, la influencias recíproca con grupos objeto de la misión y con la a formación de las mentalidades, entre otras.

Por otro lado, para avanzar en un trabajo de historia comparada sobre misioneros, hay que llegar incluso a analizar comunidad por comunidad, pues son diferentes entre sí. Las comunidades religiosas no son un grupo compacto ni homogéneo como anoté en la introducción. Además, las regiones a las que llegan con más frecuencia y los gobiernos con los que interactúan marcan diferencias.³⁴

Es necesario, entonces, reflexionar sobre la historia misionera del país desde las complejas definiciones de frontera, así como desde otras variables que permitan enriquecer la discusión e introducir nuevas claves para su comprensión.³⁵

³³ APCV. Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goajira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

³⁴ Daza Villar. *Los Guajiros: «Hijos de Dios y de la Constitución»*, [2006]. p. 17, y Gabriel Cabrera Becerra. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá, Unibiblos, 2002. Para más información véase Bidegain Ana María, “De la historia eclesiástica a la historia de las religiones”, en: *Historia Crítica*, N° 12, enero-junio, 1996, pp.5-15, además véase, por ejemplo, el texto de Marcello Cargagnani, Alicia Hernández y Romano Ruggiero Romano. *Introducción para una historia de América I. Las estructuras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

³⁵ Medina Medófilo, “Para una historia comparada de Colombia y Venezuela 1830-2004”, en: *Anuario Historia regional y de fronteras*, volumen 10, septiembre 2005, p. 43. Para el caso español el trabajo de Óscar Álvarez. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1829-1960)*. Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998.

3.1.3. Legislar para “civilizar”

En medio de las guerras de Independencia, la actividad misionera en el país se vio prácticamente suspendida en el entonces Virreinato del Nuevo Reino de Granada. Para las primeras décadas del siglo XIX, la Iglesia desconoció los movimientos independentistas, y solo algunos sacerdotes los apoyaban. Esta posición llevó a que el poder eclesiástico perdiera terreno dentro de la vida política de los nuevos países de la región. La escasez de personal en la Iglesia, como obispos, curas y religiosos, caracterizó este periodo.³⁶ De acuerdo con lo que señala el sacerdote Juan Pablo Restrepo, en los primeros años de la República hubo una persecución gubernamental contra las comunidades religiosas: “Desde esos tiempos principió una guerra más o menos franca y violenta contra las comunidades religiosas en general: y ya a principios de 1822 las publicaciones de la prensa estaban preparando el terreno para la completa extinción de todas ellas”.³⁷

Algunas comunidades permanecieron en el país: franciscanos, dominicos y recoletos optaron por quedarse. Pero ninguna de las tres comunidades desarrolló por su cuenta propuestas misioneras ni asumió los proyectos misionales que tenía el Estado.

Los esfuerzos por civilizar la periferia del país no se detuvieron, y el gobierno siguió tratando de favorecer las misiones. Para 1824, el ministro del Interior, José Manuel Restrepo, calculaba que había alrededor de 200 000 indígenas en las regiones más apartadas de Colombia, lo cual, a juicio suyo, obligaba a los congresistas a mirar hacia los territorios de frontera y a la necesidad de integrarlos a la nación.

Los legisladores accedieron a la petición de Restrepo, y el 30 de junio de 1824 promulgaron una ley sobre “Métodos para civilizar a los indios salvajes”, mediante la cual el gobierno prometía tierras y herramientas a las tribus que se agruparan en caseríos, en los cuales se asignaría un sacerdote secular o regular. Adicionalmente, el decreto del 10 de julio de 1828 promovió las misiones encaminadas a reducir y a instruir a los indígenas y a los colonos asentados en las vastas zonas de frontera de la nueva nación. No obstante, en 1832, Francisco de Paula Santander volvió a decretar la supresión de los conventos siguiendo la ley la 8ª de 1821 donde se suprimían todos los conventos de regulares que no tuvieran ochos religiosos como mínimo, aunque paradójicamente él

³⁶ John Lynch, “La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930”, Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina*, volumen 8, Barcelona, Editorial Crítica, 1991”, pp. 82-83, y Fernán González. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, Cinep, 1997, pp. 119-166.

³⁷ Juan Pablo Restrepo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*, tomo I. 2ª edición. Bogotá, Banco Popular, 1987, p. 552.

mismo logró que el Congreso aprobara en 1833 la reorganización de las misiones en Casanare.³⁸ La Ley del 15 de mayo de ese año estipulaba que los recoletos españoles asumirían las misiones del Meta, y los dominicos italianos, las de Casanare y Cuiloto, y que el gobierno pagaría a cada misionero 200 pesos anuales más los gastos del viaje. Cabe anotar que ninguno de los dos proyectos se llevó a cabo debido a la escasez de religiosos en el país.³⁹

Mariano Ospina Rodríguez, ministro del Interior del presidente Pedro Alcántara Herrán, presentó ante el Congreso una ley para asignar a las congregaciones religiosas las regiones pobladas por indígenas y crear un colegio de misioneros donde se formara personal colombiano para evangelizar a los nativos en la periferia del territorio nacional.⁴⁰ El proyecto, aprobado como la ley 23 de abril de 1842, autorizó al gobierno a elegir una comunidad que pudiera fundar dicho colegio. Para esta labor fue elegida la Compañía de Jesús. Así fue como los jesuitas regresaron al país en 1844, después de haber sido expulsados de todos los dominios españoles en 1767. Ese mismo año se matricularon en el nuevo colegio de misioneros los primeros cinco jóvenes.⁴¹

Los vaivenes de la política colombiana explican que durante el periodo de 1850 a 1886, en particular bajo los gobiernos de José Hilario López y del segundo y tercer mandato de Tomás Cipriano de Mosquera, 1861-1863, las cosas cambiaran para el desarrollo de las misiones en el país. Entre las medidas adoptadas por el general Mosquera figura la expulsión del delegado apostólico, la expulsión de la Compañía de Jesús, la abolición de diezmos, la reducción de la protección fiscal para la Iglesia. En tales condiciones tan adversas ninguna comunidad religiosa vió con buenos ojos establecerse en el país y mucho menos administrar un remoto territorio de misiones. La animadversión de Tomás Cipriano hacía el proyecto misionero de los jesuitas tenía antecedentes, como cuando logró que el Congreso redujera el presupuesto para la misiones de estos sacerdotes en el Putumayo en 1847, y en las sesiones del Congreso de 1847-1848 logró que negaron todo tipo de financiación de esta misión establecida tan solo hacía un año antes.⁴²

³⁸ La supresión decreta por el Gobierno en la Recopilación Granadina exceptuaba a los Hermanos de San Juan de Dios. Restrepo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*, 1987, p. 288.

³⁹ El precario apoyo económico que el gobierno les ofrecía, y quizá también el hecho de que les resultaba difícil abandonar las rentas y comodidades materiales que tenían los centros urbanos hicieron parte del fracaso de esta propuesta. Rausch. *La frontera de los Llanos en la historia de Colombia 1830-1930*, 1999, p. 54-55 y 64-65. Es importante entender reducción de indígenas como la sujeción al Estado, con el objetivo de cumplir normas y leyes, para lograrlo fueron empleados mecanismos de persuasión y de fuerza.

⁴⁰ Ocupó la Presidencia de la República entre 1841 y 1845.

⁴¹ Luis J. Muñoz, S.J. *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centro América*. Oña, Imprenta Privada del Colegio, 1920, p. 1.

⁴² En 1849, José Hilario López presidente de la República, expulsó a los jesuitas nuevamente del país, con el argumento de que seguía vigente la pragmática de Carlos III de 1767. Muñoz, S.J. *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centro América*, 1920, p. 1. Daniel Restrepo, S.J. *La Compañía de Jesús en Colombia*. Bogotá, Imprenta del Sagrado Corazón, 1940. pp. 171 y 177, González. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, 1997. p. 171.

La situación general de la Iglesia, y en particular la de las comunidades religiosas, no fue nada favorable bajo la vigencia de la Constitución de 1863. La ley 23 de ese año sobre la policía nacional señaló en materia de cultos: “Es prohibido el establecimiento de comunidades o corporaciones religiosas regulares, sin distinción, quedando extinguidas y disueltas las que existan en la nación”. Aunque en algunos estados soberanos, como el de Antioquia, las relaciones con la Iglesia tendieron a volver a adquirir un tono más armónico, la guerra de 1876 las volvió a deteriorar.⁴³

En contraste, con la constitución de 1886, el catolicismo fue declarado religión oficial del país. El Concordato suscrito por Colombia con la Santa Sede al año siguiente estableció las bases para el desarrollo de las misiones en el país. Estas disposiciones fijaron los compromisos adquiridos por el gobierno de Colombia y las comunidades religiosas, a las que les fueron encomendados los nuevos territorios, y los objetivos que pretendía el establecimiento de esta segunda cruzada evangelizadora. Con la firma del Concordato, el Estado colombiano pretendía no solamente la evangelización, sino también contar con un poder administrativo en estas vastas zonas (los denominados “Territorios Nacionales”), que representaban casi la mitad del país, la cual quedaba entonces bajo el poder de la Iglesia Católica, poder que amplía su acción con la firma del convenio de 1902.

En el artículo 25 del Concordato de 1887 el gobierno colombiano asignó a “perpetuidad” 100 000 pesos colombianos, con aumentos en el tiempo, destinados al auxilio de diócesis, seminarios, misiones. Y en el artículo 31 quedó establecido que los convenios entre la Santa Sede y Colombia para el desarrollar misiones católicas no requerirían ulterior aprobación del Congreso.⁴⁴

Los capuchinos regresaron al país, tras su salida 1818, para realizar actividades pastorales en la década de 1880. Se establecieron en forma oficial en La Guajira desde 1888, gracias a las gestiones adelantadas por monseñor José Romero (obispo de Santa Marta), el gobierno nacional, el general de los capuchinos en España y varios capuchinos. La Misión Guajira, por decisión de la casa general de los capuchinos en Roma, fue constituida en Custodia de la Inmaculada Concepción, en 1890.⁴⁵

Aunque la guerras civiles entre 1895 y 1903 afectaron sensiblemente las misiones, el proyecto misionero entre la Iglesia católica y el Estado, al menos sobre papel, avanzó. Diferentes

⁴³ Restrepo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*, 1987, p. 220.

⁴⁴ Alfredo Vázquez Carrizosa. *El concordato con la Santa Sede*. Bogotá, Italgraf, 1973, pp. 138-139.

⁴⁵ Los capuchinos contemplan la Custodia como una avanzada en una región determinada, para llevar el mensaje de Jesús e implantarlo entre quienes, según ellos, lo desconocen; la Custodia más conocida es la de Tierra Santa, que data del siglo XIV. ASPF. Volumen 479, 519 Recto. 1909.

leyes promulgadas durante las últimas dos décadas del siglo XIX ampliaron el marco legal y posibilitaron la posterior firma del convenio de misiones mencionado.⁴⁶

El 27 de diciembre de 1902 la Santa Sede y el gobierno colombiano suscribieron un acuerdo sobre misiones para darle piso legal al trabajo de los misioneros en cada una de las jurisdicciones asignadas (véase anexo). Un ejemplo de las discusiones está en la carta que escribe monseñor Vico, delegado apostólico en Colombia, al cardenal Mariano Rampolla del Tíndaro, secretario de Estado de la Santa Sede, en la fecha de la negociación: en el numeral 2, sobre colonización y misiones, afirma que el gobierno colombiano cree que no debe diferirse por largo tiempo la fecunda labor de evangelización de las “tribus salvajes” y de la colonización “*dei nostri vasti terrini incolti* [baldíos]”.⁴⁷

En opinión de ambas partes, solo mediante un trabajo conjunto entre Iglesia y Estado era posible obtener el dominio territorial. El convenio firmado entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia les permitiría a los misioneros contar con protección militar, sin olvidar que para las dos potestades era claro que estas zonas tenían grandes posibilidades de desarrollo ante las innumerables riquezas naturales que había en cada una de ellas, y esta riqueza los conduciría a una colonización efectiva de los territorios de frontera.⁴⁸

Bogotá, 10 de enero de 1920.
Revmo. P. Fr. José Joaquín Arteaga. Frontino

Reverendísimo Padre:

Con particular satisfacción recibí la muy interesante carta de V. P. Rma. fecha 3 del mes próximo pasado. He podido enterarme de los importantes viajes que V. P. Rma. ha llevado a buen término con el propósito de organizar sus labores en el vasto territorio de su prefectura. No dudo de que con la ayuda de Dios los primeros trabajos de su V. P. Rma. han de ser de creciente utilidad para bien de las almas. Me parece que al lograr, como no parece difícil, el establecimiento de buenas familias antioqueñas en los diferentes centros escogidos, no muy tarde se podrá contar con otros tanto lugares en donde situados los Misioneros, puedan atender al servicio de todo el resto del territorio, con los elementos indispensables para la vida.

Ahora que ahí se ha estado hablando de los proyectos para la explotación de los bosques y maderas nacionales, me ha vuelto a la memoria lo que aquí hablaba con V.P. Rma. acerca de los recursos que de lo mismo pueden sacarse en provecho de la misión [...]. Me parece por tanto útil que V. P. Rma. No destienda [sic] el asunto a fin de llegar a algo práctico después de conocer las condiciones

⁴⁶ ASPF. Volumen 479, 519 vuelto y 520 recto. 1909. Las principales leyes que dan piso legal son: Ley 35 de 1888: aprobación del concordato; Ley 89 de 1890: establece la necesidad de considerar y tratar a los indígenas de forma particular; Ley 103 de 1890: autorizó el establecimiento de las misiones en el Putumayo; Ley 72 de 1892: reglamenta las funciones del Estado para operar la ley 89 de 1890; Reforma del concordato de 1902: ampliar la cobertura a las misiones y posibilitar la firma del Convenio de Misiones. Ver: Nicolás Restrepo. “La Iglesia católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país.” En: *Tabula Rasa*. Bogotá, 5, p. 157-9.

⁴⁷ Archivo Segreto del Vaticano. Sagrada Congregación de la Affari Ecclesiastici Straordinari. Colombia, año 1901-03. Pos. 690-695. Fasc 113, 81 recto y verso. “De nuestros vastos terrenos incultos [baldíos]”.

⁴⁸ ASV. Sagrada Congregación de la Affari Ecclesiastici Straordinari. Colombia, año 1901-03. Pos. 690-695. Fasc 113, 81 recto y verso.

especiales de esos lugares. Quizá, eso sí, convendrá tomar la delantera para no dejar que de todo se apoderen los especuladores. Me aseguran que Compañías americanas andan ya tras de esas comarcas afín de aprovecharse de sus bosques.⁴⁹

Pero no era un trabajo sencillo. Monseñor Vico, solicitó al secretario de Estado del Vaticano, cardenal Raffaele Merry del Val, que interviniera directamente e impidiera que los agustinos descalzos o candelarios abandonaran el Vicariato Apostólico del Casanare, administrado por ellos desde 1895; abandono que la comunidad agustina justificaba a la luz del bajo número de misioneros con los que contaba para administrar un territorio tan extenso, sumado a la escasez de recursos.⁵⁰

Una muestra de las constantes quejas sobre lo que dicen los agustinos sobre la necesidad de más misioneros, es la carta enviada el 11 de octubre de 1924 por Bernardo Herrera Restrepo, arzobispo de Bogotá, al padre superior de la Compañía de Jesús, a los provinciales de los capuchinos de Valencia y Barcelona, al provincial de los carmelitas de Castilla, al provincial de misioneros de los Hijos del Inmaculado Corazón de María y al superior general de los Padres de la Misión, en la cual solicita el envío de más personal. En el Congreso de Misiones celebrado en Bogotá en 1924, Herrera demostró que se requerían más religiosos para la misiones en el país.⁵¹

Ante el estado de las misiones, el gobierno de Colombia, por intermedio de su embajador ante la Santa Sede, José Vicente Concha, solicitó una visita apostólica a las misiones. El nuncio apostólico en Colombia, Enrique Gasparri, solicitó que el visitador fuera monseñor Luis J. Muñoz, S. J., arzobispo de Guatemala, quien había vivido en Colombia 30 años y, por lo tanto, conocía bien las condiciones político-religiosas del país.⁵² La visita, según instrucciones precisas de la Santa Sede, debía reportar el estado financiero, el número de misioneros y el estado de la evangelización.

Dicha visita se llevó a cabo en 1925 a los vicariatos apostólicos de Casanare (agustinos recoletos), La Guajira (capuchinos españoles), Llanos de San Martín (Maristi di Monfort); las prefecturas apostólicas de Arauca (lazaristas), Caquetá (capuchinos españoles), Chocó (Hijos del Inmaculado Corazón de María), Tierradentro (lazaristas), Urabá (carmelitas descalzos) y Sinú (padres de Burgos), y la misión de San Andrés y Providencia (padres de Mill Hill). Según la documentación que reposa en el Archivo Secreto del Vaticano, los delegados apostólicos y los posteriores nuncios tuvieron una acción decidida frente a las misiones.

⁴⁹ ASPF. Volumen 780, 519 Recto. 1921.

⁵⁰ ASV. Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari Missioni. Questa importante materia e stata trattata e condott al termine che la S. Sede, mediante la convención del 29 de diciembre de 1902, a norma de rapporti No 212, 243, 247, 270, 291, 294, 310, 317, 325, 338, 24 recto. Bogotá, 16 de diciembre de 1903.

⁵¹ ASPF. Volumen 841, 450 recto y vuelto. 1925.

⁵² ASPF. Volumen 841, 506 recto y 526 recto. 1925.

Cuadro 3-1: Delegados y nuncios apostólicos en Colombia, 1898-1953

Lapso	Nombre
1898-1903	Antonio Vico
1904-1912	Francesco Ragonesi
1913	Carlos Montagnini
1914-1915	Alberto de Vasallo de Torregrosa
1916-1920	Enrico Gasparri ⁵³
1922-1924	Roberto Vicentini
1925-1935	Paolo Giobbe
1935-1945	Carlos Serena
1945-1948	Giuseppe Beltrami
1950-1953	Antonio Samoré

Elaborado a partir de: *Anuario de la Iglesia Católica en Colombia, 1951*. Bogotá, Editorial Pax, 1951. pp. 27-28

El proyecto misionero contemplaba funciones que llevaron a que las comunidades religiosas se quejaron permanentemente del monto de las subvenciones establecidas en los diferentes convenios entre el Estado y la Santa Sede; desde las primeras, señaladas en el Concordato, así como las del convenio de 1902 o las de la convención de 1928. Un ejemplo de las quejas entre lo recibido y lo efectivo es la hecha por los carmelitas en 1920: “La Misión recibe del Gobierno una subvención anual de 2.000 pesos, que se paga con mucho retraso, y a veces queda reducida a 300 pesos. El Párroco de Turbo gana 40 pesos mensuales, lo mismo que un boga o portero de juzgado, allí donde la vida es carísima”.⁵⁴

Por otro lado —y sin desconocer lo que señalan estudios como los de Bonilla y Gómez para el caso amazónico, donde los capuchinos adoptaron una posición negligente y en algunos casos incluso se apropiaron de tierras de las comunidades indígenas—En *Siervos de Dios y amos de indios*, trabajo pionero en Colombia sobre la historia de las misiones, Víctor Daniel Bonilla, propone en un estudio para su momento, sobre el despojo por parte de los capuchinos de las tierras de los ingas y kamentsás del valle del Sibundoy; además de las tierras este trabajo analiza la sujeción física y espiritual de la población por parte de los misioneros. Para Augusto Gómez en el proceso de ocupación del Putumayo existe un pleito permanente entre colonos e indios. La soberanía del Estado representada en la presencia de colonos. El autor señala que en el encuentro con los indios el Estado privilegió al colono por encima de esta población. Para lograr una penetración efectiva una de las acciones de los misioneros en esta región fue el desarrollo de vías terrestres. Hay que resaltar un concepto en el trabajo de Gómez: la consideración de que los

⁵³ Primer nuncio en Colombia en 1917, los anteriores fueron delegados apostólicos.

⁵⁴ Joaquín de la Virgen del Carmen, O.C.D. “Urabá (América) Horizonte cerrado”. En: *El Siglo de las Misiones*, X/111, marzo de 1923. pp. 79-80.

territorios que se debían incorporar eran espacios vacíos. La frontera del Putumayo está directamente relacionada con la misión capuchina, concepto de Gómez López en clave andina. Reconoce la importancia católica y un índice racista en el proceso civilizador, además realza el carácter violento del proceso de civilización y del encuentro.⁵⁵

En la prefectura apostólica de Urabá, dos años después de su creación, al parecer hubo una relación de confianza entre los indígenas y los misioneros carmelitas. Los primeros solicitan que los padres defiendan sus derechos ante el gobierno nacional: “...Pablo Macedonio Bastidas, Tomás Carranza y Manuel Díaz Granados son tres representantes de esa tribu [cunas], que han venido con el Rmo. Padre Arteaga a defender ante el Gobierno sus derechos de propiedad contra los invasores”.⁵⁶

La conversación que cita el padre Pablo del Santísimo Sacramento para 1938 revela el sentir indígena ante la invasión y expropiación de sus tierras por parte de los llamados libres:

—Padrecito, a mí no da miedo nada, Chitsora, toda gente quiere; yo pobre, nada quita, Chitsora ciego igual día y noche; Chitsora dos parumas si moja una pone mojada. Chitsora viejo, viejo, conoce bien caminos; yo pierdo. Pero Chitsora no viniendo de noche, porque Padrecito molestando Padrecito durmiendo. Pero gente mala libre, no queriendo Chitsora y libre esta tarde onde monte, en tambo, decir Chitsora que tierra quita, que tierra libre y que Chitsora caminando otro monte; por eso yo venir a decir Padrecito que Chitsora camina onde Gobierno, a Medellín para guardar tierra y defender de libre...

—Bueno, Chitsora, descansa; mañana te volverás a casa; eso corre de mi cuenta; yo te defenderé de libre malo y hablaré con Gobierno.⁵⁷

La preocupación acerca de la sujeción de los indígenas por parte de terceros es constante en el periodo de la prefectura apostólica, anota el padre Bernardino, quien explica que en el valle del Murrí “Los indios, que aquí se encuentran más libres que en otras partes de la Prefectura, porque no ha llegado hasta estas soledades la audacia increíble de los que se llaman civilizados y que quieren vivir a costa suya, son los primeros que encontramos”.⁵⁸

Llama la atención que en la información consultada sobre el Vicariato de La Guajira la información sobre colonos es prácticamente inexistente. Más allá del problema de la ocupación y la

⁵⁵ Víctor Daniel Bonilla Sandoval. *Siervos de Dios y amos de indios el Estado y la misión Capuchina en el Putumayo*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca. 2006; Gómez López. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*, 2010. pp.18-19 y 24.

⁵⁶ “Urabá (América). Horizonte cerrado”, en: *El Siglo de las Misiones*, X/111, Bilbao, marzo de 1923. pp. 79-80

⁵⁷ Hay que señalar la forma como transcribe el carmelita el discurso del indio Chitsora; el español que emplea permite apreciar el proceso de aculturación y apropiación de los evangelizados y el trabajo de imposición del español en la región, tema que ampliaré más adelante. Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Chitsora”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/205. pp. 74-5, y

⁵⁸ Bernardino del Niño Jesús, O.C.D. “Hojas de mi diario. Por tierras de Murrí”, en: *La Obra Máxima*, XXI/228, febrero de 1941. pp. 23-5, p. 24.

colonización, se le sumaba la necesidad de normar y regular el comportamiento social, otro de los frentes que preocupan a los misioneros carmelitas. El consumo de chicha o de otras bebidas alcohólicas, censurado por las autoridades desde el periodo colonial, por sus implicaciones para la salud, la moral y el orden público, también estuvo en la mira de los misioneros. Pero a diferencia de lo que señalan algunos estudiosos, que el término *borrachera* engloba todos los empleos dados a la bebida, los carmelitas observan dos formas de emplearla entre los cunas y los emberas.⁵⁹ En el caso particular de la forma de beber en Arquía señalan:

Las borracheras y riñas tan frecuentes entre otros indios, aquí apenas se conocen [el cronista se refiere a los cunas]. Una resolución que la misión dictó prohibiendo las bebidas fermentadas de chicha y guarapo a causa de que en las reuniones de los indios Catíos en que se embriagan con estas bebidas se cometen muchos delitos de sangre, nuestro indios Karibes-Kunas lo objetaron diciendo que esa resolución no tenía lugar entre ellos, puesto que en sus fiestas nunca estaban armados ni se cometía ninguna falta a pesar de que bebiesen en abundancia. Y así es en realidad.⁶⁰

El misionero reconoce de esta forma que aunque la comunidad cuna es dócil, las medidas adaptadas por ellos para su rápida catequización deben garantizar que no abandonen sus tradiciones.

3.1.4. Estado, política y misión

Los misioneros tienen como eje de sus actividades el vincular definitivamente estas zonas de frontera a la nación. En el caso de los indígenas de Cutí, Arquía y Tigle, refiere el prefecto apostólico, Severino de Santa Teresa, que ellos enarbolan la bandera tricolor de Colombia frente a la casa del cacique o capitán. Para el padre significa que queda demostrado “así que aman la tierra colombiana y que se acogen a sus leyes, [que] ciertamente protegen a los indígenas. Lo que vivamente anhelan estos buenos indios es que el Gobierno les adjudique los terrenos a que ellos tiene derecho indiscutible”.⁶¹

⁵⁹ En los relatos de los misioneros hay una clara animadversión por los emberas y un marcado aprecio y consideración por los cunas.

⁶⁰ Adriana María Alzate Echeverri ofrece, en el capítulo 3 “Chicha la bebida ponzoñosa y la ebriedad mundana”, en *Suciedad y Orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1813*. Bogotá, Universidad de Antioquia, Universidad del Rosario, ICANH, 2007, p.p. 172-201; un análisis de la situación sobre la chicha en el siglo XVIII neogranadino. La chicha bebida fermentada de maíz usada en centro y Suramérica por las sociedades indígenas desde tiempo atrás, los usos atribuidos a la bebida van desde lo ritual hasta parte de su dieta alimenticia; el guarapo, por su lado, proviene de la caña o de las frutas fermentadas y de acuerdo con Alzate surgen entre mestizos y blancos pobres. Severino de Santa Teresa, O.C.D. “De nuestra mies. Crónicas de Urabá (Colombia)”, en: *Illuminare*, XI/87, septiembre-octubre de 1933. pp. 156-9, p. 156. Para ampliar los estudios y usos de la chicha ver: Duccio Bonavia. *El maíz. Su origen, su domesticación y el rol que ha cumplido en el desarrollo de la cultura*. Lima, Universidad San Martín de Porres, 2008. pp. 255-69.

⁶¹ Severino de Santa Teresa, O .C. D. “Costumbres Karibes-Kunas”, en: *Illuminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. p. 4.

Sobre lo que piensan los indígenas de los misioneros y de la defensa que estos hacen a favor de ellos, “Hemos visto que Ud. ha sido bien intencionado en protegernos en nuestros derechos de indígenas. Le anticipo que en el seno de todos mis compañeros indios que gobierno, vuestro nombre es admirado por sus beneficios”.⁶² Este lo escribe el cacique Capilele en carta al padre Severino de Santa Teresa.

Sin embargo, algunos integrantes de la clase política no ven con buenos ojos el trabajo de los misioneros al punto de llevar el asunto como debate en el Senado de la República. En 1933 en la Cámara de Representantes el debate sobre las Misiones es presentado por el cronista como una labor suscitada por la extrema izquierda de los liberales. Quien llevó la vocería fue Jorge Eliécer Gaitán.⁶³ El objetivo de la discusión sobre el presupuesto de las misiones era lograr la suspensión de este rubro. Para la fecha el presupuesto total para las trece misiones existentes era 19.774 pesos. El diputado liberal Carlos Rey afirmaba:

...que era necesario que el liberalismo revolucionario de la Cámara dijera al Ejecutivo que su orientación a favor de las misiones era equivocada y que no se justificaba los dineros con que se le auxiliaba. Antes de la catequización de los indígenas —continuó diciendo el orador (en tono mayor, según el cronista)— es necesario buscar su nacionalización. No necesitamos conquistas para Roma, sino conquistas para Colombia. Por otra parte, los Misioneros conquista a los indios para la esclavitud, y eso no es humano ni religioso ni colombiano. Yo participo de la tesis de Eliécer Gaitán y creo que el soldado colombiano debe realizar la colonización en vez del Misionero. De tal manera, que negar estos auxilios, es hacer un bien al país.⁶⁴

La solicitud por parte de los congresistas de que los soldados fueran los que hicieran la colonización de los “nuevos territorios” no es exclusiva del caso colombiano: en el Perú, por ejemplo, el discurso para incentivar y motivar la ocupación territorial hablaba del establecimiento en las nuevas zonas de una “guarnición de colonos-militares ‘honrados y laboriosos’”; esto, como garantía para proteger y custodiar las nuevas fundaciones.⁶⁵ Incluso, en uno de los textos en los que narra la incursión en la serranía de los Motilones, monseñor Atanasio Soler y Royo dice que en 1914 entró en esa región con 200 hombres organizados militarmente y que el objetivo de esta avanzada consistía en abrir caminos, construir ranchos y cultivar las tierras. Sobre esto último refiere el vicario Soler que esta avanzada usó las rozas de los indios, pues estos las abandonaban ante la

⁶² Severino de Santa Teresa, O .C. D. “Costumbres Karibes-Kunas”, en: *Illuminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. p.104.

⁶³ Para el periodo no hay tal tendencia política en Colombia, los historiadores que han trabajado no señalan esto forma de la izquierda para el país.

⁶⁴ El cronista de Urabá. “La Cámara de diputados y las Misiones católicas. Animado debate”, en: *La Obra Máxima*, XIV/163, julio de 1934. pp.199-202.

⁶⁵ Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, p. 147.

presencia de misioneros y soldados. La situación parece no contar con la suficiente documentación, ya que los representantes de la cámara no la citan en el debate que hacen en la década de 1930.⁶⁶

En el debate sobre las misiones en el Congreso, también hubo defensa de estas, como la del representante Sotero Peñuela. Para él, la obra de los misioneros era de gran magnitud y considera su trabajo, además de un apostolado, de un enorme sacrificio. Afirma de los misioneros que abandonan la patria y el hogar para enfrentar el “furor de nuestras selvas tropicales, únicamente con su abnegación y fe”.⁶⁷ La conclusión a la que llega el representante es que desconocer y negar los auxilios era propiciar un atraso al desarrollo de Colombia.⁶⁸ En respuesta a las denuncias contra los misioneros, especialmente los capuchinos, hechas por Jorge Eliécer Gaitán, Sotero Peñuela les pidió a los padres capuchinos que ellos debían responder las siguientes acusaciones:

1. Que hacían esclavos a los indios, que según Gaitán lo atestiguaba el general Amadeo Rodríguez de su correría por el Putumayo y el Amazonas.
2. Que se entregaban \$389.000 a las comunidades extranjeras.
3. Que los misioneros recibían gruesas sumas del erario nacional y no rendían cuentas.
4. Que el derecho de los misioneros a vetar u objetar los nombramientos de funcionarios colombianos en las intendencias y comisarías sacrificaba la soberanía nacional.
5. Que los capuchinos hacían bacanales en los lugares de misiones.⁶⁹

La propuesta del diputado Carlos Rey, quien compartía la tesis de Gaitán sobre el ejército y la colonización, no es nueva en el concierto latinoamericano; en Perú y Bolivia propiciaban el binomio Iglesia-ejército para acceder a las regiones sobre las cuales no se tenía un control efectivo, y en ambos países la propuesta apuntaba a contar con un debido control militar, y el trabajo de los misioneros en estos territorios, al igual que en Colombia, era la apuesta por conectar la periferia con el centro e incluir a sus habitantes como parte activa de la nación.⁷⁰

⁶⁶ Atanasio Soler y Royo, O.M.F. Cap. “Una entrada a los indios motilonos”, en: *El Siglo de las Misiones*, III/27, marzo de 1916, p. 91.

⁶⁷ Sobre el significado atribuido por los misioneros al sufrimiento véase el trabajo de Aída Gálvez Abadía. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006. El trabajo de Gálvez se centra, desde la antropología, “... en la importancia del padecimiento [discurso misionero] y de su identidad social.” p. 21.

⁶⁸ El cronista de Urabá. “La Cámara de diputados y las Misiones católicas. Animado debate”, en: *La Obra Máxima*, XIV/163, julio de 1934, pp.199-202. P. 200

⁶⁹ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1931-1935). El documento está fechado el 28 de octubre de 1933.

⁷⁰ Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, pp. 249-255.

También había en el liberalismo defensores de las misiones, como Antonio Mondragón. Este diputado en particular veía que los principios religiosos eran bienvenidos siempre y cuando contribuyeran a las sanas costumbres de los pueblos. Interrogado por el diputado Ruiz Hoyos sobre los cargos formulados y si debían negar o aprobar los auxilios, el ministro de Educación respondió que el presidente de la República, Enrique Olaya Herrera, ante la consulta, dijo:

“...que no solo era amigo y partidario de la misiones actualmente establecidas, sino que su pensamiento era proporcionar el apoyo posible para impulsarlas y desarrollarlas en mayores proporciones. Luego se procedió a la votación y salió aprobado el auxilio a las misiones con 45 votos contra 17 negativos”.⁷¹

El diputado Uribe Cualla pidió al diputado Emilio Jaramillo, médico y director *El Diario*, que diera su opinión. Las palabras de Jaramillo fueron:

“Declaro enfáticamente que he tenido ocasión de darme cuenta personalmente de la manera cómo los Padres Carmelitas conducen esta Misión, y he quedado admirado de la eficiencia y buenos servicios que se prestan allí a la Nación. Todo el mundo sabe que yo soy enemigo de los curas, pero estoy obligado a reconocer la obra admirable que los Padres Carmelitas llevan a cabo en las Misiones de Urabá. Es de notar que el Doctor Jaramillo hizo cargos a otras Misiones y objeto la defensa que de algunas de ellas hacían otros diputados”.⁷²

El País, diario conservador de Bogotá, en el editorial del 31 de octubre de 1933, refería:

“Las Misiones han venido rescatando, para la vida civilizada, lo que no han podido ni podrán jamás, a pesar de sus continuas afirmaciones de anhelo cultural, los profetas de nuevo cuño y los flamantes profesores de desenvolvimiento nacional. Mientras éstos, cómodamente arrellanados en las butacas parlamentarias, al abrigo de enfermedades y de los insectos, bien hallados en su posición descansada e intrascendente, se dan a injuriar y calumniar a los Misioneros del catolicismo, éstos, de espaldas a ellos, porque no es de su espíritu detenerse a recoger injurias y a devolver el lodo de que se les lanza, prosiguen su tarea colonizadora, y entregan copiosa cosecha de óptimos beneficios”.⁷³

La publicación en este periódico obedeció a la negativa de *El Tiempo* de publicar los descargos de los capuchinos sobre las denuncias publicadas en ese periódico el 9 de octubre de

⁷¹ El presidente de la República en Enrique Olaya Herrera El cronista de Urabá. “La Cámara de diputados y las Misiones católicas. Animado debate”, en: La Obra Máxima, XIV/163, julio de 1934. pp.199-202. p. 200

⁷² El cronista de Urabá. “La Cámara de diputados y las Misiones católicas. Animado debate”, en: La Obra Máxima, XIV/163, julio de 1934. pp.199-202. p. 201. *El Diario*, periódico liberal fundado por Eduardo Uribe Escobar en asocio de Emilio Jaramillo, tío de la esposa de Jorge Eliécer Gaitán, Gloria Jaramillo. Es posible que se refiera al médico Guillermo Uribe Cualla (1895-1977).

⁷³ El cronista de Urabá. “La Cámara de diputados y las Misiones católicas. Animado debate”, en: La Obra Máxima, XIV/163, julio de 1934. pp.199-202. p. 201.

1933. La solicitud del descargo fue hecha por el procurador de los capuchinos en Colombia, Ambrosio de Vinalesa.⁷⁴

Por otro lado, la situación sobre la misiones carmelitas y su aceptación por la dirigencia antioqueña queda ilustrada con la visita en 1934 del entonces gobernador de Antioquia, Juan José Ángel, y un grupo de políticos y empresarios a las misiones en Urabá. Este grupo, al llegar al golfo, fue trasladado a la residencia de los padres en el sitio denominado La Punta de las Vacas, donde los esperó la sorpresa de encontrarse con un colegio de indígenas uniformados, que posteriormente entonaron y cantaron el himno nacional, y que, de acuerdo con el articulista, lo hicieron con “verdadera maestría”. Luego de esta demostración de aculturación y pertenecía de Estado, y seguramente aleccionados por los misioneros, se escucharon ensordecedores vivas a Colombia, a Antioquia y al gobernador.⁷⁵

Figura 3-1: El proyecto de inclusión de la frontera al proyecto de Estado de los dirigentes nacionales estatal contempló que los misioneros carmelitas llevaron el himno nacional, la bandera y el escudo, y todos los símbolos patrios para calar en el imaginario de indígenas, negros y colonos mestizos, el sentido de pertinencia nacional. Fuentes de izquierda a derecha: *La Obra Máxima*, XVI/188, agosto-diciembre de 1936, p. 232; *Las Misiones Católicas*, XXXIX/619, julio de 1931, p. 126



⁷⁴ Salió publicado en el numero 643 del 4 de diciembre de 1933, la información proviene del Archivo Capuchino de Valencia.

⁷⁵ Capitán Julián Uribe Gaviria; Alfonso Castro, director de Higiene Departamental; Gonzalo Mejía, gerente de la Compañía de Aviación UMCA; Tulio Medina, y Eduardo Arango Ochoa.



Los Caciques de Caimán (1) y de Arquía (2) saludando al señor Prefecto Apostólico de Urabá

Para la Antioquia de la montaña, la necesidad de misioneros era manifiesta, pues contar con esta avanzada garantizaba vincular una región, tradicionalmente esquiva y lejana, pero vital para los intereses de las élites regionales. La presencia de Ángel fue aprovechada por los padres para señalarle la pobre situación de la región, lo que a su vez denota la ausencia de autoridades civiles en la región que estuvieran al frente y satisficieran las necesidades de la zona y sus pobladores.

Su presencia se hacía necesaria, para que personalmente pudiera palpar las muchas y diversas necesidades por que atraviesa esta población y quedar plenamente convencido de que eran justas las demandas tantas veces habíanle sido hechas por nuestro amadísimo Prelado y otras tantas personalidades que desean mejorar la triste situación de la capital de la provincia urabaense. El doctor Ángel ha ido bien persuadido de que los 20.000 pesos, partida votada a favor de la población de Turbo por la Honorable Asamblea de Medellín, debe invertirse cuanto antes, construyendo el acueducto, el alcantarillado y otras cosas que son indispensables en todo municipio y que brillan por su ausencia hoy por hoy en nuestra casa.⁷⁶

Los visitantes de la montaña proponían desarrollar y alcanzar las riquezas de Urabá lo más pronto posible, no solo para poseerlas, sino también para prevenir e impedir que estas riquezas fueran codiciadas por terceros países. En el *Diario* de Medellín, encontré la frase que el arquitecto Tulio Medina le dice al poeta y periodista León Zafir: “Urabá es la tierra más fértil que conozco”. Para el señor Medina, los viajes en avión y los misioneros son los principales elementos de desarrollo en la región, y era indispensable que todos les dieran un apoyo decidido.⁷⁷

⁷⁶ Un misionero Carmelita de Urabá. “Grata visita a las playas del Caribe”, en: *La Obra Máxima*, XV/174, junio de 1935. pp. 170-1. p. 171

⁷⁷ Los viajes en avión eran realizados por la Medellín and Central Airways, la información sobre esta empresa será ampliada en el capítulo cuatro. León Zafir. “De nuestra mies. Noticias de la misión de Urabá”, en:

Los misioneros hacen también una bella labor. Mi impresión había sido hasta entonces la de que los misioneros de esa región lo que hacían era explotar a los indios y adueñarse de grandes extensiones de terreno; pero, ahora aprecí de cerca su obra, cuando vi la abnegación y celo con que adelantan la labor civilizadora que se les ha encomendado, y la manera como viven de casi franciscana no he podido menos que tornarme en grande admirador suyo.⁷⁸

Sin embargo, no todos los comentarios sobre el arribo, y permanencia de los misioneros carmelitas son vistos con buenos ojos por parte de los indígenas. En el caso particular de los indígenas del río Caimán, en cuanto a permitir o no el establecimiento de misioneros en sus tierras, afirmaban que:

... ellos no querían aprender nada, que no tenían necesidad de saber como los civilizados, que Dios los había hecho indios y no libres, que eran dueños de sus tierras y no querían ningún libre o civilizado viviese allí. Que sí nosotros hacíamos en su resguardo nuestras casas, que luego irían también otros civilizados que se apoderarían de sus tierras y los echarían al final de su tierra. A pesar de la insistencia de los indios a no recibirlo, A Severino que no le quedaba más que obligarlos pues el Gobierno los mandaba a catequizarlos y tenían que cumplir sus órdenes.⁷⁹

3.2. Internados indígenas: educar niños y jóvenes lejos del núcleo familiar

El proyecto misionero tenía como uno de sus pilares la educación. Los padres de ambas comunidades veían en la escuela y en los orfanatos la consolidación de un proyecto duradero en la cristianización de los pobladores de ambas zonas. Además, les permitían cumplir los acuerdos suscritos con el gobierno nacional sobre educación en nociones de patria y en valores de civilización.

Los internados de niños y la separación familiar como parte la evangelización corresponden a una estrategia implementada por la Iglesia católica y sus misioneros. En el periodo estudiado, ambas comunidades contaron con internados dedicados a educar, evangelizar, sobre todo, a vincular a los indígenas a la vida nacional.

Ilvminare, XIII/98, julio agosto 1935, pp. 121-124. León Zafir, cuyo verdadero nombre era Pablo Emilio Restrepo López, fue un destacado poeta y periodista. Colaboró en los periódicos *El Diario* y el *Heraldo de Antioquia*. Algunas de sus obra son: *Crónicas*, *Luna sobre el monte*, *Antología de poetas de Antioquia*. Por su parte Tulio Medina Estrada fue un reconocido arquitecto antioqueño, estudió arquitectura en Liverpool, fue concejal de Medellín en 1933.

⁷⁸ Esta entrevista aparece en e Diario de Medellín. Zafir, León. “De nuestra mies. Noticias de la misión de Urabá”, en: Ilvminare, XIII/98, julio-agosto 1935, p. 121. pp. 121-124.

⁷⁹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “De nuestra mies. Internado para indios en la Misión de Urabá”, en: *Ilvminare*, XIII/97, mayo-junio 1935, p. 87. pp. 86-89.

“Nuestra esperanza son los niños, pues los adultos, sobre todo los de edad avanzada, están tan aferrados a sus tradiciones seculares y a su vida salvaje, que difícilmente se amoldan a otra vida distinta. Aunque no faltan niños inclinados a la piedad en la selva, se ha visto prácticamente que sacados de aquel ambiente y puestos en centros de educación, no les van en zaga a los niños blancos o civilizados. De aquí que haya nacido la idea de crear escuelas, y sobre todo algunos modestos colegios”.⁸⁰

El caso que presenta el padre Pablo ilustra las tensas relaciones que vivían indios y misioneros ante la separación obligada de sus hijos: “Nos llevó Dios a las Hermanas Mercedes, Josefa y Alicia, que salimos de excursión misionera y nos perdimos, al bohío de Denabará [...]. Al vernos, la mujer se puso inmediatamente en guardia sobre la hamaca en que reposa su hijito, temerosa que lo fuéramos a robar”.⁸¹ La reacción narrada por el carmelita por parte de la mujer ilustra que la práctica de la separación era relativamente frecuente: que intentara ocultar su hijo solo por la presencia de las monjas es elocuente. Considerar la separación de los niños del núcleo familiar no es una estrategia que se circunscribe exclusivamente a la Iglesia católica; por ejemplo, en Australia la Corona británica diseñó estrategias en las que separaba a los niños mestizos para inculcar en ellos los valores de lo civilizado, de lo blanco.⁸²

Los “orfelinatos” eran presentados como medios de civilización y garantía de un trabajo eficaz entre los indígenas; en estos centros, los misioneros intentaban cambiar el comportamiento de los niños indígenas, y por medio de la enseñanza de valores cristianos pretendían un nuevo individuo evangelizado y civilizado.

“Nos hemos visto obligados a adoptar un medio, moral y económicamente difícil, pero el más seguro y eficaz para la catequización de nuestros indios. Este medio ha sido el establecimiento de dos internados gratuitos, exclusivamente para indios de la selva. Esta obra ha sido fruto de un continuo esfuerzo y lucha de muchos años. Los indios de Urabá, a diferencia de otras razas, no quieren desprenderse de sus hijos; y éstos, por otra parte, prefieren la libertad de la selva a todas las comodidades de que pueden disfrutar en el colegio”.⁸³

Una de las estrategias empleadas por los misioneros para establecer internados en sus jurisdicciones fue suscribir documentos legales con las comunidades indígenas; además, en estos instrumentos eran establecidos los compromisos adquiridos por cada una de las partes, comunidad indígena y misioneros, para la apertura de un internado en las tierras de los indígenas. La creación del Orfelinato de San Sebastián de Rábago es buen ejemplo de la firma de estos convenios. Para

⁸⁰ J. Ariztimuño. “Visitando a un misionero”, en: *Nuestro misionero*, III/14, marzo-abril de 1926. p. 40.

⁸¹ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Denabará”, en: *La Obra Máxima*, XVII/199, noviembre de 1932. pp.169-71.

⁸² Doris Pilkington/Nuvi Garimara. *Follow the Rabbit-Proof Fence*. Queensland, University of Queensland Press, 2002. p. 41-2.

⁸³ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria”, en: *La Obra Máxima*, XV/170, febrero de 1935. pp. 38-9. p.38.

poder fundar este internado fue necesario el concurso de las autoridades estatales para convencer a la comunidad arhuaca de Pueblo Viejo, localidad que en esa época formaba parte del departamento de Magdalena, para permitir a los capuchinos que establecieran su centro de formación. Los puntos del documento transcrito a continuación señalan con detalle el objetivo de educar y cristianizar, pero además muestran cómo era controlada la separación familiar, pues solo estaba autorizada una visita semanal a los niños por parte de sus familiares. Entre los puntos negociados y que merecen mención especial están las condiciones materiales para la fundación del internado; así mismo, quedan reglamentadas las relaciones económicas y las obligaciones que adquirirían los indígenas con la comunidad capuchina.

“Convenio celebrado entre el Ilmo. Sr. Obispo de Citarizo y Vicario Apostólico de la Guajira y Sierra Nevada y los indígenas arhuacos Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña.

En Pueblo Viejo, corregimiento del provincia de Valledupar, Departamento del Magdalena a los treinta días del mes de julio del año de 1917, ante mí el suscrito corregidor del corregimiento de San Sebastián de Rábago, población indígena de la provincia y departamentos antes indicado, celebraron el siguiente convenio: El Ilustrísimo Sr. Obispo de Citarizo y Vicario Apostólico de la Guajira y Sierra Nevada, de conformidad con la ley de la República N° 64 del año de 1914, resuelven de una manera definitiva fundar en la población indígena de San Sebastián de Rábago un orfelinato de ambos sexos; siendo de su incumbencia la adaptación del local y sostenimiento de los niños y niñas.

– Los indígenas Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña como representantes genuinos de todos los indígenas arhuacos del Corregimiento de San Sebastián de Rábago, de acuerdo con la promesa formal que el mencionado Juan Bautista Villafaña hizo al Gobierno Nacional en su viaje a Bogotá en nombre de todos los indígenas delante el mencionado Sr. Vicario Apostólico, se comprometía libre y espontáneamente a llevar y dejar en el Orfelinato de San Sebastián, por todo el tiempo que lo exija la educación moral, religiosa, civil e industrial a todos sus niños y niñas. Segundo; A no oponerse a la práctica de las verdades y preceptos cristianos que hayan aprendido en el establecimiento durante el tiempo de su instrucción. Tercero; A visitar a sus niños solamente los domingos y a no llevárselos a sus casas ni un solo día sin el permiso del respectivo Director. Cuarto; A vender los solares y casas que sean necesarias para la conveniente adaptación de locales y a la vez a ayudar con trabajo personal mediante justa retribución y siempre que no sea en perjuicios de otros contratos legales de trabajo que los indígenas hayan celebrado con algún civilizado, a la fabricación de locales de buena marcha, higiene y organización de la obra. Quinto: A vender gustosa y libremente por ahora doce bueyes de carga de su propiedad. Para facilitar la conducción de víveres y materiales desde cualquier punto que sea necesario hasta el mismo San Sebastián y revicerversa. Sexto; A poner un semanero que mediante una pequeña retribución y la comida cuide de la brigada de bueyes. Para su fuerza legal y validez firman conmigo este convenio el Ilmo. Sr. Obispo de Citarizo, Vicario Apostólico de La Guajira y los mencionados indígenas Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña, en el lugar día, mes y año arriba indicado.

Este convenio quedará archivado en el despacho del Corregimiento de San Sebastián de Rábago, y se darán copias del mismo a la Prefectura de la Provincia de Valledupar, al Ilmo. Sr. Obispo y a los mencionados indígenas. Pueblo Viejo treinta y uno de julio de 1917. Fr. Atanasio Vicente Obispo y Vic. Apostólico. A ruegos de Adolfo Antonio Garavito, Rafael Mestre H. A ruegos de Juan Bautista Villafaña, Antonio Vicente Baute. Juan José Blanco, Corregidor de San Sebastián de Rábago.

Es copia del original que se conserva en este orfelinato.

Fr. Bernardo María de Torrijas

Director del Orfelinato”.⁸⁴

A pesar de cumplir con la firma de convenios, estas formas legales no fueron garantía para atenuar los posibles conflictos y desavenencias entre los grupos afectados por la creación de un orfanato; al poco tiempo de funcionamiento, los arhuacos denunciaron ante las autoridades competentes su inconformidad con la negociación sobre el Orfelinato de San Sebastián de Rábago. Las tensas relaciones sobre con la comunidad indígena llevó a que el vicario tuviera que presentar ante el Estado una suerte de pliego de pliego de descargos donde justificara sus acciones y explicara las dificultades que habían encontrado.

1. “Los mamas y sacerdotes y médicos entre ellos, en quienes está encarnada la tradición y culto de los arhuacos. Los mamas no convienen que los indios dejen sus creencias. Para los misioneros los mamas ven amenazada su poderío.
2. Por encima del furor liberal y masónico debe sostenerse la Misión de la Nevada. Los intereses de Dios y de la Patria lo exigen. Es necesario dar el último y definitivo golpe a la superstición arhuaca, ¿Cómo? De una manera muy sencilla haciendo rodar por tierra la melena femenina de esos salvajes cuya fuerza de superstición y diablura es incontrovertible. La civilización de los niños arhuacos del orfelinato como el feliz día en el padre misionero les cortó la cabellera a todos ellos como medida higiénica.”⁸⁵

En el texto de Soler y Royo se percibe la molestia que él sentía ante algunas costumbres de los arhuacos, costumbres que para el vicario eran sinónimo de salvajismo lo que derivaba en comportamientos alejados de los que era reconocido para la fecha como civilidad. Ejemplo de ello es la costumbre de los varones entre estos indígenas de llevar el cabello largo, algo que para los sacerdotes tenía que ver más con la estética femenina que con la masculina. Cambiar esta costumbre fue una manera de demostrar el dominio de los misioneros sobre la comunidad objetivo de cristianización. Cabe recordar que los capuchinos en el XVIII durante una incursión evangelizadora en territorio poblado de motilones, “obligaron” a los indios a cortarse el pelo para controlar, según los sacerdotes, una “epidemia”, no se sabe si de piojos o de qué otra epidemia.⁸⁶

Para 1935 los indios cunas del río Caimán deciden que para evitar el asentamiento de los misioneros en sus tierras ellos llevarían a sus muchachos a la residencia de San José de Turbo para que los educaran como internos. Los carmelitas lo vieron como una oportunidad para cumplir su labor “... Los niños bien instruidos y educados, lejos de los resabios del paganismo, podrían ser luego nuestros auxiliares en la catequización de los adultos.” De acuerdo con Severino era mejor

⁸⁴ Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

⁸⁵ Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

⁸⁶ “Capuchinos navarros a Colombia”, en: *Illvminare*, XXI/123, enero-marzo de 1942, pp. 27-28

esta opción que obligarlos y establecerse entre ellos a la fuerza. Él recuerda que eran estos mismos indios habían exigido la salida inmediata de los misioneros de su región.⁸⁷ Las tensiones en las zonas de misión estuvieron a lo largo del periodo que permanecieron los carmelitas en Urabá y los capuchinos en La Guajira.

En septiembre de 1934 se inauguró el internado de San José de Turbo con 38 indígenas, entre catíos y cunas-caribes. Recién inaugurado, se fugaron tres de ellos. Estuvieron perdidos dos días por el golfo, pues no encontraron el camino de regreso a su tierra por el río Atrato. Los padres quedaron con los dos más chicos en el internado (de seis años de edad aproximadamente) y al mayor lo devolvieron a la tribu “para que no hiciera más daños en el internado”.

En el internado la enseñanza contemplaba oficios útiles. Luis de Santa Teresita, director en 1933, logró convertirlo en una suerte de escuela de artes y oficios, con secciones de carpintería, herrería, mecánica, trilladora de arroz, telares y talleres dotados de máquinas eléctricas.⁸⁸

Cada uno de los niños estaba uniformado, tenía su cama, tomaba alimentos sanos y abundantes, asistía a clase y entonaba el himno nacional. El colegio-internado de San José en Turbo inició labores con indígenas provenientes de los caseríos de Caimán y Arquía. La Asamblea Departamental trasladó una comisión en 1938 para realizar una visita e inspección, y lo que encontraron los visitantes llevó a que la Asamblea votara una partida presupuestal para mejoras en la edificación. El viejo dormitorio fue convertido, con sus respectivas dotaciones, en dos salones de estudio, más un salón de enfermería y otro de peluquería. Los salones de estudio estaban separados por puertas del ancho del salón principal, de manera que se pudieran abrir para formar un gran auditorio, al celebrar las fiestas patrias. Según los carmelitas, los indígenas celebraban las fiestas “con admirable destreza”.⁸⁹

Durante el multitudinario Congreso Eucarístico de Medellín en 1935, los carmelitas llevaron hasta esa ciudad 50 indígenas de su internado de San José de Turbo, cuando dicho internado solo llevaba un año de funcionamiento. Para los padres carmelitas este desplazamiento tenía varios objetivos: enseñar a la Antioquia de la montaña los logros y bondades de contar con un internado en Urabá, motivar la consecución de recursos económicos por lo costoso del proyecto, mostrar la bondades de formar a los cunas y de civilizarlos para contar con multiplicadores del pensamiento occidental en las comunidades de Urabá: “Los niños, formados y educados en el

⁸⁷ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “De nuestra mies. Internado para indios en la Misión de Urabá”, en: *Illyminare*, XIII/97, mayo-junio 1935, p. 87. pp. 86-89.

⁸⁸ El padre Luis tuvo muy buena acogida entre los pobladores negros de Turbo y entre los indígenas de la región aledaña. El empeño con que asumía sus obras dejó una marca profunda en la región de Urabá. Steiner. *Imaginación y poder en Urabá: el encuentro del interior con la costa en Urabá*, 2000. pp. 83-84.

⁸⁹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “De nuestra mies. Internado para indios en la Misión de Urabá”, en: *Illyminare*, XIII/97, mayo-junio 1935, p. 87. pp. 86-89.

internado, serán los mejores catequistas, verdaderas lenguas e intérpretes nuestros, verificándose así el milagro del don de lenguas, tan conveniente en el laberinto de tantos indígenas”.⁹⁰

El padre Anselmo, en una de sus correrías misioneras hacia 1939, encontró un niño de seis años, del cual se encariñó y lo presentaba como su hijo, inclusive al Obispo. La forma como lo adoptó fue cuando le propone a su madre que lo deje ir con él, a lo cual ella acepta. Él lo viste, lo calza, mejora sus condiciones de vida; el negrito era monaguillo, hacía el recado, llevaba el caballo al potrero.⁹¹ Este hecho que cuenta con una extensa descripción, es inusual en la información que hable directamente de la raza negra y el trabajo evangelizador entre ellos. Los carmelitas tenían claro que la población negra era la más numerosa en la prefectura, la presencia de esta raza en la zona la explicaban los padres por la dispersión de los negros de Cartagena en el periodo colonial por la costa Caribe colombiana. Para los padres del Carmen la cristianización de esta comunidad tuvo lugar en Cartagena, por medio del trabajo de San Pedro Claver, sin embargo era una conversión llena de supersticiones que hacían que el trabajo del misioneros entre los negros fuera muy difícil, ejemplo de esto es lo ajenos que eran a los sacramentos, pero sobre todo al del matrimonio:

“La dificultad principal para la civilización de la raza negra está en que son refractarios al matrimonio católico y optan por vivir en concubinato, truncando así la base de la verdadera civilización cristiana que es el hora legítimamente constituido.”⁹²

Este comportamiento de los negros era visto por los misioneros como impedimentos para alcanzar un desarrollo “civilizado” en Urabá, los padres asistían a los negros, pero todo parece indicar que no veían en ellos mucho futuro. El objetivo pues era la conversión de los indios, los nuevos cristianos y ciudadanos.

⁹⁰ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Urabá - Espigando”, en: *La Obra Máxima*, XVI/183, febrero de 1935. pp. 72-3. p.72 y Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Prefectura Apostólica de Urabá. Espigando”. en: *Illyminare*, XIV/101, enero-febrero 1936, pp. 53-54.

⁹¹ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Mi hijo Danielín”, en: *La Obra Máxima*, XIX/213, enero de 1939. pp. 8-9.

⁹² Severino de Santa Teresa, O.C.D. *Breve catecismo de la Misión de Urabá*. San Sebastian, Navarro y del Teso, 1939. p. 15

Figura 3-2: La mayoría de los registros escritos y visuales que se conservan de las misiones muestran que las acciones sobre los denominados “huérfanos” se concentraron en la población indígena. Se desconoce la razón, los negros no fueron incluidos en esta estrategia de conversión y evangelización. *La Obra Máxima*, XIX/213, enero de 1939, p. 91.



Un día llegaron algunos indígenas a Murindó, procedentes del río Turriquitadó, entre ellos un huérfano de siete años. El padre Severino le pidió a la tía de este niño que le permitiera llevarlo al internado de San José, y luego de resolver algunos asuntos, la mujer autorizó el viaje del menor al internado. La familia regresó y el niño indígena permaneció con el padre prefecto.⁹³ Contar entre

⁹³ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Cartas de nuestros misioneros. Justino Bailarín Ángel que vuela de la selva al cielo”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, diciembre de 1939. pp. 182-4.

sus servidores con indígenas del lugar es también un instrumento que los misioneros consideran afortunado para su trabajo, tal como lo refiere el prefecto apostólico:

“En el fruto de mi Ministerio entre los indios han tenido su parte algunos muchachos de las respectivas tribus educados en nuestra Casa-misión de San José de Turbo, y que me han servido ya de intérpretes, ya de estímulo para animar los suyos”.⁹⁴

Es posible constatar que para los religiosos la familia y la noción que los indígenas tenían sobre su entorno familiar no tenía el mismo significado, incluso los carmelitas fueron increpados en numerosas ocasiones por las madres indígenas cuando estas les reclamaban por la necesidad de la presencia de sus hijos en el seno familiar; reclamos que eran vistos por los religiosos con cierto desdén:

...razón por la cual con dificultad sueltan a sus muchachos para que los eduquemos en nuestras casas. Una de las indias, cuyo hijo hace tres años tenemos educando en Frontino, me reclamaba ahora con instancias apoyándose en que no conocía a una hermanita que había nacido posteriormente y lloraba a lágrima viva, un lloro que es cantando en verdaderos arpegios; detalle este que también se encuentra entre estos indios.⁹⁵

La fundación de “orfelinatos en La Guajira era vista por los capuchinos como la obra maestra para conseguir rápidamente la civilización y cristianización de los indios; el trabajo del vicario estaba enfocado en esta tarea en su extenso territorio.⁹⁶ Para Soler, el gran aliado es el gobierno católico colombiano que, de acuerdo con el capuchino, tenía un vivo interés en ayudar la obra de las misiones entre los “salvajes”; sin embargo, el interés se queda solo en eso al momento de hacer la inversión que reclaman los padres. Pero para realizar una buena labor, señala el vicario, no hay que descuidar la parte civilizada o ya cristianizada de la misión, que está en una situación económica deplorable:

“En largas exposiciones hechas al gobierno por comisión de V. S. los Padres Misioneros demostraron la necesidad de fundar orfanatos en la Goajira, como medida más apta y eficaz para atraer niños y enseñarles a la vez los rudimentos de la fe, de las letras y del trabajo. El proyecto fue, como V. S. sabe, aprobado por el Congreso que votó la suma de \$100.000 pesos oro para tal efecto. Desearía por tanto que V. S. informara oportunamente sobre el desarrollo práctico que se ha dado al proyecto aludido”.⁹⁷

⁹⁴ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Costumbres los Karibes-Kunas”, en: *Iluminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. pp. 103-7.

⁹⁵ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Costumbres de los Karibes-Kunas”, en: *Iluminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. pp. 103-7.

⁹⁶ En el original, la palabra *obra* está en mayúsculas, como si con este recurso tipográfico intentara transmitir al lector lo que significaba para ellos y la importancia que tenía.

⁹⁷ Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goajira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

El orfanato de La Macuira, llamado de Nazaret, tenía dos padres misioneros y un hermano, para la sección de niños, y cinco religiosas, para la sección niñas, en la década de 1920. En el informe del vicario aparece la cifra de 200 niños de ambos sexos que ingresaron al internado, con una deserción de 70 niños, para los misioneros constituyó un reto garantizar la permanencia de los internos en estas instituciones.

Un caso similar al anterior se presentó en el Orfanato de San Antonio, allí llegaron 150 niños, de los cuales solo quedaron 80. Pero es este caso no solo se trató de deserción de los indígenas, las condiciones de higiene y la vida en comunidad eran afectadas por enfermedades como el sarampión que azotaban y asolaban estos centros de educación y formación.

Los orfanatos no tenían rentas propias, solo contaban con el auxilio que el Gobierno les daba. Según las leyes vigente para las primeras décadas del siglo XX, los auxilios del Estado eran los siguientes:

Cuadro 3-2: Orfanatos de Nazaret y San Antonio, 1916, personal y recursos

Orfanato de Nazaret	Auxilios	Orfanato de San Antonio	Auxilios	Total mensual
Un director	\$50 oro mensuales	Un director	\$50 oro mensuales	\$2040 oro mensuales
Dos profesores	\$60 oro mensuales	Dos profesores	\$60 oro mensuales	
Una directora	\$50 oro mensuales	Una directora	\$50 oro mensuales	
Dos profesoras	\$60 oro mensuales	Dos profesoras	\$60 oro mensuales	
Dos secciones	\$800 oro mensuales	Dos secciones	\$800 oro mensuales	

Fuente: Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923)

Además de los auxilios mencionados, la misión de La Guajira recibía de la Delegación Apostólica \$3000 oro.

La estrategia fue contar en la zona con cuatro orfanatos; de acuerdo con los curas, los orfanatos garantizaban la reducción indígenas para consolidar el proyecto de catequización. En el marco del convenio con el Estado, cada uno de estos centros era costado por este último, que los sostenía en todo. Para ejercer un control más efectivo en los orfanatos, cada uno estaba dividido en dos secciones: una para niños y otra para niñas. Cada sección era manejada por un director y dos profesores para las clases y para vigilar. Los dormitorios estaban separados de los salones, como de otros lugares de vida común. El número de alumnos por sección oscilaba entre 40 y 50, es decir, en total los cuatro orfanatos podían reunir entre 300 y 400 indígenas.⁹⁸

La instrucción que impartían los misioneros a los indígenas seguía las normas establecidas por la República; de ahí que el *pensum* del Estado dividía el día de forma que hubiera horas

⁹⁸ ASPF. Volumen 612, 254 recto. 1916.

destinadas a la formación y práctica religiosa, al trabajo manual o agrícola y a enseñar nociones de escritura, lectura, religión, gramática, aritmética, geografía, historia patria y sagrada, instrucción cívica y gimnasia. Los dirigentes nacionales consideraban la educación como un bien social básico, en la medida en que era la difusora de los valores políticos del nuevo Estado y permitía perfilar un progreso nacional; consistía en pensar en pleno la modernidad, lejos de un pasado inculto y oscuro. Además de acercar a los niños a los valores familiares y volverlos transmisores de la fe católica, también se ocupaban de asuntos como el vestido o las normas de aseo.⁹⁹

Específicamente sobre las artes manuales, el artículo 13 del Concordato con la Santa Sede dice que hay que difundir y enseñar algunas industrias a los indígenas. Esto se hacía así: en Nazaret, las niñas confeccionaban hamacas, recogían algodón y lo hilaban con gran destreza, y los niños confeccionaban sombreros de suazas.¹⁰⁰ En San Antonio fue creada una sección de tejidos con telares propios. En Sierrita, se confeccionaban mochilas de henequén entre las niñas, y entre los niños, sombreros con gran perfección, que eran vendidos y servían para ayudar a los niños de otros orfanatos. Para la fecha del informe todavía no reportan actividades del orfanato de San Sebastián de Rábago por lo reciente de su fundación en 1918.¹⁰¹

“Además las niñas de todos los Orfanatos aprenden a cortar, coser y remendar sus propios vestidos y los de los niños, lavan y aplanchan la ropa, cocinan y aderezan los alimentos y se ocupan, en una palabra, de todo lo que más tarde les ha de ser de grande provecho en su hogar, pudiendo decir y afirmar de estas niñas que, al completar su educación, serán mujeres enteramente civilizadas, instruidas y aptas para la vida doméstica religiosa y social”.¹⁰²

⁹⁹ ASPF. Volumen 612, 254 recto. 1916. Hay diferentes investigadores que abordan la educación y la Iglesia en sus investigaciones, entre ellos están: Aline Helg. *La educación en Colombia: 1918-1957, una historia social, económica y política*. Bogotá, Fondo Editorial CEREC, 1987, pp. 18-20; Marco Palacios. “Modernidad, modernizaciones y ciencias sociales”. En: *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999, pp.37-38; Javier Sáenz Obregón, Oscar Saldarriaga y Armando Ospina. *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, vol. I. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1997, p. 218; Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005. pp. 228-239.

¹⁰⁰ ASPF. Volumen 612, 255 recto. 1915.

¹⁰¹ “Artículo XIII. Como servicio a la comunidad en las zonas marginadas, necesitadas temporalmente de un régimen canónico especial, la Iglesia colaborará en el sector de la educación oficial mediante contratos que desarrollen los programas oficiales respectivos y contemplen las circunstancias y exigencias específicas de cada lugar. Tales contratos celebrados con el Gobierno nacional se ajustarán a criterios previamente acordados entre éste y la Conferencia Episcopal, de conformidad con lo dispuesto en el artículo VI”.

“Artículo VI. El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas susceptibles de un régimen canónico especial. Una Comisión permanente integrada por funcionarios designados por el Gobierno nacional y prelados elegidos por la Conferencia Episcopal, reglamentada de común acuerdo, programará y vigilará el desarrollo progresivo de los planes que se adopten.

“Las funciones de la Comisión permanente serán ejercidas sin perjuicio de la autoridad propia de planeación del Estado y sin que la Iglesia tengan a su cargo actividades ajenas a su naturaleza y misión.” <https://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14671/1/ICXV2906.pdf>. Consultado en 8 de febrero de 2011.

¹⁰² ASPF. Volumen 612, 255 recto. 1919.

Por otro lado, también estaba la enseñanza de la agricultura. Los misioneros la consideraban la base material para consolidar pueblos civilizados. Por lo tanto, en Nazaret abrieron un gran campo de agricultura, el cual llegó a contar con 10 000 matas de algodón en producción; además, había cultivos de maíz, frijol y otros productos para el consumo doméstico. En el caso de San Antonio, cercaron 100 hectáreas para sembrarlas de algodón. En la Sierrita, los niños cultivaban yuca, ñame y maíz, lo cual contribuía al estado económico de esa misión, “en este año por solo yuca y ñame se han cosechado 120 quintales”. En San Sebastián de Rábago, abierto en 1918, ya había un campo de una hectárea bien arado y sembrado de papas, maíz, cebollas, trigo y yuca. Todo cultivado por los niños.¹⁰³

Además de los terrenos mencionados, y de acuerdo con el convenio de misiones que concede a los jefes de misión denunciar hasta 1000 hectáreas para beneficio y usufructo de la misión, estaban los que los misioneros denominaban “granjas agrícolas”. Había dos: la Granja de San Francisco, en la región de Motilones, y la Granja de Santa María, cerca de la costa del mar Caribe. La primera era atendida directamente por los padres misioneros, y la segunda, por un seglar, experto agricultor, que participaba en la ganancia de la finca de acuerdo con el contrato con el jefe de la misión.¹⁰⁴

En estos campos se sembraban productos para la manutención de los orfanatos, como maíz y arroz, además de cacao y algodón para la venta, con el fin de buscar que cada casa se pudiera sostener para aliviar al carga del gobierno, que auspiciaba estas misiones. Sobre el cultivo de algodón, en 1918 la producción alcanzó los 60 quintales, comercializados por los padres en las fábricas de tejidos nacionales a buen precio.¹⁰⁵

Otra de las características que reflejan el afán civilizador de los capuchinos es el concepto de ahorro. Señala Soler y Royo que en cada uno de los orfanatos del vicariato los misioneros usaban diferentes estímulos para lograr que este hiciera parte de la formación que impartían. Los estímulos iban desde premios hasta dinero. Para afianzar la enseñanza existía en cada orfanato una caja de ahorros y previsión; en esta cajas era obligatorio para los huérfanos depositar mensualmente pequeñas sumas de dinero de acuerdo con su edad; este dinero no se podía retirar, pues los misioneros lo veían como el capital con que cada indígena contaba para establecerse una vez dejara el orfanato.¹⁰⁶

¹⁰³ ASPF. Volumen 612, 255 recto. 1919. Quintal es una medida de peso antigua, de uso frecuente en España y sus colonias, equivale a 100 libras, en Castilla representa 46 kg. aproximadamente.

¹⁰⁴ ASPF. Volumen 612, [256] recto. 1919.

¹⁰⁵ ASPF. Volumen 612, 256 recto. 1919.

¹⁰⁶ ASPF. Volumen 612, 255 recto. 1919.

La figura de rescate de los indígenas no es clara, e incluso el Estado propone leyes para evitar la trata y reducción de indígenas. Para los misioneros capuchinos, en su jurisdicción hay comercio de personas, y surge entonces el orfanato como un lugar de refugio para eludir este comercio ilegal.¹⁰⁷

La educación religiosa cuenta con un particular cuidado en estos centros; como constante está la celebración de todas las fiestas religiosas en honor de Jesús y de la Virgen María, en especial de los días consagrados para celebrar y motivar la devoción hacia ellos. En estas fiestas había por lo general cantos y comunión. La importancia capital es que esta instrucción está centrada en el espíritu evangelizador y civilizador.

“...Estas prácticas unidas a las enseñanza teórica de la Religión, influyen poderosamente y sin sentir, en la educación de los niños, en quienes se ve brillar la fe, la piedad y la devoción en todos los actos del culto; fácilmente se perdonan sus mutuas ofensas; obedecen con alegría y prontitud la señal de la campana o la voz del superior; aborrecen la maldad y el pecado y el temor de Dios acompaña todas sus acciones, De ahí la esmerada cultura que ostentan estos niños en todo su porte, la cual admira a los que visitan estas instituciones”.¹⁰⁸

De acuerdo con el convenio sobre misiones de 1902, la inspección de instrucción pública estaba a cargo del jefe de la misión, con facultad de abrir escuelas y nombrar maestros. El vicario apostólico de La Guajira le reportó al director de Instrucción Pública Nacional la existencia de 16 escuelas en la década de 1910 para todo el territorio; estas contaban con un total de 1.058 educandos, que incluían a los que estaban en los orfanatos. “La conmemoración de los días de la patria se ha celebrado en todas las escuelas y colegios con señales de especial patriotismo; pero especialmente en las dos de esta ciudad, las cuales, con sus discursos, poesías y veladas literarias, han dado una grande nota de cultura patria y de amor a sus mayores”.¹⁰⁹

El Vicario refería que el mantenimiento del vicariato, en particular el sostenimiento de los orfanatos, lo cubría el gobierno nacional, que giraba los recursos para mantener la misión. Era el Estado el que debía atender estos centros, tanto a sus internos como al personal misionero que los atendían. Cabe resaltar que parte de los recursos recibidos por los capuchinos eran destinados al culto divino; tal vez esto era para los padres de San Francisco parte de la formación que impartían a sus educandos.¹¹⁰

“En tan sobresaliente documento, he visto señalado el luminoso derrotero que apoyado por los preladados, debe seguirse incuestionablemente, en los centros de enseñanza superior del país, como también, la manera de evitar la libre salida a los alumnos internos de los colegios, la cual, como dice

¹⁰⁷ De acuerdo con las leyes 64 de 1914 y 45 de 1915.

¹⁰⁸ ASPF. Volumen 612, 257 recto. 1916.

¹⁰⁹ ASPF. Volumen 612, 257 recto. 1916.

¹¹⁰ ASPF. volumen 612, 258 recto. 1916.

muy bien, V. E. es un constante y manifiesto peligro para la juventud que origina daños sin cuento y borra el esfuerzo y la acción constante del más hábil educador.

Excuso decirle a V. E. que pondré todo mi empeño en que se intensifique, en los colegios y escuelas de este Vicariato, tendré sumo gusto en ponerlas en conocimiento de V. E.”¹¹¹

Para los misioneros lo más lógico era capacitar o enseñar a los guajiros en un oficio o arte acorde con su formación, para que una vez capacitado, el indígena pudiera defenderse.

En cuanto a la educación y formación de las mujeres, el ideal de los misioneros —quizá no el de ellas— era casarlas con todas la fórmulas sacramentales, buscando al antojo de los religiosos un marido, educado también por ellos mismos. No nos consta qué tan felices fueron estos hogares constituidos con una monogamia impuesta desde afuera, pero por medio del sacramento del matrimonio los religiosos contaban con un instrumento de vigilancia sobre las costumbres sexuales y amorosas de los grupos sociales de sus jurisdicciones, con miras a lograr un mayor control social sobre la población.¹¹²

La educación femenina también fue un reto para los carmelitas. Para ellos, las mujeres estaban desprotegidas por sus familias: decían los curas que el cuidado hasta la pubertad de las niñas lo garantizaban las madres y luego de este periodo, si la mujer no garantizaba descendencia, era despreciada por su familia. Por eso la educación que debían tener esas niñas apuntaba a que pudieran cumplir eficientes oficios que les garantizaran un desempeño apropiado y subsistencia. Podría sospecharse que, según ambas comunidades religiosas, los oficios apropiados para eran los domésticos, los cuales realizarían en las casas de futuros amos, en las parroquias o en conventos a las que pertenecían las indígenas.¹¹³

La creación de escuelas de artes y oficios (reglamentada, como se dijo, por las leyes 54 y 111 de 1931), permitía a los capuchinos educar a determinados grupos de la población del vicariato; sin embargo, la educación impartida por ellos, tanto para hombres como para mujeres, causó tensiones entre los religiosos y las autoridades estatales, representadas en Instrucción Pública Nacional, hasta tal punto que en 1934 el nuncio apostólico transmitía al padre capuchino Alcaide y Bueso, los problemas que el Estado veía en el trabajo que la comunidad estaba realizando en el vicariato. Lo que más le preocupa era la formación para el trabajo que impartían los misioneros; trabajo que no siempre encontraban los indios, lo que los llevaba a regresar a su comunidad, donde,

¹¹¹ APCV. Signatura 802, Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923). Firma Atanasio Soler y Royo, fechado el 1 de marzo de 1923, en Riohacha, sin destinatario reconocible.

¹¹² Aida Gálvez, “La imposición del matrimonio católico en la prefectura apostólica de Urabá, Colombia, 1918-1941”, trabajo inédito, Seminario Sexualidad y Salud del Doctorado en Antropología de la Medicina, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, septiembre de 1999, p. 2.

¹¹³ ASPF. Volumen 842, 60 recto.

naturalmente, se sentían desadaptados. Un sujeto civilizado, pero sin oportunidades era más bien un estorbo para sus familiares y, por ende, para el Estado.

El vicario Alcaide y Bueso vio la necesidad de responderle al nuncio las críticas que les hacían a sus métodos, y le dijo que eso no era del todo cierto, que ellos no imponían maridos a las indígenas, que ellas eran libres de elegir esposo, pero siempre bajo el sacramento y de acuerdo con las leyes y costumbres cristianas. Sobre las artes y oficios, el vicario dijo que ellos creían que era una buena recomendación y, entendían los misioneros que en el caso del Orfelinato de San Antonio la agricultura no era la enseñanza que debían impartir, en este instituto debería enseñarse herrería, mecánica, telares, curtiduría, para poder hacerlo pidieron el siguiente presupuesto al Estado nacional: por cada profesor 100 pesos mensuales, y para levantar el edificio, 4000 pesos.

Para los capuchinos, y de acuerdo con las disposiciones gubernamentales, es el gobierno nacional el que debía determinar y señalar una cantidad mensual suficiente para poder cubrir la alimentación y los gastos domésticos de cada alumno de carácter interno.¹¹⁴

En general todas las actividades diseñadas por las dos comunidades misioneras, carmelitas y capuchinos, para los internados en La Guajira y Urabá, estaban encaminadas a albergar a las comunidades indígenas que habitaban cada una de las regiones. El trabajo realizado por estos misioneros iba más allá de adoctrinar para la Iglesia o el Estado: la formación, según estos religiosos, debía garantizar comportamientos civilizados, transformación que derivó en cambios en el vestido, la comida, la economía doméstica, el uso de nuevas herramientas y el cumplimiento de normas. Por otro lado, los misioneros aprendieron de sus alumnos aspectos de la cultura que introdujeron en su vida durante el tiempo que duró la misión; es importante resaltar, por ejemplo, el uso de caminos y ríos, entender los nombres dados por los indígenas como señales de la geografía, o aprender el uso de las plantas medicinales de la región.

3.3. Labor de las religiosas de la Madre Laura, las Carmelitas Misioneras y las Terciarias Capuchinas

Para entender la labor misionera en las zonas de estudio es necesario revisar el intenso trabajo desplegado por las religiosas que acompañaron a los religiosos en las regiones bajo estudio. En el caso de La Guajira, los padres capuchinos contaron con las terciarias capuchinas, y en el de Urabá, al inicio, con las hermanas lauritas, quienes fueron remplazadas por las carmelitas misioneras; en resumen, en el periodo estudiado, tres comunidades religiosas femeninas trabajaron en la misiones

¹¹⁴ De acuerdo con lo establecido, el Ministerio de Gobierno se regía por el parágrafo del art. 5° del convenio de misiones de 1902.

al frente de actividades de evangelización, educación y normalización de costumbres. Cada una de las comunidades rendía informes a los sacerdotes, capuchinos o carmelitas, según el caso.

Por fecha de fundación, la más antigua de las comunidades de las misioneras en las zonas de misión estudiadas es la congregación de las Hermanas Carmelitas Descalzas Terciarias, instituida por el carmelita descalzo Francisco Palau y Quer, en España, hacia 1860-1861. Esta comunidad estaba enfocada en la enseñanza y la atención hospitalaria, entre otras actividades menores. Aunque es la más antigua de las tres, fue la última en llegar, llegaron a Colombia seis hermanas en 1925.

La primera misión para evangelizar establecida en Urabá fue realizada por Laura Montoya Upegui, quien llegó a la región en 1914, con el apoyo y gestión del entonces obispo de Antioquia, monseñor Maximiliano Crespo. La idea de Laura Montoya de hacer misiones entre los indígenas fue bastante temprana, en la primera década del siglo XX realizó gestiones para llevar a cabo lo que consideraba su apostolado. Pero solo hasta 1914, logró concretar su proyecto, no sin sortear una varias dificultades, cuando viajó a Dabeiba y fundó la Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena. En 1916, con el patrocinio de monseñor Crespo, la Santa Sede erigió a la comunidad de la ya Madre Laura como Congregación Diocesana.¹¹⁵

El trabajo que desarrollaron las tres comunidades abarcó todas las esferas sociales de la región, pero sin lugar a dudas la madre Laura marcó una diferencia en las relaciones con los padres y con los evangelizados. Por ejemplo, la asistencia espiritual de este grupo de mujeres estuvo a cargo de los carmelitas descalzos, que arribaron a la población de Frontino también en 1914. De acuerdo con la madre Laura, desde la llegada de estos sacerdotes hubo desencuentros y problemas entre los misioneros y las hermanas de su comunidad; ella lo atribuía a las buenas relaciones que ella tenía con monseñor Crespo, pero, sobre todo, a su condición femenina:

“Más tarde desde estos primeros arreglos comenzaba a emponzoñarse el asunto, porque el Excmo. Sr. Crespo, conoedor del llamamiento divino de la señorita Montoya, no quiso hacer un arreglo concreto con ellos, sino que les dijo que viniesen a Medellín y, puestos al hablar con ella, se enteraran bien para qué obra quería traerlos y que lo que ella le dijera lo aprobaba él. Esto ya tenía un ceño dudoso, puesto que no suele Dios dar la delantera a la mujer en estas cosas, y debió dejarle alguna espina al R. Padre”.¹¹⁶

Como gesto de sumisión a los sacerdotes, la madre Laura entregó un informe con cada uno de los trabajos realizados por ella y por las hermanas en la región de Dabeiba. Las relaciones entre

¹¹⁵ Por país de origen, dos eran españoles, y una, colombiana. Las tres comunidades han recibido reconocimientos del Vaticano por el trabajo realizado: la madre Laura y el padre Palau están beatificados, mientras que el padre Amigó fue declarado venerable.

¹¹⁶ Laura Montoya. *La aventura misional en Dabeiba*, Madrid, Conculsa, 1962, p. 8, citada por Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”, Mayo, 2001, p. 218.

carmelitas y lauritas alcanzaron tal enrarecimiento, que incluso llegó al enfrentamiento directo. Para el carmelita Elías del Santísimo Sacramento, estas mujeres eran un riesgo y no comprendía cómo habían tomado la decisión de trasladarse a esta inhóspita región, con el agravante de no contar con un sacerdote cercano para su debida asistencia espiritual.

Una vez creada la Prefectura Apostólica de Urabá, las lauritas dejaron de depender del obispo de Antioquia, y pasaron a entenderse con el nuevo prefecto para realizar su trabajo. Desde la llegada del prefecto apostólico, el carmelita José Joaquín de la Virgen del Carmen, de acuerdo con la madre Laura, las relaciones fueron tensas, y opinaba que los carmelitas tenían animadversión por las lauritas, y, ante todo, contra ella.

Durante los once años que trabajaron conjuntamente en la zona de Urabá, las relaciones no mejoraron; incluso la madre Laura fue llamada por las autoridades eclesiásticas para que respondiera por las quejas que había presentado el prefecto ante ellas. Los principales puntos de las quejas del padre Arteaga tenían que ver con que las lauritas realizaban actividades que eran competencia exclusiva de los religiosos, atribuciones que a las monjas, a la luz del derecho canónico, no les estaban permitidas. Por ejemplo, señalaba que ellas creían que tenían el derecho a vivir sin sacramentos, que el gobierno de la comunidad era ejercido solo por Laura Montoya, sin contar con un consejo, y que publicaban documentos sin licencia del prefecto; por otro lado, estaba la competencia en el territorio misionero, pues las monjas, de acuerdo con Arteaga, hacían correrías temerarias solo con el fin de quedar mejor que los misioneros.

Punto por punto fueron respondidas las quejas por la madre, quien, aunque consintió a los cargos —aceptación propia de su condición de mujer—, dejó claro que el trabajo que hacía no estaba lejos de la voluntad de Dios, y que sí contaba con consiliarias en la comunidad que recibían los sacramentos; y sobre los escritos contaba con las instrucciones de los obispos Crespo y Toro, y hasta del propio Arteaga. En resumen, ni ella ni las hermanas pretendían suplantar a los curas.¹¹⁷ Las hermanas de la madre Laura dejaron la prefectura en 1925; ella escribió más tarde que algunos carmelitas intentaron disuadir, sin éxito, a varias lauritas para que abandonaran la comunidad de esa “mujer emancipada”.¹¹⁸

De acuerdo con la legislación eclesiástica, la propagación doctrinal y la administración sacramental eran competencia exclusiva de los hombres; las mujeres solo asistían y obedecían las

¹¹⁷ *Giudizio Privato del R.P. Prefecto Apostólico de d'Urabá (Colombia) Sulla Congregazione delle Religiose Missionarie di Maria Immacolata e Santa Caterina de Siena*. Bogotá, 14 julio de 1924. Firma el documento Arteaga. ASPF. Volumen 842, 152 a 155 recto. Para complementar ver: Laura Montoya. *La aventura misional en Dabeiba*. Madrid, Cocolsa, 1962, p. 8, citada por Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”, 2001, p. 219-21.

¹¹⁸ Laura Montoya Upegui. *Autobiografía de la Madre Laura de Santa Catalina: historia de las misericordias de Dios en un alma*. Medellín, Bedout, 1971. pp. 475-476.

instrucciones de estos. Las misiones hacían parte de la administración masculina. Sin embargo, la madre Laura opinaba que la labor educativa hecha por las mujeres, aunque de orden secundario, allanaba el terreno para la evangelización de los sacerdotes.¹¹⁹

La situación llegó a tal nivel, que los prefectos que hubo en la jurisdicción criticaron las cifras que daba la madre Laura, quien afirmaba que 5000 indios habían sido bautizados entre 1914 y 1925. Para Arteaga esas cifras eran falsas frente a la población indígena de la región. Lo mismo opinaba sobre los bautizos y matrimonios.

En 1950 fue publicada una relación de su trabajo por las hermanas lauritas en un número de la revista *Alma* en 1950 sobre la incursión de la madre Laura a Caimán, región cuna y considerada por ellas como extremadamente salvaje, no obedece a la realidad del lugar, si se tiene en cuenta que no eran salvajes y que el número no llegaba a 200, anotaba Severino.¹²⁰

Durante los once años de su permanencia en la región de Urabá la labor de las monjas alcanzó a tener una envergadura mayor a la lograda por los carmelitas durante los 23 años que estuvieron en la zona.

Las lauritas, además de trabajar siete años en la Prefectura Apostólica de Urabá creada en 1918, fueron invitadas en 1941 a la población de Uribia, en el Vicariato Apostólico de La Guajira, por el vicario, monseñor Alcaide y Bueso, para compartir el trabajo con las terciarias capuchinas.¹²¹

Con la salida de Urabá de las lauritas, los carmelitas procedieron a solicitar a la casa de las Hermanas Carmelitas Descalzas Terciarias, en España, que esta comunidad fuera la que los acompañara en la misión de la prefectura. Estas religiosas llegaron a la región en 1925; la comunidad decidió enviar seis monjas, y tan solo al año siguiente la Santa Sede les otorgó el privilegio de abrir un noviciado en Colombia, y nuevamente el territorio y su gente fueron los argumentos para hacerlo: “Deseamos vivamente que nuestras Hermanas carmelitas erijan su noviciado con permiso de la Santa Sede para las señoritas nativas, que sin duda alguna serán más aptas para trabajar en este clima”.¹²²

La superiora general del Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas, con casa generalicia en Barcelona, solicitó al prefecto de Propaganda Fide el permiso correspondiente para abrir casas en la misión de Urabá para apoyar el trabajo de los padres carmelitas.¹²³

¹¹⁹ Severino de Santa Teresa, OCD. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién: desde el descubrimiento hasta nuestros días*, vol. V, tercera parte. Bogotá: Kelly, 1957. pp. 259-260.

¹²⁰ *Almas*, número extraordinario, año XV, número 142 a 152, Medellín, mayo de 1950, p. 3057.

¹²¹ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2°. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

¹²² De Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia*, p. 349.

¹²³ ASPF. Volumen 842, 189 recto.

Para 1931 habían ingresado 69 colombianas al noviciado abierto en la misión en 1926, además de las trece españolas que llegaron en ese periodo. En 1928 profesaron las primeras monjas carmelitas descalzas terciarias oriundas de Colombia. A los pocos días de su profesión, seis monjas salieron para el golfo de Urabá con el prefecto. Otros dos grupos fueron a Dabeiba y a Urama, respectivamente.¹²⁴ Al año siguiente establecieron una casa en Dabeiba, y para 1930 contaban con cinco hermanas: dos se ocupaban de la enseñanza de los indígenas, otras dos enseñaban en la escuela de la población y una en la escuela infantil.

En 1928 llegaron al golfo de Urabá, donde hubo dos comunidades de hermanas: una en San José de Turbo y la otra a media hora de distancia de Turbo, donde dirigieron la escuela. A cinco horas de vapor tenían la casa Sutatá, donde tres hermanas cuidaban de la educación y formación de niños y niñas, en su mayoría negros.

La misión de San José de Urama, fue fundada en 1930, allí abrieron un colegio particular “hasta que el departamento les confirió la dirección de la escuela de niñas”.¹²⁵ En ese mismo año hicieron tres fundaciones: una en Cartagena de Indias, donde administraron las escuelas costeadas por el departamento, además de otra llamada San Pedro Claver, para niños negros, y una escuela infantil; otra en San Jerónimo, donde tuvieron a su cargo la educación de un grupo de señoritas, y la tercera, a cinco horas de Dabeiba, en Urama, con escuela infantil y colegio.

En Frontino, en el noviciado, abrieron un internado para señoritas del pueblo y de la región, para adelantar estudios durante los mismos años de estudio que en las escuelas normales. En 1931, establecieron en Pácora, departamento de Caldas, una nueva comunidad, donde les encomendaron el cuidado del Hospital Santa Teresita y una escuela infantil.

A comienzos de 1932 las Carmelitas se instalaron entre los cunas en Arquía. Cuatro años después, esta fundación contaba con las comodidades básicas para las religiosas: tenía acueducto de agua pura, bomba, baño, lavadero y cocina, entre otras. Hay que resaltar la curiosidad de los indígenas por las herramientas nuevas, objetos llevados por los misioneros a la zona. En la instalación de una tubería, por ejemplo, mostraron su admiración por la tarraja, la llave de tubos y los accesorios necesarios para la instalación de la tubería.¹²⁶

¹²⁴ Hermana Ángeles de la Virgen del Carmen, C.D.M. “Hermanas Carmelitas Misioneras”, en: *La Obra Máxima*, V/129, septiembre de 1931. p. 265.

¹²⁵ De Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia*, 1957. p. 356.

¹²⁶ La tarraja puede ser una herramienta introducida por los misioneros en la región y consistía en una barra de acero con una caja rectangular en el medio, allí se ajustaban las piezas para labrar roscas a los tornillos. De Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia*, 1957, p. 361.

Aunque las solicitaban para más fundaciones en las prefecturas de Urabá, Chocó (Claretianos) y Magdalena (Jesuitas), las monjas no contaban con personal suficiente para atender la creciente demanda.¹²⁷

Ante la solicitud de que los carmelitas abrieran una escuela en Antazales, el padre Bernardino pensó en la Hermanas Carmelitas Misioneras, quienes habían preparado a suficientes jóvenes y existía la posibilidad que alguna de ellas se trasladara a esta población para que fuera la maestra de los niños.¹²⁸

Las carmelitas misioneras permanecieron en la zona de Urabá hasta 1950, cuatro años después de la salida definitiva de los carmelitas descalzos ocurrida en 1946, y nueve años después del cierre después del cierre la Prefectura Apostólica de Urabá en 1941.¹²⁹

En el caso del Vicariato Apostólico de La Guajira, las compañeras de los capuchinos en el trabajo misionero fueron la Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia. La presencia de estas religiosas en el Vicariato fue simultánea a la llegada de su contraparte masculina, los misioneros capuchinos. Las primeras cinco religiosas llegaron a Riohacha el 8 de febrero de 1905, con el objetivo de asistir a los capuchinos en la misión guajira.

El origen de las terciarias capuchinas se remonta a 1885, cuando el capuchino Luis Amigó y Ferrer fundó la comunidad en Valencia, España. Este religioso capuchino, quien además fundó la comunidad de Terciarios Capuchinos el 11 de mayo de 1885, redactó las constituciones de esta comunidad. Los principales elementos que definen el carisma de la congregación capuchina son la contemplación y la acción apostólica. De acuerdo con esto, sus campos de trabajo eran, entonces, la educación de niños y jóvenes, la asistencia a los enfermos y las misiones.

Para 1924, las terciarias capuchinas manejaban los orfanatos de San Antonio, Nazaret, Sierrita y San Sebastián de Rábago, y participaban en colegios de Riohacha, Valledupar y Sicarare (en Motilones). Además del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, esta comunidad tenía presencia en Barranquilla, Mompo y Montería; en cada una de estas ciudades tenían un colegio. En el caso del departamento de Antioquia, contaban con varias obras: un colegio en Urrao, un noviciado en Yarumal y un orfanato y un hospital en Santa Rosa de Osos.¹³⁰

¹²⁷ “La obra de las Hermanas Carmelitas”, en: *La Obra Máxima*, XI/129, septiembre de 1931. pp. 265-6.

¹²⁸ Bernardino del Niño Jesús, O.C.D. “Hojas de mi diario. Por las selvas de Antazales”, en: *La Obra Máxima*, XXII/258, octubre de 1942. p. 152.

¹²⁹ Como lo demuestra Patricia Castro en “Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940”, que la labor de las religiosas en la empresa evangelizadora en Antioquia es tan importante como la de los religiosos varones. Véase la tesis para la Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, presentada por Patricia Castro en el año 2001.

¹³⁰ Valencia, Eugenio de, OFM, Cap. *Historia de la misión guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) A cargo de los padres de la preciosísima sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía. 1924. pp. 295-98.

El trabajo de los misioneros —hombres y mujeres—, además de lo propiamente religioso, incluía normar y controlar el diario vivir de las poblaciones, la doctrina cristiana les permitió propiciar mecanismos de control que garantizaban a los misioneros una vigilancia sobre la población cuyo fin era salvaguardar la moral y regular el comportamiento. Los diferentes trabajos realizados por capuchinos y carmelitas, en compañía de las comunidades femeninas, cubrieron campos que iban más allá de lo establecido en el convenio de misiones: además de ocuparse de la evangelización y la educación, también interactuaron en el territorio con las comunidades que lo habitaban; de esta población aprendieron a conocer el entorno y hasta cierta medida los religiosos reconocieron y aceptaron las diferencias culturales de los grupos que evangelizaron.

Pero el nuevo territorio al que llegaron marcó los sentimientos y la imaginación de los misioneros: los nuevos espacios fueron testigo de expresiones de amor, prejuicios, sacrificios, entrega, mezquindades. Allí convivieron con su feligresía, los recorrieron sus trochas, navegaron sus ríos, se familiarizaron no solo con sus gentes, sino también con la flora, la fauna de estos remotos territorios que habitaron.

4. Espacios y territorios: el misionero, el entorno, la gente

El territorio es una de las variables más importantes en el trabajo y la vida de los misioneros. El cambio de geografía — dejar el lugar de origen por otro desconocido— explica que los misioneros, bien sean los del Carmen o los de san Francisco, hayan tenido que desarrollar una forma de sentir y vivir esta experiencia. El impacto del entorno en la vida de estos religiosos sale a relucir en sus escritos, en los que constantemente aluden al clima, a la vegetación y a los animales, como también a las aldeas, ríos, mares y caminos. Sus comentarios al respecto revelan posturas religiosas de renuncia y sacrificio.

La descripción del territorio en el que se desarrollaron las misiones objeto de la presente investigación, y tema de este capítulo, va más allá de la mera descripción de una geografía, pues la intención es recrear la peculiar relación que fue surgiendo entre los misioneros y el territorio donde ejercieron su labor, ambos transformados en el proceso, y mostrar cómo el territorio fue visto a veces como un aliado, otras como un enemigo frente a las propuestas evangelizadoras e integradoras de las misiones religiosas de comienzos del siglo XX.¹

4.1. El viajero religioso

Algunos estudiosos han llamado la atención sobre la importancia de la relación religión-territorio, y han señalado que el tema merece un tratamiento especial. La religión transforma el lugar donde se inserta, al controlar y trazar asentamientos de población. Para el geógrafo Carl Sauer, por ejemplo, la relación del paisaje con la religión lo abarca todo, y transforma la vida de las personas y de los lugares que habitan.

¹ Abel Albet I Mas. “De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión”. En: Joan Nogué y Joan Romero (Eds.). *Las otras geografías*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006, pp. 211-231.

“...son los paisajes los que dan expresión a las formas de vida de cada lugar. La religión es, precisamente, uno de los elementos culturales más utilizados en los estudios propios de la geografía culturalista, si bien reducidos a simples catálogos de los impactos materiales sobre el paisaje.”²

Sobre religión y territorio, David E. Sopher propone además una clasificación de elementos que constituyen una especie de marcadores a lo largo y ancho del lugar donde está el elemento religioso. Es una suerte de geografía humana; un atlas etnográfico que, por el momento, tiene lugar en la labor misionera, pues para los religiosos era necesario incorporar, trazar, apropiarse y escudriñar los nuevos espacios, los cuales:

“...llegan a impregnarlo hasta el punto de convertirse en marcadores o indicadores de un determinado paisaje cultural [...] las construcciones sagradas (templos, monumentos, santuarios), los cementerios, los topónimos, los modelos de asentamiento territorial [...], la presencia y distribución de la flora y la fauna (por ejemplo [...] el cultivo de la viña en los ambientes cristianos y específicamente católicos), etc.”³

Estos viajes de descubrimiento y encuentro con lo desconocido tienen algo en común con los viajes de exploración emprendidos por los europeos de finales del XVIII y comienzos del XIX. En aquella época, los viajes de exploración combinaron el interés científico con el estudio de la naturaleza. Y el viajero refleja, en su forma de observar el entorno, la influencia ilustrada y la romántica.⁴

Los viajes de los misioneros dejaron el legado de una serie de relatos que mezclan la sensibilidad del que viaja con la disposición científica frente a lo desconocido. Es una escritura que refleja la apropiación, y a veces el rechazo de lo que se observa y de lo que se encuentra.⁵

En los textos de los viajeros, el público en otras latitudes encontraba datos y referencias de lugares fuera de su alcance; lugares que posiblemente no existían ni en su imaginación. Para el caso específico del viajero religioso, estaba además el plan de Dios, y la salvación de las almas de los infieles implantando la civilización. Lo hicieron sin olvidar los marcos legales que tenían que cumplir frente al Estado al reportar la información que obtenían en los lugares de misión para

² Carl O. Sauer, quien lidera la llamada Escuela de Berkeley de geografía cultural. Abel Albet I Mas. “De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión”. En: Joan Nogué y Joan Romero (Eds.). *Las otras geografías*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006. p. 214.

³ Abel Albet I Mas. “De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje, 2006. p. 214

⁴ Banco de la República y Biblioteca Luis Ángel Arango, Patricia Londoño Vega (curadora). *América exótica. Panorámicas, tipos y costumbres del siglo XIX*. Obras sobre papel, Colombia, Banco de la República, 2004.

⁵ María Carolina Guzmán Henao. “Comunicación y transformación. El viaje como transmisor de conocimientos: aproximación al viajero intelectual del siglo XIX.” Tesis Comunicadora social con énfasis en producción editorial y multimedial, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

vincular tierra y personas a la economía nacional y propiciar que otros lo hicieran: abrieron la frontera para la colonización.

Con la circulación de estos relatos, es decir, con la aparición en la escena mundial de nuevos territorios y personas, el siglo XX descubre culturas de lugares remotos.⁶ Aspectos generales, y con frecuencia particulares, acompañan los escritos que dejan los misioneros sobre el encuentro con los nuevos lugares y personas, como es el caso del padre capuchino Eugenio de Legaria, quien en 1943 reiteraba asuntos que otros misioneros ya habían señalado:

“Las dificultades, con que siempre se ha tropezado, han sido las escasez de personal y las grandes distancias que hay que salvar en una región, donde, en general, no existen vías de comunicación. Además, la cristianización de estos indios resulta muy difícil, debido a la vida nómada que llevan, pues, toda ella la pasan andando, tras sus ganados, en busca de pastos, por las diferentes regiones, según los tiempos y las lluvias”.⁷

En este aspecto, uno de los padres capuchinos que describe el Vicariato de La Guajira y las dificultades para la evangelización, incluye a todos los indígenas de la región, a quienes califica de nómadas, característica únicamente de la cultura wayú. Este relato hace pensar que desconocía a las otras comunidades o que recurre a este giro literario para facilitar su discurso. Podría afirmarse, incluso, que desde la Colonia el texto tiende a repetirse; es como si solo replegándose sobre sí mismo, aquello desconocido fuera verosímil y real.

Las diferentes comunidades de religiosos en zonas de misiones acopiaron información que sirvió más adelante a los etnólogos y antropólogos de mediados del siglo XX como fuente de trabajo. Tal vez los registros de los misioneros contribuyeron de cierta forma a cambiar la mirada, incluso podría decirse que de estos textos de los religiosos hay una inserción de fronteras tanto humanas como geográficas, e incluso una revaluación de los saberes.

En la medida en que la época permite reconocer otras culturas o calificarlas desde sus propios supuestos, los misioneros avanzan más allá de su deber de agregar nuevos ciudadanos y nuevas tierras efectivas a la nación o feligreses para la Iglesia y vincular nuevas comunidades, al permitir ampliar el conocimiento sobre las razas, sus costumbres, sus lenguas, los territorios. Veamos por ejemplo este comentario hecho por el Vicario Apostólico de La Guajira:

“Los indios que llamamos del Milagro y que viven a unas 8 horas al Este de Codazzi, hablan de una gran rancharía que se llama Manastara, la cual, según ellos, dista cuatro días de sus habitaciones y a

⁶ Isabel Soler, “Los ojos del cartógrafo. El viaje oceánico renacentista y los lugares del mundo”, en: *Revista de Occidente*, España, No. 280, septiembre 2004, pp. 48-67.

⁷ Fray Eugenio de Legaria, O. M. F. Cap. “De la misión de Colombia (Goajira)”, en: *Verdad y Caridad*, XX/24, octubre de 1943, p. 223.

donde hay que ir con mucho cuidado y con grandes dádivas; de modo que se ve hay otras tribus al interior de la sierra...”⁸

El vicario Soler y Royo muestra con detalle distancias, comportamientos y características de la aproximación, pero lo que resulta más interesante es que piense y concluya que en la serranía del Perijá hay otras comunidades indígenas, a los que desconocen y a las que propone una pronta aproximación.

Los viajeros decimonónicos ven con un “ojo ajeno”. Los relatos de viajes, entre otros géneros, “...narrados en primera persona, documentan el punto de vista de los sujetos históricos”.⁹ Los misioneros no fueron ajenos a esta forma ver y narrar; los documentos que dejaron lo demuestran.

Los padres misioneros en Urabá o en La Guajira encarnan una forma peculiar de viajeros; para estos vascos o valencianos, el territorio era desconocido, y como para ellos todo era nuevo, recurren al relato de viaje para contarles a sus coterráneos y a otros lectores, lo exótico que enfrentan en su trabajo. Narrar con lujo de detalles cada paso que dan por los vastos territorios asignados para el plan evangelizador y civilizador de Iglesia y Estado genera unas cartografías ricas en detalles, en especial aquello que marca su vida religiosa y personal.

Para los religiosos esta no es una experiencia nueva pues han heredado de sus comunidades formas particulares de leer el entorno generadas desde tiempo atrás. Nicolás de Cusa, que escribió entre 1440 y 1450, propuso (citado por Buisseret) una particular visión de Dios que relacionaba con el espacio y la representación de este:

“...Dios penetró todas las cosas, y que la esencia de la presencia de Dios es la vista [...] explica la función del intelecto humano en términos de cartógrafo. Somos, dice, como un cartógrafo que vive en la ciudad de cinco puertas, análogas a los cinco sentidos. A través de esas puertas llegan mensajeros con diferentes informaciones, y una de las puertas más importantes controla los mensajeros de la luz y el color, que nos informan de las cosas visibles”.¹⁰

Una elocuente forma de ver un accidente geográfico y el determinismo providencialista que le asignaban los religiosos se capta en el padre Usera, misionero español en Fernando Poo, quien

⁸ Atanasio Soler y Royo. “Una entrada a los indios motilonés”, en: *El Siglo de las Misiones*, III/27, marzo de 1916, p. 96.

⁹ Patricia Londoño Vega. “Allá lejos y hace tiempo de William Henry Hudson (1918)”. En: *Revista Universidad de Antioquia*, 28. Medellín, enero-marzo de 2006. pp. 28-37.

¹⁰ David Buisseret. *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*. Barcelona, Paidós, 2004. p. 53

considera el río Níger como camino para llevar cultura y civilización a los pueblos más lejanos y olvidados.¹¹

Los misioneros, además de su función evangelizadora, viajan por territorios nuevos para ellos y entregan con sus narraciones una suerte de mapas de aquello que los toca, impresiona o conmueve. La necesidad de los hombres de cartografiar y contar con mapas de lo conocido y de lo nuevo es recurrente a través de la historia, elementos como diagramas para llegar al paraíso, intentos de retratar el mundo, historias que los mapas deseaban contar, todo conducente a propiciar conciencia del poder de los mapas para conquistar el mundo y dominarlo. Estas representaciones cartográficas, que trascienden lo estrictamente científico, traslucían los intereses y creencias de quienes las hacían; su uso, por una parte, conducía a que los lectores ampliaran sus horizontes y, por otra, recomponía la idea que del mundo tenían.

Para ejercer control sobre el planeta era necesario apropiarla, marcarla, dividirla, incluirla como bien. Europa requería imágenes, representaciones, contar con un mapa: una descripción detallada es poseer un instrumento de poder de la información.

Un caso que ilustra esto para otras latitudes es el del médico escocés David Livingstone (1813-1873), quien luego de graduarse ingresó a la Sociedad Misionera de Londres, donde fue ordenado sacerdote protestante en 1840. El doctor Livingstone es considerado un gran explorador; prueba de ellos son los informes que entregó a la Corona británica sobre astronomía, fauna, flora y geología del continente africano. Por ejemplo en la siguiente narración, donde señala la ubicación, la composición geológica del suelo, la salubridad y el reconocimiento geográfico por ojos europeos:

“...me dirigí hacia el norte, a visitar a los bakaa, bamangwato y makalala, que habitan entre los 22° y 23° de latitud meridional. Las montañas Bakaa habían sido exploradas anteriormente por un comerciante que fue víctima de la fiebre, así como todos los que le acompañaban. En mi viaje por la parte septentrional de estas colinas basálticas, junto a Letloque estuve a solo diez jornadas de distancia de la parte inferior del río Zouga, que llevando el mismo nombre era generalmente confundido con el Ngami; y pude muy bien entonces (1842) haber descubierto este lago si su descubrimiento hubiera sido mi único objeto...”¹²

¹¹ Miquel Vilaró y Güell. “Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrado Jerónimo Mariano Usuera y Alarcón y Juan del Cerro”. En: *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*. Separata, 9. 2009. <http://hispanianova.rediris.es>

¹² David Livingstone. *Viajes y exploraciones en el África del sur*. Prólogo de Javier Reverte. La Coruña, Ediciones del Viento, 2008. p. 36. Este libro fue publicado por primera vez en 1857, bajo el título *Missionary Travels and Researches in South Africa; Including a Sketch of Sixteen Year's Residence in The Interior of Africa, and Journey from The Cape of Good Hope to Loanda on The West Coast; Thence across The Continent, down The River Zambesi, to The Eastern Coast*.

Los viajes de los misioneros, que iban más allá de cumplir con sus votos religiosos, incluyeron la sorpresa, el desconcierto, el abandono y, sobre todo, el desarrollo de la tarea de hacer visible para otros lo nuevo, lo desconocido.

Un evento realizado en el 2009 en el departamento del Chocó advierte la importancia de recordar. Afirmaba el escritor William Ospina sobre el proyecto de reunir a los profesores negros entre 70 y 90 años de edad, de diferentes pueblos del Chocó que en su mayoría que fueron objeto de misión por parte de carmelitas y claretianos. Llama la atención que en el texto no haya referencia alguna al trabajo de estos misioneros en la zona, ni para bien ni para mal. El proyecto surgió de jóvenes chocoanos con el objetivo de reconocer lo que ellos llaman “educación humanista”, la cual durante varias décadas hizo parte del trabajo desarrollado en estas zonas, que buscaba integrar esas tierras al proyecto estatal y que “preparó en silencio una idea de lo que puede ser nuestro territorio”.¹³ Es innegable la importancia de este tipo de proyectos, pero silenciar el proceso misionero que vivió la región en las primeras décadas del siglo XX por parte de la Iglesia católica es perder parte de la historia y la reconstrucción de la memoria propuesta. Parte de nuestra memoria histórica la constituye la presencia de misioneros en varias regiones del país, y por eso debe ser recuperada. Existe un vacío, y al respecto señala el historiador Germán Mejía Pavony: “La cultura debe encontrar en la memoria de los pueblos el sustento de sus significados y dinamismos.”¹⁴

Para el historiador francés Pierre Nora, la curiosidad que existe por los lugares donde se “cristaliza y refugia la memoria está ligada a este momento particular de nuestra historia”. La tenue línea entre pasado y memoria, con los complejos procesos entre ellos, es una invitación permanente a reflexionar para construir y reconstruir el tejido de lo vivido y acontecido.¹⁵ Es importante, entonces, proponer y proveer narraciones históricas que contribuyan a la recuperación de la memoria crítica para ampliar la discusión sobre los deseos de vida de los seres humanos, pero no se trata solo de escribirla, sino de poder acercarla a los más directamente relacionados con determinados procesos para encontrar la clave de interpretación y reconocerse en su contexto.¹⁶

¹³ William Ospina. “Un viaje por la memoria de Colombia”, en: *El Espectador*, 122/34700. Bogotá, 5 de julio de 2009.

¹⁴ Germán Mejía Pavony. “El peso del 20 de julio,”, en: *Lecturas de El Tiempo*. Bogotá, julio de 2009, pp. 10-11.

¹⁵ Pierre Nora, (dir). *Les Lieux de Mémoire, 1. La République*. Paris, Gallimard, 1984. pp. XVII-XLII. Consultado en: <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/21.pdf>, el 29 de septiembre de 2011. Traducción en la Web.

¹⁶ José Edgar Salinas Uribe. *Memoria y recuerdo: microhistoria de Ayotitlán*. Guadalajara, ITESO, 2003, p. 9.

4.2. El territorio, la misión, sus gentes

Las regiones asignadas a los carmelitas de la Provincia de San Joaquín de Navarra y a los capuchinos de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, ambas procedentes de España, poseen características que las diferencian, tanto por las grupos que las habitan, como por los territorios que componen cada una de estas jurisdicciones, incluso carmelitas y capuchinos aportan cada una el carisma de su comunidad lo que sugiere otra diferencia en el complejo proceso misionero. El trabajo desarrollado por cada una de estas comunidades estuvo marcada por las relaciones que establecieron con los indígenas, los negros y los colono mestizos, en un territorio extraño y diferente para estos religiosos, es importante entonces recrear las diferentes acciones desplegadas por los misioneros con la población en estos espacios.

4.2.1. El desierto, la sierra, la selva tropical en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones

El extenso territorio del Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, (más de 47.000 kilómetros cuadrados), con Riohacha como capital misional,¹⁷ no contaba con una eficiente administración estatal. En tiempos coloniales las diferentes comunidades indígenas que habitaban esta zona —con los que más trabajan y los que más nombran en sus registros son los wayús, los arahuacos y los motilones) fueron un reto para la corona, y no alcanzaron a ser reducidas en su totalidad en tiempos del dominio español. A comienzos del siglo XX la zona aún representaba un desafío para el Estado, que en su propuesta moderna abogaba por vincular las zonas de frontera a la civilización.¹⁸ El Vicariato incluía La Guajira y las provincias de Padilla y Valledupar, anexadas en 1906. En el lapso en que funcionó el Vicariato, estuvieron al frente de éste los siguientes vicarios:

¹⁷ Las capitales misionales eran la sede del vicario o el prefecto; allí estaba la casa principal de la comunidad y en estas poblaciones los misioneros se recuperaban de sus largas correrías, tomaban aliento y planeaban las salidas.

¹⁸ Adriana Alzate señala que *civilización* como palabra surge en la historia a la par que la de *progreso*; además, las dos tienen una estrecha relación. La connotación de lengua verdadera es la primera condición para diferenciarse del otro; que no exista una lengua reconocida califica al contrario como bárbaro. El modelo de lo civilizado será Europa, el viejo continente es la medida de lo refinado, del comportamiento, es el deber ser impuesto por largo tiempo. Para Norbert Elías, la civilización son los particularismos que permiten evidenciar el orgullo de serlo; asuntos como las costumbres, los avances técnicos y científicos, las formas de entender el mundo. En la dicotomía que propone Marisa Moyano, lo civilizado termina refiriéndose a ciertas condiciones de progreso; además, establece los límites entre lo civilizado y lo bárbaro, a su vez tiene que ver con la frontera espacial de centro y periferia. Dice Elías, que la civilización debe entenderse como el cambio estructural de los seres humanos “en la dirección de una diferenciación y consolidación de sus controles emotivos” y con él, de sus experiencias y de su comportamiento. Este proceso de transformación se había llevado a cabo, en forma paralela, con la construcción del Estado moderno, es decir, que la trayectoria de esta

Cuadro 4-1: Vicarios apostólicos de La Guajira, 1905-1952

Lapso de gobierno del Vicariato	Nombre civil	Nombre religioso	Lugar y años de nacimiento y de fallecimiento
1905-1931	Vicente Soler y Royo	Atanasio de Manises	Manises, Valencia, España (1870-1931)
19312-1943	Joaquín Alcaide y Bueso	Bienvenido de Chilches	Chilches, Castellón, España (1879-1943)
1944-1952	Vicente Roig y Villalba	Vicente de Guadasuar	Guadasuar, Valencia, España (1904-1977)

Fuente: Elaborado a partir de P. Emilio de Sollana, O.F. M. Cap. *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia. Ensayo bibliográfico*. Valencia. Curia Provincial de Capuchinos, 1963.

La geografía de la zona es bastante diversa. La península de La Guajira está dividida en Alta, Media y Baja; gran parte del territorio es desértico, pero al sur se encuentra la zona de montaña y de valles tropicales. Cuando comenzó el Vicariato, había una población establecida en el censo de 1905 de 20.255 habitantes en la provincia de Padilla, 19.369 en la de Valledupar y 75.795 en La Guajira propiamente dicha. La población total era de 115.419 personas. Cabe anotar que el vicariato estaba ubicado en el extremo norte el país, lejos del centro de poder tradicional de Colombia, con una compleja frontera con Venezuela.¹⁹

La división eclesiástica quedó de esta manera: el territorio de indígenas estaba dividido en estaciones de misión confiadas a los padres misioneros, mientras que las provincias de Padilla y Valledupar fueron divididas cuatro en vicarías foráneas: Vicaría de Santo Tomás, que comprendía las parroquias de Chiriguaná, Chimichagua, Saloa, Paso y Sempegua; Vicaría de San Simón, que comprendía las parroquias de Valledupar, Valencia de Jesús, La Paz, Tupes y Badillo; Vicaría de San Judas Tadeo, que comprendía las parroquias de San Juan del Cesar, Barrancas, Fonseca, Villanueva, Molino y Uramita, y Vicaría de San Matías, que comprendía las parroquias de Riohacha, Camarones y Toma-Razón.²⁰ La vasta extensión del Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, lo variado de su geografía, y la principales poblaciones donde

metamorfosis tendría en mismo sentido que la prolongación de las líneas de interdependencia y de consolidación de los controles del Estado”. Adriana María Alzate Echeverri. “Saleté et ordre. Reformes sanitaires et societe dans la Vice-royaute espagnole de la Nouvelle-Grenade 1760-1810.” Tesis doctoral, Universidad de la Sorbona, París 1, 2004. pp. 20-23; Norbert Elías. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 57; Marisa Moyano. “La performatividad en los discursos fundacionales de la literatura nacional. La instauración de la ‘identidad’ y los ‘huecos discursivos’ de la memoria. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/performa.html>, consultado en: 16 de enero de 2012.

¹⁹ República de Colombia. *Resultados del censo de población, levantado en Colombia en el año de 1905*. Dirección Nacional de Estadística. Número 1185. Bogotá febrero 3 de 1917.

²⁰ Archivo Storico de Propaganda FIDE, Informe del prefecto (Soler y Royo) de la Guajira, 1917. Volumen 612, 251 recto.

desarrollaron su trabajo misionero los capuchinos, de acuerdo con estos datos salta a la vista que estos religiosos no solo recorrieron el territorio asignado al vicariato, también incursionaron en la vecina diócesis de Santa Marta.

El padre Atanasio ofrece un panorama general en uno de sus tantos informes, donde deja reflejado el sentir del foráneo en tierras desconocidas; para él, la posible evangelización es indudablemente un proceso complejo que exigirá todos los esfuerzos de los misioneros bajo su mando. A pesar del celo en el trabajo de cada uno de los religiosos, los arhuacos les presentaron un verdadero reto, pues a pesar de estar bautizados por ellos, les era imposible alejarlos de su estado supersticioso y pernicioso; estos indígenas recibían también otros sacramentos, como el matrimonio, y rezaban el padre nuestro y el avemaría, pero no abandonaban sus tradiciones.

De acuerdo con José Rubén Romero Galván, esto puede obedecer a que los complejos procesos culturales de los seres humanos difícilmente pueden hacer una cuenta desde cero de un momento a otro, la imposición de una nueva realidad, en este caso religiosa, implica que haga sumatoria de sus costumbres y las atraviesen por las impuestas.²¹

Para Vicente L. Rafael, los discursos de dominación no solamente fallan con frecuencia, sino que, como en el caso de los tagalogs, indígenas filipinos, no responden con indiferencia al sermón, sino que lo escuchan con atención en una lengua que poco entienden, pero para buscar significados acordes con sus expectativas. Esto muestra “un orden social que no se basa en el consenso entre el gobernante y el gobernado, sino en la fragmentación y desplazamientos hermenéuticos de la base misma del lenguaje: el consenso”.²²

En cuanto a los estados financieros, los misioneros presentan quejas permanentes en sus informes; tanto, que los llevan a afirmar que las retribuciones del Estado no están a la altura y necesidades de la misión. Además, en el caso particular de La Guajira, el vicario Soler llegó a afirmar que los pocos recursos hacían que la misión tuviera un bajo número de personal para administrar su extenso territorio con tres microfronteras: territorio guajiro, sierra nevada y motilones. Para el vicario, el recurso que propone Propaganda Fide, de acuerdo con las instrucciones papales, para formar clero nativo, está lejos de lograrse en la región. Primero, por el bajo número de vocaciones locales; segundo, por la ausencia de seminario, y por último, por presupuesto.²³

²¹ José Rubén Romero Galván. “Padre no te espantes, pues todavía estamos Neplanta”. La evangelización como experiencia indígena”. En: *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 2008, p. 162.

²² Vicente L. Rafael. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham, Duke University Press, 1993, pp. 3, 7.

²³ Carta Apostólica *Maximum Illud* del Sumo Pontífice Benedicto XV sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero. Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919, sexto año de nuestro

Los reportes del vicario de La Guajira incluyen detalles de algunas de las prácticas religiosas, que lamentablemente no hablan de poblaciones específicas, pero permiten una visión general. El culto tiene como eje la misa de acuerdo con el rito romano, que incluye, entre otras cosas, el canto. Anota el misionero que las oraciones como el padrenuestro y el avemaría suelen cantarse por la población en la lengua vulgar. El pueblo también cuenta con una forma particular de devoción a sus patronos; por ejemplo, en la procesión al Sagrado Corazón de Jesús, en algunos lugares las personas la fusionan con un baile local conocido como “cacambas y diablillos”.²⁴ El antropólogo Patrick Morales Thomas muestra, por ejemplo, que para los indios kankuamo, de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde trabajaron los capuchinos, la fiesta de Corpus Christi presenta en la actualidad la fusión señalada.²⁵

En un informe dirigido a las autoridades de la Santa Congregación de Propaganda Fide, el vicario Atanasio demuestra su aprecio y reconocimiento por el culto que los habitantes de su jurisdicción tienen por sus muertos y el significado y la importancia de los cementerios para esta cultura. En contraste con este reconocimiento, señala que a pesar de la modestia y reverencia por sus fallecidos, conservan demasiadas supersticiones alrededor de la muerte, lo que sugiere que para una parte la población el rito católico impuesto por los capuchinos cohabita con las creencias de la cultura del lugar.²⁶

Las quejas del vicario sobre sus fieles incluyen las que tienen que ver con el comportamiento de los habitantes de la región. Para Soler y Royo, varias de las conductas de sus feligreses atentaban contra los preceptos católicos y las consideraba, en resumen, blasfemias; señala cómo persiste en estas comunidades la necesidad de recurrir al arte de la adivinación y resalta que en la región hay incesto en primer y segundo grado de consanguinidad, así como lujuria y prostitución de las hijas o de las esposas.²⁷

Para garantizar una evangelización eficaz, Atanasio Soler solicita al Papa facultades especiales para desarrollar su labor evangelizadora en las regiones de Padilla y el valle de Upar:

“Di concederé ai fedeli soggetti alla sua giurisdizione le stesse indulgenze che può concedere il Vescovo proprio nella sua Diocesi.

Dar la benedizione apostólica o papal in las fiestas de pascua de resurrección, inmaculada concepción, “Purificazione (che è la festa patronale della Città Riohacha) e in altro giorno a suo piacimento

Di erigere il Trono Vescovile nelle chiese del suo vicariato e di poter concederé le indulgenze che il Vescovo proprio concede, quando officia di Pontificale

Che il Clero secolare e regolare possa dire nel Canone della Messa il nome del Vicario

pontificado. Numerales 20 y 21. ASPF, volumen 479, 519 recto y 520 vuelto.

²⁴ ASPF, volumen 479, 522 recto.

²⁵ Patrick Morales Thomas. *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los Indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 196.

²⁶ ASPF, volumen 479, 522 vuelto.

²⁷ ASPF, volumen 479, 523 recto

Di usare la Capa Magna nelle solennità nelle quali e prammatica di usarla.”²⁸

Detrás del trabajo puramente religioso, las facultades que solicitaba el padre Atanasio a las autoridades eclesiásticas le daban más poder y control sobre sus misioneros y lo investía de majestad ante la feligresía. Pero estas no fueron todas las solicitudes de poderes especiales, pues para 1915 el ministro general de los capuchinos solicitó a las autoridades vaticanas la renovación de facultades extraordinarias que se le habían dado el 24 de julio de 1905.

“[Facultad] de recibir el juramento supletorio para el casamiento cuando es difícil comprobar la soltería de los contrayentes”.

“[Facultad] de dispensar de doble parentesco en los grados que se puede dispensar”.

“...para los padres Capuchinos y demás Curas seculares que tienen cura de almas en el Vicariato Apostólico de la Guajira, dispensa de aplicar pro populo en los días de fiesta suprimidos antigua y nuevamente por la Santa Sede como también la subsanación de todos los defectos en que hayan incurrido unos y otros desde la erección del Vicariato. La causa es la extrema pobreza de los lugares y Clero, quien creyendo no faltar ha dejado de aplicar”.²⁹

Desde muy temprano, el trabajo de los diez misioneros establecidos en La Guajira en 1908, fue criticado. Un documento del fondo Ministerio de Gobierno, Sección 1ª. Negocios generales, revela que los misioneros permanecían en los pueblos civilizados; es decir, donde había comodidades, pero estaban ausentes en las tierras de los “semisalvajes”, objeto real del proyecto misionero.³⁰

Los capuchinos enfrentaban el reto de administrar una misión que para 1917 comprendía una población indígena de cerca de 30 000 indígenas, de diferentes culturas, lo que a su vez derivaba en que cada una de estas atendía a leyes propias y con marcadas diferencias entre ellas, sin contar las costumbres especiales de unos y de otros.

²⁸ Facultades para conceder a los fieles bajo su jurisdicción las mismas indulgencias que tiene un obispo en su diócesis:

- Dar la Bendición apostólica del papa o en las fiestas de Pascua de Resurrección, Inmaculada Concepción, Purificación, santa patrona de Riohacha y otro día elegido por el vicario.
- Poder erigir el trono del obispo en las iglesias y contar con las indulgencias propias de un obispo
- Que el clero secular y regular puede decir en la misa el nombre del Vicario
- Usar la capa magna en las solemnidades en que pueda usarla.

La Iglesia controlaba estas facultades y la daba por diez años, al cabo de los cuales debían solicitar la renovación. (el documento aparece en 1915, pero tiene fecha de 1909). Traducción propia. ASPF, volumen 566, 118 recto.

²⁹ ASPF, volumen 566, 126 recto y 127 vuelto.

³⁰ Entre 1890 y 1911 estos son los custodios: 1890, José de Valdeviejas y Esteban de Uterga; 1892, Estanislao de Reus, Eugenio de Carcagente, Francisco de Orihuela; 1895, Eugenio de Carcagente, Francisco de Orihuela y Esteban de Uterga; 1898, Antonio de Valencia, Eugenio de Carcagente y José de Alcudia; 1900, Francisco de Orihuela, Antonio de Valencia y Eugenio de Carcagente; 1904, Atanasio de Manises, Eugenio de Carcagente, Antonio de Valencia; 1907, Eugenio de Carcagente; 1909, Estanislao de Reus, Antonio de Valencia, Eloy de Orihuela; 1911, Atanasio de Manises. Legajo Archivo Provincial Capuchino, Valencia, Contiene: 803 Vic. Ap. Guajira, Custodias provinciales, 8036 Pro. Custodio Eugenio de Carcagente, 1907-1908. el documento es del 9 de marzo de 1908; Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Mingobierno, Sección 1ª, tomo 730.

Desde su llegada a la región, los misioneros empezaron a familiarizarse con las costumbres de las comunidades indígenas, en medio de las continuas quejas por el escaso personal con que contaban para ejercer su labor misionera. Para ellos esta carencia daba pie a las críticas que recibían de la clase dirigente acerca de la efectividad de las misiones, sobre todo en el caso de los capuchinos.

A tan solo un año de funcionamiento del Vicariato Apostólico, exactamente el 11 de noviembre de 1906, las provincias de Padilla y de Valledupar que pertenecían a la Diócesis de Santa Marta en, fueron agregadas al vicariato.³¹ La división propuesta buscaba mejorar la eficiencia de la administración tanto de la diócesis como del vicariato. Con el ingreso de la provincia de Padilla, Riohacha se convirtió en capital vicarial.

Sin embargo, la administración de los capuchinos no era bien vista por Francisco Ragonesi, delegado apostólico del Vaticano en Colombia, son varios los documentos que traen referencias sobre las dificultades en el control y el manejo del dinero que recibían los misioneros para su trabajo. En el seno mismo de la comunidad había un conflicto entre el superior regular (capuchino) y el vicario apostólico (capuchino), por lo cual el delegado Ragonesi interviene para bajar el tono de la discusión.³²

Colocado ya por S. S., de acuerdo con el M. R. P. Estanislao de Reus, Superior Regular, en el territorio de la Goajira el personal exigido por el Decreto Ejecutivo 1.283 de 21 de octubre del último pasado octubre, una vez más ha dado S. S. una prueba del celo santo que anima su corazón de Padre y pastor de esa alma, a las par que dé fidelidad á los compromisos adquiridos en esa parte con el Supremo Gobierno.³³

Para cumplir con la cifra establecida por el Gobierno, el delegado apostólico no ve problema en que se sumen como misioneros en La Guajira los padres procurador y director de la Escuela, para llegar así a los diez exigidos y establecidos en el convenio.

El 22 de diciembre de 1909, monseñor Atanasio Soler informa al Delegado Apostólico que la Sagrada Congregación de Propaganda Fide lo nombró superior regular de las misiones capuchinas en Colombia. El nuevo cargo le dio al padre Soler más capacidad de acción: “Así lo creyó conveniente para la mejor marcha de la Misión y para evitar divergencias, de otra manera casi inevitables”.³⁴

³¹ El decreto que anexa las provincias está firmado por monseñor Francisco Ragonesi. Archivo Provincial Capuchino. Valencia, España. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

³² Escribe más de seis cartas llamando la atención de Soler y Royo, 1906-1908. APCV.. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

³³ Ragonesi-Soler, Bogotá, 7 de enero de 1909. APCV. Carpeta sin numerar, signatura 8020. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

³⁴ APCV. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

A pesar de esto, los problemas sobre la administración del vicariato continuaron. El 7 de mayo de 1910, el delegado Ragonesi le escribe desde Bogotá al vicario Soler un comunicado en el que señala su preocupación por las quejas sobre el trabajo de los capuchinos:

“Ilustrísimo señor: Siempre interesado como estoy por el florecimiento de las Misiones Católicas que tanto han de contribuir a la gloria de Dios y a la civilización de Colombia, no puedo menos de aplaudir su celo apostólico desplegado en la evangelización de las tribus goajiras.

Para evitar a la S. S^a Ilma. alguna desazón, relacionada con su proceder en las misiones que le están confiadas, quiero manifestarle confidencialmente que han llegado a mi conocimiento algunas quejas que yo creo sin fundamento, pero de las cuales deseo hacerle una indicación para que se sirva informarme de lo que haga sobre el particular, a fin de preparar una justa defensa si en la próxima Asamblea Nacional, o con motivo de ella se tocare tal punto.

Me han comunicado que las escuelas de San Francisco de Sierra Nevada de Carripía y Cateprés no funcionan y S. S^a autoriza con visto bueno el cobro de las correspondientes nóminas, como también autoriza las de cinco escuelas goajiras que no existen en dicho territorio.

Se me ha dicho también que algunos religiosos que deberían estar evangelizando a los indios de Sierra Nevada y de la Goajira están destinados por Su Señoría a los pueblos civilizados de la Provincia de Padilla y Valle de Upar.

Ruego encarecidamente a S. S^a se digne informarme con toda precisión acerca de tales puntos, para poder salir en Defensa de su prudente y celosa gestión en esas misiones”.³⁵

Para 1913 siguen las quejas sobre la marcha de las escuelas del vicariato. El nuevo delegado insiste en que debe mandarle un informe sobre la marcha de estas. La queja del deficitario número de escuelas es constante.

En 24 de diciembre de 1931 se envía el informe de Alfredo de Totana al secretario de Educación Nacional sobre las quejas de los indios de San Sebastián de Rábago. Aparte del asunto de los mamas, el problema de la apropiación de la tierra es sobresaliente, pues los capuchinos tiene varias huertas: en Valencia, 4 hectáreas; en Perusa, 1 hectárea; en La Peña, 15 hectáreas; en Alvernia, 1 hectárea; en Tres Avemarías, 25 hectáreas. Los indígenas reiteran que los misioneros no los dejan cultivar sus tierras.

El problema de las tierras con la comunidad arhuaca fue una fuente de fricciones durante todo el tiempo en que los religiosos permanecieron en sus tierras, problema que solo logró zanjarse en 1983 con la salida de estos religiosos por la presión indígena ante el gobierno nacional.³⁶

Como se anotó en el capítulo 3, las misiones en Colombia fueron objeto de un intenso debate en el Congreso de la República en 1933, con particular énfasis en el trabajo de los capuchinos en la misión guajira. Los antecedentes de la polémica datan de 1924, cuando el padre Diego de Benisa, Superior de la Misión de los Capuchinos en Bogotá, le pidió a monseñor Soler y

³⁵ APCV. Valencia, España. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

³⁶ APCV. Valencia, Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons. Bienvenido Alcaide y Bueso (1931-1935).

Royo que le contara toda la historia para responder a las acusaciones que los arhuacos hacían en Bogotá contra los capuchinos.

En los informes escritos por los capuchinos sobre sus frentes de trabajo en el vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, es posible encontrar cifras que permiten cuantificar la magnitud de la obra desarrollada por ellos. Soler y Royo acostumbraba informar con estadísticas el estado de la misión, de tal forma que obligaba a los lectores de esta suerte de estadística a pensar que no era posible atender ese número de católicos con un número tan bajo de sacerdotes.³⁷

La situación de la misión en la década de 1920, a los ojos del vicario, no era tan desalentador, sobre todo al compararlo con el estado que presentaba en años anteriores, cuando por condiciones adversas en el país y las enfermedades de los misioneros no habían permitido cosechar los frutos de todas las acciones desplegadas durante un poco más de 20 años. Claro está que durante los 47 años, 1905-1952, que duró el vicariato el personal nunca aumentó de forma considerable. Incluso para el primer lustro de los años veinte, Atanasio de Manises informaba que por falta de misioneros había cuatro estaciones abandonadas; sobre los orfanatos anotaba que los tres que habían fundado marchaban relativamente bien bajo la dirección de tres religiosas terciarias capuchinas.

El déficit presupuestal —causa en parte del atraso de la misión guajira según el Vicario— se debía a que los gastos superaban las entradas. De acuerdo con las cuentas enviadas a Propaganda Fide, el ingreso estaba calculado en 30 000 pesos, mientras que los egresos, entre personal, sostenimiento de las casas y construcción de obras, sumaba 50 000 pesos. Los únicos auxilios que en se recibían en esta misión eran los que daba el gobierno nacional, más las limosnas, como la que enviaba la Asociación de Señoritas Auxiliadoras de las Misiones de Madrid (España) en ropa y algunos ornamentos litúrgicos para la misión a comienzos de la segunda década del siglo XX.³⁸

Parte de la estrategia de las autoridades eclesiásticas para sensibilizar a los feligreses católicos de la necesidad de apoyar las misiones y motivar de esta forma algunos recursos para las jurisdicciones con economías más precarias, fue la circulación de artículos y fotos sobre el trabajo de padres y monjas en zonas remotas. En el periódico *La Sociedad*, de Bogotá, los editores en 1911 piden fotos de artículos a los obispos sobre el trabajo de los misioneros para publicarlos en el periódico. De ahí que Ragonesi pide a Soler y Royo:

³⁷ Copia de la relación mandada a la Congregación de la Propagación de Vicariato Apostólico de la Goajira-Vicario Atanasio Soler y Royo. Provicario Antonio M. de Valencia. Año 1910.

³⁸ APCV. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

“...le ruego ordenar que los misioneros envíen periódicamente a esta delegación reseñas sobre sus trabajos civilizadores, y en cuanto pueda interesar a la Religión, a la sociedad, a las ciencias y a la literatura.

De este modo, la República verá que los auxilios pecuniarios con que atiende a las misiones se invierten no solo en bien de la Iglesia, sino también en el de la Patria. Bogotá, 13 de enero de 1911.”³⁹

La mayoría de las fotos de estos artículos fueron publicados acompañados de prosa explicativa, que buscaba llegar a un amplio público, más allá de las personas letradas. Para los capuchinos, al igual que para los carmelitas, la fotografía fue un elemento usado de forma sistemática para divulgar en todo el mundo el trabajo de los misioneros, mostrando sus sufrimientos y penalidades, sobre todo el sacrificio de estar lejos de la patria. Los testimonios visuales de la labor misionera fue un instrumento que las diferentes autoridades eclesiásticas supieron aprovechar, y que a la vez permitió dar a conocer otras culturas.

Me propongo enviar a V. R. un buen objetivo fotográfico que le sirva bien, no solo para reproducir los tipos indígenas, que, por cierto me han llamado mucho la atención, sino además paisajes y cuadros de la naturaleza de esas hermosas regiones. Y es necesario mostrarlas al mundo para que éste no olvide la grande obra civilizadora de los Misioneros.⁴⁰

Con razón afirma Susan Sontag que define la fotografía como el arte de apropiarse de lo fotografiado: la fotografía busca establecer una relación determinada de conocimiento y poder, es un “modo de conocimiento sin conocimiento: una manera de vencer al mundo con ingenio, en vez de atacarlo frontalmente”.⁴¹ El desplazamiento, el viaje, contiene una clara relación con otras culturas, en una dinámica de conocimiento y permeabilidad a otras identidades. Por medio de la fotografía la relación tiene una herramienta que la impulsa y la refueza.⁴²

En el Vicariato de La Guajira, las disposiciones del definitorio de la Provincia de Valencia de 1911,⁴³ muestra quiénes fueron los padres misioneros capuchinos que estuvieron activos en el Vicariato Apostólico de La Guajira indicando su correspondiente área de trabajo:

³⁹ APCV. Signatura 8020 Contiene: 802 Vicarios Apostólicos de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1905-1912).

⁴⁰ Carta fechada el 18 de abril 1906, de Francisco Arzobispo de Mira, delegado apostólico (“Es Francisco Ragonesi nombrado como delegado en 1904, nombrado nuncio apostólico en España en 1913”) al vicario apostólico de La Guajira. APCV. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

⁴¹ Susan Sontag. *Sobre la fotografía*. Bogotá, Alfaguara, 2005, p. 16 y 167.

⁴² Alejandra Niedermaier. *La mujer y la fotografía. Una imagen espejada de autoconstrucción y construcción de la historia*. Buenos Aires, Levitán, 2008. p. 35.

⁴³ Definitorio es definfifo como el cuerpo de gobierno que ayuda al general de una orden en la administración de una jurisdicción determinada.

Cuadro 4-2: Misioneros capuchinos con sus oficios y zonas de trabajo

Misión y localidad	Personal	Oficio
Casa misión de Riohacha	Padre Eugenio de Carcagente	Superior local
	Padre Antonio de Valencia, Provicario Apostólico	Administrador general
	Padre Segismundo del Real de Gandía	Lector
Casa misión de Espíritu Santo	Padre Bernardo de Orihuela	Superior local
	Padre Tomás de Orihuela y fray Cándido de Masamagrell	De familia
Casa misión de Atánquez	Padre Manuel de Águilas	Superior local
	Fray Modesto de Onteniente	Familia
Casa misión de Dibulla y Sierra Nevada	Padre Salvador de Pinarejo	Superior local
	Padre Alejandro de Valencia y fray Nicolás de Palma	Familia
Casa misión de Laguna Tucacas	Padre Joaquín de Orihuela	Superior local
	Padre Domingo de Riohacha y fray Crispín de Palma	Familia
Casa misión de Goarero y Carraipia	Padre Andrés de Benisa	Superior local
	Padre. Bernardo de Torrijas y fray Esteban de Beniarjó.	Familia
Casa misión de San Rafael del Pájaro	Padre Domingo de Alboraya	Superior local
	Fray Inocencio de Beniel	Familia
Casa misión de la Sierrita (El Rosario)	Padre Estanislao de Riohacha (y un postulante)	Superior local

Fuente: Archivo Provincial Capuchino. Valencia, España. Carpeta sin numerar, signatura 8020.

En el defensorio general de la Provincia de Valencia sobre la administración del territorio de las misiones en Colombia, fechado el 1.º de enero de 1913, la misión quedó dividida en dos porciones totalmente independientes: por una parte, la península de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, junto con las demás que pueda tener el vicariato propiamente dicho; y, por otra, Bogotá, Barranquilla y otras que pudieran tener los religiosos capuchinos en la República de Colombia. Los religiosos que iban al vicariato estarían sujetos a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y gozarían de sus privilegios.⁴⁴

La vasta extensión del vicariato sumada al escaso número de misioneros, fue un problema para los capuchinos y las autoridades eclesiásticas. Las dificultades para una administración eficiente llegaron a tal punto que a menos de quince años de creado, la Delegación Apostólica en Colombia proponía una división del Vicariato. Con esto buscaba poder atender a las diferentes

⁴⁴ APCV, Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

comunidades indígenas. Para los misioneros eran evidentes las diferencias culturales entre ellas, y para poder atenderlos mejor —teniendo en cuenta el bajo número de misioneros capuchinos y el cubrimiento de vastas extensiones sin vías de comunicación—, los territorios más pequeños podrían contar con una mejor administración, todo con el objetivo propuesto en los convenios entre Estado e Iglesia: “...y el deseo del Gobierno de que la civilización de todos los indios del Vicariato sea una hermosa realidad como las de la Prefectura del Caquetá y del Vicariato del Casanare”. Estos son solo algunos de los argumentos que se esbozan con esa propuesta. La idea, en resumen, era administrar más efectivamente las zonas de misión. Sin embargo, esta división tendría que esperar.⁴⁵

Atanasio Soler y Royo anotaba que uno de los problemas que más preocupaban a los misioneros era la trata de indígenas. Según el vicario, en la región guajira, tanto colombiana como venezolana, había venta y esclavización de indígenas. En un de los documentos quedó registrado que en 1915 el vicario apostólico viajó al estado Zulia, en Venezuela, para evaluar y conocer con el obispo de esa ciudad el asunto de venta y trata de indígenas guajiros.

Por otro lado, el vicario Soler y Royo presentó quejas de mala conducta de algunos miembros del clero secular en su vicariato, con lo cual no dejó al delegado otro camino que la aplicación de las sanciones canónicas. En un caso concreto dice:

Con referencia al sacerdote, Cura de Barrancas, de nacionalidad español, si se obstina en sus malos procederes, V. S. podrá levantar acerca de ellos un informe, en donde se haga especialmente constar los peligros que resulten para el orden moral público; apoyado en él, trataré con el Gobierno para ver si puede lograrse la expulsión del territorio de la República del mencionado sacerdote, como persona pernicioso.⁴⁶

Para 1915 continúa el reclamo del delegado apostólico sobre el bajo número de misioneros en La Guajira, queja que, además, le sirve para rechazar la idea de abrir un seminario en Riohacha, y le expresa al vicario apostólico que mire lo de Santa Marta y Cartagena, que a duras penas se mantiene.⁴⁷

En 1916 el vicariato continúa dividido en dos misiones. La Misión de la Guajira y Misión de Motilones y Sierra Nevada. La primera de estas comprendía la provincia de Padilla,

⁴⁵ APCV, Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923).

⁴⁶ Carta del Delegado Apostólico a Monseñor Soler y Royo, 11 de marzo de 1915. Subraya en el original. APCV, Carpeta sin numerar, signatura 8020.

⁴⁷ Carta del Delegado Apostólico a Monseñor Soler y Royo, 14 de Agosto de 1915. APCV, Carpeta sin numerar, signatura 8020.

perteneciente al departamento de Magdalena, y el territorio llamado propiamente de La Guajira, en lo que corresponde a Colombia.⁴⁸

De acuerdo con las cifras que tienen los misioneros sobre los habitantes de los pueblos que comprenden la provincia de Padilla con sus habitantes, los informes, al momento de ser elaborados, no seguían los datos oficiales, y en algunos casos quedaban por debajo de las cifras obtenidas en el censo de 1912, además de reportar poblaciones que en dicho año no aparecen en el censo.

Cuadro 4-3: Comparación del censo eclesiástico (1916) y del censo civil (1912) de la Provincia de Padilla

Lugar	Censo eclesiástico, 1916 (habitantes)	Censo civil, 1912 (habitantes)
Riohacha	5000	9426
Camaronés	1000	Sin censo
Dibulla	1500	Sin censo
La Punta	300	Sin censo
Tomarrazón	300	Sin censo
Caseríos	2000	Sin censo
Fonseca	1500	3007
Barrancas	1000	2922
San Juan del Cesar	3000	4895
Molino	500	Sin censo
Total	20 100	20 250

Fuente: Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goajira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923), Colombia. Dirección General de los Censos. *Censo general de la república de Colombia, levantado el 5 de marzo de 1912, presentado al Congreso en sus sesiones ordinarias de 1912*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1912.

Las cifras sobre el número de habitantes en 1912 de algunas localidades están muy por encima de las que manejaron los misioneros cuatro años más tarde, y el total de las reportadas por ellos es casi igual al de las cuatro que tienen datos en el censo oficial. Hay otro dato interesante que indica el reconocimiento territorial por parte de los misioneros: estos incluyen poblaciones en su conteo que en el del Estado no aparecen.

De estos pueblos del Vicariato solo tenían sacerdotes los siguientes: Riohacha (centro de la Misión y residencia del vicario), San Juan de Cesar y El Molino. Todos los demás eran administrados según el municipio al cual pertenecían. No tenían rentas y apenas en los más poblados podía sostenerse el sacerdote que los administraba. No había derechos de curia, de fábrica ni diezmos. Todos tenían iglesia propia.

⁴⁸ Los misioneros reiteran con frecuencia la denominación “Guajira colombiana” para diferenciarla de la venezolana. El cuidado empleado por los padres misioneros sobre la correcta utilización para demarcar el territorio denota una zona limítrofe que puede verse afectada por una mala delimitación, lo que podría llevar a un posible conflicto entre ambos países.

En el territorio de La Guajira para 1916 había tres estaciones secundarias y dos orfanatos. Las estaciones de Carraipía, El Pájaro y Goarero no tenían misioneros. Los orfanatos estaban situados en La Macuira y otro a tres kilómetros de Riohacha, y contaban con dos secciones, dos secciones, una para niños y otra para niñas.

La Misión de Sierra Nevada y Motilones comprende la provincia del Valle de Upar con todos los pueblos y caseríos que la forman, los cuales son como sigue:

Cuadro 4-4: Comparación del censo eclesiástico (1916) y del censo civil (1912) de la Provincia del Valle de Upar

Población	Censo eclesiástico, 1916 (habitantes)	Censo civil, 1912 (habitantes)
Valledupar	4000	7.301
Chiriguaná	5000	6.515
Chimichagua	3000	3.196
El Paso	2000	Sin censo
Saloa	1000	Sin censo
Sempegua	1000	Sin censo
Jagua	500	Sin censo
Becerril	300	Sin censo
Valencia de Jesús	500	Sin censo
Total	29 000	17 012

Fuente: Archivo Provincial Capuchinos Valencia Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923), Colombia. Dirección General de los Censos. *Censo general de la república de Colombia, levantado el 5 de marzo de 1912, presentado al Congreso en sus sesiones ordinarias de 1912*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1912.

Los datos de las dos primeras poblaciones tienen diferencias importantes, pero es bastante elocuente el silencio sobre pueblos por encima de los 1000 habitantes que no poseen datos oficiales.

A diferencia de los padres carmelitas, que no poseen registros sobre intervención en política por parte de la comunidad, los capuchinos reciben un llamado de atención de parte de las autoridades eclesiásticas, en el cual les piden reserva:

“Esta Internunciatura Apostólica por informes seguros y fidedignos ha venido en conocimiento de que varias personas pertenecientes a Órdenes o Congregaciones religiosas se permiten tomar parte activa, sin las debidas autorizaciones y cautelas.

En vista de esto me veo en el deber de llamar la atención de V. P. sobre el particular y al efecto transcribirle textualmente en nombre de la S. C. de Religiosos la norma de conducta que deben observar los religiosos respecto a la política:

Los religiosos procuren de no inmiscuirse en cuestiones políticas, si no que se mantengan alejados de las mismas; y si en algún caso el bien de la religión y de las almas exigiese su intervención no lo

hagan si no bajo la dirección de la autoridad eclesiástica y sin pasión, mas solo que aquella sabiduría y prudencia que su digna exige y además procuren guardar el acuerdo entre el clero regular y secular. Intereso pues V. P. que comunique a sus súbditos el contenido de esta circular y le impongo la obligación de conciencia de tomar las medidas necesarias a fin de que la norma trazada por la S. C. de Religiosos sea puesta en la práctica por todos y cada uno de los religiosos que se encuentran bajo la jurisdicción de V. P.”.⁴⁹

Cabe aclarar que los llamados de atención fueron sobre la intervención en política, pues sobre el trabajo religioso el Vaticano no dudó en conceder atribuciones extraordinarias; como las que le dio Benedicto XV al vicario Soler en la audiencia del día 22 de junio del año 1915, de acuerdo con la facultades otorgadas por el Papa los misioneros en el territorio del Vicariato tenían las siguientes:

1ª. La de celebrar el Santo Sacrificio de la Misa por el mar, en altar portátil, siempre que el mar esté tranquilo y no haya peligro o exposición de irreverencia al Sacramento, y la de celebrar, siempre que haya causa racional, una hora después de la media noche, aun sobre altar portátil, allí donde no haya oratorio o iglesia.

2ª. La de celebrar dos veces en la semana fuera de la cuaresma, Misa privada de Réquiem en los días de rito doble mayor y menor, excepto los Domingos, ferias vigilia y octavas privilegiadas que por la rúbrica esté prohibido.

3ª. La de celebrar seguidamente después de la media noche de la Natividad del Señor tres misas y dar la Santa Comunión a los fieles, siempre que no haya ocasión o peligro de irreverencias.

4ª. La de poder celebrar las funciones del sábado santo sin canto, siempre que acompañe una causa racional y aun omitiendo las lecciones de las profecías.

5ª. La de bendecir el agua bautismal por la breve forma que Paulo III concedió a los misioneros peruanos para los indios y también para usar en el bautismo de los adultos la fórmula breve puesta en el Ritual Romano para el bautismo de los infantes.

6ª. La de poder recitar, con alguna causa, maitines con laudes del día siguiente, una hora después del mediodía.

7ª. La de retener y leer libros prohibidos por la sede apostólica, con el objeto de impugnar su doctrina, los cuales han de ser custodiados, para que no vengán a otras manos, excepto aquellos que tratan de astrología, sortilegios, adivinación y cosas expresamente obscenas.

Las funciones que les otorgaban estas facultades tocaban asuntos como la devoción, los ritos, la censura y las normas sociales.⁵⁰

En cuanto a lo que denominan “administración espiritual”, en la década de 1910 Riohacha continuaba siendo la ciudad más importante, y por lo tanto era la sede del Vicariato por decisión del delegado apostólico en Colombia. La Vicaría de San Matías era atendida por los padres misioneros, en carácter de curas párrocos; además, atendían las capillas de religiosos y religiosas de Riohacha.

⁴⁹ “Internunziatura Apostolica di Colombia. Bogotá, diciembre 9 de 1916. APCV, Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1912-1923) Circular reservada (copia).

⁵⁰ Dado en Riohacha el seis de enero de mil novecientos diez y nueve, Fr. Atanasio Vicente Soler y Royo. Vic. Ap. D.M.D.D.D.I.M.S. Fr, Vicente de Valencia, Scio.” APCV, Signatura 802 Contiene: Vicariato Apostólico de la Goagira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1924-1929).

San Juan de Cesar y los pueblos de Villanueva y Molino eran administrados por tres sacerdotes seculares. La ciudad de Valledupar y las parroquias pertenecientes a la Vicaría de San Simón están a cargo de los padres misioneros. Chiriguaná y los restantes pueblos que forman la Vicaría de Santo Tomás estaban a cargo de dos sacerdotes seculares. Así mismo, en los registros aparecen poblaciones que denominan “civilizadas”:

Becerril, La Jagua, Espíritu Santo, Atánquez, Patillal, Dibulla, La Punta de los Remedios y los caseríos indígenas en la Sierra Nevada, de San Sebastián de Rábago, San José, San Miguel, Santa Rosa, San Francisco y Pueblo Viejo, están al cuidado de los padres misioneros, por ser poblaciones incluidas en los territorios indígenas.⁵¹

En esta misma década, las iglesias parroquiales que alcanzaron a estar atendidas y que cuentan con cura propio suman 39; las demás iglesias solo recibían a los misioneros en fechas especiales, como la celebración de las fiestas patronales. Teniendo en cuenta la cifra de curas propios, es claro que, además del clero regular, hay en la zona clero secular, pero parece no hacer parte de las actividades de misiones, solo tiene entre sus funciones la atención sacramental y de culto.⁵²

Hay que resaltar lo que señalan los informes sobre los cementerios católicos: para los misioneros, estos existían en todos los pueblos con iglesia, pero lo que llama la atención es que los padres capuchinos señalaron que en las poblaciones pequeñas, incluidos los caseríos, había lugares sagrados y bendecidos para los muertos, donde los deudos recordaban a sus seres queridos. De esto se infiere que el ritual de los muertos no era nuevo en la zona, y mucho menos que hayan sido creados por los misioneros.⁵³

El estado material y económico de las iglesias y cementerios era lamentable. De acuerdo con el balance capuchino, no había iglesia parroquial o filial que no estuviera en mal estado; todas necesitaban reparación, incluida la de Riohacha. Los cementerios, con excepción de los de Riohacha y San Juan del Cesar, eran solamente cercados, casi derruidos y con malas puertas. Además, ninguna de las iglesias tenía rentas para atender la necesidad de culto ni contaban con ornamentación, y en otras tenían escasamente lo indispensable.

Los ritos y su consecuente práctica no dejan de ser indicadores importantes para los misioneros. De esto ellos resaltan la noción de sacrificio y algo de malestar por la zona y los resultados obtenidos:

⁵¹ ASPF, volumen 612, 251 recto.

⁵² ASPF, volumen 612, 252 recto.

⁵³ ASPF, volumen 612, 252 recto.

“...nuestros misioneros capuchinos han desplegado grande actividad en la administración de sacramentos, trasladándose, cuando el caso lo ha requerido, a lugares muy apartados de la parroquia con grandes privaciones y sacrificios [...]. Muchos fieles se esfuerzan por recibir el Santo Viático en la última hora, sobre todo, los que viven legítimamente casados; y casi todos piden la Santa Extreunción [sic] y entierro católico al morir, siendo rara excepción el que se niega a recibir los santos sacramentos”.⁵⁴

Para obtener algún tipo de resultado, los misioneros y sacerdotes cumplían con explicar el evangelio los domingos y días festivos. Los misioneros, con mayor regularidad en los pueblos que tenían a su cargo, dispensaban la palabra a los fieles, en particular durante las principales fiestas y los preparaban para celebrarlas con mayor piedad y devoción, con triduos y novenas acompañados de sermones. Sin embargo, la falta de personal impidió una labor más eficiente; a juicio de los capuchinos, era difícil hacer una buena labor entre 85 000 cristianos.⁵⁵

Distintos comportamientos sociales y culturales propios de los habitantes de las zonas que comprende el vicariato, llamaron la atención de los misioneros. Asuntos como el concubinato, merecían el siguiente comentario:

“El concubinato está muy difundido desgraciadamente por estos pueblos, al cual, entre el vulgo, debido a malas doctrinas de principio liberales, se le suele dar la misma importancia que al matrimonio católico. Nuestros misioneros capuchinos trabajan constantemente y a toda hora para desterrar esta plaga social, brindándose a celebrar gratis los matrimonios de los que viven en esta desgracia”.⁵⁶

La lucha contra el concubinato está presente en el discurso social y religioso desde el periodo colonial. Los numerosos registros acerca de la preocupación por este fenómeno por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas demuestran que la normalización del grupo familiar es uno de los objetivos para alcanzar la civilización que pretenden el gobierno y la Iglesia.⁵⁷

También merecen mención las influencias que aunque a la fecha no tenían desarrollo o presencia en la zona, son motivo de preocupación de los curas, como otras formas de asociación o de prácticas religiosas. Entre las primeras, está la preocupación por la masonería. A pesar de la cercanía con las Antillas holandesas y de la influencia de Barranquilla y Santa Marta, para fortuna de los misioneros, no hay logias en el vicariato, incluso ante la propuesta de la logia de Barraquilla de costear la de Riohacha, los notables locales expresaron: “...mientras que esté aquí la misión de los Padres Capuchinos, no harán esfuerzo ninguno por fundar secta alguna que sea contra la

⁵⁴ ASPF, volumen 612, 252 recto.

⁵⁵ ASPF, volumen 612, 252 recto.

⁵⁶ ASPF, volumen 612, 253 recto.

⁵⁷ Pablo Rodríguez. *Seduccción, amancebamiento y abandono en Colombia*. Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek, 1991, p. 86.

religión”.⁵⁸ En cuanto a las segundas, las otras prácticas religiosas, y su posible desarrollo, cuentan con una red de informantes y censura establecida en la escuela o la parroquia.

“Hasta los niños de escuela, cuando ven en sus casas algún libro o periódico, que entiendan ellos ser protestante, lo entregan al Director de la escuela o al cura párroco. En los 11 años que estoy al frente de este Vicariato solo se ha hecho un entierro de un protestante, y éste extranjero”.⁵⁹

La indiferencia religiosa en el vicariato es otro problema que señalaba monseñor Soler, quien lamentaba la indiferencia de algunos habitantes. Aunque dice que no la persiguen, no tienen en cuenta la autoridad que emana de la Iglesia; incluso estos atienden a comentarios que hacen otros contra el clero y la Iglesia en general.

Otras actividades a las que dedicaban tiempo los misioneros fueron el control y la censura de libros. De acuerdo con los religiosos capuchinos, existía en la región un alto número de lecturas pornográficas y de carácter corruptor. Esto era para el vicario Soler un problema que no sabía cómo enfrentar y frenar; parte de la estrategia que diseñó fue abrir bibliotecas parroquiales, donde los libros eran escogidos por los misioneros: “Es un mal que no sé cómo desterrar la propagación de novelas malas. A este fin he comenzado a establecer en algunas parroquias bibliotecas de lecturas buenas”.⁶⁰

Dentro de las actividades propias de la administración vicarial estaba la de ocuparse de los ejercicios espirituales para los religiosos y las religiosas. De acuerdo con las normas establecidas, estos ejercicios espirituales debían hacerse mínimo una vez al año con una duración de ocho días en cada casa de misión.

Estaba también el trabajo de acción social que realizaban estos religiosos. Desde el momento en que se instalaron en el vicariato, intentaron fundar y crear alguna obra de carácter social y religioso para mejorar la “clase proletaria”, pero se quejaban del desconocimiento en la región de este tipo de obras. A su llegada parece que las nociones que los misioneros traían de sobre economía y ahorro no existían en la zona; decidieron entonces fundar la Caja de Ahorros Escolar en la escuela que dirigían los capuchinos en Riohacha, para inculcar desde temprana edad el ahorro.⁶¹

Hay que llamar la atención que los informes de los misioneros para la Santa Congregación de Propaganda Fide, cuenta con una suerte de cuestionario, el cual los misioneros diligencian, como consta en la carta dirigida al cardenal Guillermo van Rossum, prefecto de Propaganda Fide, fechada en Bogotá el 29 de agosto de 1919, donde dice el Vicario que de acuerdo con el canon número 300,

⁵⁸ ASPF, volumen 612, 253 recto.

⁵⁹ ASPF, volumen 612, 253 recto.

⁶⁰ ASPF, volumen 612, 253 recto.

⁶¹ ASPF, volumen 612, 254 recto.

se envía el informe del Vicariato. Es por esto que es posible contar con datos estadísticos que configuran una serie.⁶²

El personal de la misión a la fecha comprende al vicario, 10 padres, 11 hermanos legos, 4 curas seculares y 22 hermanas terciarias capuchinas. Hay quejas constantes sobre el reducido número del personal para atender la misión. Además, dice que eran 14 y que la disminución se debe “a la enfermedad de dos padres misioneros que he tenido la necesidad de mandar a España para su curación”.⁶³

El vicario solicitó al provincial de los Capuchinos en Valencia personal para poder mantener la misión, pero como este no llegó, recomendó al cardenal van Rossum dirigirse al provincial para que con su autoridad se vea conminado al envío del personal requerido en la misión.⁶⁴ Este escaso personal religioso, acompañado de auxiliares seculares, enseñaban el catecismo los domingos a los niños, y en algunas parroquias, a los adultos por las tardes. También preparaban a los niños para celebrar con la mayor pompa la primera comunión, en todo el vicariato.

Asuntos como el concubinato, la masonería, el protestantismo, la instrucción pública, la enseñanza y educación, las fiestas patrias, las artes manuales, la agricultura, las granjas agrícolas, las visitas y las excursiones eran reportados de manera permanente por los misioneros durante el tiempo que duró el vicariato, lo que llama la atención es que nunca hubo cambios sustanciales en estos reportes. Sin embargo, lo que los capuchinos denominan “ignorancia religiosa”, tiene otro nivel de importancia:

“El defecto capital de los pueblos del Vicariato es la gran ignorancia en que se hallan de las enseñanzas de nuestra Religión, de ahí emanan todos los males, como por ejemplo la corrupción de costumbres, la falta de sentido moral y la falta de temor de Dios. Sin embargo, les favorece la sencillez y buena voluntad, de tal manera que si pudiese colocar sacerdotes permanentes en cada uno de los pueblos, que fomentaran constantemente en ellos la piedad y devoción, entrarían indefectiblemente por los caminos de la moralidad, honradez y buenas costumbres. Existen muchos pueblos que solo son visitados una vez en el año, en las fiestas patronales, por falta de personal, de donde resulta tanta dejadez en las prácticas religiosas”.⁶⁵

Las relaciones con las autoridades civiles eran controladas por el mismo vicario. Así, las directrices para sus misioneros fueron mantener a toda costa las mejores relaciones posibles. En caso de cualquier desavenencia, los padres no podían resolverla sin consultar antes con monseñor Soler, para quién este comportamiento no contaba con la misma reciprocidad por parte de las autoridades civiles, a quienes señalaba de mal comportamiento sin causa aparente. Reclamaban, por

⁶² El informe es bastante parecido al anterior (1917); resaltaré solo las diferencias.

⁶³ ASPF, volumen 670, 41 recto.

⁶⁴ ASPF, volumen 670, 41 recto.

⁶⁵ ASPF, volumen 670, 42 recto.

ejemplo, que el gobernador departamental debería contar con el vicario para el nombramiento de alcaldes, pues, según lo veían los padres, esto redundaría en bienestar para la población.⁶⁶

Esta solicitud contradice la instrucción que para la época daba el Vaticano a través de su delegado, que recomendaba a los padres sobre su participación en política:

“...muy poco o nada se ocupan en las cosas políticas, absteniéndose de ellas, sobre todo, en los días de los debates electorales. Lo único que hacen es aconsejar de una manera prudente el que los ciudadanos den su voto por aquellos candidatos que den más garantías a la Iglesia y a sus instituciones”.⁶⁷

La disciplina y el ritual ocupan parte de la vida en los centros misioneros; por ejemplo, los informes sobre internados y orfanatos relatan que los niños eran levantados a las cinco de la mañana para que se asearan, luego hacían el ofrecimiento de obras en común, oían la misa, recibían la santa comunión, bendecían la comida, hacían acción de gracias y rezaban el rosario y otras oraciones de acostarse. Por su lado, la fiesta del rito católico era solemne y con cantos gregorianos, que hacía parte del currículo en los establecimientos capuchinos, entonados por los niños.⁶⁸

Otro asunto que mereció de los misioneros son la trata y redención de indígenas y el estado económico de las misiones completan los informes. Los recursos vienen del gobierno nacional, que aporta el grueso; la Junta Arquidiocesana de Misiones entrega auxilios extraordinarios.⁶⁹

En 1922, el Vicario envió un informe a Propaganda Fide. En este, reporta que la misión poseía una población católica de 100 000 personas, divididas en 50 000 católicos y 50 000 paganos. Señalaba que para ese año existían 43 asociaciones piadosas, número bastante elevado de estas formas de asociación en un territorio de misión, si la comparamos con la cifra de 298 de este tipo de asociaciones que reporta Patricia Londoño para Antioquia entre 1850 y 1930, un departamento con una fuerte tradición católica.⁷⁰

Para administrar el territorio había 15 estaciones misioneras, además de las 25 parroquias y 6 viceparroquias. El personal estaba integrado por catorce padres extranjeros, dos sacerdotes indígenas, ocho extranjeros, tres indígenas y varios laicos ayudantes. Había también cinco curas seculares: uno extranjero y cuatro colombianos. Además, había 27 monjas en el vicariato, 6 catequistas hombres y 10 mujeres. No existía un seminario en la región.

⁶⁶ ASPF, volumen 670, 43 recto.

⁶⁷ ASPF, volumen 670, 43 recto.43.

⁶⁸ ASPF, volumen 670, 43 recto.43.

⁶⁹ ASPF, volumen 670, 43 recto.43.

⁷⁰ Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 111.

Había 20 escuelas para niños, que tenían en total 923 alumnos, mientras que las niñas contaban con 30 y tenían 793. Como dato sobresaliente, para este año de 1923 en el vicariato había una propuesta de hospital. También, además de contar con un farmacia, una imprenta y una tipografía, llama la atención que reportan cuatro libros publicados.

En la siguiente relación es posible apreciar los gastos de alimentación, culto, seminarios, escuelas, colegios, caminos, mantenimiento de bienes muebles y pago de deudas a terceros, entre otros, en el vicariato de La Guajira.

Entre 1924 y 1926, para el procurador de los capuchinos en Colombia, las cuentas cobran una importancia inusitada. Dos temas sobre todo ocupan el centro de los documentos: el manejo de las cuentas bancarias y las obligaciones de aduanas.

Dentro de esta preocupación de orden económico los misioneros encuentran espacio para referenciar un aspecto relacionado con la cultura material que llama la atención, en 1925 los capuchinos compraron un proyector de películas a los hermanos Di Doménico y lo llevaron a La Guajira con el objeto de proyectar propaganda sobre la misión. En una carta, el padre capuchino Alfredo de Totana, procurador de la misión guajira, le decía al vicario, monseñor Soler, que habían recibido el proyector, pero que lamentablemente era demasiado complicado manejarlo, pues no comprendían muy bien las instrucciones.⁷¹

El personal de misioneros para los primeros lustros de la década de 1920 era su mayoría español, con una presencia marginal a la fecha de latinoamericanos.

Del grupo merece detallarse la procedencia de los religiosos. De acuerdo con el carisma y la comunidad (capítulo 2), los religiosos adoptan un nombre y le añaden su lugar de origen; según esto, entre los religiosos para la fecha hay un colombiano, mientras que para el caso las religiosas hay tres colombianas, una venezolana y una española.

Monseñor Soler y Royo envió fotos y textos de las misiones en 1926 a la National Catholic Welfare Conference, con precisión, al Department of Laws and Legislation. El director era William. F. Montavon, pero lamentablemente no queda registro de la intención del envío de esa información a ese departamento encaminado a asesoría legal, aunque la coyuntura en la que se da

⁷¹ La carta del padre Alfredo reposa en Archivo Capuchino de Valencia, tiene fecha del 16 mayo de 1925, con respuesta de Soler, el 23 de junio de 1925. Vincenzo y Francesco Di Doménico fueron los pioneros del cine en Colombia; llegaron en 1909 y se instalaron en Bogotá. Las misiones en la década de 1920 parecen estar de moda, lo que denota en cierta medida el interés que suscitaba en diferentes sectores el asunto misionero; además de proyectar películas sobre las misiones, la prensa escrita también hace cobertura de estas, como en *El Colombiano* de Medellín, del 7 de mayo de 1924, que publicó un artículo sobre el trabajo de los misioneros capuchinos en la Sierra Nevada de Santa Marta.

parece indicar que tiene algo que ver con los continuos reclamos a la administración del vicariato por parte de los capuchinos.⁷²

Dentro de las funciones civiles del vicario están castigar penalmente a la población en su jurisdicción, vigilar el comportamiento y propender por el desarrollo y la civilización para el bienestar y la consolidación del Estado, y a ello apuntaba el delegar en padres católicos las funciones civiles del gobierno. Además, esto servía para aproximarse a los indígenas desde la generosidad y la comprensión, forma que incluía como fase inicial llegar a la familia del indígena perdonado.

“Estimado Ricardo: tengo mucho gusto en saludarte y manifestarte que he tenido mucho interés en que al indígena “Toropumashi” se le dejara en Libertad. Como el primer protector de los indios debe ser el Obispo, por esto he me interesado por él. Yo creo que el asunto se resolverá favorable en Santa Marta y en este sentido escribo hay a las autoridades de allá. Espero que tú se lo digas a la hermana de “Toropunashi” para que si ella gusta venir con mucho gusto la recibiré aquí y le diré el favor que he hecho por el amigo tuyo y pariente de “Toropunashi”. Me gustaría conocer a uno de sus hijos Daniel o Pompilio. Esta carta te la mando con Luis Robles y Facundo González quienes han estado de visita a verme a esta casa.”⁷³

Además de los problemas de la administración del Vicariato, estaban las nuevas disposiciones del Vaticano para crear una nueva prefectura para entregarla a la Compañía de Jesús; si bien las quejas de los capuchinos empezaron antes de la creación de esta jurisdicción, en 1928 el padre Hermenegildo de Alcoy le informó a monseñor Soler que la pérdida de la provincia de Valledupar ya era un hecho, y aunque no hay información oficial por parte de la Nunciatura, decía que los jesuitas ya hablaban de Codazzi como parte de su prefectura.⁷⁴

⁷² La National Catholic Welfare Conference fue creada en 1919 por la jerarquía eclesiástica estadounidense, como sucesora del National Catholic War Council, fundado en 1917, Este consejo servía para coordinar las actividades de la Iglesia católica en Estados Unidos. El primer secretario general fue el padre paulista John Burke. La organización contaba con cinco departamentos: Acción Social, Educación, Prensa, Leyes y Legislación y con asociaciones católicas laicas. En 1922, el consejo pasó a llamarse conferencia, nombre que tenía que ver más con la naturaleza de la organización. El Departamento de Leyes y Legislación se estableció en diciembre de 1919 como uno de los cinco departamentos de la fundación. Este departamento asesora jurídica y legalmente a conferencias católicas, abogados de las diócesis y otras entidades católicas nacionales, regionales y locales; cuenta con trabajos académicos sobre cuestiones de derecho y la política que afectan a la Iglesia Católica Romana. <http://archives.lib.cua.edu//ncwc.cfm#GENDESCRIP>, consultada el 03 de febrero de 2011.

⁷³ Riohacha, junio 26 de 1928 Señor Ricardo Duarte, Tucupeo. APCV, Signatura 802. Vicariato Apostólico de la Goajira 8020 1er. Vic. Ap.: Mons Atanasio Soler y Royo (1924-1929).

⁷⁴ Los límites de la Prefectura del Río Magdalena con el Vicariato Apostólico de La Guajira son ambiguos e imprecisos: “... desde la boca del Cesar y éste aguas arriba tocando los límites del Vicariato Apostólico de la Goajira y penetrando por el caño Caimán que cae a la ciénaga de Zapatoca y ese aguas arriba hasta los límites con Venezuela. Al oriente y siguiendo los límites con Venezuela hasta la Sierra de los Motilones y por ella hasta los límites del departamento de Santander del Norte hasta la población de Pueblo Nuevo que quedará fuera de la Misión, lo mismo que las poblaciones de Aguachica, Brotaré y el Carmen”. De acuerdo con la

En 1931, en la correspondencia entre Alfredo de Totana y Bienvenido de Chilches, misioneros capuchinos, quedan evidenciados temas sobre la misión que apuntan al desarrollo de los caminos y la explotación minera. Puntualmente, los padres señalan la necesidad de seguir con las gestiones necesarias para continuar la obra del recién fallecido vicario Soler y Royo, concretar los trabajos para realizar el camino a San Sebastián de Rábago y garantizar la explotación petrolera a la Concesión Catatumbo (la Concesión Barco). Además, es clara la preocupación de los capuchinos por las relaciones con los indígenas de San Sebastián de Rábago, como lo muestra el informe de Alfredo de Totana al secretario de Educación Nacional sobre las quejas de los indígenas de ese lugar.

Para el periodo del 30 de junio de 1932 al 30 de junio de 1933, las cifras sobre el personal tienen un variación prácticamente insignificante para la administración de los casi 46 mil kilómetros cuadrados del vicariato, con una población estimada en más 100 000 habitantes a los 18 sacerdotes, los 12 hermanos legos, los dos sacerdotes seculares, los cuatro hermanos maristas y la 42 terciarias capuchinas, llegaron tan solo dos misioneros más.⁷⁵

El 22 de enero de 1934, el vicario, monseñor Bienvenido J. Alcaide y Bueso, pidió ayuda al cardenal Fumasoni-Biondi, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, para el sostenimiento del seminario menor, recién abierto “para lo formación de niños que sienten vocación para el estado sacerdotal. Actualmente son diez (10) los seminaristas”.

En 1934, los padres capuchinos hicieron las siguientes recomendaciones al gobierno nacional:

1. Establecer la Gendarmería Nacional en Motilones, las fricciones entre colonos y motilones lo exigen. El 7 de septiembre se cumplen los 20 años de la pacificación de los motilones por Atanasio Soler y Royo, durante este proceso estuvo acantonada en Codazzi la gendarmería lo que aseguró la paz de la región. No contar con la gendarmería expondría aquella rica y hermosa región al conflicto, la comarca de Curumaní y sus alrededores suman 2.500 kilómetros. Principales pueblos: San Diego, Codazzi, Becerril, La Jagua de Ibirico.
2. La otra recomendación en el establecimiento de una Aduanilla en Tucacas, hasta la fecha los comerciantes colombianos solo cuentan con la de Riohacha, lo que favorece a los contrabandistas venezolanos que tienen todo el monopolio del contrabando de la península. Dice el misionero que

Bula, el límite por el río Cesar aguas arriba hasta su origen quita buena parte al Vicariato Apostólico de La Guajira; el Vicario reclamó y fue hecha la corrección. El Padre Currea, S. J. aceptó que el límite pasara por el extremo sur de la laguna de Zapatocha y siguiera por el caño Caimán aguas arriba. Manuel Briceño Jáuregui, S.J. *Los jesuitas en el Magdalena. Historia de una misión*. Bogotá, Editorial Kelly, 1984, p. 135.

⁷⁵ En el libro *El parlamento en pijama*, del político liberal Pedro Juan Navarro (1889-1950) en el capítulo XIV aparecen las principales leyes en 1929, entre las cuales se encuentran algunas relacionadas con los misioneros. Pedro Juan Navarro. *El parlamento en pijama*, Bogotá, Talleres del Mundo al Día, 1935. Otro ejemplo del interés nacional por el avance misionero es el artículo sobre La Guajira y las misiones fue publicado en *La Voz del Magdalena*, de Santa Marta, el núm. 2006, 2 de diciembre de 1933.

APCV, Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1931-1935).

hay que una de las razones por las que hay que crearla es porque: ...No hay que olvidar que la plaza de Maracaibo es incomparablemente superior a la de Riohacha, por su gran comercio, el numero de habitantes y condiciones geográficas”⁷⁶.

Para el 5 de mayo de 1935, en carta al nuncio Pablo Giobbe, el padre Alcaide y Bueso argumenta que las instituciones en el Vicariato tienen carácter de persona jurídica eclesiástica, por ser instituidas por el vicario apostólico, y que, si bien reciben ayuda de la nación, también la reciben de la Santa Infancia, de Propaganda y de amigos de las misiones, entre otras asociaciones.

En un claro enfrentamiento con las disposiciones oficiales el vicario Alcaide y Bueso consideraba que no debían someterse las obras del Vicariato a las exigencias del decreto 685 del 4 de abril de 1934, en particular la de los orfanatos de San Sebastián (en sus dos secciones), Nazaret (en sus dos secciones), Codazzi (en sus dos secciones) y San Antonio ni los colegios de la Divina Pastora, en Riohacha; la Sagrada Familia, en Valledupar; el de las hermanas, en Riohacha, ni el del Carmen, en Villanueva.

El mencionado decreto, que rechaza el vicario, tiene que ver con los controles sobre la administración de recursos económicos que establecía el gobierno nacional a las instituciones de utilidad común, los cuales eran definidas como aquellas que prestaban un servicio a la comunidad con concepto de beneficio social, y que además no tenían ánimo de lucro. La vigilancia que decreta el Estado sobre este tipo de instituciones incluso alcanzaba asunto como la higiene que debía existir en los locales donde funcionaban. La posibilidad que los internados del vicariato fueran considerados como instituciones de este tipo es lo que rechaza el vicario, y lo lleva a concluir que no les correspondía atender ni aplicar el decreto en sus instituciones.

La música como elemento para la evangelización, además de socializador y formador, como se explica en más detalle en el señala el capítulo 5 de esta tesis, es una de las formas de aproximación de los misioneros, por ejemplo en 1938 los misioneros señalan que uno de sus logros “civilizadores” y la consecuente vinculación al Estado de un grupo de indígenas, podía verse por medio de las bandas de música creadas por ello, como de uno de los orfanatos del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones.

“Tengo el honor de comunicar a vuestra excelencia una noticia, que, no dudo, les ha impresionar gratamente. Se trata de la ida de la Banda de Música del Orfanato de San Antonio (Guajira) a las fiestas del IV centenario de Bogotá. Hoy salieron de esta ciudad de Riohacha treinta niños indígenas que integran la mencionada Banda de Música, más una pareja de guajiros con un niño, un joven

⁷⁶ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1931-1935). El Vicario reporta que en 1937 la comunicación con la provincia en España quedó rota por la Guerra Civil Española.

también guajiro ex alumno del Orfanato y el R. padre misionero capuchino Fray Ángel de Carcagente, Director del Orfanato y de la banda del aquel centro docente”.⁷⁷

La idea de los capuchinos es impresionar a los altos poderes de la nación y demostrar la importancia del trabajo hecho por ellos, por la que en el texto continúa diciendo que:

“La idea del R. Padre Ángel es dar a conocer la obra de la Iglesia en este territorio, de la labor realizada por la Misión Capuchina, demostrar que no somos ajenos a colaborar en un centenario en el que los pequeños indígenas tienen ocasión de manifestar su patriotismo. La Banda de música lleva preparadas algunas piezas clásicas, otras de aires colombianos y no falta una pieza de puro estilo guajiro. Llevan también un trabajito propio para escenario, si hay ocasión propicia”.⁷⁸

El padre Jesualdo de Bañeres, director del Orfanato de Nazaret, el 14 de julio de 1940 señaló cómo la situación de pobreza de Colombia llevó a que los indígenas de la misión fueran a Venezuela para mejorar su situación; además, este era el negocio de unos venezolanos que cobraban un porcentaje por llevar a los indígenas hasta Maracaibo. El padre de Bañeres refiere que las autoridades civiles de Colombia estaban enteradas de estos hechos pero no hacían nada.

El 10 de enero de 1945, Carlos Serena, nuncio en Colombia, informó a monseñor Vicente Roig y Villalba su nombramiento como obispo titular de Arad y vicario apostólico de La Guajira.⁷⁹

Una constante durante los 47 años que se mantuvo a el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones fue el reducido número de misioneros para un territorio tan extenso. En 1949, a tan solo tres años de que desaparezca el vicariato, el padre Roig le dijo al padre Ludovico de Castellón, ministro de la Provincial de los Capuchinos en Valencia, que sería recomendable solicitar hermanos legos a las provincias de Baviera, Holanda y aun quizá Suiza y Bélgica, para que destinen personal al vicariato. Además del bajo número de religiosos, había problemas de inconformidad de algunos y la intención de que los trasladaron a otro sitio, fuera del vicariato. En 1949, en carta al padre Roig y Villalba, obispo y vicario Apostólico en Riohacha, el padre Ludovico le escribe lo siguiente:

“Confidencialmente he sabido hace dos días que el P. Bernabé de Cáseda ha pedido salir de ese Vicariato y trasladarse a la Argentina. Creo que entenderá fácilmente porqué subrayo la frase ha pedido. El hecho es que el P. General (o procurador) le ha concedido la obediencia que ya está cursada y tal vez haya llegado ahí. En este asunto yo no puedo hacer nada, ni nada puede hacer tampoco el superior regular. El llamado a oponerse a este abuso de fuerza es V. E. Rvdma. y, de no hacerlo ahora, de seguro ocurrirá que dentro de dos o tres meses otro misionero también pedirá el

⁷⁷ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

⁷⁸ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2º. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

⁷⁹ APCV. Signatura 802, Contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8022 3er. Vic. Ap. Monseñor Vicente Roig y Villalba, 1945-1952.

traslado, y otro y otro. Si nuestra Provincia estuviera ya en suplir esas salidas no me importaría nada; pero nuestro personal va viniendo muy lentamente y los viejos se van inutilizando muy rápidamente. Por eso me ha parecido discreto revelarles este secreto por si V. E. estima oportuno escribir directamente al P. General o Procurador y hacerles saber que, si un misionero sale, que envíen a otro. Quizá aleguen como razón que los misioneros tienen el compromiso personal de estar solo seis años. Esto es cierto, pero la Prov. de Navarra tiene el compromiso de ayudar diez años y con quince misioneros de los cuales sola ha enviado cinco. En fin dejo a la diplomacia de V. E. la solución de este asunto un poco más delicado de lo que parece. No necesito decirle que al P. Pascual no se le puede hablar de este asunto”.⁸⁰

El documento, además de remarcar la necesidad indispensable de personal, señala que los padres José de Sueca y Ambrosio están por salir del vicariato; si con lo poco que había era complicado administrarlo, la penetración al territorio motilón era impensable con un recurso humano tan escaso.

Uno de los cinco misioneros navarros que llegaron para apoyar la misiones en La Guajira fue el padre de Benisa. Aunque ellos hicieron de la misma comunidad capuchina, hay un sentido de pertenencia a la provincia de origen; por ejemplo, para los capuchinos valencianos no era del todo cómodo compartir la misión con capuchinos de otra provincia, en este caso la de Navarra. Los valencianos alegaban diferencia de carácter e insistían en que era mejor que llegaran padres de la misma provincia.

El 10 de diciembre de 1949 se hizo otra excursión a la zona de los motilones, propiciada por el Gobierno, que la apoyó con \$4.500. Ya en 1950, el vicariato contaba con cinco sacerdotes seculares, y para el 2 de abril de 1951 fue conocida la noticia de que irían al Vicariato, como personal de apoyo, padres de la Misión Capuchinos Italianos de los Abruzzos.

El 5 de agosto de 1951, en carta dirigida al padre Gabriel de Priego, ministro Provincial, apareció esbozada la idea de dividir el vicariato en dos. La idea fue de Antonio Samoré y fue vista con buenos ojos por los capuchinos. El 4 de diciembre de 1952 este vicariato quedó dividido en los vicariatos de Riohacha y de Valledupar.

Las numerosas actividades realizadas por los capuchinos en el Vicariato Apostólico de La Guajira abarcan tópicos que van más allá de lo eclesiástico, gran parte de su trabajo incluye asuntos relacionados con lo civil, en particular estos religiosos trataron temas como su permanente preocupación por la enorme extensión de la jurisdicción que administraban. La información sobre este Vicariato señala que una de las preocupaciones y quejas permanentes de los religiosos era el escaso número de misioneros para atender la misión. Por otro lado, la enunciación que inusitada frecuencia del aspecto económico y lo precario del mismo, sugiere por un lado el malestar de los capuchinos por los dineros que percibían del Estado, y por otro la necesidad de mostrar la cuentas

⁸⁰ APCV. Signatura 802, Contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8022 3er. Vic. Ap. Monseñor Vicente Roig y Villalba, 1945-1952.

de la administración de la misión posiblemente para las críticas que recibieron de diversos sectores, civil y eclesiástico, de su trabajo. Al igual que los capuchinos, pero con sustanciales diferencias, los carmelitas también tuvieron una dinámica relación con las gentes y el territorio.

4.2.2. El mar, los ríos y las montañas de la zona de la Prefectura Apostólica de Urabá

La Prefectura Apostólica en Urabá, como anoté en el capítulo 3, es parte de las iniciativas del proyecto misionero de la época, el origen de la prefectura esta en el convenio de misiones en Colombia y la Santa Sede firmado en 1902, sin embargo solo hasta 1917 es creada de forma oficial e iniciará labores al año siguiente. Con una extensión aproximada de extensión de 40 000 kilómetros la prefectura la integraban los actuales municipios de antioqueños de: Arboletes, San Pedro de Urabá, San Juan de Urabá, Necoclí, Turbo, Apartadó, Carepa, Chigorodó, Mutatá, Murindó y Vigía del Fuerte, en la región de Urabá, y Dabeiba, Uramita y Frontino, en la región Occidente). Los límites civiles de la prefectura con el Chocó son Acandí, Unguía, Riosucio, Bajo Atrato; Bojayá, Buenavista; Quibdó, Medio Atrato; la República de Panamá, la actual provincia del Darién y la comarca kuna de San Blas. La complejidad territorial que administraron los padres carmelitas, territorio con marcadas diferencias con el de los capuchinos al norte del país, pero con los que compartieron el reto de recorrerlos para desplegar en cada uno de estos su mensaje evangelizador, salvador y sobre todo civilizador.

Durante el tiempo de la prefectura, los carmelitas de Urabá publicaron *Luz Católica*, periódico quincenal que se hacía en la imprenta que recibieron como donación de las hermanas carmelitas de Medellín y que ubicaron en Frontino.⁸¹

Antes de los carmelitas estuvieron en la región de la prefectura los capuchinos, los agustinos recoletos y los jesuitas. Estas comunidades realizaron correrías misioneras en diferentes momentos: los agustinos recoletos estuvieron dos cortos periodos, de 1626 a 1633 y de 1635 a 1636; los capuchinos pasaron por allí en 1648 y regresaron a finales del siglo XIX, entre 1896 y 1900; la Compañía de Jesús estuvo en 1745; los claretianos incursionaron entre 1910 y 1919, y por último estuvieron los carmelitas, que llegan con la creación de la Prefectura en 1918.⁸²

⁸¹ Juan Felipe Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”. Tesis Magíster en Historia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, mayo 2001. p. 197.

⁸² ASPF, volumen 842, 56 recto.

Urabá, zona ubicada entre los actuales departamentos de Antioquia y el Chocó, fue elegida para la creación de la nueva prefectura apostólica que lleva el mismo nombre del territorio.⁸³ Desprendida de las vastas Diócesis de Antioquia y de Jericó, a lo largo de su existencia mantuvo un problema de límites.⁸⁴ Francisco Cristóbal Toro, que actuaba transitoriamente como obispo de la vieja Diócesis de Antioquia pero también de la recién creada Diócesis de Jericó, en la discusión sobre la inclusión de Frontino y Uramita a la Prefectura de Urabá, expresó lo siguiente al prefecto apostólico de Urabá: “Por lo que a mí toca, puede V. R. tener AD TEMPUS su residencia en Frontino mientras encuentra un punto adecuado y digno donde colocarla dentro del territorio asignado a la prefectura”. A la vez reconocía la labor de los carmelitas en la zona, quienes habían llegado a Frontino desde 1914, y le solicitaba al prefecto que el padre Amando de la Virgen del Carmen continuara al frente de la parroquia de Frontino, mientras el Obispo Toro contara con un sacerdote para poder enviarlo para que asumiera la administración de la parroquia en calidad de cura párroco.⁸⁵

Las discusiones sobre la inclusión de Frontino en la Prefectura Apostólica de Urabá, alcanzó tal nivel que el prefecto Arteaga le escribió al prefecto de la Santa de Congregación de Propaganda Fide en 1920, una carta donde expresaba su posición sobre la necesidad de que esta población estuviera en su jurisdicción, sus argumentos consistieron en descalificar las dos posibles sedes que tenía para establecer la residencia del Prefecto. Sobre Dabeiba señalaba el padre Arteaga que era una población insalubre, llena de varios males, tales como ladrones (todos protestantes), borrachos y prostitutas, en general personas sin Dios y sin ley; mientras que Urama tenía para el religioso una geografía agreste y ningún tipo de desarrollo, decirse por una de estas dos poblaciones era para el prefecto una locura y totalmente inadecuado.⁸⁶

Para 1916 el gobierno de José Vicente Concha, por medio de su ministro de Relaciones Exteriores, Marco Fidel Suárez, declaró que ante la enorme extensión de la Prefectura Apostólica

⁸³ ASPF, volumen 780, 708 vuelto.

⁸⁴ ASPF, volumen 780, 708 vuelto del 17 de noviembre de 1919.

La Diócesis de Jericó fue creada el 9 de Enero de 1915, por medio de la Bula *Universi Dominici Gregis* de Benedicto XV, desmembrada de la de Antioquia. Funcionó de forma independiente dos años, el 5 de Febrero de 1917, la Bula *Quod Catholicae Religiones*, del mismo Papa, unió las Diócesis de Antioquia y Jericó, durante 24 años fueron gobernadas por el mismo obispo, el 3 de Julio de 1941 Pfo XII las separó.

⁸⁵ ASPF. Volumen 780, 708 vuelto, Juan Felipe Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”. Tesis Magíster en Historia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, mayo 2001.

⁸⁶ El cardenal que se desempeñaba a la fecha como prefecto de la Santa Congregación de Propaganda Fide era Willem Marinus van Rossum. ASPF. Volumen 780, 720 recto y 721 recto.

del Chocó, lo que generaba complicaciones en su administración, veía con buenos ojo la creación de la Prefectura de Urabá.⁸⁷

Las zonas geográficas de la zona de misión de los carmelitas fueron dos: la montaña, al norte de la población de Santa Fe de Antioquia, y cuyas principales poblaciones eran Frontino, Dabeiba, Urama y Juntas de Uramita, y las tierras bajas y cálidas que se extendían desde la estribaciones de la montaña hasta las costas sobre el golfo de Urabá. En las tierras bajas quedaban Turbo, Chigorodó, Murindó, Pavarondocito, Acandí, Riosucio, Arquía, Sautatá, Ríogrande y San Juan, y una serie de corregimientos y poblados menores.⁸⁸

De acuerdo con el relato de un viajero vasco que visitó a un misionero en 1926, la misión de Urabá contaba con una extensión de 35 000 kilómetros; refleja su asombro cuando lo compara con la provincia vasca de Vizcaya, 15 veces más pequeña. La descripción que ofrece el texto permite observar la zona que trabaja y la manera en que compara con el País Vasco la parte montañosa de la prefectura. Para hacer su trabajo de “servicio espiritual”, narra que el único medio de locomoción eran las mulas, ya que la penetración a la zona no contaba con caminos ni carreteras. Lo impactante de las vías fluviales y marítimas de la prefectura merecieron una descripción detallada de este viajero, dice en su relato que:

“Los misioneros tienen que atravesar en su lancha ‘Mirentxu’ o las encrespadas olas del golfo, o las tranquilas aguas del río Atrato verdadero océano, que mide 700 kilómetros de largo, 38 metros de profundidad en algunos sitios con más de kilómetro de anchura”.⁸⁹

La prefectura limitaba eclesiásticamente con la Arquidiócesis de Cartagena, la Diócesis de Santa Rosa de Osos, Antioquia, y las prefecturas apostólicas del Chocó y de San Jorge. Contaba con clero secular y con las comunidades claretiana y Misioneros del Seminario de Burgos. Entre 1918 y 1925 también limitaba con la Diócesis de Panamá; luego de 1925 limitaba con el Vicariato Apostólico del Darién, administrado por los claretianos.

El primer prefecto apostólico de Urabá, José Joaquín Arteaga, ofrece en sus textos las impresiones que le dan la vasta región que administra. Así mismo, en ellos corrobora la extensión,

⁸⁷ ASPF, volumen 780. Para la creación, véase documento 640 recto, del 27 de noviembre de 1916, Este gobierno ve con buenos ojos la creación de una nueva prefectura que mejore la administración de esta zona del país. Para el gobierno colombiano, la del Chocó era una prefectura muy grande y difícil de administrar. La misiva fue firmada por Marco Fidel Suárez, ministro de Relaciones Exteriores de Colombia a la fecha.

⁸⁸ Juan Felipe Córdoba Restrepo. “Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950”. Tesis Magíster en Historia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas Universidad Nacional de Colombia, mayo 2001. Según el censo de 1918, los lugares más poblados en la zona de montaña eran Frontino con 10 195 habitantes y Dabeiba, con 8193. En la zona cálida y costera estaban Turbo, que tenía 3736 habitantes; Murindó, 1474; Chigorodó, 1868, y Pavarondocito, 450. En las localidades que pertenecían a la prefectura apostólica, ubicadas en el Chocó, estaban Acandí, con 1985 habitantes y Riosucio, con 1715.

⁸⁹ J. Ariztimuño. “Visitando un misionero”, en: *Nuestro misionero*, III/14, marzo-abril de 1926, pp. 36-41

cifrada en 35 000 kilómetros. Para este carmelita, su misión está comprendida por selvas cerradas habitadas por fieras, pantanos o barrizales atravesados por incontables ríos. Sin lugar a dudas, es trágica la versión del prefecto. La población no se salva de esta apreciación: con poco entusiasmo refiere que la habitan unos 400 indígenas catíos, una cifra similar de cunas y cerca de 25 000 negros.⁹⁰

Cuadro 4-5: Prefectos Apostólicos de Urabá, 1918-1941

Fechas	Nombre civil	Nombre religioso	Lugar y fecha de nacimiento
1918-1926	Serafín Joaquín Arteaga San Julián	José Joaquín de la Virgen del Carmen	Estela, Navarra, España (1878-1926)
1926-1941	Eustaquio Antonio Aguirrebeitia Arriaga	Severino de Santa Teresa	Bérriz, Vizcaya, España (1885-1962)

Fuente: Bernardo Restrepo Giraldo, *Setenta y cinco años de la Orden de Carmelitas Descalzos en Colombia*, Época, 1986, pp. 25, 28.

Para el primer prefecto, el territorio carecía de lo esencial para su existencia; no encontró allí ni agua potable, ni pan, ni carne; por el contrario, veía con abundancia todos los males: mosquitos, paludismo, caminos “horrorosos”, aislamiento, pobreza y numerosos esfuerzos, con el agravante de que no consideraba que hubiera posibilidades de redención. De forma contundente afirmó que no veía “almas que salvar, espíritus, aptos para la civilización cristiana”. En definitiva, la apreciación del padre carmelita era negativa, en esta zona el solo veía problemas.

Los pobladores tampoco escaparon este signo trágico de Arteaga. De los negros decía: “...por su apatía, corrupción, orgullo, son incapaces de comprender bien la Religión”. Un grupo indígena por el que no oculta su animadversión, el que los misioneros denominan catíos, para Arteaga, que parece desconocer el número de personas que conforman la comunidad, es una raza con la cual, por su carácter nómada, es difícil lograr una aproximación que permita el trabajo evangelizador. Lo que tal vez mortificaba al prefecto era lo que él llamaba “raza de malas costumbres”. Por el contrario, los cunas son, para él, el futuro de la misión; el carácter de esta cultura impresionó favorablemente a Arteaga, quién veía en estos indígenas una inclinación al bien, al amor, al trabajo y a la familia, así como espíritu de sumisión y honradez. El prefecto consideraba que las ganas de progresar de los Cunas los convertían en la esperanza de salvación de Urabá y creía que esta comunidad indígena, una vez evangelizada y civilizada, sería la avanzada necesaria

⁹⁰ “Urabá (América). Horizonte cerrado”, en: *El Siglo de las Misiones*, X/111, Bilbao, marzo de 1923. pp. 79-80 En el texto publicado en España aparece la nota que: “Las Misiones Católicas” de Bogotá nos suministran los siguientes datos recibidos de labios del Prefecto Apostólico R.P. Joaquín Arteaga, O.C.D.” Es decir que esta funesta visión circuló primero en el ámbito nacional.

para colonizar la región. Eran tan importantes los cunas para el prefecto apostólico, que los equiparaba al petróleo que se sospechaba que había en la zona y que salvaría la economía del lugar.

Inicialmente, para administrar este territorio, la misión contaba con 7 padres carmelitas y 20 hermanas misioneras de la madre Laura, que estaban al frente de 5 escuelas. A los dos años de creada la misión, los bautismos reportados por Arteaga alcanzaban los 800; además, contabilizaron más de 1000 confirmaciones, y 15 matrimonios de negros. Pero dentro de las quejas que señalaba el misionero hay que resaltar el aspecto económico. De acuerdo con los convenios entre Iglesia y Estado, la subvención anual estaba estipulada en 2 000 pesos, pero el gobierno la entregaba con mucho retraso, lo que llevaba a que a veces quedara reducida a 300 pesos. Un ejemplo que ilustra las difíciles condiciones es el sueldo del cura el párroco de Turbo, quien, de acuerdo con Arteaga, ganaba 40 pesos mensuales, salario igual al de un boga o un portero de juzgado, y que no alcanzaba para nada, pues refiere, así mismo, que en la región la vida era carísima.

El padre Arteaga concluyó su trágica relación con estas palabras de pavoroso desaliento y, a la vez, de heroica resignación:

“Volveré el tercer año donde creo, en los dos años pasados haber consumido las antiguas reservas vitales; no sé si la naturaleza puede resistir a tantos enemigos. Pero si por milagro vivo, dentro de quince años mis informes serán análogos a los presentes. En el Urabá no se vislumbran horizontes de progreso y civilización”.⁹¹

A pesar de esta posición dramática frente a la región, describieron en los siguientes términos a la raza que ellos denominan “catía”: según el padre Arteaga estos indígenas eran de mediana estatura, musculosos, de cara ancha y pómulos prominentes; ojos negros y mirada inexpresiva, usaban el pelo lacio y largo, sin barba, la piel de color aceituna; sus pies eran anchos y deformado, de pronto por no usar zapatos.⁹²

Para Pedro Cieza de León, el cronista español que pasó por Urabá tres siglos y medio atrás, los indígenas que encontró en su recorrido por la región de Urabá —podrían ser los cunas o los emberas—; la descripción presenta similitudes entre las dos comunidades, pero también rasgos que las diferencian; sorprende que los datos de los misioneros del siglo XX comportan algunos aspectos observados por el cronista, pero los religiosos introducen una suerte de lectura etnográfica de las comunidades que encuentran lo cual enriquece la información que presentan, señala Cieza sobre los posibles cunas:

⁹¹ “Urabá (América). Horizonte cerrado”, en: *El Siglo de las Misiones*, X/111, Bilbao, marzo de 1923. pp. 79-80.

⁹² Severino de Santa Teresa, O. C. D. “El indio catío: su tipo y su hogar”, en: *La Obra Máxima*, V/44, octubre de 1924. pp. 220-221.

“Estos indios que en estos tiempos señorean esta región, ya dije cómo muchos dellos dicen su naturaleza haber sido pasado el gran río del Darién, y la causa por que salieron de su antigua patria. Son los señoretos o caciques de los indios obedescidos y temidos, todos generalmente dispuestos y limpios, y sus mujeres son de las hermosas y amorosas que yo he visto en la mayor parte destas Indias donde he andado. Son en el comer limpios, y no acostumbran las fealdades que otras naciones”.⁹³

Y sobre los embera:

“La gente destes valles es valiente para entre ellos, y así, cuentan que eran muy temidos de los comarcanos. Los hombres andan desnudos y descalzos y no traen sino unos maures angostos, con que se cubren las partes vergonzosas, asidos con un cordel, que traen atado por la cintura. Précianse de tener los cabellos muy largos; las armas con que pelean son dardos y lanzas largas, de la palma negra que arriba dije; tiraderas, hondas y unos bastones largos, como espadas de a dos manos, a quien llaman macanas”.⁹⁴

Todas las descripciones, a pesar de las diferencias entre sí, tienden a una comparación con lo europeo y lo civilizado, pero la del siglo XX agrega una propuesta más cercana a la etnografía.

Estas descripciones sobre otras culturas no son exclusivas del siglo XX. El texto del cronista franciscano fray Pedro de Aguado (1538-c. 1608) revela la forma cómo los misioneros vieron en el aprendizaje de las lenguas locales, los textos escritos y la narración como la posibilidad de conocimiento del otro. Para conocer de los nuevos lugares era necesario un conocimiento del otro por medio de la escritura.⁹⁵

El manejo de la información requiere atención, pues el reporte de cifras parece exagerado en varios de los documentos consultados. En 1920, el prefecto apostólico José Joaquín Arteaga hablaba de más de 800 conversiones, y para 1924 informó que en Murrí, gracias a la evangelización, había 1500 indígenas convertidos, una cifra bastante elevada si tenemos en cuenta que el corregimiento de Murrí, que hacía parte del municipio de Frontino, en el censo de 1917 reportó un poco más de 8000 habitantes.⁹⁶

Algo similar ocurre con la apreciación de los europeos acerca de las casas de habitación de los indígenas. Mientras que para Cieza de León en el siglo XVI las casas eran construidas en los árboles, para los misioneros del siglo XX las casas de los emberas, merecieron una descripción más detallada y realista la que del cronista del siglo XVI:

⁹³ Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú: primera parte*; introducción de Franklin Pease G.Y.; notas de Miguel Maticorena E. 3a. ed. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Academia Nacional de la Historia, 1995. Capítulo VI.

⁹⁴ Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú: primera parte*, 1995. Capítulo VI.

⁹⁵ El detallado y riguroso trabajo de Jaime Humberto Borja. *Indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del ídolo y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá, CEJA, ICANH y Universidad Iberoamericana, 2002, demuestra esto.

⁹⁶ República de Colombia. *Censo de Población de la República de Colombia, levantado el 14 de octubre de 1918 y aprobado el 19 de septiembre de 1921 por la ley 8ª del mismo año*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1924.

“Los bohíos, o casas, de los están contruidos en forma de pabellón o kiosco de músicos. Su arquitectura es extremadamente sencilla. Clavan en la tierra unos ocho o diez postes de cuatro a cinco metros de largo y sin ningún pulimiento. Como a la mitad de estos postes arman el tablado, que suele ser de guadúas, especie de cañas corpulentas, cuyo tallo hueco y flexible, abierto, forma el piso del bohío. Otras veces utilizan para este piso palmas abiertas en la misma forma, o, a falta de estos elementos, palos de cualquier clase que sujetan entre sí con bejucos o cortezas de árboles. Para afianzar más este tinglando o casa flotante, clavan en el suelo otra porción de palos que llegan tan solo hasta el piso. Desde los vértices de los ocho o diez postes, clavados en circunferencia, arranca el tejado que siempre es de forma cónica. No necesitan de tejares para cubrir sus bohíos: hojas de palmas, murrapo, caña o paja hacen este oficio. En el vértice del tejado colocan una olla de barro y con esto está, como si dijéramos el esqueleto de la casa.

En cuanto a la distribución de piezas, no hay que preocuparse. Allí todo es de todos; es una sola pieza abierta a todos los vientos, fuera de un rinconcito que existe en los bohíos de los jaibanaes para el altar de los Jaies. En un punto cualquiera del tablado arman el fogón, que es una incrustación de un motón de tierra arcillosa con algunos huecos que sirven para colocar las ollas. Como el bohío no tiene ninguna chimenea, pronto se encarga el humo de ennegrecer todo el interior del techo con todos los trastos que cuelgan de él. Como en la mitad del cónico tejado hacen otro tabladito interior llamado zarzo (chidá, en indio), y viene a hacer veces de un desván, donde guardan ollas y otros cacharros, maíz, frisoles, etc. De un poste a otro cuelgan las hamacas, que sirven a sus niños de cuna y que agitadas forman un aspecto fantástico a lo lejos. De los extremos inferiores del techo cuelgan infinidad de canastas, donde guardan ordenaditas sus cosas”.⁹⁷

Es indudable que los misioneros reconocen al ser humano y su hábitat. Más allá de la descripción de lugares y enseres el foráneo entiende el porqué de las construcciones indígenas; parte de su explicación sale del entorno en el que viven los indígenas, la cercanía a ríos, a valles densos e impenetrables, donde la mayoría de las veces el piso es pantanoso, sin contar los animales que merodean los bohíos. Elevar las casas tiene como objetivo separarse del suelo y resguardarse de los animales; además, la elevación permite usar el lugar debajo de los bohíos para tener animales domésticos, como marranos, patos y pavos, amén de los perros y gatos, que viven en el piso alto, con la gente.⁹⁸

Era tan particular y novedoso lo que veían los misioneros, quienes en el intento de mostrar las diferencias entre ellos y las comunidades objeto de evangelización, acuden a la demostración con elementos de uso cotidiano de las casas, como el tronco de madera con rústicos escalones a manera de escalera que le servía de acceso a la vivienda, las cuales no tienen inconveniente para el indígena, pero para los padres y las monjas constituyen una dificultad, incluso señalan que varias veces cayeron en el fango.⁹⁹

La casa de los cunas era vista por los misioneros de esta forma:

⁹⁷ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “El indio catío: su tipo y su hogar”, 1924, p. 221.

⁹⁸ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “El indio catío: su tipo y su hogar”, 1924, p. 221.

⁹⁹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “El indio catío: su tipo y su hogar”, 1924, p. 222.

“Las casas de estos indios espaciosa y en cada una viven varias familias; son edificios dobles; dormitorio y cocina. Tomé las dimensiones de la casa del Cacique y tenía 23 metros de largo por 11½ de ancho; la cocina mide 16 metros de largo por 8 de ancho. En la casa-dormitorio había 38 hamacas, lo que supone otros tantos individuos, pues la hamaca es la cama insustituible del Kuna. En la pared habían, uno al frente del otro, dos relojes murales modernos en buen estado, varios despertadores, un gramófono, muchas máquinas de coser, tantas escopetas como indios adultos. Para el servicio de la cocina y mesa tiene abundante vajilla moderna. Las casas son sencillas, el lecho de palma a dos aguas, y las paredes de palo parado. De trecho en trecho y en sentido horizontal, como a dos metros del suelo, hay fuertes vigas donde amarran las hamacas. De ordinario, las casas son de planta baja, sin embargo, algunas tienen un segundo piso, como la del Cacique, donde funciona su oficina”.¹⁰⁰

El misionero anota que la actitud feroz que los caracterizó en la época de la Conquista ya había sido depuesta, en particular para el caso del Urabá colombiano; solo en inmediaciones de San Blas (Panamá) persistían algunos actos de barbarie. La lectura que hacen los padres vascos de su entorno parece obedecer a ideas preconcebidas de tiempo atrás; el hecho de que estos religiosos sigan aludiendo a “barbarie” en que se vive en las comunidades indígenas como lo opuesto a civilización, lo demuestra.

En la parte oriental de la misión, en el golfo de Urabá, se habla de la existencia de una pequeña tribu, dicha comunidad no tenía a la fecha trabajo de evangelización; monseñor Arteaga narra en su diario lo siguiente sobre su entrada a esta comunidad, y muestra la posibilidad de observar las condiciones de negociación:

“Como a principios de mayo [1921] se presentó en nuestra residencia un bote tripulado por indios Kunas. ¿Qué querían? A los pocos días de nuestra llegada al Golfo, se me presentaron cuatro de estos, y les propuse si querían aceptar una escuela y unas Hermanas que le enseñasen el camino del cielo. Ellos estuvieron de acuerdo, pero luego estuvieron muy reservados [...] a nuestras preguntas respondían con sonrisas, lo observaban todo y solo el yerno del cacique hablaba algo, esquivado concretar ninguna cuestión.”¹⁰¹

El recelo de unos y otros es evidente; la descripción del español y la evasión de los indígenas para no comprometerse en nada con ellos. El encuentro entre misionero y el posible evangelizado está cargado de una profunda desconfianza de ambos lados. El carácter reservado que señalan los padres obedece a un imaginario construido de las culturas indígenas americanas, que ven en este comportamiento una forma de resistencia. No obstante, el recelo estaba acompañado de una gran curiosidad de conocer al otro en ambos lados.¹⁰²

¹⁰⁰ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Costumbres los Karibes-Kunas”, en: *Iluminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930, pp. 103-107.

¹⁰¹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Indios rebeldes que ceden”, en: *La Obra Máxima*, X/109, enero de 1930, p. 70.

¹⁰² Para profundizar sobre este proceso de negociación, el trabajo de James H. Merrell, *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. Nueva York, Norton, 1999, es un buen ejemplo. El encuentro entre iroquois, delaware, shawnee y otras comunidades con los colonos (Quakers) permitió

Por otro lado, cabe resaltar el descubrimiento por parte de los indígenas de la fotografía. Arteaga lo narra de esta forma:

“... entró también el cacique en deseos de tener dos banderas nacionales para su tribu. Yo se las ofrecí gratis, de lo que quedó agradecido. Costó trabajo que los indios se retratasen; pues aunque los particulares no se oponían, el cacique no lo quería. Sin embargo, al fin, convino con ello”.¹⁰³

Si el encuentro con las comunidades indígenas tuvo condiciones particulares, el territorio al que se enfrentaron los misioneros no se quedó atrás, pues las diferencias climáticas y de medio ambiente, entre otras variables, marcaron la dinámica de la vida en la misión. El referente del País Vasco para los carmelitas, así como el de Valencia para los capuchinos, los conduce, por ejemplo, a narrar el entorno con sorpresa:

“Los misioneros, acariciados por la brisa del mar Caribe, paseábamos por la playa, contemplamos nuestros indios, quienes habiendo hecho una inmensa fogata con maderos arrastrados por el mar, formaban estruendosa algarabía dando grandes saltos por encima de las llamas. [...]. Cuando disfrutábamos de la más encantadora calma, un grito de alarma angustioso resonó de parte de los indios. Corrimos presurosos al lugar donde los niños se encontraban, y cuál no sería nuestra sorpresa al ver un enorme caimán (cocodrilo) que tenía en sus garras a un indiecito, a nuestro querido Antonio [...]. De repente oigo un disparo y la fiera rodó por el suelo [...]. De todo mi cuerpo corría bastante sangre; las garras del fiero animal me habían herido [...]. El certero tirador era uno de nuestros padres Misioneros. Los primeros auxilios los prestaron las hermanas carmelitas”.¹⁰⁴

Rumbo a la población de Murindó, lo que implicaba navegar por el río Atrato y luego por el río Murindó, encontraron una matabogas, enroscada en una rama que caía sobre el río: “Llámase matabogas una culebra respetable y venenosa, que se conserva enroscada en las ramas de los árboles que se extienden sobre los ríos en acecho de las embarcaciones, para acecharse sobre los bogas que van en los botes”.¹⁰⁵

construir unas relaciones de intercomunicación que facilitaron el desarrollo de cada una de estas comunidades. En los límites entre colonos e indígenas, la frontera se consolidó como un espacio de negociación.

¹⁰³ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Indios rebeldes que ceden”, 1930, p. 71.

¹⁰⁴ Alfonso de la Virgen del Carmen, O. C. D. “Lance trágico”, en: *La Obra Máxima*, XI/132, diciembre de 1931, pp. 364-365.

¹⁰⁵ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, en: *La Obra Máxima*, X/118, octubre de 1930. pp.293-7, y “Ecos del Urabá (Colombia)”, en: *Iluminare*, VII/63, septiembrediciembre de 1929. pp. 175-180. El actual municipio de Murindó se encuentra ubicado en la región occidental del departamento de Antioquia, en el Atrato medio antioqueño, anteriormente se encontraba en la margen izquierda del río Murindó, debido al sismo de 1992 que destruyó el municipio, la cabecera municipal fue ubicada sobre el Atrato. <http://www.murindo-antioquia.gov.co/>. La serpiente matabogas es del género *Bothrops*, especie de mayor distribución en Colombia, otros nombres que recibe son: equis, talla X, X veinticuatro, mapaná, sapa, cuatronarices, pudridora, barbamarilla, boquidora, jergón, patoco, rabo de ratón, terciopelo, macabrel, entre otros. Otras serpientes del género *Bothrops* son patoquilla, víbora de tierra fría, cabeza de candado, colgadora, víbora de pestaña, granadilla, rabo de chucha, mapaná prieta y mapaná

En la pequeña aldea de Curvaradó, corregimiento del actual municipio de El Carmen del Darién, departamento del Chocó, ubicada al margen del río que lleva su nombre, el misionero narra lo que para él es una “noche toledana”, es decir una mala noche con muy poco sueño.

“Nos habíamos retirado a descansar a las nueve de la noche, cuando no obstante el toldillo que le defendía de la plaga de los mosquitos [...] el pobre padre se levantaba cada momento [...]. No sé lo que me pasa porque siento fuertes punzadas en las espaldas. Le aconsejamos que se bañara. Así lo hizo, refrescándose a media noche en el Atrato. Volvió tranquilo. Pero he aquí que vuelven con más furia las punzadas [...]. Dormía en un catre de lona sin más tendido de ropa [...] y he aquí, que estaba materialmente cubierta de mosquitos”.¹⁰⁶

Mosquitos, serpientes, loros, guacamayas, lagartos, guaguas, iguanas, saltarrios (lagartijas que parecen caminar sobre el agua), micos y zaínos, son algunos de los animales que más le llamaron la atención de los misioneros.¹⁰⁷

Otra de las dificultades reiteradas en los escritos de los carmelitas es la falta de ferrocarriles y de carreteras. Casi todo el territorio está ocupado por “selvas espesas, intransitables, guaridas de tigres, leones, osos, tapires, zaínos, etc. Siendo la fauna de Urabá variadísima y numerosa, lo mismo que su flora. El viajar es forzosamente a lomo de caballo. No hay vehículo que valga”.¹⁰⁸ La misión en Urabá es, entonces, una empresa titánica marcada por el sudor y el sacrificio, dice el misionero.

Esta es la descripción del “osocaballo”:

...una fiera grande, de dientes y garras colosales. Lo digo porque le he visto. El Osocaballo, parece incapaz de matar a una mosca muerta, y sin embargo es otra fierota [...] es una especie de oso hormiguero que pintan los libros de Historia natural, y como él[,] se alimenta de hormigas solamente. Tiene un hocico larguísimo, con dos agujeritos en la punta, que deben ser las narices, y otro agujero que se le nota, cuando saca la lengua, que parece una aguja de coser esportizos, por larga y estrecha. El pelo lo tiene largo y sedoso, como jabalí; hasta la cintura lo tiene en forma idéntica a la capilla de un fraile carmelita; y la otra mitad, incluso la cola, en forma de caballo”.¹⁰⁹

Sobre ratas y murciélagos afirmaba:

rabiseca. <http://www.sccp.org.co/plantilas/Libro%20SCCP/index.htm>, Fernando Fierro Ávila, Fernando Álvarez López, Rafael García Gutiérrez, editores asociados. *Cirugía pediátrica*. Manizales, Sociedad Colombiana de Cirugía Pediátrica, Facultad de Ciudades de la Salud, Departamento Clínico-Quirúrgico, Universidad de Caldas, consultada el 1 de octubre de 2011.

¹⁰⁶ La cita la trae Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, 1930. p. 297, y “Ecos del Urabá (Colombia)”, en: *Illuminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929. pp. 175-180. Nota: en el documento aparece Curbaradó.

¹⁰⁷ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Un viaje fluvial”, en: *La Obra Máxima*, XIX/221, septiembre de 1939. pp. 136-8.

¹⁰⁸ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria”, en: *La Obra Máxima*, XV/170, febrero de 1935. pp. 38-39.

¹⁰⁹ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “El tigre y el Osocaballo”, en: *La Obra Máxima*, XVII/200, diciembre de 1937, p. 186.

“...llegué como siempre, rendido del viaje y después de frugal cena de arroz y plátano verde frito (sin más nada) [...]. Enfoqué al techo: una rata, deslumbrada por la luz, corrió a su nido (el techo era de paja); un murciélago grande revoloteaba de un extremo a otro. ¡Bah! Una rata y un murciélago [...]. Ratas como gatos y murciélagos como lechuzas son comunes por aquellas latitudes: son los que siempre vigilan nuestro sueño”.¹¹⁰

Otro aspecto del medio es la sociabilidad de las comunidades que lo habitan. En el caso de los emberas, los misioneros resaltan la ubicación de sus poblados. Esta comunidad vivía lejos de los blancos, a quienes llamaban *kapunía*, y para ello habitaban lugares de difícil acceso a los colonos, como la parte alta de las montañas altas o las selvas cerradas. Los indígenas contaban a los padres carmelitas que para ellos era mejor el valle, pero la persecución de los blancos los obligaba a retirarse a zonas en las que ponían a salvo su raza y, además podían disfrutar de la libertad y vivir de acuerdo con sus costumbres y sin que nadie los asaltara. Esto dilatava aún más la frontera y hacía más complicada la pretendida labor estatal y eclesiástica de civilización. Lo esencial era garantizar agua cerca a sus bohíos y contar con animales para la casa. En la misma zona de frontera, los complejos procesos de negociación y conflicto estaban presentes: fronteras en las fronteras llevan a pensar en la posibilidad de iniciar la construcción del concepto de micro fronteras, es decir una región con sus características y cada una de las posibles subregiones que la integran y las características que las definen y las diferencian.

El desconocimiento de la zona por los grupos foráneos permite a los indígenas generar espacios para su defensa y preservación cultural. Richard White muestra las interacciones entre los europeos y los indígenas americanos bajo la perspectiva de una nueva historia de los indígenas, invitando a reconsiderar la antigua concepción de los indígenas americanos como objetos pasivos sobre los cuales actuaban los europeos y los americanos. El estudio ubica la zona entre el río Ohio, el lago Erie, el lago Superior y el Mississippi, llamada por los franceses *pays d'en haut*, un espacio de negociación en el cual se generaron nuevos símbolos, lenguajes, tradiciones y culturas, derivados de la interacción entre aborígenes y europeos. White se propuso demostrar que blancos y los indígenas, al mirarse mutuamente como el otro, llegaron a conformar un territorio común en el que se crearon nuevos conceptos y formas de coexistencia.¹¹¹

Las reuniones que hacían los indígenas permiten al misionero reconstruir formas de comportamiento y defensa, entre otras.

¹¹⁰ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Esta noche Velorio”, en: *La Obra Máxima*, XVII/197, septiembre de 1937, pp. 134-135.

¹¹¹ Richard White. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

“Venían los hombres con el machete al cinto, el cuchillo, en su pequeña vaina, al cuello; los chiquitos traían además su ugu al hombro y su uanbi cargada de flechas, y los grandes con su escopeta de pistón los más pobres, y de cápsula los menos pobres”.¹¹²

Por otro lado, la comunidad integrada por los negros, que en la época de la Colonia evangelizaron entre otros, los jesuitas Alonso de Sandoval y Pedro Claver, es, a los ojos de los misioneros, extremadamente supersticiosa y opuesta al matrimonio católico, lo que en definitiva es, para ellos, un obstáculo infranqueable para crear y consolidar progreso y desarrollo, en un palabra: civilización.¹¹³ A reglón seguido están los indios, con dos razas de acuerdo con los carmelitas, cada una con idiomas y costumbres propias, comunidades que para los vascos son entre semi civilizados y salvajes,¹¹⁴ y aunque, de acuerdo con los padres, la gran mayoría están bautizados, no están reducidos a la civilización y mucho menos a la vida cristiana.¹¹⁵ Por último, están los mestizos, que para los indios son blancos. Las dificultades de la evangelización entre cada comunidad y lo recio del territorio quedaron registradas en el siguiente texto:

“Marinero y jinete: ahí es nada lo que exige Urabá al misionero. Y cuando estás encantado con los Kunas, porque ya has conquistado su afecto, tu salud te reclama que vayas a tratar con los hoscos Katios, porque éstos viven en las montañas y aquéllos en los llanos cenagosos invadidos por pléyades de mosquitos. Ciertamente la misión de Urabá es algo serio; tiene todos los extremos de frío y calor: todas las dificultades del mar y las altas cordilleras y los ríos desbordados. Todos los enredos y disgustos que, como agua cenagosa a los mosquitos, atraen los protestantes; todas las astucias y dobleces de los indios; todas las desgracias de los negros; todas las exigencias de los blancos”.¹¹⁶

Los carmelitas dividen los indígenas de Urabá en dos ramas o familias, con sus teogonías, ritos, costumbres e idioma: los catíos —que viven en Dabeiba, Frontino, Murindó, Pavarandocito y

¹¹² Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Denabari”, en: La Obra Máxima, XVII/199, noviembre de 1932. pp.169-71.

¹¹³ Para ampliar información sobre el “Esclavo de los Esclavos” ver: Ana María Splendiani. *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*. Bogotá, CEJA, 2002.

¹¹⁴ El trabajo de otro jesuita Alonso de Sandoval en la época de la Colonia dejó rudimentos de cristianización en la zona. Véase: Sandra Turbay Ceballos. “La obra del jesuita Alonso de Sandoval”. En: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, 13/30, 1999, pp. 52-72.

¹¹⁵ Las cinco “razas” en Urabá son: katíos, karibes-kunas, negros, zambos (indio-negra o negro-india) y por haber dos razas de indios hay dos clase de zambos, y por último, los mestizos (nieta de español e india o al contrario). Esto refleja los conceptos que tenía los padres frente a los grupos de Urabá; publicado por Pablo del Santísimo Sacramento, en un texto de 1939, “Un vistazo a Urabá”, publicado en *La Obra Máxima*, XIX/220, p. 181. Véase además: Severino de Santa Teresa, O. C. D. “El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria”, en: La Obra Máxima, XV/170, febrero de 1935, pp. 38-39.

¹¹⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Un vistazo a Urabá”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, diciembre de 1939. p. 181. La vida en familia es, por ejemplo, uno de los aspectos sobre los que más trabajaban los misioneros en las regiones objeto de evangelización. Sobre la familia en Colombia, véase Virginia Gutiérrez de Pineda. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1975, y Pablo Rodríguez, coordinador. “La familia en Colombia.” En: *La familia en Iberoamérica, 1550-1980*. Universidad Externado de Colombia, Convenio Andrés Bello, 2004, pp. 246-289.

Chigorodó, al oriente y sur de la Misión— y los cunas o caribes, en el golfo de Urabá. Además de los catíos de la misión, hay indígenas de la misma raza en la Prefectura Apostólica del Chocó, en la isla de San Miguel y los márgenes de los ríos Zambú y Pasaba (actual Panamá) y algunos pocos en Bolívar.

Para el misionero, el politeísmo catío era significado de idolatría, por lo cual señalaba que algunos eran sabeístas (adoradores del fuego), y aunque no hay evidencia de ello, en su teogonía hay un dios preexistente, Tatzitzetze, que quiere decir primer padre o padre de todos, no tiene principio y se creó así mismo, y de su saliva surgió Caragabí, dios del mundo habitado. En el trabajo *Criaturas de Caragabí* se presenta la mitología de la cultura de los indios que habitan Urabá. Sorprende que una de las fuentes que usan con regularidad para documentar esta investigación sean los trabajos de dejaron los carmelitas.¹¹⁷

Clifford Geertz señala la importancia de lo religioso y de las creencias:

“[el] ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida”.¹¹⁸

Es posible arriesgarse a decir, guardadas ciertas proporciones, que el reconocimiento de lo religioso en el otro por parte de los carmelitas esboza tímidamente lo que representa este concepto.

4.3. Caminos de agua: los ríos y el mar

Para casi todos los misioneros alrededor del mundo, la penetración de los inhóspitos territorios de frontera, sin infraestructura de comunicaciones o transporte contó con la vía natural de los ríos y los mares. El caso colombiano no es la excepción, en particular en La Guajira y Urabá, pues ambas zonas cuentan con extensas franjas costeras, además de abundantes y caudalosos ríos.

Durante casi un mes estuvieron los capuchinos internados en la serranía del Perijá, donde recorrieron la zona entre el río Batatal, afluente del Maraca, y el Zumbador, abrumados por el agua, la riqueza y, sobre todo, por el temor a lo desconocido:

“Trece afluentes de este río que bajan desde el páramo en forma de abanico abierto, para confluir casi en el mismo punto, forman una zona verde de selva alta y virgen, rica en toda clase de maderas

¹¹⁷ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Misión Carmelitana de Urabá”, en: La Obra Máxima, XX/236, agosto de 1940, pp. 117-18. Ver: Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez de Pineda. *Criaturas de Caragabí. Indios chocoés, emberaés, catíos, chamíes y noanames*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.

¹¹⁸ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995, p.88.

medicinales y de construcción, con pocas tierras completamente planas, pero si fértiles y con abundante capa vegetal [...] todo primavera [...] Lástima que estas preciosidades solo sirvan para madrigueras de tigres, dantas, lobos y escondite de toda clase de alimañas”.¹¹⁹

Un caso similar en la región de Urabá es uno de los viajes que hacen los misioneros por el río Caimán. Las descripciones de los carmelitas de este recorrido muestran la importancia de las vías acuáticas para esta zona. Además de la rica descripción del terreno que atraviesan, cada recorrido por los ríos de la región brinda la posibilidad de incrementar el conocimiento sobre el espacio en el que trabajan y viven.

Enfrentar las condiciones propias de la geografía no fue una tarea sencilla. En los primeros años de la misión, los recursos económicos de los carmelitas, por ejemplo, no les permitían contar con embarcaciones propias, y solo en 1925 el Ayuntamiento de Vitoria/Gasteiz, ciudad donde estaba ubicada la casa de la Provincia de San Joaquín de Navarra, les donó una lancha para el trabajo en la Prefectura Apostólica de Urabá.

Los carmelitas debieron recurrir a los recursos existentes en la región: para ingresar por el río Caimán, rumbo a las comunidades indígenas para iniciar los procesos de evangelización, alquilaron una canoa con bogas¹²⁰ y baquianos de la zona. La comitiva incluía la representación civil en cabeza de Evaristo Trujillo; la eclesiástica, con el prefecto, padre Arteaga, la madre Laura y dos monjas de su comunidad.¹²¹ El viaje duró ocho horas en parte por falta de voluntad de los bogas y por las duras condiciones climáticas, con lluvia torrencial.

Para alcanzar algunos poblados donde vivían los indígenas, los religiosos debían hacer parte del viaje en cayucos.¹²² Estos desplazamientos estaban marcados por las dificultades. El viaje por el río Caimán en 1925, de acuerdo con lo que señala el prefecto, seguía siendo igual de precario que ocho años antes, cuando hicieron el mismo recorrido. El progreso en determinados lugares de la misión era realmente poco o ninguno.¹²³

Además de las vías fluviales, los religiosos debieron incluir varias formas de transporte para desplazarse por las jurisdicciones a su cargo. La constante en las narraciones de los padres misioneros al respecto es la evidencia de las difíciles condiciones de transporte en estos territorios,

¹¹⁹ Jesualdo de Bañeres. O.F.M. Cap. *Motilones*. Ediciones Goajiro-Capuchinas, No. 3. Riohacha, 1950, p. 36.

¹²⁰ En el registro el relator pone entre paréntesis la palabra “remero”; vocablo que para los padres merece aclaración para el lector.

¹²¹ José Joaquín de la Virgen del Carmen, O. C. D. “Del diario de un misionero”, en: *Illuminare*, V/5, septiembre de 1927, pp. 143-147.

¹²² Embarcación indígena, de una pieza, un poco más pequeña que la canoa, se gobierna y mueve con el canaleta.

¹²³ Severino de Santa Teresa. “Escapulario para los misioneros”, en: *La Obra Máxima*, V/44, enero de 1925. pp. 70-72.

donde a la fecha del vicariato o la prefectura había un precario o escaso desarrollo de las vías de comunicaciones:

“Aquí me tiene Ud. a bordo de un vapor del río Magdalena, y, como mi navegación durará unos 6 días, aprovecho este tiempo libre para cumplir con nuestros bienhechores, Salí del sur de la Misión (Dabeiba) y tengo que ir al norte de ella (Turbo). Como es la época de las lluvias, hay que rodear mucho para ir de un punto a otro; así como cuatro días a caballo; uno de tren, seis días navegando en el Magdalena; otro día de tren más navegando por mar desde Cartagena a Turbo, en el golfo de Urabá. Esto suponiendo que uno no tenga tropiezos y no haya que aguardar a los vapores, que llegan cuando les da la real gana, resulta mi viaje, para ir de un punto a otro de la Prefectura, de veinte días; la misma duración que de España a Colombia”.¹²⁴

Estas impresiones revelan lo abrumador que resultaba para el viajero religioso el atraso económico, pero también el asombro de conocer parajes tan remoto y exóticos. . En la visita y el recorrido por la costa occidental del golfo de Urabá, el punto de partida era San José de Turbo; la lancha tenía un nombre en latín, *Victrix*.¹²⁵ Durante el recorrido, los delfines escoltaron la embarcación y a medida que se avanzaron encontraron la isla de los Muertos, dejando atrás en la margen izquierda los brazos del Atrato: las aldeas de Pichinde, León, Coco Coquito, Matuntugo, Paba, Mongrave y Tanela, entre otros; luego atravesaban la bahía de La Candelaria, que para el padre Severino ofrecía tan buenos fondeaderos o puertos naturales como las mejores del mundo. Por allí fue por donde entraron los conquistadores españoles al Darién y al mar del Sur, y está enmarcada por los brazos del los ríos Atrato y Tanela.

Durante la celebración del Congreso Eucarístico en Medellín, en 1935, una de las muestras de los avances de la misión de los carmelitas fue trasladar a los indios del internado de San José de Turbo a la capital departamental. Con ellos hicieron una demostración pública de los frutos de la evangelización. En el marco del evento y ante el multitudinario público asistente al Congreso, varios indígenas hicieron la primera comunión. Para llevar a cabo esta demostración tuvieron que hacer un gran esfuerzo económico y de resistencia. El traslado a Medellín implicó recorrer más de 800 kilómetros el viaje incluía tramos en barco y en tren; de Turbo embarcaron hacia Cartagena, para luego remontar el río Magdalena hasta Puerto Berrío, donde tomaron el tren hasta Medellín.¹²⁶

En la boca del Tanela, la mayor del delta del río Atrato, se encuentran las ruinas de Santa María la Antigua del Darién, primera fundación europea en el continente americano, fundada en 1510 por Martín Fernández de Enciso y Vasco Núñez de Balboa. En esta misma población fue

¹²⁴ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Nuevo prefecto apostólico”, en: *Nuestro misionero*, III/18, noviembre-diciembre de 1926, p. 130.

¹²⁵ “Victoria” en español.

¹²⁶ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Indios Karibe Kunas de Urabá peregrinos del II Congreso Eucarístico Nacional colombiano que tuvo lugar en la ciudad de Medellín los días 14 al 18 de agosto de 1935”, en: *La Obra Máxima*, XV/180, diciembre de 1935, pp. 363-365.

creada por el papa León X la primera diócesis americana en 1513. El etnólogo sueco Erland Nordenskiöld, quien visitó la zona de Urabá en la década de 1920 sacó varios objetos que llevó para que hicieran parte de la colección del Museo de Götemburgo.¹²⁷

Un viaje por la región tenía como constante las narraciones que dejaron los misioneros sobres sus recorridos por el agua, ya fuera en el mar o en los ríos o acerca de la lluvia; por ejemplo, en uno de estos viajes Severino dice lo siguiente sobre el golfo de Urabá: "... las aguas del golfo son turbias debido a los muchos ríos que en él desaguan, de aquí en adelante son diáfanas, hasta tal punto que se divisan las rocas en el fondo del Mar".¹²⁸

Una queja permanente de los misioneros era la ausencia de vías de comunicación. A diferencia de la red de comunicaciones del Imperio Romano, que permitió la rápida propagación del evangelio, la mayor parte de las misiones sujetas a Propaganda Fide carecían de carreteras y ferrocarriles. Para los carmelitas esta era una de las mayores limitaciones de la misión Urabá; así, para los misioneros, el mar y los ríos son los caminos.¹²⁹

La evangelización de Europa, de acuerdo con Michael Mann, luego de que la religión cristiana fuera declarada como la oficial del imperio, es posible gracias a que el Imperio Romano había dejado una eficiente red de camino; las vías de comunicación permiten una más efectiva y rápida conversión de los infieles.¹³⁰

La mayor parte de los pobladores en Urabá vivían en la ribera de los caudalosos ríos de la región; el acceso solo podía hacerse por agua. Como refieren los misioneros, los principales ríos eran la calle real, y los afluentes, las transversales. la Prefectura Apostólica de Urabá contaba con más 200 millas de costa sobre el mar Caribe.

Para navegar por los ríos y el mar, los religiosos emplearon las embarcaciones que usaban los habitantes de la región. Para la navegación marítima requerían una lancha de combustible, que los carmelitas denominaban "gasolinera".

¹²⁷ Las obras que dejó Nordenskiöld (1877) sobre Urabá contienen registros similares a los dejados por lo misioneros desde el punto de vista etnográfico, temas como religión, caza, vivienda, entre otros son de interés tanto para el arqueólogo sueco, como para los carmelitas. Entre algunas de sus textos están: "Les indies de l'isthme de Panama", en: *La Geographie*, 50/5-6, 1928, París. pp. 299-320; *Indianerna pa Panamäset*. Stocholm, 1928; "Les rapports entre l'art et la magie chez les indiens cuna et chocó", en: *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, XXII, París, 1929. pp. 141-158. Durante uno de sus viajes a Colombia Nordenskiöld contrajo la malaria y murió en 1932. Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez de Pineda. *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes, emberaes, catíos, chamíes y noanames*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999, pp. 383-384.

¹²⁸ Severino de Santa Teresa, O. C. D. "Contra viento y marea", en: *Illyminare*, VI/56, julio-agosto de 1928. pp. 116-9. Severino de Santa Teresa, O. C. D. "Visitando a los indios Karibe-Kunas del Darién", en: *Illyminare*, VII/65, enero-febrero de 1930, pp. 19-24

¹²⁹ "Los misioneros con cara de herejes", en: *La Obra Máxima*, X/120, diciembre de 1930, pp. 358-359; y en: Los misioneros de Urabá, *Illymianre*, VIII/70, noviembre-diciembre de 1930.

¹³⁰ Michael Mann. *La fuentes del poder social: Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C. I*. Madrid, Alianza, 1991.

Decía Severino de Santa Teresa sobre la lancha de motor que tenían en la década de 1920 que ya tenía doce años y presentaba cierto desgaste para cumplir las arduas jornadas de trabajo en el golfo de Urabá. Apelaba el misionero a la caridad católica de los españoles para recibir limosnas y poder contar con otra lancha. Entre las estrategias usadas por los misioneros estaba contarles a los posibles donadores las difíciles condiciones de Urabá; así, resaltaban con detalles las condiciones climáticas y la vasta extensión de la prefectura, y aunque la solicitud de los carmelitas no alcanzó un tono de queja, sí indiscutiblemente era de súplica y necesidad.

“Lanzamos, pues hoy el llamamiento a los cuatro vientos y lo confiamos a la divina Providencia. Asegura Santa Teresita del Niño Jesús, que nunca se confía demasiado en la bondad infinita de Dios, nuestro Padre Celestial. Veamos, pues, si alguien toca y mueve la divina inspiración al leer el gracioso y apremiante ruego de los nobles hijos de Santa Teresa, el Prefecto Apostólico y Padres Misioneros de la muy ardua y muy malsana Misión de Urabá”.¹³¹

Uno de los trayectos que demandaban más esfuerzos a estos sacerdotes vascos era el que los conducía hasta Murindó. Para alcanzar esta población ubicada en el Atrato Medio antioqueño, debían llegar hasta Turbo, para embarcarse y navegar por el golfo de Urabá; por lo general en uno de los buques de vapor que cubrían la ruta Cartagena-Quibdó-Cartagena. El trayecto se iniciaba entonces con la navegación por el golfo de Urabá, hasta encontrar las bocas del Atrato; una vez allí, había que remontar este río hasta la desembocadura del Murindó. Entre Turbo y este lugar había dos días de viaje; en el lugar donde se encuentran el Murindó y el Atrato, descendían los misioneros y allí, en medio de la selva, esperaban que la comitiva enviada por los pobladores los recogiera para conducirlos hasta la aldea. Este último tramo del camino lo hacían en botes de los lugareños por espacio de cuatro horas. Este recorrido en varias ocasiones era acompañado de torrenciales tormentas, por lo que los pobladores acostumbran ir acompañados de una imagen de la Virgen del Carmen, protectora de los viajeros; hay que recordar que esta devoción estaba en la región mucho antes de que llegaran los carmelitas, es posible que la influencia de la Antioquia de la montaña donde la Carmela contaba con numerosos devotos y seguidores, hubiera contribuido a que llegará esta devoción a la zona, los carmelitas capitalizaron esto y fortalecieron la devoción.¹³²

El misionero católico asumía como parte de su trabajo el movimiento continuo. Para el siglo XX era impensable un misionero que desee la vida cómoda de ciudad; además estaba obligado por votos y, de acuerdo con ellos mismos, por mandato evangélico: “Id por todo el mundo, predicad

¹³¹ “Los misioneros con cara de herejes”, 1930, pp. 358-359, “Los misioneros de Urabá”, *Ilvmianre*, VIII/70, noviembre-diciembre de 1930.

¹³² “Devociones populares. “La de la Virgen del Carmen”, en: *La Obra Máxima*, XI/127, julio de 1931. p. 204.

a todas las gentes, a todas las naciones, y los apóstoles se pusieron en marcha”.¹³³ Las complejas situaciones de este siglo, además de las exigencias pactadas entre Iglesia y Estado, refrendadas en el concordato y en los convenios, obligan a los misioneros a cumplir con lo establecido.

Para la instalación de una de las sedes o casas de los carmelitas en el golfo de Urabá se conformó una comitiva en la población de Frontino, que contó con tres misioneros, seis hermanas carmelitas terciarias, dos sirvientas y tres peones, todos a caballo. El recorrido fue de, aproximadamente, 283 kilómetros entre Frontino y Turbo, y tenía como objetivo llevar a las futuras fundadoras de la casa de la misión en San José de Turbo.

La primera jornada fue hasta Dabeiba. Allí los misioneros permanecieron el domingo y el lunes. Luego continuaron el viaje, aprovechando para evangelizar a los pobladores que encontraban a su paso, como sucedió a tres leguas de Dabeiba, donde se detuvieron una hora para bautizar y confirmar. Vale la pena aclarar que en las misiones no existe una jerarquía eclesiástica como tal, pues el gobierno lo ejerce directamente el papa, y es él quien delega en los vicarios apostólicos el gobierno de estas zonas. Las funciones de los vicarios y el prefecto en los territorios de misión son realmente las de obispos; varios de los misioneros nombrados como vicarios o prefectos en el periodo estudiado son obispos por esto puede confirmar. Un poco más adelante, la comitiva descansó a orillas del río Quiparadó.¹³⁴

La abundancia de agua en la zona podía traer el beneficio de ofrecer vías de comunicación, pero a veces era un obstáculo en los desplazamientos de los misioneros, de ahí que una de las obras que abanderaron los padres del Carmen en Urabá fue la apertura de la carretera al mar, que comunicaría a Medellín con el puerto de Turbo, obra iniciada en 1926 y concluida en 1951. En una ocasión, los padres llegaron hasta uno de los muchos campamentos de la construcción de la mencionada carretera, en un punto llamado Chéver, donde durmieron, para el día siguiente salir y continuar su viaje:

“Los ríos que tuvimos que vadear desde Dabeiba hasta el Mutatá, no estaba muy crecidos, por lo que, sin mayor dificultad, los pudimos vadear. El Mutatá fue menester pasarlo en garrucha, y los peones se encargaron de transporta las bestias por el río. Algunas hermanas, para los cuales era nuevo el aparato aéreo no dejaron de tener su miedo al sentarse en él, a doce metros de altura del cauce del río”.¹³⁵

Luego de cruzar el río Mutatá, recorrieron en una hora los quince kilómetros que distaban a Pavarandocito, lugar donde encontraron una comitiva de recepción; viajaron en camión por la

¹³³ Evangelio de San Marcos, 16:15 y San Mateo, 28:19.

¹³⁴ Sobre Jerarquía ver: <http://ec.aciprensa.com/j/jerarquia.htm#IA>, consultada el 23 de septiembre de 2011.

¹³⁵ “En marcha”, en: *La Obra Máxima*, X/115, julio de 1930. p. 83, y en *Illvminare*, VII/59, marzo-abril de 1929, pp. 61-62.

incipiente vía, cuando se desató un aguacero. Como el camión era destapado, los pasajeros recibieron el agua lluvia, y aunque se taparon con hojas de plátano, llegaron empapados. La inclemencia climática de la región de Urabá fue objeto de numerosas narraciones, como se puede ver en el siguiente fragmento:

“Como el camión no se pudo acomodar la carga, dejamos en el Mutatá al Hermano Daniel con el fin de hacer devolver a Dabeiba las bestias de carga, mientras regresaba el carruaje por nuestro equipo. Pero tal fue el aguacero de aquella tarde, que el chofer no se atrevió a volver a Mutatá por haber crecido los ríos que tenía que atravesar, viéndose el Hermano obligado a pasar una mala noche en un rancho abierto que había la orilla del río y pescar para tomar alimento”.¹³⁶

Para atravesar dos ríos de la región, el Zurrumbay y el Longaní, de considerable profundidad en esa época, corrieron con la suerte y la pericia de los conductores de la zona; luego de dejar los ríos, llegaron a la población de Pavarandocito, probablemente por el río Sucio, el cual luego de dejar el departamento de Antioquia recorre parte del Chocó para desembocar finalmente en el Atrato, en cercanía de la población de Río Sucio en el Chocó.

Para el viaje por el río Sucio los carmelitas consiguieron dos canoas necesarias para navegarlo, lo más difícil, como siempre, de acuerdo con los religiosos fue conseguir los cinco bogas para ambas embarcaciones. Los nativos disponibles no se comprometían por menos de nueve pesos el día, tarifa que por encima de lo acostumbrado. El río Sucio, aparte de ser muy caudaloso en los quince primeros kilómetros que debían cubrir, tenía fuertes rápidos que requerían de la maestría de quien guiara la embarcación.

Una y otra vez los religiosos tuvieron que recurrir al ingenio para protegerse del clima: cuando no era la lluvia torrencial, era el calor sofocante; las hojas de plátano cumplían funciones de paraguas o de sombrilla, pero no aliviaban el calor tropical que convertía las canoas en pequeños infiernos.¹³⁷

En una ocasión, tras navegar el río Sucio, poco antes de llegar al río Atrato, los cogió la noche, pero como era noche de luna pudieron seguir navegando. Media hora antes sintieron el motor del buque que bajaba de Quibdó, esto significaba poder embarcar directamente y no tener que esperar allí ocho días más. La última jornada era por el Atrato, para entrar al golfo de Urabá a las ocho del octavo y último día, el tiempo que dura un viaje entre Frontino y Turbo. Al final, ya en el golfo de Urabá, los misioneros vieron en el costado oriental, a pocos kilómetros de distancia, y

¹³⁶ “En marcha”, 1929, pp. 61-62.

¹³⁷ “En marcha”, 1929, pp. 61-62.

divisaron la residencia misional de San José de Turbo. Cuando el buque llegó al puerto de Turbo, los esperaba la lancha misionera, en la que embarcaron, logrando llegar por fin a su sede.¹³⁸

Durante un viaje en 1930, con el objetivo de establecer una residencia de misioneros en la población de Murindó, los tres padres que salieron el 18 de septiembre llegaron a la población el 21 del mismo mes, es decir, se demoraron cuatro días en llegar desde Turbo, en el golfo de Urabá, remontando el Atrato, para luego seguir la navegación por el río Murindó durante las últimas cuatro horas de viaje. Los carmelitas calculaban que ese recorrido era de 300 kilómetros aproximadamente. Comparaban el río Atrato con el Nilo, en términos de los peligros que implicaba su navegación:

“El río Atrato extenso y profundo como el Nilo. La navegación de noche por el Atrato es peligrosa por los corpulentos troncos de árboles que, incrustados en el cauce del río, fácilmente pueden abrir, las embarcaciones a su choque”.¹³⁹

La zona del Atrato Medio, donde está ubicada Murindó, fue objeto de una activa misión. Dos horas después de dejar esta población, y embarcados en lo que ellos llamaban la lancha misionera, llegaron hasta Vigía del Fuerte y, para sorpresa de los carmelitas, en este poblado los habitantes celebraban la fiesta a la Virgen del Carmen, de forma bastante parecida a la de Murindó. Los padres complacieron a los pobladores celebrando la octava, y estuvieron allí por espacio de ocho días, desde donde alcanzaron los caseríos de Opogadó y Curbaradó.¹⁴⁰

En el bajo Atrato quedaba, entre otras, la población de Arquía. Desde esta salían los misioneros en un champán con dirección a Sautatá; en la mayoría de los viajes, algunos indígenas que vivían cerca de Arquía aprovechaban para ir con los misioneros en los botes para vender fruta. El desplazamiento de indígenas y padres en el primer tramo se hacía en una embarcación con capacidad para diez personas, más o menos; un poco más adelante los viajeros debían hacer traspase a una embarcación de mayor calado.

De nuevo las lluvias, que en la región eran intensas, hacían que los ríos alcanzaran niveles que los desbordan con inusitada frecuencia. Los caudales eran tan torrentosos, que voltean las

¹³⁸ “En marcha 1929, pp. 61-62.

¹³⁹ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, 1930, p. 293.

¹⁴⁰ Algunos proponen que es de origen judío, aunque la mayoría de las fiestas están relacionadas con el número siete, el octavo día, sin tener la importancia simbólica de este también tuvo funciones: el octavo día era el día de la circuncisión, la solemnidad en el octavo día luego de la fiesta de los tabernáculos, el octavo día era el de ciertos sacrificios, entre otras. En los comienzos del cristianismo no había; para el siglo IV, existía una fiesta de Pascua con duración de 50 días, dicen los estudiosos que les fueron dadas octavas tanto a la Pascua como a Pentecostés. Para otros que Pascua y Pentecostés terminaran en el octavo día revela que es una fiesta espontánea del cristianismo; en este la tendencia fue contar con una octava en todas las fiestas solemnes. En: Enciclopedia católica, <http://ec.aciprensa.com/o/octava.htm>, consultada el 29 de abril de 2011. Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, 1930, p. 296.

embarcaciones pequeñas. En uno de los tantos viajes naufragó una de las embarcaciones, precisamente en la que llevaban frutas y huevos para las monjas carmelitas que vivían en Sautatá. Aunque el río Arquía era caudaloso, tenía plantas acuáticas lo que obligaba a que dos indios fueran delante de la embarcación para despejar y poder avanzar.

Posteriormente los viajeros llegaron a un lago que, según ellos, llevaba el nombre de Arquía, donde desembocaban los ríos Arquía, Unguía, Ipeli, Cuqué y Cuti, así como varias quebradas. Al parecer, se trata de la ciénaga de Unguía. Aunque los misioneros trataban de describir el territorio por el que pasaban, con frecuencia se equivocaban los nombres, como en este caso.

De acuerdo los misioneros, el lago es una suerte de distribuidor vial que estaba unido con otro por un profundo caño —que los indios llamaban Narkua, y los colonos, Marriaga—, el cual lograban cruzar impulsados por la brisa.

“Del lago de Arquía al Atrato hay un canal de tres kilómetros. Los tigres son habituales en esa zona, los indios cazan uno de ocho arrobas y grandes garras. A las dos de la tarde empezaron a subir por el Atrato, [...] favorecidos en parte por la brisa; digo en parte, porque por el contraste de la brisa y la corriente del río y la corriente del río de unos treinta metros de profundidad, se forma un oleaje temible para las embarcaciones del porte de la nuestra que iba hundida y hacia agua que menester estar continuamente achicándola”.¹⁴¹

Hay historias de naufragios de indígenas en el golfo de Urabá. Una de ellas narra que dos sobrevivientes aparecieron en Necoclí; los misioneros dan cuenta de creencias de la región relacionadas con el agua y los indígenas, y en particular entre los kunas, sobre los cuales dicen que habían escuchado que no morían en el agua, y que además tampoco eran atacados o devorados por ningún animal de la región. Lo que más sorprende es que estos padres dieran total credibilidad a esas afirmaciones. Sin duda, el dominio y conocimiento del territorio pertenecía a la comunidad que lo habitaba desde siglos atrás.¹⁴²

Los carmelitas alcanzaron un nivel de reconocimiento del territorio, el trabajo misionero les obligaba a recorrer espacios que paulatinamente fueron parte de su vida cotidiana; su interés por asistir a los enfermos y moribundos cuando eran solicitados, llevó a que fueran llamados desde diversos lugares de la prefectura lo que condujo a familiarizarse con la intrincada red de trochas terrestres y de rutas de agua. En una de tales ocasiones salieron de San José (sede de residencia de los misioneros) a la bahía de Embo, trayecto con a unos tres cuartos de hora de canaleta con un clima cambiante en cuestión de poco tiempo. En la narración el padre refiere que de la nada

¹⁴¹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Misión Carmelitana en Urabá. Costumbres de los Karibes-Kunas”, 1930, pp.103-7.

¹⁴² Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Misión Carmelitana en Urabá. Costumbres de los Karibes-Kunas”, 1930, pp.103-107.

llegaron nubes negras, el viento pasó a huracán, y los rizos de las aguas, a olas colosales.¹⁴³ Uno de las zonas que les impuso un reto para a misioneros fue el golfo de Urabá; las difíciles condiciones para su navegación quedan en el siguiente testimonio:

“Las costas en ese golfo [Urabá] son inhóspitas; ya son selvas de mangles que con sus altas raíces al aires (que semejan tentáculos de pulpo empenachado de ramas, avanzan hasta adentro en hasta adentro en la mar salada, burlándose de sus olas); ya son rocas cortadas a pico que le dicen al mar; hasta aquí; ya es una playa estrechita y mezquita que ríe al sol con sus dientes menudos de conchas blanquísima. Solo en los terrenos más altos y sólidos existe algún pueblecito de chozas y cocoteros que se empina curiosos tratando de ver que ocurre ala otro lado del golfo”.¹⁴⁴

Por ausencia de lanchas y canoas, algunas veces los misioneros hacían recorridos en champita, con boga de confianza, y los recorridos eran lentos debido a la navegación pegados a la costa. Algunos de estos viajes duraban de las dos de la madrugada hasta las once de la noche. Una de la advertencias del boga era no meter la mano en el agua para evitar que la mordedura de una sarda o el corte de un pez espada.¹⁴⁵

En la década de 1930 se inician los viajes a Turbo en hidroavión, y en 1935 el servicio lo prestaba la Urabá-Medellín and Central Airways, UMCA. El gobierno de Colombia autorizó una ruta entre Panamá y Medellín (vía Turbo), y la empresa que la operó fue la UMCA, cuyos socios fueron la Pan American Grace Airways y Gonzalo Mejía Trujillo. La empresa realizó el primer vuelo, el 6 de julio de 1932. Desde esa fecha Antioquia contó con una ruta, además rápida, de comunicación entre la montaña, el mar y el exterior, funcionó hasta 1947.

No fue fácil conseguir el permiso para establecer esa nueva ruta. Después de muchas negociaciones con el gobierno colombiano, el 14 de enero, mediante la Ley 8 de 1931, el gobierno le concedió a Gonzalo Mejía el permiso para establecer un servicio de navegación aérea entre Medellín y el golfo de Urabá durante 15 años; así mismo estableció que UMCA construiría los campos de aterrizaje en todos los lugares que fueran necesarios para el buen funcionamiento y seguridad de los pasajeros y de la carga.¹⁴⁶

¹⁴³ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Rerum Fluxarum”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/212, diciembre 1938, pp. 183-184.

¹⁴⁴ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Un muerto salva dos vidas”, en: *La Obra Máxima*, XIX/214, febrero de 1939. pp. 22-4, p. 22.

¹⁴⁵ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Un muerto salva dos vidas”, en: *La Obra Máxima*, XIX/214, febrero de 1939. pp. 22-24. La embarcación al que hace referencia el misionero debe ser una adecuación que hace el misionero para nombrarla, para lo cual recurre al diminutivo de Champan que es un barco grande, de fondo plano, que se usa en varias partes del mundo, entre ellas Colombia, para navegar por los ríos. El pez al que se refiere el padre Pablo es tal vez el bonito del Atlántico (*Sarda sarda*) es un gran pez de la *Scombridae*.

¹⁴⁶ Para ampliar la historia de la UMCA véase: Karim León Vargas. “Un vuelo al pasado: empresas, Estado y vida cotidiana en los inicios de la aviación en Colombia, 1911-1950”. Monografía de grado para optar por el título de Historiadora. Asesora: Patricia Londoño Vega. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín, Diciembre, 2006.

El avance en las comunicaciones entre el interior y la costa de Urabá era reducir un trayecto que duraba seis o siete días a solo una hora. Además, estaba el placer de ver el paisaje desde lo alto:

“Es el espectáculo más bello que se puede contemplar. En mi vida no me he llegado a emocionar tanto como a la llegada al Golfo. La bahía de Turbo tiene poca profundidad. Es menester acuatizar a la mitad, al lado de un planchón, pero el panorama que se abre ante los ojos antes del acuatizaje, es sencillamente hermoso”.¹⁴⁷

El arribo de los misioneros al golfo era un evento social de cierta magnitud. Cuando bajaban del avión, los recibían indígenas y negros en canoas. Para el cronista León Zafir la comitiva era definitivamente semisalvaje.

Los viajes de capuchinos también incluían desplazamientos por ríos y por mar, como lo hacían los carmelitas en la zona de Urabá. Para alcanzar, por ejemplo, la ciudad de Santa Marta o la población de Nazaret, lo adecuado era realizar el desplazamiento por mar; se recurría, entonces, al viaje en goleta. Para estos valencianos el mar Caribe era alborotado y peligroso, y comentaban el temor que les producía un posible naufragio; los viajes por un mar tranquilo, decían, eran esporádicos: “Con cuantos misioneros he hablado, que han hecho el viaje, todos sin exceptuar ninguno, todos cuentan sus temores y sus penas pintando desoladoras escenas”.¹⁴⁸

4.4. Por poblados, trochas y caminos

El constante desplazamiento de misioneros y misioneras en las regiones de Urabá y de La Guajira, Sierra Nevada y territorio de Motilones, incluye, además de las vías fluviales, los recorridos por senderos y trochas tierra en jornadas tortuosas..

En el caso de la misión de los capuchinos, ellos debieron moverse en la enorme extensión del vicariato, como señalé en el tercer capítulo, con sus tres zonas geográficas definidas en la división propuesta desde su creación: La Guajira, Sierra Nevada y Motilones. Los padres capuchinos no dejaron textos con descripciones tan detalladas como las que redactaron los carmelitas, aunque hay algunos testimonios sobre su relación con la geografía y los espacios de su actividad misionera. La zona desde la que realizan sus primeras visitas es la aldea a Riohacha, un semidesierto guajiro que les produjo asombro e inquietud estos valencianos.

¹⁴⁷ León Zafir. “De nuestra mies. Noticias de la misión de Uraba”, en: *Iluminare*, XIII/98, julio-agosto de 1935, pp. 121-124. Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas de mi diario. En San José de Turbo”, en: *La Obra Máxima*, XXIII/268, agosto de 1943, p. 134.

¹⁴⁸ Eugenio de Valencia, O. C. M. *Historia de la misión guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) A cargo de los padres de la preciosísima sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía. 1924. p. 188.

“Ardiente arena, abrasado por los rayos del sol, únicamente refrescado por las escasas lluvias de invierno, en la Guajira. Los bosques son escasos, no encontrándose de ordinario otra cosa que monte bajo y pradera, y de vez en cuando alguna aguada. Caminos, no existe ninguno; solamente se ven algunas sendas que a cada paso se bifurcan en todas direcciones y que el viento se encarga de borrar con la movediza arena”.¹⁴⁹

Los misioneros refieren que adversas condiciones de La Guajira impiden hacer largos viajes, y exigían indumentaria apropiada para enfrentar las duras condiciones climáticas del entorno: sombrero de palma, hábito, ruana o poncho y zamarro.

Para el caso de la Sierra Nevada, las cosas no mejoraban: al igual que en La Guajira, la ausencia de caminos era es una señal de dificultades para los misioneros. Las trochas que encontraban —seguramente los caminos de los indígenas— y el desconocimiento que tenían de la zona hacía que se extraviaran con frecuencia, sin contar que en esa región abundan ríos y quebradas sin puentes.

“Los viajes por la Sierra Nevada son muy difíciles e incómodos, porque continuamente no se hace otra cosa que subir cuestras, ganar alturas para bajarlas después por pendientes muy rápidas y peligrosas. Otra cosa que dificulta los viajes por esta región son los muchos ríos y arroyos que hay que vadear si se quiere proseguir el viaje, con peligro de ser arrastrados por las impetuosas corrientes, especialmente en invierno”.¹⁵⁰

Enfrentar un viaje por la zona requería portar machetes para romper monte, para saber exactamente dónde podían pisar y avanzar; algunas veces, de acuerdo con las distancias, usaban mulas o bueyes. Los colonos de la zona aseguraban que estos últimos eran los más seguros para transitar los empinados senderos. También debían llevar ruana para el frío y zamarros de cuero para evitar las mordeduras de los reptiles de la zona. El territorio denominado Motilones, les merece una consideración similar al de la Sierra Nevada.

Ante la vista de espacios nuevos para los misioneros, estos reflejan el gusto o disgusto por lo que ven con comentarios cargados de sentimientos religiosos el padre Bernardino al llegar a las tierras que baña el río Murrí en Urabá, se expresó en estos términos:

“Llegamos al punto limítrofe de nuestra Prefectura. Estamos en portachuelo [...]. Seguimos nuestro viaje pasando sucesivamente por Paramillo y Peñitas, únicos nombres que quedan grabados en mi mente porque la monotonía del paisaje no permite otra cosa a los que andan estos caminos [...]. A la una de la tarde llegamos a una abertura desde donde se divisa el extenso valle del Murrí [...]. Allá abajo está la

¹⁴⁹ Eugenio de Valencia, O. C. M. *Historia de la misión guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia)*, 1924, p. 187.

¹⁵⁰ Eugenio de Valencia, O. C. M. *Historia de la misión guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia)*, 1924, pp. 193-4.

Blanquita, a la derecha el Chaquenodá, más lejos, enfrente, hay una cinta de plata casi imperceptible; es el Atrat”.¹⁵¹

Las bases de las casas misionales capuchinas y carmelitas en las diferentes poblaciones tanto del vicariato como de la prefectura eran el centro de avanzada desde el cual los religiosos realizaban salidas o pequeñas excursiones misionales. Una de estas es la que hicieron a un lugar que los carmelitas denominaron Juntas de Rioverde, no lejos de Frontino, con el fin de evangelizar a los catíos.¹⁵²

Otros de los sitios visitados por los religiosos fueron los poblados fundados por colonos en Urabá, como el que refieren cerca de Dabeiba, según los padres, existía un villorrio ubicado en las estribaciones de la cordillera Occidental, que los colonos llamaron Llano Grande, nombre que para ellos era, a todas luces, impropio, pues el sitio era inclinado y accidentado. Hay que tener en cuenta que la lectura que hacían los padres era sobre un espacio, como el vasco, con definiciones del terreno inconfundibles entre plano y montaña. Para los locales en cambio, un sitio a pesar de sus ondulaciones e inclinaciones era considerado “plano”. El proceso misionero en este poblado, a cuatro leguas de Dabeiba, había alcanzado cierto desarrollo, y los carmelitas contaban allí con una escuela a la que asistían 50 alumnos, y que dirigía una laica, la señora Rosana Agudelo, viuda de Jiménez.¹⁵³

Alcanzar lugares apartados de la prefectura exigía de los misioneros contar con una red de aliados que les permitiera cubrir las enormes distancias; cuando realizaban las correrías por las zonas de Pegadó, Taxidó y Santa Teresa, tierras que por el hecho de haber sido adjudicadas a una persona, tenían pocos habitantes. En el caso de las tierras bajo el nombre de Santa Teresa, es notable una de las personas que ayudaban a los padres del Carmen en sus desplazamientos. De acuerdo con la información, a la vera del camino habitaba un matrimonio cristiano que tenía relaciones de vieja data con los carmelitas. El esposo era el que los padres llaman Antonio J., y que recuerdan como el marinero del padre Arteaga. Los viajeros religiosos usaban esta casa como lugar de descanso para cubrir la ruta entre Dabeiba y Pavarandocito; entre una y otra, dicen los padres, había quince leguas. Más o menos la finca Santa Teresa estaba en la mitad del camino entre las poblaciones mencionadas.

Una excursión por la montaña implicaba un esfuerzo titánico, como el que hicieron dos misioneros por territorios que ellos llamaban “salvajes” dentro de la misión de Urabá: el padre

¹⁵¹ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas de mi diario. Por tierras de Murrí”, en: *La Obra Máxima*, XXI/228, pp. 23-25, p. 24.

¹⁵² Una misionera de Urabá. “Hermanas Carmelitas Misioneras”, en: *La Obra Máxima*, XV/169, enero de 1935, pp.12-13.

¹⁵³ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Uno de los tanto milagros diarios de la Virgen del Carmen y de su santo Escapulario”, en: *La Obra Máxima*, XV/178, octubre de 1935, p. 303.

Tomás y otro sacerdote dirigieron su correría a Karauta por Curadiante y Karautica. Este era un viaje de seis horas a caballo, y el recorrido no ofrecía más novedad que los bellos paisajes nuevos hasta llegar a Curadiante. La gente que habitaba la zona —indígenas y colonos— recibían las visitas de los misioneros. Una vez hechos los saludos protocolarios y luego de tomar un descanso, iniciaron su trabajo evangelizador: catecismo, rosario, sermón moral, confesiones, bautizos y dos matrimonios. Pero llegar hasta los pobladores de la misión implicaba unos esfuerzos sobrehumanos para estos misioneros del Carmen, oriundos de Europa en su mayoría. Las narraciones que dejan demuestran lo que significaban para ellos estos desplazamientos por caminos que apenas conocían y que, por lo tanto, no dominaban.

“El primer paso un amagamiento bastante profundo, las bestias dejan la huella, mejor diría el canal del vientre en el barro. Un empujón del caballo me saca de la silla, pero vuelvo y me siento. Llegamos sin mayor contratiempo al pie de la montaña. Soplamos las bestias. Comenzamos el ascenso. La ruta la marcaba la quebrada que nacía en las cumbres. Aquello no era cabalgar sencillamente; era acrobacia de la fina. Ramas arriba; es preciso echarse largo, largo, sobre la bestia so pena de perder la cabeza. Troncos a la izquierda. Hay que levantar la pierna y montar como mujeres. Árboles a la derecha, viceversa. Se estrecha la quebrada en canalón; no pasan las piernas colgando, es preciso andar dos, tres, cuatro cuabras con las piernas sobre el cuello del caballo”.¹⁵⁴

Uno de los misioneros de Urabá, refiere el padre Pablo, fue llamado en una ocasión para que asistiera a una mujer que luego de un parto había quedado delicada de salud. El recorrido era de Dabeiba a Pegadó, por las minas de oro, como seis leguas. Para llegar hasta la mujer, había que pasar un río con garrucha; era tan complicado el desplazamiento, que requería de un guía indígena para seguir el camino: “Recorrido más salvaje no le he hecho nunca. Ni siquiera cuando el viaje de Mivorí [sic] a Murindó: los precipicios, las quebradas, los saltos que sucedían. El indio cargado y todo con su cesto corría como un conejo. Yo apenas podía seguirle”.¹⁵⁵

En varias poblaciones eran requeridos los religiosos y las religiosas; por ejemplo, el padre Pablo del Santísimo registra que en Urama los llamaban a atender moribundos a larga distancia de las casas misionales:¹⁵⁶

“¿El camino? Es inútil ponderarlo, porque era invierno y sólo los que ellos han andado saben lo que es eso que se llama en Urabá camino de herradura. Lo que sí es imponderable es el valor de estas Hermanas misioneras; no hacen más los indios, ni los nacidos y criados entre el barro de las montañas. Esos hábitos que tanto estorban para cabalgar, esa toca que tanto calienta y encima, cuando lo hace, un sol que derrite piedras, todo esto y más soportan esas vírgenes de Dios a trueque de traer un alma más a la Iglesia”.¹⁵⁷

¹⁵⁴ “Déjense atar”, en: *La Obra Máxima*, XVII/191, marzo de 1937, pp. 40-1. p. 41.

¹⁵⁵ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “¡Aquel sombrero!”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/207, julio de 1938, pp. 106-7.

¹⁵⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Después de confirmar”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/206, junio de 1938, pp. 90-91.

¹⁵⁷ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “El bautismo de cuatro inocentes”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/210, octubre de 1938, pp. 136-138.

Durante el invierno, en la temporada de lluvias en la zona, los escasos caminos existentes desaparecían casi por completo, y además los ríos tenían crecidas y alcanzaban niveles incontrolables para los viajeros; los carmelitas los llamaban “caminos infernales”.

En una estancia en Pavarandocito, durante el periodo invernal, y en el intento de alcanzar la población de Chigorodó, la respuesta de los pobladores era que por seguridad bajo esas condiciones nadie viajaba. El mal estado del tiempo, la pésima condición de los caminos y los ríos crecidos convertían el monte que separaba estas poblaciones en una selva, pero ahí no terminaban las duras condiciones de la zona, también estaban las tormentas, que arrancaban los árboles de raíz y podían aplastar a los temerarios que arriesgaran la vida en un viaje. Las condiciones eran tan difíciles, que la distancia entre Chigorodó y Pavarandocito, que en buen tiempo se recorría en dos días, en el periodo invernal tardaba más o menos cuatro días.¹⁵⁸

Algo similar ocurría en La Guajira hacia 1933. Los misioneros de Nazaret reportaban que estaban incomunicados por las prolongadas lluvias del invierno guajiro. Señalaban los misioneros de esta población que para poder cumplir con los ejercicios espirituales dispuestos les tocó hacer un viaje de seis días en burro; la ruta que usaron la ubicaron en las cercanías de la serranía del Jarara.¹⁵⁹

La sensación de desamparo y lejanía de las excursiones a lugares remotos fue parte de los viajes de los misioneros. Las siguientes narraciones —la primera de un carmelita, y la segunda de un capuchino—, dan una idea al respecto:

“Hace ocho días estoy en Antazales. Esto equivale a decir que hace ocho días estoy incomunicado con el mundo, del que no llegan a este lugar, bajo ningún concepto, noticias que puedan turbar la paz [...] vine para visitar estos feligreses incomunicados con el resto de mi parroquia por una cordillera infranqueable, parece ponerse en medio para impedirnos [...] los caminos son intransitables, lo he experimentado yo mismo, teniendo que andar a pie metido en el fango hasta las rodillas largos trechos”.

“Resido en un pueblo llamada Atánquez, de tres mil almas, situado en la falda de una montaña, a novecientos metros sobre el nivel del mar. En toda mi jurisdicción no cuento ni con un metro de carretera. El pueblo más cercano al mío, que la tiene, dista cuarenta kilómetros [...]. Tengo además, Donachui, a veinticinco kilómetros, para ir al cual es necesario escalar montañas altísimas”.¹⁶⁰

Las descripciones de las poblaciones arrojan datos que complementan la información que sobre el territorio producen los religiosos. Como en el caso de Puerto César, adonde en el invierno

¹⁵⁸ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “¿El P. Patricio?”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/211, noviembre de 1938. pp. 166-167. Viaje de Dabeiba a Chigorodó.

¹⁵⁹ Illvminare. XI/84, marzo-abril de 1933, p. 60.

¹⁶⁰ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas mi diario. Por las selvas de Antazales”, en: *La Obra Máxima*, XXII/258, octubre de 1942. p. 152, y Eugenio de Legaria, O. M. F. Cap. “De la misión de Colombia (Goajira).” En: *Verdad y Caridad*, XX/224, octubre de 1943, p. 222.

llegan millones de peces al muelle de este puerto para guarecerse en los compartimentos metálicos que pusieron allí los alemanes como tajamar para defender el puerto de embarque del oleaje.¹⁶¹

Había allí caimanes, sardas, toninos, peces espada, róbalo, sábalo, hureles, entre otros peces; entre las aves había garzas, loros, tórtolas, milanos, águilas negras, cuervo-patos, pisisis, tijeretas y alcatraces; entre los mamíferos, monos, venados, guaguas, ñeques, ardilla y tigres, oso hormiguero, congos y leones rojos, además de manatíes. También había culebras cazadoras, veinticuatro (a las 24 horas de mordida muere la persona) y las llamadas equis. No faltaban los mosquitos anofeles o zancudos y el jején, que es mosquito infinitesimal. Llovía generalmente por las tardes y las noches y todo se anegaba, con lo cual llegaban las ranas que producían una algarabía ensordecedora.

Sobre las lluvias es interesante la comparación que aparece entre una cultura y otra, pues, aunque comparten códigos de lectura del fenómeno climático, no coinciden en los resultados.

“Los negros se fijan en los núcleos oscuros de nubes y suelen decir: ‘allí está pintado el viento’; yo que estoy acostumbrado desde niño a ver pintado el viento en un estandarte, que se sacaba en Estrella en Semana Santa, suelo consultar como los negros la pintura de las nubes y casi siempre... me equivoco”.¹⁶²

Un fenómeno que parece llamar la atención de los misioneros ocurría en la cordillera del Darién, el Tapón del Darién. Allí, durante el periodo de lluvia se presentan las tempestades secas, que duran de dos a tres horas. Estos religiosos consideraban esta cordillera de gran belleza, y la describían de un azul oscuro, casi siempre cubierta de nubes; y luego de las grandes lluvias aparecía “un cielo limpio en toda su hermosura y sus cumbres recortan el horizonte en suaves y elegantes líneas”.¹⁶³

La población de Acandí tenía, hacia la década de 1930, aproximadamente 100 casas situadas a las orillas del río del mismo nombre; la mayoría de la población era negra, y se dedicaban a taguar cerca de la población.¹⁶⁴ El caso de Titumate, con “gente de color”, como decían los

¹⁶¹ El Consorcio Albingia de Hamburgo llegó en la primera década del siglo XX para desarrollar cultivo de banano y su explotación económica, gracias a la concesión del Estado de 5 000 hectáreas en Urabá. Ver: Rodrigo García. “El Consorcio Albingia en los inicios de la explotación bananera en Urabá 1909-1915”. En: *Augura*, 18/1, Medellín, 1995. pp. 74-97, también Leonardo Agudelo López. “La industria bananera y el inicio de los conflictos sociales del siglo XX”. En: *Credencial Historia*, No. 258, junio de 2011.

¹⁶² José Joaquín de la Virgen del Carmen, O.C.D. “Notas sueltas de un gran Apóstol. Puerto César”, en: *El Siglo de las Misiones*, XI/124, Bilbao, abril de 1924. pp. 110-112. Taguar hace referencia a la explotación de la tagua, planta conocida como el marfil vegetal, desde la llegada de los españoles la planta fue utilizada para producir botones, pipas peines, entre otros objetos, actualmente es usada para la elaboración de artesanías.

¹⁶³ José Joaquín de la Virgen del Carmen, O.C.D. “Notas sueltas de un gran Apóstol. Puerto César”, en: *El Siglo de las Misiones*, XI/124, Bilbao, abril de 1924. pp. 110-112.

¹⁶⁴ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Contra viento y marea”, en: *Iluminare*, VI/56, julio-agosto de 1928. pp. 116-9.

misioneros, tenía para la misma época unas 25 casas. Cerca de la población, los negros cazaban animales de la zona para su alimentación; en una ocasión, al arribo de los carmelitas habían cazado lo que para ellos era un venado grueso cuya exquisita carne fue alimento providencial para nosotros”.¹⁶⁵

Otro pueblo de negros era Riosucio, una hilera de casas ubicadas en una estrecha franja de tierra a las orillas del río Atrato, y exactamente al frente del mismo río, una hilera de casitas flotantes para el servicio y la higiene. Este novedoso sistema de alcantarillado causó sorpresa entre los religiosos, quienes lo dejaron consignado en sus impresiones.¹⁶⁶

Plantadas a la orilla izquierda del río Pavarandó, afluente por la margen izquierda del Riosucio, había desde el arribo de los misioneros una docena de “casas”, dice el religioso, para corregirse luego y llamarlas “chozas”, todas ubicadas sin ningún orden ni mucho menos trazado. Se trataba de la población de Pavarandó, palabra que significa “río Azul”.

De acuerdo con el proyecto de la carretera al mar, la población de Necoclí sería el punto final de esta vía, pero para 1941, a tan solo un año del cierre de la prefectura, no habían logrado levantar el templo, solo existía el almacén. Los padres pensaban que con el arribo de la carretera llegaría el progreso, debido al flujo de visitantes que viajarían hasta allí, pues la población contaba con playas de gran belleza.¹⁶⁷

Sobre el Atrato, por el lado del Chocó, quedaba la población de Sautatá, donde hubo un aserrío que hacía que el pueblo fuera próspero, pero este cerró, lo llevó a que Sautatá se convirtiera en un pueblo fantasma. Hubo una casa donde llegó un grupo de misioneras para atender la escuela; los padres misioneros contaban con una capilla para celebrar los ritos religiosos y una residencia para pernoctar durante sus correrías por la población y su zona de influencia.¹⁶⁸

En San Juan de Urabá, el templo era de tabla con techo de zinc, carecía de altares, no hay vitrales artísticos, ni ventanales rasgados, ni filigranas de estilos. Solo había lo necesario para realizar la misa: un cáliz, unas vinajeras, un misal grande (demasiado incomodo para correrías misioneras), tres manteles, purificadores y amitos. En el interior del templo había un vía crucis; en el altar mayor, una imagen de san Juan de la Cruz, y a sus lados, dos cuadros, uno de la Virgen del

¹⁶⁵ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Contra viento y marea”, 1928. pp. 116-9.

¹⁶⁶ Pablo del Santísimo del Sacramento, O. C. D. “Riosucio”, en: *La Obra Máxima*, XX/229, mayo de 1940, p. 73.

¹⁶⁷ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas de mi diario. Una visita a Necoclí”, en: *La Obra Máxima*, XXI/243, julio de 1941, pp. 104-105.

¹⁶⁸ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas de mi diario. Sautatá”, en: *La Obra Máxima*, XXI/247, noviembre de 1941, pp. 168-169.

Carmen y el otro de Santa Teresita. Alrededor, palmeras, mientras que la torre del templo —que tenía una pequeña campana para convocar a la feligresía— miraba al río San Juan.¹⁶⁹

En el caso del Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, hacia 1943, un misionero capuchino describió algunos poblados de su entorno: Donachui, mencionado anteriormente, cuenta, por su ubicación en la montaña, con una temperatura agradable y cerca de la población están las nieves perpetuas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este pueblo era habitado solo por indígenas, algunos de los cuales hablaban español, pero, señala el padre de Legaria, eran muy pocos.

Otro pueblo, el de San José, a solo 18 kilómetros de Atánquez, poseía una población aproximada de 500 habitantes, que de acuerdo con el religioso estaban sumidos en la más profunda ignorancia. No lejos estaban los pequeños pueblos de Guatapurrí, Chemeskemena, La Mina y el Ático, con cerca de 50 casas cada uno.

Con dirección a las tierras bajas, estaba Patillal, con una población que el religioso calcula en 1000 habitantes. Se trataba de un pueblo que podía considerarse rico, con una economía basada en la explotación de ganado. Badillo, cerca de Patillal, no contaba con igual suerte, era pobre y tenía un pésimo clima, propicio para el paludismo.

“En tiempo de la dominación española debió ser un pueblo muy rico, pues aún existen multitud de acequias de riego a través de sus inmensos y feracísimos campos. Hoy en día, debido a diversas causas, sus dilatados terrenos están en manos de extranjeros, que crían allí millares de cabezas de ganado vacuno”.¹⁷⁰

Saliendo de Badillo y tomando el camino de la montaña, el viajero, luego de 40 kilómetros, encontraba el pueblo más pobre de esta zona: La Sierrita. Para la década de 1940 la población estaba estimada en 2000 habitantes; el clima, a los ojos del misionero, era sano y, además, por la huerta de la casa cural pasaba el río. Por último, estaba el pueblo de Caracolí.

Es evidente la necesidad de los misioneros de documentar y describir el espacio de las misiones como lugares con cierto grado de civilización. Hacerlo garantizaba poder demostrar que su labor daba los frutos que esperaban la Iglesia y el Estado; es decir, estaban, por un lado, formando nuevos ciudadanos, y por el otro, aumentaban los fieles católicos en el mundo. Pero esto no se reduce solo a la incorporación de sujetos, es mucho más complejo e involucra el espacio y la cultura, dos asuntos de primer orden en la dinámica misionera. Para los religiosos era difícil

¹⁶⁹ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “San Juan de la Cruz en Urabá”, en: *La Obra Máxima*, XXI/247, junio de 1942, p. 88.

¹⁷⁰ Eugenio de Legaria, O. M. F. Cap. “De la misión de Colombia (Goajira).” En: *Verdad y Caridad*, XX/224, octubre de 1943, pp. 223.

enfrentar el espacio que los rodeaba, pero es este espacio, con sus gentes, en el que se dio el encuentro y el que propició el surgimiento de ciertas manifestaciones particulares de la cultura.

5. Encuentro, manifestación, expresión

Al revisar la rica información que dejaron los misioneros, se puede detectar su influencia cultural en las regiones en las que estuvieron activos, pues su labor no se limitó a lo estrictamente doctrinal o a la evangelización. Las fuentes ayudan a comprender otras facetas de la historia misionera del Vicariato Apostólico de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones y de la Prefectura Apostólica de Urabá.

El intercambio cultural de saberes y conocimientos también forma parte de la vida en las misiones. Muchas de las actividades desarrolladas por los religiosos la población en cada una de las zonas donde trabajaron permite ver el impacto que tuvieron en la cultura material: ello se nota en la alimentación, el atuendo, la normas de higiene y el arreglo personal, la noción de del tiempo, los horarios de las rutinas cotidianas, las actividades productivas; fueron impactados en el encuentro entre misioneros y población. El cambio se percibe también en el tipo de edificaciones como internados, templos, viviendas, entre otros que aparecieron en el paisaje de estas zonas de frontera, las cuales para su construcción, los misioneros emplearon materiales usados desde tiempo atrás por la población de estos espacios misioneros pero además introdujeron nuevos elementos. El intercambio cultural también se nota en la a música, en el uso de las imágenes visuales, y en la formas de esparcimiento.

Antes de a mirar estos aspectos en el trabajo de carmelitas y capuchinos, conviene explicar algunas de las herramientas conceptuales que encontré de utilidad al abordar los aspectos culturales en las misiones y que son necesarios contar con algunos marcos de referencia que permiten encuadrar y abordar lo cultural en Urabá y La Guajira, Sierra Nevada y Motilones. La mayoría de los estudios sobre la Hispano América colonial reconocen los siglos XVII y XVIII como el periodo durante el cual los misioneros católicos europeos modificaron valores y tradiciones de comunidades indígenas y negras. Si bien en dichos siglos hubo una fuerte dinámica del proceso, territorios como la Amazonía peruana, colombiana y brasileña fueron objeto de un intenso trabajo misionero a

finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, lapso identificado por la Iglesia como “segundo impulso misionero”.¹

Dentro de las complejas relaciones que se dieron en los espacios misioneros, varios aspectos muestran el intenso trabajo que desplegaron las comunidades religiosas como resultado del cual se modificó tanto la cultura indígena como la de los propios misioneros. De ahí la importancia de reconstruir los imaginarios o figuraciones que surgieron en el complejo entramado del espacio misionero. Como lo señaló, en el 2009, el antropólogo argentino Guillermo Wilde:

“Las figuraciones constituyen índices de procesos y relaciones sociales inscriptas históricamente. Por lo tanto, su significado no estaría contenido en tales figuraciones, como lo postularía un enfoque semiótico, ni sería posible acceder a la emoción que en algún momento desencadenaron, como lo propondría una fenomenología, sino que ambos —significado y emoción— serían el resultado de las interacciones y sedimentaciones sociales y políticas cuya lógica es necesario reconstruir”.²

Desde el inicio de la actividad misional hay huellas de la adaptación de los misioneros a las culturas con las que trabajaron. Por los registros que dejó la Compañía de Jesús, sabemos que ellos no atacaron ni suprimieron los bailes en comunidades como los taquis peruanos o los mitotes mexicanos, a pesar de saber que se hacían en homenaje a sus dioses. Lo que preocupaba a los jesuitas era prevenir la superstición, como lo señala Wilde en su trabajo, la pedagogía de la conversión partía del conocimiento del otro para poder insertar en la creencias de las comunidades evangelizadas la religión cristiana. El encuentro de las diferentes culturas y sus tradiciones llevó a la aparición de nuevas formas de representación cultural, e incluso podría decirse que para cada zona de misiones surgen elementos propios que la definen y caracterizan.

El uso de la imagen como herramienta de colonización de las conciencias, es la propuesta de Serge Gruzinski, a partir de un análisis iconológico, estudia los diferentes procesos y mecanismos de imposición que las imágenes del cristianismo y del Viejo Continente implantaron e insertaron en las culturas indígenas americanas, específicamente las de Nueva España. Lo anterior es desarrollado desde las diferentes tácticas utilizadas por los colonizadores españoles para adoctrinar a los indígenas durante el siglo XVI. Es decir, la forma como se educó la mirada, el ojo indígena: referencias culturales que fragmentaban su mentalidad; representaciones teatrales similares a las utilizadas por los evangelizadores; familiarización con objetos figurativos cristianos, como la cruz,

¹ Un trabajo bellamente editado sobre el arte y los misioneros es: Mandato del Antiguo Colegio de San Ildefonso. *El Arte en la misiones del norte de la Nueva España, 1600-1821*. México, 2009. Tanto la calidad académica como el cuidado editorial de la obra merecen mención especial. Varios de los textos sirvieron como punto de partida de reflexión para este capítulo.

² Guillermo Wilde. “Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional”, en *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA/musée du quai Branly (“Les actes”, 2009), [En línea], 28 de julio del 2009, consultado el 31 de julio de 2009. URL: <http://actebranly.revues.org/316>

los atuendos, los velos, la arquitectura, las festividades y las celebraciones; implementación de simbolismos que contribuyeran a la prohibición o autorización de la imagen como protectora.³

En el caso de la religión católica, las imágenes, en especial las figurativas, desempeñan un papel específico en las culturas evangelizadas; cada una de las imágenes usadas por los misioneros imprime peculiaridades y formas de apropiación; además, cada comunidad involucra de una forma u otra sus propias creencias.⁴

Como bien lo advierte Jaime Borja en su estudio de la Compañía de Jesús en el siglo XVII — extensivo para las misiones del siglo XX—, la labor intelectual no solo es apreciable en la producción de libros, hay que pensar en la que significan las imágenes en la construcción cultural. Borja propone revisar el impacto que tuvo en la “composición de lugar”. Las variables que identifica para el caso jesuítico son la descripción de la imagen y la lectura propia del misionero; es decir, la composición.⁵

Varios casos en la negociación o intercambio cultural, donde las devociones que imponen los misioneros son mediadas por los rituales propios de las comunidades que habitan los vicariatos y prefecturas. Sin embargo, en algunos casos las imágenes no logran del todo su objetivo:

“Al ver por primera vez en nuestra iglesia de Codazzi la imagen de Cristo crucificado, trataron de huir despavoridos; es que la dicha imagen, de tamaño natural, desnuda, y ensangrentada les pareció un hombre de carne y hueso que estaba muerto [...] ahora que la han visto varias veces no sucede así, pues ya tienen concepto de que es la imagen de Jesús”.⁶

No obstante, la afirmación de que los indígenas no tienen nociones sobre la existencia de Jesús o que los asustan sus imágenes, la contradice el mismo misionero cuando afirma: “No hemos visto que tengan práctica religiosa alguna fuera de ciertas reminiscencias de nuestras creencias cristianas, como lo prueba la imagen de la cruz que hemos visto en algunos de sus ranchos”.

El que los misioneros no pudieran evidenciar la existencia de ídolos, templos o sacerdotes entre los guajiros, los lleva a creer que carecen de religión, ya que para los capuchinos las representaciones y las imágenes son parte esencial en el reconocimiento de las creencias de los otros. Sin embargo, para estos misioneros del siglo XX las tradiciones orales les permiten

³ Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995. p.85.

⁴ El arte figurativo es definido como el que representa figuras de realidades concretas, es el arte que se opone a lo abstracto. Los principales temas es este tipo de arte son: figura humana, animales y objetos.

⁵ Jaime Humberto Borja. “Cuerpos fragmentados y portentosos: reliquias y milagros en la construcción del cuerpo social colonial”. En: Patricia Folgeman (Editora responsable). *Actas del II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008. p.3.

⁶ Atanasio Soler y Royo, O.M.F. cap. “Una entrada a los indígenas motilonos”. En: *El siglo de las misiones*, III/21, marzo de 1916. p. 94.

adentrarse en las comunidades, donde reconocen, por ejemplo, la creencia en la vida después de la muerte.⁷

Revisar en la historia de las misiones lo que compete a lo cultural, revela aspectos que permiten encontrar claves para contar con una serie de elementos que dan cuenta de relaciones sociales o procesos de cohesión. Algunos estudios resaltan que los rituales propios de los indígenas incorporan la ritualidad cristiana, generando una tercera representación. Por ejemplo, los cambios en las comunidades indígenas del Paraguay son un primer indicio de una profunda crisis en estas sociedades, que luego derivó en una pugna entre los indígenas por el ascenso político de la estructura colonial.

Al respecto, el mismo Wilde considera:

“Los símbolos contribuyeron a exacerbar esas ambiciones. Es probable entonces que la inauguración entre los indígenas de un fuerte sentido de la expresión, antes inexistente, tuviera un significado político. Tanto los jesuitas como los líderes indígenas necesitaron de los nuevos elementos para construir su propia legitimidad”.⁸

El significado del concepto *cultura*, según Geertz, no apela ni a múltiples acepciones, ni a ninguna ambigüedad especial, porque “la cultura indica un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida”.⁹ Desde esta perspectiva explica, entonces, que la religión es un sistema de símbolos que trabaja para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los seres humanos, formulando así concepciones de un orden general de existencia y revistiéndolas con un halo de efectividad tal, que los estados anímicos y las motivaciones parezcan tener un realismo único.¹⁰

Es importante entender las diferencias entre *ideologías* y *mentalidades*; para Vovelle, las primeras son “una expresión que remite a la representación que se hace del sentido común a partir de una práctica social del discurso”,¹¹ mientras que las mentalidades remiten al imaginario colectivo. Con esta perspectiva, explica los enfoques históricos que desde la historia social han tenido los términos señalados. Este autor examina las transiciones de la historia de la cultura a la historia de las actitudes, planteando el problema de las mentalidades desde distintos ángulos: como

⁷ Eugenio de Valencia, O.M.F. Cap. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia). A cargo de los PP. Capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía, 1924. p. 68

⁸ Wilde. “Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional”, [en línea], consultado 31 de julio de 2009.

⁹ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995, p. 88.

¹⁰ La cita, parafraseada, mantiene la forma puntos suspensivos utilizada por el autor en el original de Geertz. *La interpretación de las culturas*, 1995, p. 89.

¹¹ Michel Vovelle. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985, p. 11.

aquel espacio donde puede o no estar el inconsciente; discutiendo el concepto de *colectivo* desde sus distintas nociones; cuestionando la historia de la muerte y su significación social; abordando la religiosidad popular a partir del análisis de las tendencias y corrientes teóricas y metodológicas, y preguntando si las actitudes ante la muerte son revoluciones culturales o no, entre otras. Su trabajo permite relacionar en un mismo punto los temas propuestos para indagar acerca de la vida religiosa, del espíritu de la época, de las manifestaciones artísticas, de la religiosidad popular y de los significados de la muerte, pues cede espacio para que estos lleguen a ser aprehendidos y explicados.

Para el caso de Camerún, hay estudios que muestran cómo los misioneros adoptaron el ritmo del jazz, en el ritual de iniciación de los bantú que Robert Baden Powell usó para fundar el movimiento de los Scout; por su lado, los africanos contaron con la introducción de la escuela y la escritura, entre otros intercambios. Hay que anotar que la mentalidad de la segunda mitad del siglo XIX entendía que para alcanzar progreso era necesario contar con la combinación de evangelización y desarrollo. Es este espacio donde se da el intercambio cultural de misioneros y población nativa.¹²

Por otro lado, los procesos, relacionados con aspectos de la vida religiosa buscaban vincular a los misioneros y a los indígenas como sujetos activos del proceso de cristianización, lo cual fue canalizado por medio de disposiciones como estados de ánimo y motivaciones; todo ello, como resultado de diferentes actividades religiosas y de imaginarios colectivos. Por ejemplo, en el caso del significado de la muerte, la religiosidad popular imprime diferentes elementos nuevos, porque las creencias varían según las concepciones que el creyente haya aceptado como parte de su existencia, entendiéndola como un todo que cobija funciones culturales, sociales y psicológicas: ¿ideología o mentalidad? Si se tiene en cuenta que el proceso de cristianización contó con elementos que buscaban atenuar y suavizar las relaciones entre el grupo adoctrinado y los religiosos, también es cierto que estos últimos impusieron nuevas reglas y cánones que destruyeron varias costumbres de dichos grupos evangelizados.¹³

Para avanzar en la comprensión de los posibles nuevos imaginarios que surgen en las comunidades evangelizadas, es posible recurrir además a los conceptos desarrollados por Gilbert Durand, en especial el de la imaginación simbólica, la propuesta apunta a revisar como los seres humanos ante la necesidad de encontrar explicaciones frente a las situaciones que le causan temor, y

¹² Philippe Laburthe Tolra. “Innovations révolutionnaires introduites par les missionnaires au Cameroun”. En: Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.). *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 365.

¹³ Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, p. 23. Geertz. *La interpretación de las culturas*, 1995, pp. 93, 107 y 116.

que no puede controlar, desarrollo una suerte de mecanismos que le permiten enfrentar la cotidianidad de una forma si se quiere controlada, marcada con la ilusión de algo mejor.¹⁴

5.1. Edificaciones en el espacio misionero

Las labores de los misioneros cubrían varios frentes, entre estos estaban por un lado las correrías misioneras, es decir los desplazamientos que hacían los religiosos con el objetivo de cubrir todo el territorio a su cargo para atender a los feligreses a su cargo. Por otro lado estaban las funciones propias del trabajo evangelizador, más las determinadas por los convenios suscritos con el Estado.

Una de las acciones desarrolladas por carmelitas y capuchinos fue la de construir edificaciones como templos, escuelas, orfanatos usando materiales propios del lugar como madera, pero introduciendo otros como el cemento. En algunos casos estas construcciones contaron con la presencia de religiosas que asistían el trabajo de los misioneros y que permanecían en estos complejos habitacionales, pero en otros casos fueron espacios que permanecían vacíos buena parte del año pero que daban cierta presencia de la Iglesia y el Estado en la región, en medio del paisaje selvático o desértico aparecieron estructuras que empezaron hacer parte de la vida cotidiana de indígenas, negros y colonos mestizos. Hay que anotar que las visitas a las diferentes poblaciones eran anuales o semestrales por el escaso número de religiosos, tanto en Urabá como en La Guajira.

En los espacios misioneros, el modelo de poder español está representado en símbolos de poder, como casas de gobierno, iglesias y centros de educación, que actúan sobre los grupos sociales que habitan en el territorio. La construcción de templos es una herramienta de control, pero los misioneros, además de llevar este ejercicio simbólico a sus evangelizados, se vieron en la necesidad de aprender de su entorno, poder levantar construcciones de acuerdo con su imaginario implicaba el reconocimiento de la zona y los materiales para hacerlo.¹⁵

Para los casos de La Guajira y Urabá la construcción de templos, casas, conventos y orfanatos, dejan claro que la intención de los misioneros no era simplemente confesional; el asunto iba más allá: la imposición de formas de pensar y concebir los espacios para trabajar, rezar o vivir, pero las comunidades locales también aportaron lo suyo en este complejo proceso.

¹⁴ María del Rosario Leal del Castillo. "La iconografía neogranadina y el estudio del miedo". En: *Memoria & Sociedad*, 9/19, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Revista del Departamento de Historia y Geografía, julio-diciembre de 2005. p. 85. (81-89) Ver: Gilbert Duran. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona, Anthropos, 1993. 17-18. Citado por María del Rosario Leal Castillo.

¹⁵ Jaime Valenzuela Márquez. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago, Ediciones LOM, 2001. p. 65 y p. 71.

La noción de privacidad, o tal vez de propiedad privada, es uno de los aspectos que aparecen de la mano con las nuevas edificaciones, por ejemplo llega con las nuevas edificaciones la desaparición de los tradicionales espacios para varias familias, para dar paso a espacios individuales unifamiliares, una noción de separación como lo muestran las casas propuestas por los religiosos capuchinos en Nazareth, La Guajira, casa con techos de zinc a dos aguas, con dos ventanas lo que sugiere dos espacios separados, posiblemente salón y cuarto, atrás posiblemente la cocina.

Los complejos habitacionales están distribuidos por el imaginario europeo, en el que, siguiendo la norma cristiana de separar los sexos, cada grupo tiene su lugar para vivir. En el caso de los orfanatos, estaba los espacios para las niñas, las monjas, los niños, los padres, además estaba la escuela, y en algunos casos talleres también separados hombres de mujeres. Hay que resaltar que en los orfanatos fueron introducidas camas en los dormitorios de los internados modificando la forma de dormir de los indígenas.

Las diferentes edificaciones y de acuerdo con los registros fotográficos la construcción de templos, escuelas, viviendas, orfanatos, talleres para la enseñanza, llevó a los misioneros a emplear materiales que encontraron en la zona. Solían techar con paja varias de las capillas pero también emplearon elementos de producción industrial como el zinc. En el caso de La Guajira los capuchinos introdujeron tejas de barro en las construcciones de su jurisdicción, para contar con este insumo construyeron tejares en el orfanato de San Sebastián de Rábago, en el cual trabajaban los indígenas internos en el establecimiento.

Todo parece indicar que la primera opción para las edificaciones de los primeros complejos hechos por los misioneros en Urabá, por ejemplo, fue el uso de la madera, en las construcciones empleaban tabloncillos que hacen las veces de paredes, para el techo los carmelitas en la medida de lo posible usaba tejas de zinc, en varios registros suministrados por la antropóloga Aída Gálvez y dos de sus estudiantes en 2011, Carlos Fernando Cardona Duque y Johnatan Grajales, se pudo constatar que una de las casas de los misioneros en San Juan de Urabá, todavía en pie, fue levantada con este tipo de construcción.¹⁶

Es claro que los misioneros usaron materiales que tenían a la mano y les permitía hacer presencia de forma rápida, en algunos casos varias de estas edificaciones de madera fueron reemplazadas con el tiempo por otras de cemento. En las construcciones en Arquía, Urabá, los carmelitas señalaban que:

... Casa de Hermanas, Padres, Capilla, Escuela, no se diferencian de las humildes viviendas de los indígenas. Palmas, palos, paja, bejucos, son los materiales que han entrado en su construcción. Ha sido

¹⁶ Los estudiantes son del programa de Antropología de la Universidad de Antioquia, a quienes le expreso mi agradecimiento por las fotografías durante su trabajo de campo en la región de Urabá.

menester construir estas casas sobre estacones hundidos en la tierra, de modo que el piso resulte a un metro del suelo para evitar la inundaciones del río, muy frecuentes en época de lluvias.”¹⁷

Por su lado los capuchinos refieren que en la fundación del orfelinato de Nazareth, las religiosas tenían treinta niños alojados bajo una enramada hechas por lugareños, poco tiempo levantaron un espacio para niños y otro para niñas.¹⁸

Hay que señalar que posteriormente en varias de estas edificaciones fue empleado el cemento, para separar la estructura del suelo húmedo. La mezcla de materiales empleados en la construcción muestra cierta adaptación al entorno. Por ejemplo entendieron que las construcciones no podían ir sobre la tierra sin correr el riesgo de inundación o de un rápido deterioro. En el caso de los templos de Urabá refieren los misioneros que compraban el cemento y la pintura en Cartagena, dicen que era necesario pintar estas de edificaciones para protegerla y alargar su vida ante las condiciones climáticas de la zona.

Algunos trabajos señalan cómo un objeto como las campanas afecta e influye la vida cotidiana de las poblaciones, al ser el medio por el cual se regula, por ejemplo, la oración en las comunidades. Los templos construidos en las zonas de Urabá o La Guajira incluían en la estructura campanarios, es posible sospechar que una vez construidos estos templos contaron con campanas, que además de las funciones sacras, cumplían con funciones cívicas, como alertar sobre un incendio.

En la medida en que eran establecidas construcciones de iglesias, casas curales y conventos, alrededor de ellos intentaban jalonar un desarrollo de asentamientos urbanos. Varias poblaciones estaban ya habitadas, y son los misioneros los que llegan posteriormente e imponen formas de comportamiento y formación. Hay que aclarar que los significados de los espacios sacros, que afectaban la cotidianidad de los personas, no operan ni surten el mismo efecto ente lo urbano o lo rural, en el espacio abierto o en el cerrado.¹⁹

Un misionero de la Casa-Misión de Carraipía anotaba, por ejemplo, que las obras de la construcción del templo de esta población se iniciaron el 22 de marzo de 1905: la casa y la capilla miden, en conjunto, 26 metros por 6 metros de ancho; la ubicación, de acuerdo con el fraile Antonio María de Madrid, era afortunada, pues para él esta construcción permitía crear una capital de las diferentes rancherías o pueblos de indígenas. Esta capilla, en especial, era contigua a la casa del

¹⁷ “Crónicas de Urabá”. *Illyminare*, XI/87, septiembre de 1933, p. 156.

¹⁸ Archivo Provincial Capuchinos Valencia, Signatura 800, “Crónica sobre la fundación del Orfelinato de Nazareth”.

¹⁹ Rodrigo Núñez Arancibia. “Del desorden sonoro al tañido cívico. El lento acaecer del lenguaje de las campana.” En: Patricia Folgeman (Editora responsable). *Actas del II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008, y Valenzuela Márquez. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, 2001. p. 364.

cacique José Dolores, hombre rico y que sostenía muy buenas relaciones con los misioneros. Los juegos de poder se entrelazaban: el templo como símbolo de la Iglesia y lugar de recinto del cacique.²⁰

Figura 5-1: El cemento y el palafito, materiales y saberes del lugar, son combinados para las construcciones en la región de Urabá. Garantizar la calidad y la estabilidad de los edificios construidos allí exigía reconocer que era necesario hacerlo lejos del piso, como los emberas lo hacían desde siglos atrás. Con recurso de la Gobernación de Antioquia fue construido el hospital para la región del golfo de Urabá; los carmelitas se encargaron de administrarlo. Fuente: *La Obra Máxima*, XXI/247, noviembre de 1941, p. 169.



Los templos aparecen en sitios donde la cuadrícula colonial no existe, están en caminos milenarios de las culturas de la región, allí donde los caminantes pueden encontrarse con ellos. Los templos, con volúmenes entre pequeños y medianos, rompen el paisaje y ven aparecer a su alrededor casas y ranchos propios de la región.

“En el poblado de Manaure, punto el más importante de la Guajira económicamente hablando, se ha construido una iglesia a Santa Rita de Casia, a quien de tiempo remoto se le tiene devoción y se considera patrona la Guajira [...]. El material es de cemento y armado, y sus dimensiones son: 15 metros de largo, por 8 de ancho y 6^{1/2} de alto [...]. La imagen de la Santa es muy bella y artística [...]. La iglesia se inauguró el 22 de mayo, fiesta de la Santa [...] concurriendo indígenas de toda la Guajira por ser tiempo de la explotación de las salinas. De ahí nuestro interés en establecer la iglesia en este lugar [...]. Así se logra evangelizar colectivamente a muchos”.²¹

²⁰ “Desde el Vicariato de Goagira y Sierra Nevada (Colombia)”. En: *Floreceillas de San Francisco*, VI/11, 1 de noviembre 1905, pp. 340-345.

²¹ Gaspar de Orihuela, O.M.F. Cap. “Relación de nuestra misión de la Goajira”. En: *Verdad y caridad*, XXI/229, marzo de 1944, p. 343.

Algo similar a lo anterior sucede en Santa Ana, en la Alta Guajira, donde los misioneros estudian la viabilidad de construir un templo que el existente, uno de grandes dimensiones. La escogencia del sitio se explica por la importancia regional, pero, sobre todo, por ser una de las residencias habituales de caciques, además de contar entre los pobladores con exalumnos del orfanato de Nazaret que les servirían de avanzada evangelizadora.²²

En el caso de los carmelitas siguen un patrón similar al de los capuchinos. En la fundación de la misión de San José de Turbo buscaron una posición estratégica. A primera vista da a impresión de estar ubicada en un punto aislado y malsano, pero fue escogido por ser equidistante de una población de indios, que de acuerdo con los religiosos era numerosa, también la población de Turbo, “el pueblecito de negros”, estaba a media hora a caballo más o menos. Además estaba al frente de las bocas del Atrato, vía fluvial usada por los carmelitas para atender los pueblos ubicados en la ribera del río Atrato.²³

Los comunidades en las zonas de misión vieron como en su espacio aparecían nuevos edificios como iglesias y casas para los padres y monjas, capillas, complejos para orfelinatos e internados, cada uno diseñado para cumplir funciones específicas, todas con el objetivo de civilizar y formar a la población en actividades “útiles” para el país, además de símbolo de modernidad y desarrollo.

5.2. Devociones y evangelización

La división de un espacio religioso, dice Certeau, conduce al surgimiento de una zona determinada por sus prácticas religiosas. El trabajo que desarrollan los misioneros, por ejemplo, puede ser considerado como transformador de los sujetos, pues las diferentes prácticas impuestas o negociadas llevan a una necesidad permanente del religioso de buscar la transformación del territorio asignado para constituir, por medio de modelos de comportamientos acordes con sus ideales católicos, un sujeto religioso con características propias.²⁴

La precariedad económica de los misioneros y las comunidades hace pensar que las devociones, cuentan con arraigo pero no tienen disponibilidad de imágenes para uso de los devotos, y la mayoría de ellos solo contaban con una simple estampa o, tal vez, un cuadro o una imagen tallada por los propios evangelizados, objetos que, según los misioneros, no tenían diferencias con

²² Gaspar de Orihuela, O. M. F. Cap. “Relación de nuestra misión de la Goajira”. En: *Verdad y caridad*, XXI/229, marzo de 1944, p. 343. Población ubicada en el actual municipio de Uribia.

²³ “Prodigio de los misioneros”. En: *La Obra Máxima*, VII/81, septiembre de 1927, p. 196.

²⁴ Michel de Certeau. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz editores, 2007. p. 34.5.

los ídolos que los indígenas fabricaban para adorar. Dos aspectos saltan a la vista: el pobre desarrollo artístico y la mezcla de creencias. El diseño recreado por el indígena puede contener la clara intención de no renunciar a sus creencias, aunque le atribuye la creencia impuesta por el misionero.²⁵

Un periodista de *La Información*, periódico de Maracaibo, Venezuela, que visitó la misión de Nazaret, narró sus impresiones sobre las devociones en esta población. El templo contaba con tres naves y tenía cuatro imágenes: la Sagrada Familia, el Corazón de Jesús, la Virgen del Rosario y otra que no recuerda; también tiene vía crucis, altares, escaños y el escudo de Colombia en el altar mayor.²⁶

En el proceso de lo que los capuchinos denominan “reducción” de los indígenas motilones, la presencia de la devoción mariana está presente. En una de estas reducciones, la de San Francisco, cercana a la población de Codazzi, base de las incursiones al territorio motilón, el profesor que dejaron allí los misioneros cuenta que los indígenas de San Francisco le pedían con frecuencia herramientas para su trabajo, y que los alumnos participaban con devoción en las fiestas celebradas a la Virgen: “...se presentaron aquí seis de mis alumnos, cuatro varones y dos mujeres, ellos cargaron la imagen de la Divina Pastora, y en ellas, con asombro de todos los forasteros que vinieron a presenciar nuestra fiesta, formaron fila en la procesión, alumbrando a la Virgen al igual que los civilizados”.²⁷

Añade que en la procesión a esta advocación de la Virgen era admirable ver la devoción de los niños. La figura mariana encarnó para los religiosos un estandarte en la evangelización: “Así la Divina Pastora trae a su redil a regiones inmensas, y hace de Madre por medio de sus religiosos, en aquellas imponentes selvas y montañas”.

Para el caso guajiro, los orfanatos muestran algunos de los aspectos culturales predominantes en esta zona y propuestas de la comunidad capuchina. A diferencia de la rica descripción de los carmelitas, que describen ampliamente los ritos, los capuchinos hablan de forma general sobre las demostraciones de la devoción en la región: “Las fiestas de la Iglesia las conmemoran con gran solemnidad y en todas ellas se hace comunión general. Las misas las cantan los niños y niñas, a canto gregoriano, enseñado por los mismos directores y profesores”.²⁸

²⁵ Ver como ejemplo el relato de Severino de Santa Teresa en el texto “Contra viento y marea”, publicado en *La Obra Máxima* en julio-agosto de 1928. VI/56.

²⁶ “La misión de Nazaret en la Guajira colombiana”. En: *Floreccillas de San Francisco*. XXIV/1, enero de 1923, pp. 18-20.

²⁷ *El siglo de las misiones*, Año IV/42, junio de 1917, p. 214

²⁸ La comunidad capuchina cuenta con un escritor medianamente prolífico, el padre Camilo de Ibi, como anoté en la “Introducción” de esta tesis. Archivo Storico de Propaganda FIDE, volumen 670, 43 vuelto.

En todos los orfanatos era obligatorio realizar con gran pompa las celebraciones religiosas, con especial cuidado las fiestas establecidas por la Iglesia, y en particular las dedicadas a Jesús y la Virgen. Para celebrarlas en cada una de las instituciones capuchinas se programaban generalmente cantos de los niños, acompañados del rito de la comunión.

De acuerdo con los misioneros valencianos, este tipo de prácticas, más la enseñanza de la religión, lograba influenciar los sentimientos de los alumnos poderosamente, que se reflejaban, como se esperaba, en la fe, la piedad y la devoción en todos los actos del culto.²⁹

Los carmelitas que estuvieron en Acandí, en el Chocó, dejaron testimonios de cómo era el arribo de un misionero y del comportamiento de la población ante esto. Una vez llegaban los misioneros mandaban a muchachos del lugar, algunos de ellos semidesnudos y con una campanilla en sus manos a convocar a los ejercicios que los carmelitas darían en la escuela del pueblo. Para el misionero era claro que la asistencia a la programación religiosa se daba más por curiosidad de la mayoría frente al visitante y su discurso; la misma escuela era el lugar donde montaban la capilla para la celebración. Es llamativo que en el centro del salón emplazaban una imagen de la Virgen del Carmen, pequeña y sin ningún valor artístico, que, según las sospechas del religioso, pudo haber sido improvisada por un escultor de la región.³⁰ Esta misma imagen, propiedad de una familia de la localidad, era adoptada por los habitantes de la población para celebrar la procesión en honor de la Carmela, y representaba para estas personas el acto de mayor solemnidad. El día elegido para la celebración fue un domingo en la tarde: el público llevaba velas para alumbrar a la Virgen que en horas de la noche dará lugar a un acto, en opinión de Severino de Santa Teresas, sobrecogedor.³¹

Algo similar ocurrió en Titumate, también en el Chocó. En este lugar, refiere el misionero, celebraron las funciones religiosas en el local desocupado de la escuela, y una vez allí, para darle la solemnidad requerida según los misioneros, recurrieron a tazas a modo de candelabros, las cuales llenaron de maíz para sostener las velas.³²

En el caso de la ceremonia de tres días, conocida como triduo, en homenaje a la Virgen de la Merced, en Murindó, el trabajo misional se dirigió a gentes de todas las edades, con diferentes tipos de prácticas religiosas, incluidos nuevos elementos para atraerlos a las devociones:

“Tres veces reuníamos al pueblo: por la mañana a la misa, en la que hacíamos la instrucción de adultos y ejercicio en honor de la Virgen; al medio día reuníamos a los niños y los preparábamos para la

²⁹ ASPF. Volumen 612, 257 recto.

³⁰ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Contra viento y marea”, en: *Iluminare*, VI/56, julio-agosto de 1928. pp. 116-9.

³¹ De Santa Teresa, O.C.D. “Contra viento y marea”, 1928. pp. 116-119.

³² De Santa Teresa, O.C.D. “Contra viento y marea”, 1928. pp. 116-119.

comunión y por la noche función solemne con exposición de S. D. M. Dos cosas nuevas hubo en Murindó en estas fiestas; era la primera vez que veían una custodia, y oían el sonido del armonio”.³³

La sociabilidad es uno de los elementos que contribuyen a que las devociones católicas calen profundamente en las poblaciones donde trabajan los misioneros; por ejemplo, en la misma fiesta de Murindó, el nombramiento anual de lo que ellos denominan patronos o alféreces para la fiesta de la Virgen, señala una parte del tejido social que se entreteje alrededor de las fiestas y las devociones. Las personas designadas para estas actividades adquirirían compromisos con sus coterráneos, en la medida en que de ellos dependía el realce de las festividades; para la celebración también debían garantizar pólvora, que, de acuerdo con los registros, era abundante. El día del patrono del pueblo, San Bartolomé Apóstol, era anunciada con un mes de antelación, es decir, el 24 de agosto, con el disparo de un cañonazo que a su vez se repetía durante cada uno de los días anteriores a la fiesta.

Tomaban dos canoas grandes, las unían y sobre ellas ponían una pequeña casa y en el centro situaban la imagen de la Virgen. En la proa se aseguraba una rama alta y se izaban banderitas de colores, mientras que en la popa instalaban un cañón para quemar pólvora. Todos lo que podía, se acomodaban en ambas embarcaciones, y los demás, en otros botes. La banda tocaba y los acompañantes cantaban. Los bogas hacían gala de su dominio al conducir la embarcación mariana en un continuo ritornelo de proa a popa.³⁴

Además de la Virgen de la Merced, esta población contó con una imagen de la Virgen del Carmen, traída desde Barcelona. Las fiestas de esta también incluían banda y fiestas, y como dato adicional e importante, el último día de la novena todos permanecían en el iglesia hasta la medianoche, cantando salves y *alabaos*.³⁵

En Chigorodó, hay registros de la existencia de una talla de madera de San Sebastián atado al tronco y traspasado por las cinco saetas; entre las virtudes que los negros le daban estaba la de hacer retroceder las aguas del río: cogían la imagen y la introducían dos o tres veces en el agua y, de acuerdo con ellos, el río volvía a su cauce. “Esta es la creencia y uso que yo, cuando estoy presente, les impido practicar, pero en mi ausencia han bañado a San Sebastián más de una vez”.³⁶

En Necoclí, se celebraban las fiestas de la Santa Cruz y de la Virgen del Carmen; además, el 14 de septiembre, fecha de la exaltación de la Cruz, al frente del templo se colocaba una gran cruz

³³ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, en: *La Obra Máxima*, X/118, octubre de 1930. p. 294 y en *Iluminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929. pp. 175-180.

³⁴ De Santa Teresa, O.C.D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, 1929. pp. 175-180.

³⁵ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Cartas de nuestros misioneros. Justino Bailarín Ángel que vuela de la selva al cielo”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, diciembre de 1939. pp. 182-4.

³⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Apóstol de cuerpo entero”, en: *La Obra Máxima*, XIX/218, junio de 1939. pp. 86-87.

para la celebración de esta fiesta.³⁷ Esta fiesta no fue exclusiva de esta zona. También se celebraba en serranía del Perijá, donde, además de la devoción que expresaban, las festividades incluían la celebración con chicha. Una devoción que, de acuerdo con el santoral cristiano, sirve para enfrentar el mal tiempo, tiene algo de sentido en las misiones de regiones tropicales.³⁸

En las relaciones de los habitantes de la región con el santoral cristiano, es elocuente el caso en el bajo Murrí, población de Urabá. A una hora y media de camino, antes de la desembocadura del Atrato, estaban las ruinas de la población de San José de Murrí, fundada en la margen izquierda del río, en un montículo, en frente a una pequeña isla que forma el Murrí. Esta población negra contó, según los carmelitas, con una residencia de franciscanos en el siglo XVIII, periodo en el cual fue centro misional de esta parte del Atrato.

Una vez creada la Prefectura Apostólica de Urabá en 1918, durante las correrías misioneras de los carmelitas en la región, en particular en Murrí, los padres dicen haber encontrado dos imágenes de santos que recibían un culto especial por parte de los habitantes de la población: una de san Antonio y otra de san José. Estas dos imágenes eran muy importantes para los pobladores; seña de ello era que se guardaban en las casas de habitación de los negros, aunque dicen los misioneros que las imágenes estaban deterioradas.³⁹ Algo especial es la apropiación que los vecinos del lugar hicieron de las imágenes al pintarlas de negro. Según creen los misioneros, se debió a un instinto de gusto o afecto por lo semejante, dado que para ellos son imágenes negras de color etíope. Aunque las señalan como de escaso mérito artístico, se toman la molestia de medirlas, y dicen que tienen aproximadamente 80 centímetros.

“Cuando llega la fiesta de San José, colocan la imagen del Santo en una de las casas principales de la región, y allí improvisan un altar rústico ante el cual se reúnen todos los habitantes del bajo Murrí para festejar al santo Patriarca a su manera. Pasan la noche, que precede a la festividad, cantando y rezando salves y alabados en su honor, adornando el altar con flores y luces. Terminan los cultos del Santo con procesión fluvial, en la que llevan la imagen en una canoa bien aderezada en un trayecto de varios kilómetros. Mientras tanto, atruenan con tiros de pólvora a los acordes de música de tambor, flauta y platillos”.⁴⁰

De acuerdo con los misioneros, las fiestas no siempre coincidían con el calendario católico. Alguna de vez de visita en Murrí, celebraron el día de san José en septiembre; hay que recordar que en el santoral católico el día en honor de este santo es el 19 de marzo.

³⁷ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “Hojas de mi diario. Una visita a Necoclí”, en: *La Obra Máxima*, XXI/243, julio de 1941. pp. 104-105.

³⁸ El día de la Santa Cruz o Cruz de Mayo es celebrado el 3 de mayo. El siglos de las misiones, pp. 94-95.

³⁹ Las imágenes proporcionan la posibilidad de modelar comportamientos; son modelos que podían ser imitados para la salvación.

⁴⁰ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Las devociones populares. La de San José”, en: *La Obra Máxima*, XI/124, abril de 1931, pp. 102-104.

No solo los hombres señalaron el interés y devoción desarrollados frente a las imágenes y esculturas, las hermanas misioneras carmelitas también lo notaron: “Muchos de ellos nos acompañan a la iglesia, donde oyen la santa misa. Al ver las imágenes, hacen preguntas semejantes a ésta: ¿Jarira caipe? (¿cómo se llama aquella?) [...]. Esta es una bella imagen de Santa Teresita, de la ardiente Misionera Carmelita...”⁴¹

En varias de las celebraciones en estos territorios, había por lo general una dinámica que abría con una fiesta y luego se programaba una sesión de preguntas que los evangelizados hacían a los misioneros y, posteriormente, se hacía entrega de objetos que, además de la comida, los misioneros consideraban de interés de los indígenas: medallas, escapularios y estampas, además de espejos y baratijas. La presencia de las devociones católicas se evidencia en las primeras tres, mientras que el espejo, que los misioneros ven de uso estético exclusivamente, tiene presencia en las devociones y rituales propios de los indígenas; la pintura de la cara, por ejemplo, es una marca cultural en los indígenas, que va desde lo religioso y pasa por lo social en asuntos que ellos conocían, pero que tal vez los misioneros desconocían.⁴²

5.3. Una protección especial: los escapularios

Las devociones tenían valor y significación propia en cada una de las sociedades donde hacían presencia los misioneros. Estas dos comunidades, desde sus orígenes, tenían devociones que trasladaron luego a los evangelizados a su cargo. Para el caso de los carmelitas, están la Virgen del Carmen, san Elías, san Eliseo, san Juan de la Cruz, san Simón Stock, santa Teresa Jesús y santa Teresita del Niño Jesús, entre otros. Cuando llegaron, estaba arraigada, sobre todo, la del Virgen del Carmen; las otras hacían parte del trabajo que desarrollaban con la comunidad. En cuanto a los capuchinos, están la Divina Pastora, san Francisco y san Antonio, y hay diferencias entre el uso de santos propios de los carmelitas y de los capuchinos.⁴³

⁴¹ Una misionera de Urabá. “Hermanas Carmelitas Misioneras”, en: *La Obra Máxima*, XV/169, enero de 1935, pp. 12-13.

⁴² Una misionera de Urabá. “Hermanas Carmelitas Misioneras”, en: *La Obra Máxima*, XV/169, enero de 1935, pp. 12-13.

⁴³ El padre Modesto de Albocácer, quien estuvo en Colombia en las primeras décadas del siglo XX, compró la plancha que existe de la Divina Pastora, que es de cobre y estaba en mal estado. Al limpiarla mostró datos en ella que dicen: “Imagen de la Divina Pastora que llevan en sus Misiones los PP. Capuchinos de Santafé. Dedicada al Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio Caballero y Góngora, Virrey y Arzobispo del Nuevo Reino de Granada, quien concede 80 días de indulgencia a quien le rezare una salve”. En *Ecos de la misión*, citado por Eugenio de Valencia, O.M.C. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia). A cargo de los PP. Capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía, 1924. p. 2. El virrey Caballero y Góngora ocupó el cargo entre 1782 y 1789.

Al momento del establecimiento en las zonas, encuentran entre los negros devociones heredadas del periodo colonial, estos cultos en la zona son aprovechados por los misioneros: la Virgen de los Remedios, la Virgen de las Mercedes y la Virgen del Carmen. En la mayoría de las fundaciones españolas los nombres de las poblaciones van acompañados por un santo al que están dedicadas para su protección. Algunos estudiosos consideran que existe una conexión entre las fundaciones y las devociones del continente. A la vez, una comunidad puede usar la devoción para su expansión.

Las devociones, en el caso particular de la Virgen del Carmen, por ejemplo, llevan un mensaje en una de las formas en que la representan. La visión de un infierno de sufrimiento y dolor debajo de sus pies apunta a vivificar en los fieles el castigo y el infierno. De acuerdo con la historiadora argentina Agustina Mazzini, la representación en imágenes del castigo y del dolor constituyó una herramienta eficiente en la trasmisión de valores y de la fe.⁴⁴

El misionero, cuenta con una formación que le da cierta erudición, lo que le permite describir mundos a los que llega y descubre, y es el espíritu de universalidad el que lo lleva a querer reflejar el mundo que ve. La reproducción de imágenes está ligada a los procesos de evangelización, y adquiere así una intención espiritual.⁴⁵

Para Colombia, en Urabá específicamente, una de las devociones más antiguas encontradas por los carmelitas fue la Virgen de la Merced. Para ellos, la temprana presencia de los religiosos de la Merced (una de las cuatro comunidades que evangelizaron el Nuevo Mundo, junto con dominicos, franciscanos y agustinos) en la Conquista y en las primeras décadas de la Colonia, explica esta devoción en la zona. Los mercedarios tuvieron presencia en Colombia, México, Perú y Chile. En el caso colombiano propiamente dicho, abrieron conventos en Cartagena, Popayán, Pasto y Cali. Las diócesis de Cartagena y de Panamá, que incluían parte del territorio de la que en los albores del siglo XX fue la Prefectura Apostólica de Urabá, explica que esta devoción haya llegado a la gente negra que poblaba la zona.⁴⁶ “Entre las devociones más arraigadas en Colombia, se cuenta

⁴⁴ Agustina Mazzini Uriburú. “La encarnación del desnudo en las imágenes de cielos e infiernos”. En: Patricia Folgeman (Editora responsable). *Actas del II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008.

⁴⁵ Decía Pierre Antoine Fabre en el *II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008, en su exposición sobre el complejo de la Compañía de Jesús en Roma.

⁴⁶ De Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, 1930, pp. 293-297, y en *Illuminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929. pp. 175-180. La fiesta de la Virgen de la Merced o las Mercedes es celebrada en el calendario católico el 24 de septiembre. De acuerdo con las tradiciones romano-católicas, la aparición de esta advocación mariana está ubicada en el siglo XIII, exactamente en la aparición de la Virgen a san Pedro Nolasco recomendándole que fundara una comunidad religiosa que se dedicara a socorrer a los que eran llevados cautivos a sitios lejanos. Para la época, una parte de España estaba en poder de los árabes. La tensa frontera requería una comunidad que trabajara en beneficio de los cautivos. Además, el Mediterráneo era una frontera entre la católica Europa y el islam, y de acuerdo con estudios, había frecuentes escaramuzas. De origen español, la orden de la Merced fue fundada en Barcelona en 1218.

la de la Virgen de la Merced. Es de las devociones que se remontan a la época del descubrimiento del Nuevo Mundo. En esta Prefectura Apostólica hay tres poblaciones que tenían como patrona la Virgen de la Merced desde antes del establecimiento de la Prefectura Apostólica de Urabá.”⁴⁷

Los negros no solo tenían esta devoción mariana, también lo hacían a la Virgen del Carmen, donde la novena y la fiesta a esta devoción religiosa eran objeto de solemnidad y trascendencia. Las costumbres alrededor de la celebración tenían rasgos similares a los ya mencionados para las fiestas de la Merced en Murindó, pues contaban con patronos o encargados para organizar la fiesta y la consabida quema de pólvora.

“Hay pueblos que pasan toda la noche de la víspera en la iglesia, cantando y rezando *Salves* y *Alabados* a la Virgen del Carmen. En seis pueblos ha habido que declararla Patrona, y en los demás, aunque haya otro titular, ella es la más festejada. El mejor obsequio que el misionero les puede hacer, es regalarles un escapulario del Carmen, pero no siempre contamos con ellos”.⁴⁸

Por medio de los escapularios, ambas advocaciones cuentan con extensión y presencia en la cotidianidad de los habitantes de estas zonas. El uso de estos como elementos protectores ante la muerte o el cautiverio está presente allí.

La palabra *escapulario* viene del Latín *scapulae*, que significa “hombro”. Tiene su origen en prácticas de los monjes medievales, quienes mientras trabajaban usaban sobre sus hábitos un vestido superpuesto que caía de los hombros; fue interpretado como signo de devoción, y más tarde como cruz, la que según el cristianismo deben llevar todos sus feligreses sobre sus hombros.

Para los carmelitas particularmente, el escapulario pasó a expresar la dedicación especial a la Virgen Santísima y el deseo de imitar su vida de entrega a Cristo y a los demás. Al igual que para los mercedarios, el escapulario carmelitano ve su aparición en el siglo XII: en 1246, la Orden del Carmen designó a Simón Stock general de la Orden. El relato de la tradición enmarca el surgimiento de este escapulario en medio de una profunda crisis de la comunidad, ante la cual este carmelita decidió poner la orden bajo la protección de la Virgen, recordando su origen en el monte Carmelo, en Israel; para ello la denominó “Flor del Carmelo” y “Estrella del Mar”. De acuerdo con la comunidad carmelita, el 16 de julio de 1251 la Virgen se le apareció a [san] Simón Stock y le dio el escapulario para la orden, con la promesa de que quien muriera usándolo no sufriría el “fuego eterno”. Como señala Patricia Londoño, en la Antioquia de la montaña muchos lo llevaban impuesto para contar con buena muerte.⁴⁹

⁴⁷ De Santa Teresa, O.C.D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, 1930. pp.293-7, y en *Iluminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929. pp. 175-180.

⁴⁸ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Devociones populares. – La de la Virgen del Carmen”, en: *La Obra Máxima*, XI/127, julio de 1931, p. 204. Cursivas en el original.

⁴⁹ Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 174.

El escapulario dado a los carmelitas pasó con el tiempo a ser usado por los laicos; con ello se buscaba, por un lado, vivir una vida más comprometida con las creencias carmelitas y, por otro, acercarse a la promesa de salvación, que aparece incluso en la cofradía del escapulario.

La pieza como tal consiste en dos retazos de tela tejida de lana (de acuerdo con lo establecido por la comunidad carmelita, en la mezcla debe prevalecer la lana). Los retazos deben estar cortados de forma cuadrada y enlazados mediante un doble cordón o con una cinta cosida en sus extremos y a una distancia que permita entrar la cabeza. Por costumbre, aunque no es necesario, suele ponerse un grabado de la Virgen, impreso en la tela sobrepuesta. El largo del lazo debe ser de 25 a 30 centímetros.⁵⁰

La imposición del escapulario debía hacerse preferentemente en comunidad, de preferencia en la cofradía de la Virgen del Carmen. Además de las gracias que significaba portarlo, el devoto al que le era impuesto el escapulario debía cumplir varias prácticas religiosas. En el momento de entregarlo e imponerlo, el sacerdote que oficiaba el ritual recitaba la siguiente oración: “Recibe este escapulario bendito y pide a la Virgen Santísima que por sus méritos, lo lleves sin ninguna mancha de pecado y que te proteja de todo mal y te lleve a la vida eterna”.⁵¹ Además de las funciones protectoras y de salvación que representa llevar el escapulario, la condición de estar libre de pecado apunta a que por medio del objeto mismo y su significado los feligreses cumplieran con normas y preceptos; es decir, se trata de una forma de regular comportamientos.

Los poderes del escapulario alcanzaban los de la conversión de protestantes al catolicismo. Es el caso de Adolfo Oquendo, vecino de Llano Grande, cerca de Dabeiba, quien en su lecho de muerte fue visitado por el misionero y este le regaló un escapulario; más tarde, ante la inminente muerte, pidió la presencia del cura para convertirse del protestantismo al catolicismo. “Son millares los casos de enfermos impenitentes que consintiendo la imposición del santo Escapulario del Carmen, han experimentado la protección de la Virgen, pidiendo ellos mismos la confesión”.⁵²

Más allá de las zonas de misiones, la devoción de la Virgen del Carmen en Colombia es popular. El siguiente es un ejemplo del siglo XIX:

“Prueba de ello es la solemnidad con que se celebra el mes julio y la novena de Nuestra Santísima Madre en todas las poblaciones [...]. Uno de los sacerdotes que más han contribuido para difundir esta devoción en el pueblo colombiano, ha sido el canónigo Mons. Francisco Javier Zaldúa, hijo de

⁵⁰ “Escapulario para los misioneros”, en: *La Obra Máxima*, V/44, enero de 1925. pp. 7-8

⁵¹ Madre Adela Galindo, Fundadora SCTJM y Padre Jordi Rivero “La Virgen del Carmen y el escapulario, fiesta: 16 de julio”, [documento en línea], http://www.corazones.org/maria/carmen_virgen/a_carmen.htm, consulta: 18 de junio de 2009.

⁵² Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Uno de los tanto milagros diarios de la Virgen del Carmen y de su santo Escapulario”, en: *La Obra Máxima*, XV/178, octubre de 1935. p. 303.
Severino de Santa Teresa. “Escapulario para los misioneros”, en: *La Obra Máxima*, V/44, enero de 1925. pp. 70-2

un presidente de la República. Monseñor Zaldúa es llamado con toda propiedad el apóstol de la devoción de la Virgen del Carmen y su santo escapulario”.⁵³

Sobresale ante los ojos de los misioneros la devoción a la Virgen del Carmen en pueblos donde la presencia regular de un sacerdote no es tan arraigada. El Prefecto Apostólico de Urabá afirma: “...puedo asegurar que donde quiera que haya un núcleo de población cristiana, la reina de las devociones es la Virgen del Carmen”.⁵⁴

5.4. Velorios y otros ritos

Un rito en especial demuestra la conjunción de culturas y tradiciones: el velorio es, de acuerdo con lo que escriben los misioneros, uno de los actos más importantes para los negros en la Misión de Urabá:

“... Consiste el Velorio en reunirse la gente, durante nueve noches consecutivas a la muerte, de alguno de los *vecinos*, en la casa del finado para rezar y cantar por su alma. Subrayo vecinos, porque la mayor parte de los asistentes al Velorio acuden de muchas leguas y hasta de un todo día de navegación. Hay que tener en cuenta que los negros de Urabá viven en las márgenes de los ríos, en viviendas dispersas, y pocas veces formando núcleos de consideración”.⁵⁵

Las comunidades negras, desde la mirada de los curas católicos, poseen supersticiones sobre la muerte, y son estas las que mejor evidencian el encuentro de creencias y culturas: los negros introducen en el ataúd un cordón con cinco nudos que representan las cinco gradas que el alma debe subir al cielo. En caso de que el muerto sea padre o madre, ponen en su caja figuras que simulan el tamaño de cada uno de los hijos para que no puedan llevárselos. En caso de que el muerto tuviera una llaga o herida, había que evitar acompañarlo al cementerio, pues el frío del difunto podía pasmar a los acompañantes y acarrearles la muerte; por último, al muerto se le acompaña con cantos de salves, alabados y trisagios, incorporando así características del ritual católico.

En la novena a los muertos las noches más concurridas eran la primera y la última. Los hombres luego de quitarse las pampanillas que usan por el río, se ponían pantalón y camisa blanca. Para la ceremonia del velorio, en el mismo lugar donde la persona murió, se instalaba un altar

⁵³ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Devociones populares. – La de la Virgen del Carmen”, en: *La Obra Máxima*, XI/127, julio de 1931. p. 204. El padre Zaldúa era sacerdote en la Catedral de Bogotá, su padre, del mismo nombre, fue presidente de los Estados Unidos de Colombia en 1882.

⁵⁴ De Santa Teresa, O. C. D. “Devociones populares. – La de la Virgen del Carmen”, 1931. p. 204.

⁵⁵ “Costumbres de los negros de Urabá. Los Velorios”, en: *La Obra Máxima*, X/118, octubre de 1930. pp. 328-329.

sencillo con lienzos negros y muchas velas, y en el centro, un crucifijo. Se rezaban cinco rosarios por la noche, intercalados por salves, alabados y trisagios. Solía haber hombres y también mujeres, pero de preferencia hombres, quienes eran contratados por una pequeña suma para rezar en las nueve noches.

En los velorios la costumbre entre los negros era la asistencia de muchas personas, tanto hombres como mujeres, al igual que niños. De acuerdo con el padre Pablo del Santísimo Sacramento, en un velorio que le tocó presenciar refiere que asistieron todas las personas que vivían en la cuenca del río León; que los hombres y los chicos permanecían afuera, en la calle, donde había mesas y bancos, y todos jugaban lotería o tute, se alumbraban con lámparas de petróleo, mientras que en la casa estaban la mujeres de todas las edades sentadas en esteras. Donde estuvo la cama del muerto había una mesita con su paño blanco y velas (más de cien de las pequeñas), una cruz de madera y un vaso de agua con sus flores, y en medio, el hombre contratado y encargado de llevar el rezo.

“Era Cordobita, el gran rezador de todos los velorios. Era un anciano ya caduco, archivo de todos los rezos, plegarias, cantos y romances secretos y leyendas del Atrato. Por cada Velorio que canta y reza le dan cinco pesos y además de justicia es preciso decir que le gusta rezar. Cuando yo entré estaba rezando el Rosario, un Rosario que no deja de tener gracia: ‘Glorioso San Antonio, decía alcánzanos con devoción’ y la gente terminaba no me acuerdo como esta jaculatoria a San Antonio bendito. Repetían la plegaria a San Antonio veinte o treinta veces e intercalaba un *Gloria Patri*; luego rezaba el Trisagio y terminaba con *Requiem aeternam*. Todo con mucha devoción. Luego comenzaba a cantar el ‘Señor mío Jesucristo’ [...]. Desde luego, todos raros y desconocidos fuera de aquellos rincones. Del tiempo de la Conquista todos ellos”.⁵⁶

Los rezos eran a las diez de la noche, a medianoche y a las dos de la madrugada. Los padres aprovechaban estas ocasiones para evangelizar. Estos rezos mezclaban el canto y la música, hecho que permanece en las comunidades negras desde las misiones de la Conquista y la Colonia.⁵⁷

Una de las preguntas que se hacían los carmelitas sobre los indígenas de la prefectura, era si estos indígenas creían en la inmortalidad de alma. Esta pregunta estaba incluida en el catecismo con el que trabajaban en la misión, y con este mismo instrumento respondían afirmativamente a este asunto. Los sacerdotes basaban su respuesta en las costumbres observadas en las comunidades donde adelantaban su plan evangelizador; las relaciones con la muerte les permiten a ellos mismos la mezcla de ritos en los velorios y entierros.

“El lector se sorprenderá o se escandalizará, viendo que tratándose de una india cristiana se permitan ciertas ceremonias de sabor pagano. Pero, fácilmente se convencerá de que su escándalo es de

⁵⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Esta noche Velorio”, en: La Obra Máxima, XVII/197, septiembre de 1937. pp. 134-135.

⁵⁷ Del Santísimo Sacramento. “Esta noche Velorio”, 1937. pp. 134-135.

pusilánimes, si tiene en cuenta la conducta que los mismos Apóstoles observaron con los neoconvertos al cristianismo”.⁵⁸

Entre los aspectos que los misioneros muestran sobre las costumbres de los indios cuna en relación con la muerte, hay descripciones como aquella que cuenta que para alejar la muerte de las casas salían cuatro caminos o trochas desde el mismo número de puertas, como a 50 metros de las casas, y al final de cada uno ponen cruces. También ponían cruces cerca de la hamaca del enfermo, hechas de una palma espinosa que dicen que tiene propiedades contra la muerte. En cada casa o grupo de casas había “idolitos grotescos” hechos de madera. Aunque no les rendían culto permanente, en caso de enfermedad los ponían a la cabecera del enfermo y, debajo de la hamaca, un cajón con ídolos de diferentes tamaños. Los muertos eran enterrados con todas sus pertenencias y comida; había así una noción de alma. Explicaciones como esta muestran la necesidad de los misioneros de reconocer principios que para ellos refieren civilidad.⁵⁹

Es elocuente la mezcla de creencias cuando en un entierro la llamada india Beatriz, abrió un frasquito de guija, que acostumbran llevar los indígenas para el tatuaje corporal, y le pintó la cara al cadáver con noción de lo estético para el carmelita, pero con la preocupación de las creencias locales: “...quedando todo colorado como un tomate; luego tomó un pincelito y le hizo varias rayitas en la nariz pómulos y barba, a lo que le ayudó una de sus hijas. En seguida, volviéndose a mi Beatriz, me dice: ‘Padrecito, así más bonito el muchacho onde mi Dios’”.⁶⁰

Los indígenas, según los misioneros, no hacían las sepulturas de forma civilizada, pues les parece que una bóveda o cubrir de tierra el cadáver es algo inhumano; por ello cual recurren a una empalizada para dejar el muerto a salvo de animales. Además, envolvían al muerto en paruma, le pintaban la cara y le ponían la cruz.⁶¹

En el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, cerca de las poblaciones de Becerril y de La Jagua, en el actual departamento del Cesar, los capuchinos hablan

⁵⁸ Dice el Padre Pablo del Santísimo Sacramento. Del Santísimo Sacramento. “Esta noche Velorio”, 1937. pp. 134-135.

⁵⁹ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “De nuestra mies. Ceremonias fúnebre entre los indígenas ‘Karibes-Kunas’”, en: *Illuminare*, XII/93, septiembre-octubre 1934, pp. 139-143. Publicado por primera vez en: *Nuestro misionero*, XI/63, noviembre-diciembre de 1930, pp. 136-144.

⁶⁰ Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Cartas de nuestros misioneros. Justino Bailarín Ángel que vuela de la selva al cielo”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, diciembre de 1939. pp. 182-184. Un recurso usado por los indígenas mexicanos en el siglo XVI era decir que estaban “neplanta”, que quería decir que “en medio”. Lo usaban cuando un misionero llamaba la atención a un indígena sobre su comportamiento cristiano; este último él decía que estaba *neplanta*, es decir, en medio de sus creencias y las nuevas. Además de evitarle un enfrentamiento con el evangelizador, mostraba la combinación de creencias que poseían los indígenas. José Romero Galván. “Padre no te espantes, pues todavía estamos NEPANTLA” La evangelización como experiencia indígena”. En: *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*. Coordinadora Alicia Mayer, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 152-153

⁶¹ Bernardino del Niño Jesús, O. C. D. “El indígena embrujador”, en: *La Obra Máxima*, XVI/182, febrero de 1936. pp. 44-45.

de la existencia de un grupo, para ellos en extremo salvaje, que se pintaba la cara de rojo y negro, y que hacía incursiones armadas a las poblaciones antes mencionadas. Esta comunidad tenía rituales sobre la muerte que describía uno de los expedicionarios que acompañaron a los misioneros: “...tienen disecados multitud de pájaros y animales. Nos causó horrorosa impresión el ver que disecan hasta sus mismos difuntos y después de encerrarlos herméticamente en un talego tejido por ellos, los hacen servir de asiento.”⁶²

5.5. ...y los misioneros tomaron chucula

La comida posibilita la construcción de universos que van desde las significaciones hasta lo simbólico. En el momento en que aparecen nuevos productos alimenticios ante un grupo determinado, el conocimiento y uso del nuevo, que puede ser aceptado o rechazado, construye lo que algunos historiadores denominan “identidad alimenticia”, que permite una exitosa inserción en un nuevo espacio.⁶³ Es lo que les sucede a los misioneros: descubren una nueva cultura gastronómica en el momento en que comienzan su trabajo evangelizador y se relacionan con las comunidades con las que viven. Es un conocimiento del entorno y una apropiación de la comida del lugar.

En Urabá, por ejemplo, esta era la dieta acostumbrada durante sus correrías misioneras: al desayuno, café tinto sin azúcar; para el almuerzo, arroz con coco, carne de zaíno salada o curada por el sol y plátano hartón asado que servía como pan. La dieta señala que los misioneros se adaptaron rápidamente a la comida del lugar, pero recurrían a asociaciones que los remitían a los platos de su cultura, como el de comparar el plátano hartón con el pan.⁶⁴

“En Pavarandó ... comían arroz y plátanos verdes ... Fueron extremadamente amables conmigo, mostraron mucho contento por mi visita y me pusieron de cena un pollito muy tierno, guisado con plátano, que entraba solito. ¡Vaya por Dios! ¡Muchas gracias!”⁶⁵

Los padres carmelitas señalan con frecuencia que el plátano en Urabá era la base de la alimentación. Los tipos de plátano que encuentran y describen los misioneros carmelitas son los

⁶² Fr. G. De E. “De nuestras misiones de Colombia. A la conquista espiritual de los motilones”. En: *Verdad y caridad*, Año XII/135, 15 de junio de 1935, p. 186.

⁶³ Gregorio Saldarriaga. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2011, p. 28. El tema gastronómico también es estudiado por antropólogos de la alimentación.

⁶⁴ El zaíno es puerco salvaje de color grisáceo a negro, el nombre científico es *Tayassu tajacu*. Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Un viaje fluvial”, en: *La Obra Máxima*, XIX/221, septiembre de 1939, pp. 136-138.

⁶⁵ “Un viaje fluvial”, en: *La Obra Máxima*, XIX/221, septiembre de 1939, p. 121.

hartones, que eran según ellos lo más grandes; los dominicos, que refieren los religiosos que asados eran riquísimos; los zatos eran gorditos y cortos. Otros primitivos, en fin, bananos y otros guineos. Usos: a) para echar a los frijoles; b) para hacer sopa; c) para asarlos y que tenían para los padres gusto de manzana asada; d) asados verdes hacen el papel de pan; e) fritos, cuando están maduros, dulcísimos, como pasteles; f) fritos verdes, equivalen a papas fritas; g) comidos crudos como fruta; h) molidos hacían unas torticas; i) rellenos y cocinados parecían pollo al horno; j) secados al sol se ponían como orejones de pera o manzana; k) picaditos con huevos revuelto sabían a gloria; l) picados como sopas de pan de leche; m) con miel y tostados son pasteles muy apetecidos; n) crudos con copita de ron encima son veneno activísimo; ñ) los indígenas sacan su chicha del plátano.⁶⁶

Figura 5-2: La comida es uno de los aspectos que hacían parte del intercambio cultural entre misioneros y evangelizados. Apropiación y rechazo en una relación viva que construye formas de relacionarse. Fuente: *La Obra Máxima*, Año XX, No. 225, p. 9, enero de 1940.



Tenemos que el plátano es alimento, golosina y bebida, y para el que se le antoje, veneno. Es, además, carne, porque con él se alimentan las gallinas y los cerdos. Y es oro, porque se exporta en grandes cantidades a Norteamérica.⁶⁷

⁶⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “El plátano en Urabá”, en: *La Obra Máxima*, XIX/221, enero de 1940, p. 9.

⁶⁷ Del Santísimo Sacramento, O. C. D. “El plátano en Urabá”, 1940, p. 9.

La chucula era una bebida compuesta de cacao y plátano maduro. Para elaborarla cocinaban el plátano y, bien molido, lo pasaban por un cedazo; luego mezclaban el jugo de este con el cacao, que ya estaba previamente preparado. Para los padres es una bebida agradable al paladar.⁶⁸

Por el lado de los capuchinos estaba el maíz, con dos productos derivados de este: la mazamorra y la chicha. Además, señalan los misioneros que tienen la panela y la leche, tanto de vaca como de cabra.

“...fabrican queso para sí y para vender. También preparan la leche cuajada; para esto la depositan en grandes calabazos, y sin añadirle nada, a las veinticuatro horas ya está cuajada. En este estado, y sin azúcar, es bastante agradable; pero al indio le gustaba bien ácida, para la cual la dejan un día o dos más en los mencionados”.⁶⁹

En la zona de Urabá el maíz también hace parte del encuentro alimenticio de los carmelitas, de acuerdo con Aída Gálvez en la zona el maíz que consumen los emberá es llamado chococito, esta variedad les permite a los indígenas contar con alimento vegetal, el cual consumen en forma de colada, torta o asado en brasas.⁷⁰ En una de las descripciones de Pablo del Santísimo Sacramento aparece parte de la dieta que llevaban las indias en sus desplazamientos, dieta en la aparece el plátano y el maíz, además del uso de la chicha contra las inclemencias del clima:

“Las indias con sus canastas a las espaldas sostenidas en la frente por una ancha guasca. En la canasta traían sus trapos, sus plátanos, arepas; y una que otra traían también su calabazo de guarapito... Denabari les ofreció a todos el totumo de la ardiente chicha que les volvía eléctricamente el calo que la lluvia y la noche les había robado. Cada uno bebía hasta saciarse y hacia pasar la vasija al siguiente.”⁷¹

La chicha que describe el padre Pablo y las dinámicas alrededor del ritual de consumo de esta bebida conservan en el tiempo los usos ceremoniales o sociales que describen algunos historiadores para el siglo XVIII en la Nueva Granada; la bebida conserva su importancia en la vida de los indígenas en la región de Urabá.⁷²

Un asunto que merece atención es la posible entomofagia en la región de Urabá, el mismo padre Pablo narra que durante una de las visitas a la casa-misión que dirigía el padre Evangelista, de

⁶⁸ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Visitando a los indígenas Karibe-Kunas del Darién”, en: *Illvminare*, VII/65, enero-febrero de 1930. pp. 19-24.

⁶⁹ Eugenio de Valencia, O.M.C. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilonos (Colombia). A cargo de los PP. Capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía, 1924, p. 70.

⁷⁰ Aída Gálvez Abadía. El binomio maíz-plátano: alimentación y símbolos en la cultura emberá.” En: *Boletín de Antropología*, 11/27, Medellín, Universidad de Antioquia 1997. p. 57y 58.

⁷¹ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Denabari”, en: *La Obra Máxima*, XVII/199, noviembre de 1932. p. 171

⁷² Adriana María Alzate Echeverri. *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada, 1760-1810*. Bogotá, ICANH, Universidad de Antioquia, Universidad del Rosario, 2007, p. 173.

una indígena de nombre Valentina y su marido, a quienes la empleada del padre les había dado alimentos, y en plena comida, dice Pablo del Santísimo Sacramento, que la indígena:

“... se lleva el dedo pulgar y el índice a la cabeza; que pieza extrae de sus largos y poblados cabellos; el dedo pulgar y el índice se dirigen apretados a los dientes que se asoman se separa y se vuelven a unir produciendo un levísimo estallido.”⁷³

El padre Evangelista que presencia la escena perdió el apetito, la posibilidad de comer insectos no estaba en su cultura, pero lo exótico del comportamiento quedó consignado en el artículo.

5.6. Música y catequesis

Para los misioneros católicos, en concordancia con el trabajo evangelizador propuesto por la Iglesia y el Estado, el arte aparece como un instrumento para aproximarse a la población, lo que a su vez permite generar complejos tejidos de relaciones entre sacerdotes y pobladores. Las expresiones artísticas incursionan entonces en diferentes espacios de la vida misional: la escuela, la iglesia, el orfanato; pero también en los espacios públicos: como calles, plazas y atrios. Las demostraciones artísticas a las que recurren cubren varias de las expresiones artísticas. Así surge, entonces, en la vida cotidiana de las comunidades indígenas, una mezcla en la que se conjugan las formas propias con las nuevas que les imponen.⁷⁴

Una de las diferencias encontradas a lo largo de la investigación entre capuchinos y carmelitas en el encuentro con las culturas indígenas, con el otro, es el interés por las manifestaciones culturales de los grupos sujetos al proceso evangelizador. Un elocuente ejemplo lo demuestra el interés de los padres del Carmen por las expresiones musicales de los lugareños, tal es el caso del trabajo de Severino de Santa Teresa que recogió y publicó en diferentes medios impresos sus hallazgos musicales en la Prefectura Apostólica de Urabá. Este trabajo bastante temprano de

⁷³ El hábito de comer insectos existe en algunas culturas desde miles de años atrás, el consumo incluye una amplia variedad de insectos, constituyen una fuente nutritiva de alimento. Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Basilía”, en: *La Obra Máxima*, XVII/197, septiembre de 1937. p. 123.

⁷⁴ Egberto Bermúdez. “La música en las misiones jesuíticas en los Llanos orientales colombiano, 1725-1810.” En: *Ensayos*, 5/V, Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia, 1998-1999, p. 151-152. Un ejemplo que ilustra la importancia de la música en las misiones en Colombia son las contribuciones de los capuchinos, quienes de acuerdo con las investigaciones reconocieron la música de los indígenas de la Amazonía, en contraposición a otros trabajos que consideran la expresión musical indígena de poco valor, como los de Daniel Zamudio o del sacerdote José Ignacio Perdomo Escobar, quien en su texto *Historia de la música en Colombia*, dice: “La música indígena colombiana parece estar desprovista de realismo y de estética; se nota la ausencia de motivos aprovechables, se caracteriza por el estado primitivo y rudimentario que se nota en los principios de la historia de la música”, Bogotá, Imprenta Nacional, 1945.

parte de una comunidad religiosa en su relación con los otros, difiere de los capuchinos, en el Vicariato de La Guajira no existe un trabajo similar por parte de estos misioneros.⁷⁵

En la relación de doble vía que propicia el encuentro entre misioneros e indígenas, la música en un buen ejemplo para observarla, de acuerdo con una de los estudios hechos en la comunidad emberá-chamí los instrumentos musicales consistían en el tambor ceremonial del jaibaná, luego de la década de 1930 en la comunidad aparece la interpretación de otros instrumentos, como bandola o guitarra, que marcan la negociación cultural de un grupo frente al otro.⁷⁶

El reconocimiento —pero también desconocimiento— de las expresiones musicales se demuestra en la lectura que sobre los motilones hacen los misioneros en la *Nueva geografía de Colombia escrita por regiones naturales*, publicada en 1901 por Francisco Javier Vergara y Velasco, quien señala que los motilones podían hacer sonidos con las manos para comunicarse, sonidos que probablemente debían contar con una escala sonora para poder transmitir correctamente los mensajes de esta comunidad indígena.⁷⁷

La bendición de una imagen de la Virgen del Carmen en Murindó, en 1930, movilizó a todos los habitantes del pueblo. Para recibirla, asistió la banda de música integrada por miembros de la población, que emplearon tambores, flautas y platillos.⁷⁸ El agasajo a la Carmela, de fuerte arraigo en la región, mezclaba instrumentos de las culturas que habitaban la región: la negra, la mestiza y la indígena.

Los carmelitas en la región añoraban su terruño, y durante una de sus correrías, particularmente en un viaje por el Riosucio, entonaron canciones propias de la península española, pero sin dejar los cantos religiosos: “En nuestras humildes embarcaciones improvisamos un verdadero ‘Schola Cantorum’, cuyos ecos repetían las selvas que se levantan a las orillas del Riosucio. Allí se ejecutaron el Adiós del Misionero, Boga boga, Cristo de Lezo, Cementerio del

⁷⁵ Carlos Miñana Blasco. “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional.” En: *Revista A contratiempo*, 13, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, mayo de 2009. pp. 1-53.

⁷⁶ María Eugenia Londoño y Jorge Franco. *La música en la comunidad indígena emberá-chamí de Cristianía. Descripción de su sistema musical y aporte metodológico para el aprovechamiento de la música en los procesos de reapropiación cultural y desarrollo etnoeducativo*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2000. pp. 32-34, citado por Carlos Miñana Blasco. “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional.” En: *Revista A contratiempo*, 13, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, mayo de 2009. p. 34.

⁷⁷ Hace referencia al texto de Francisco Javier Vergara y Velasco, la *Nueva geografía de Colombia, escrita por regiones naturales*, edición oficial e impreso por la Imprenta de Vapor.

⁷⁸ “Devociones populares. La de la Virgen del Carmen”, en: *La Obra Máxima*, XI/127, julio de 1931, p. 204.

pescador, La Canción del soldado, Adiós Granada, Hermosa Patria Mía, etc., además de numerosos cantos religiosos”.⁷⁹

Pero no solo los cantos hacían parte del plan evangelizador. Los instrumentos musicales se usaban tanto como las imágenes para atraer a los indígenas, como el caso de un *armonium* llevado a la región de Urabá en la década de 1920.⁸⁰ Los indígenas asistían tanto por curiosidad, atraídos por el armonio, instrumento desconocido por ellos, como por la imagen de un indígena que al pie del altar tejía una estera, “decía a su hijito señalando el cuadro de la Virgen del Carmen que presidía el altar: Mira, es nuestro Dios”.⁸¹

Este instrumento alcanza tal importancia para los misioneros, que para el caso de las actividades propias de la misión en la población de Acandí, el *carmelita* incluye, dentro del “personal” que hace la excursión a este lugar, al armonio. Los padres que hacen el recorrido son dos, pero para uno de ellos son tres, el armonio es considerado uno de ellos: “...a Acandí, como a otras partes trajimos un pequeño *armonium*, que bien merece el apelativo de Misionero”. El padre Juan Francisco era el artista de los dos que estaban en correría, y entonaba plegarias antes, en medio y al final de los ejercicios misioneros.⁸²

Pero el uso del instrumento no termina allí, pues estos curas ven que por medio de este pueden recuperar parte del folclor de la zona, el cual era de transmisión oral.

“...acostumbramos llevar un pequeño armonio para solemnizar los actos religiosos del culto. Esto nos ha facilitado la total transcripción de los cantos populares en su parte musical [...]. Desde la primeras excursiones, que hace veinte años iniciamos en Urabá, nos dimos perfecta cuenta de que el arsenal folklórico en Urabá y el Chocó era considerable [...]. En todos los ríos y caseríos de Urabá hay cantores y cantaoras de oficio.”⁸³

El padre Severino de Santa Teresa, prefecto apostólico de Urabá, y el grupo de misioneros que lo acompañaron en la región descubrieron muy pronto la riqueza musical de la región. Durante sus correrías por las diferentes comunidades engalanaban los rituales y las fiestas con cantos y poemas; estas expresiones espontáneas motivaron al padre Severino a recopilar, durante más de veinte años, estas manifestaciones artísticas. El producto fue el *Cancionero poético-musical de Urabá-Chocó*, texto que reunió 342 cantos de las zonas. La recuperación musical que realizó el

⁷⁹ “En marcha”, en: *La Obra Máxima*, X/115, julio de 1930, p. 197.

⁸⁰ Armonio. (De *armonía*) 1. m. Órgano pequeño, con la forma exterior del piano, y al cual se da el aire por medio de un fuelle que se mueve con los pies. En: Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española, 22.ª ed., Madrid, Espasa. <http://www.rae.es/rae.html>, consultada el 8 de marzo de 2011.

⁸¹ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Indígenas rebeldes que ceden”, en: *La Obra Máxima*, X/109, enero de 1930, p. 72.

⁸² Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Contra viento y marea”, en: *Iluminare*, VI/56, julio-agosto de 1928. p.116.

⁸³ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá.”, en: *La Obra Máxima*, VI/56, febrero de 1942, p. 24.

prefecto propone tres grupos para su catalogación: primero están los cantos religiosos, siguen los profanos y, por último, los cantos mixtos. En los primeros, ubican salves, alabados, trisagios y décimas, y por obvias razones es el grupo que el padre más trabajó y compiló. Los padres del Carmen definen este tipo de cantos como los que alaban y bendicen a Dios, Jesús, la cruz y las almas del purgatorio; para los sacerdotes, las verdades eternas. Los cantos profanos, de carácter popular y que no se relacionan con alabanzas a la divinidad, abarcan varias temáticas, décimas o romances con temas afines a despedidas, saludos, bienvenidas o amores, entre otros. Los últimos, los mixtos, mezclan lo religioso y lo profano, y sobre esto dicen que la inspiración poética del autor es limitada, por lo cual toma la primera palabra o idea que le funcione con el tema propuesto; en definitiva, este tipo de cantos propasan en general las licencias poéticas.⁸⁴

Por su lado, los capuchinos introdujeron la música en escuelas y orfanatos, como es el caso de la Banda de Música del Orfanato de San Antonio, la cual participó en 1938 en las fiestas del IV centenario de Bogotá. Esta forma de usar la música denotaba formación e imposición de música por parte los misioneros, que además servía como muestra de los resultados “civilizadores” de estos en la zona del vicariato. A Bogotá viajaron 30 niños indígenas que integraban la mencionada banda, más una pareja de indígenas guajiros con un niño pequeño, un joven también guajiro exalumno del orfanato y el padre misionero capuchino fray Ángel de Carcagente, director del orfanato y de la banda.

“...demostrar que no somos ajenos a colaborar en un centenario en el que los pequeños indígenas tienen ocasión de manifestar su patriotismo. La Banda de música lleva preparadas algunas piezas clásicas, otras de aires colombianos y no falta una pieza de puro estilo guajiro. Llevan también un trabajito propio para escenario, si hay ocasión propicia”.⁸⁵

El mayor número de cantos de los carmelitas en Urabá era para la Virgen, en sus advocaciones de del Carmen, de la Merced, de la Candelaria y de los Dolores, seguidas por san Antonio, san Francisco de Asís, los santos patronos de cada río o caserío. Además, había cantos para la Navidad, la Semana Santa y la Cruz de Mayo.⁸⁶ Sobre esta última, los carmelitas afirmaron:

“Adornan profusamente la cruz con papeles y telas de colores en la casa del patrono o patronos designados cada año, y la alumbran con abundantes velas. Delante de la cruz, colocada en su altar empieza la diversión y el baile acompañado de un tamborcito y llevando el compás con palmadas. La letra de estos cantos es de corta estructura, pues de ordinario no pasa de una cuarteta, la que se repite indefinidamente”.⁸⁷

⁸⁴ De Santa Teresa, O. C. D. “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá.”, 1942. p. 24.

⁸⁵ APCV. Signatura 802, contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, 8021 2°. Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

⁸⁶ Llama la atención que en la lista hechas por los carmelitas no aparezca ninguno directamente para Jesús.

⁸⁷ De Santa Teresa, O. C. D. “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá.”, 1942. p. 24. Refieren los misioneros un cancionero hecho por ellos.

Los pueblos donde desarrollan la investigación del *Cancionero poético-musical de Urabá-Chocó* hecha por los carmelitas son: Pavarandocito, Chigorodó, Murindó, Riosucio (caseríos del bajo Murrí), Buchadó, Puerto Arquúa, Vegáez y Mandé (pertenecientes a Urrao, provincias del Atrato, San Juan y costa del pacífico), y se excluyen el golfo de Urabá, Turbo y Acandí, donde las costumbres ya habían cambiado y eran más las fiestas que los cantos.

Muchos de estos cantos, de transmisión oral, se remontan a la Colonia: las cantaoras viejas dicen que lo aprendieron de sus madres y que estas, a su vez, de sus abuelas. Algunos tienen ascendencia hispana, como *El hermanito devoto*, que es el canto 189 del cancionero, un remedo del Rosario de Aurora, muy popular en varias regiones de España.

El encuentro de culturas en estos cantos es demostrada por Daniel Samper Ortega, quién argumentaba en *El Gráfico* de Bogotá, que obedecía a las costumbres vascas de cantar romances en los velorios, y para afirmar esto se basa en las propuestas que desarrolló el novelista antioqueño Francisco P. Rendón. Por ejemplo, en varias poblaciones de Urabá, luego del rosario de la *Buena Muerte*, cantaban el romance fúnebre, los misioneros se quejaba de que estas costumbres estaban desapareciendo por la modernización.⁸⁸ En los cantos se realiza lo español, sobre todo lo vasco, tal vez debido a la necesidad de encontrar referentes culturales propios por parte de los misioneros de la Provincia de San Joaquín de Navarra.⁸⁹ “Las justas poéticas, que probablemente ha habido en la región para componer tanta variedad de versos, bien pueden tener su origen en las provincias vascas del norte de España, donde son tan frecuentes los concursos u oposiciones de juglares o versolaris (versificadores)”.⁹⁰

Vemos la inclusión de reconocimientos de los otros grupos que habitan la región en el elemento negro: para los europeos, los cantos y melodías de los negros son sencillos y poco elaborados, y ubican su origen en la época de la Conquista; sobre los velorios encuentran cantos que van más allá de lo que señala el rito católico, pero que los padres dejan que permanezca:

“Las letras que se aplican a estos cantos, sí, son de cosecha propia de los negros. Sobre un fondo extremadamente religioso, van resaltando muchas herejías materiales, anacronismos y muchas

⁸⁸ Samper Ortega (Bogotá, 1895-1943). La obra de este escritor colombiano versó sobre la difusión cultural. Dirigió del Teatro Colón de Bogotá y fue Director general de la Academia de Bellas Artes. Es uno de los fundadores de la Academia de Ciencias de la Educación. Por su parte, Francisco de Paula Rendón (Santo Domingo, Antioquia, 1855-1917) definido como uno de los autores que vitalizan la literatura de Antioquia, al realzar en sus personajes rasgos realistas. Es clasificado como uno de los autores que mejor representan las formas de hablar del pueblo antioqueño. http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/samper_ortega.htm, <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/biografias/rendon-francisco.htm>, consultados en 9 de marzo de 2011.

⁸⁹ Para ampliar nociones sobre los misioneros vascos en América ver: Oscar Álvarez. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1820-1960)*. Labayru Ikastegia, 1998.

⁹⁰ De Santa Teresa, O. C. D. “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá” 1942. pp. 24-5, XXII/251, marzo de 1942. pp. 37-40, XXII/252, abril de 1942. pp. 56-7.

licencias poéticas. Las estrofas de las salve las canta el solista, y los estribillos entonan todos los asistentes. Digo todos, porque esos cantos los aprenden desde la niñez, y, como se repiten con tanta frecuencia, no hay lugar a olvidarlos. Estos cantos, entonados en las altas horas de la noche, impresionan a uno en aquella selva”.⁹¹

En el caso de los indígenas, el prefecto apostólico aprecia el *lereo*, ritual de rezo de los cunas, que consistía en una conversación dialogada en canto que solo se usa en cuando el cacique quiere transmitir una noticia. El carmelita lo compara con las lamentaciones de Semana Santa, pues a los españoles les suena muy parecido en su entonación, recitado y cadencias finales.⁹² Otro ejemplo es el caso de Chitsora, un viejo indígena que tocaba el violín; instrumento hecho por él, con un machete, “sin otra herramienta alguna [...] sonaba, sonaba y deleitaba oírlo”. El padre Pablo del Santísimo Sacramento anotaba que oírlo era emocionante, “un venerable anciano indígena, semidesnudo, ciego arrancando a un violín rústico, a un conato de violín, armonías insospechadas, de esas que el oído no oyó, ni la mente figuró”.⁹³

En detalle, los rituales conjugaban varios elementos de la cultura material de la región. Una de ellas, la fiesta de Las Mercedes, en Murindó, celebrada el 24 de septiembre, cubría un mes de celebraciones, como señalé. En la víspera del día principal, es decir, el 23, los habitantes realizaban una procesión fluvial, y los preparativos consistían en adecuar la imagen de la Virgen, la cual era transportada en andas en medio de una romería, por más de dos kilómetros. En un rancho al lado del río dejaban la imagen, mientras que los patronos o alféreces de las festividades construían con cañas y palmas una casa nueva para la procesión. Durante este tiempo la imagen era adornada con velas, mientras que una banda de música, compuesta de una flauta de caña, dos tambores y platillos, le cantaba a la Virgen.

Luego del recorrido por el río seguía la procesión terrestre: cuando desembarcan, montaban la imagen en andas y las señoras alféreces tomaban banderitas y las agitaban alrededor de la Virgen, danzando al son de la música y haciendo inclinaciones y reverencias.⁹⁴ La celebración duraba prácticamente hasta el otro día:

“Como a las ocho de la noche salió la procesión que podemos llamar ‘de las antorchas’, puesto que todos los concurrentes llevaban su vela para alumbrar a la Virgen. Cargada la imagen de la Merced en las andas, empezó el solista a entonar versos y más versos a la Virgen, que eran coreados en el estribillo por todos. Iban formados en dos filas con las velas en alto y la cantora lista ocupaba el centro detrás de las andas de la Virgen”. Esta procesión duró aproximadamente una hora. [...] Luego

⁹¹ “Costumbre de los negros de Urabá. Los Velorios”, en: *La Obra Máxima*, XI/119, noviembre de 1930. p. 328.

⁹² Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Visitando a los indígenas Karibe-Kunas del Darién”, en: *Illyminare*, VII/65, enero-febrero de 1930. pp. 19-24.

⁹³ Pablo del Santísimo Sacramento, O.C.D. “Chitsora”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/205, noviembre de 1938. p. 74.

⁹⁴ “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, 1930. p. 295, y en *Illyminare*, 1929, pp. 175-180.

de esta procesión sigue la velación de la Virgen en la Iglesia, donde pasan toda la noche rezando y cantando, [...] en Murindó les agrada más el canto, sin duda a los primores que entona la solista.”⁹⁵

El 24 de septiembre, día de la Virgen de la Merced, hubo misa y mucha pólvora. Al mediodía tuvo lugar la procesión, y los pobladores arreglaron altares en la calle donde llegaba la Virgen siempre con pólvora. Por último, de regreso en la capilla, luego de tres horas, tuvo lugar la última de las procesiones, también con banderitas, danza, inclinaciones y genuflexiones alrededor de la Virgen. Allí se designaron los patronos o alféreces para el próximo año.⁹⁶

5.7. Lengua: dominación y acercamiento

La lengua, la palabra y los textos ayudan a la reconstrucción de la historia de las misiones desde el ámbito lingüístico. Las diversas problemáticas que presentan las palabras en el orden discursivo, algunas premisas y tesis desde el lenguaje aportan algunos elementos que permiten ampliar la comprensión de sociedad. Las palabras que determinaban la vida social de la época tienen significado y usos determinados.⁹⁷ Paradójicamente, hay un encuentro y un desencuentro que finalizan por transar una apropiación y un intercambio iconológicos, más que una conversión espiritual. Lo interesante está en que tanto la imagen como el discurso oral son lenguaje, y para expresar una y otro hay que servirse de la lengua.

La elaboración de diccionarios es una práctica que se remonta al siglo XVI. Los padres de la Compañía de Jesús, desde su labor entre los esclavos africanos en América, comprendieron rápidamente que una de las formas más seguras de garantizar parte de su trabajo era conocer las lenguas de cada una de las comunidades que llegaban a los puertos negreros, como el de Cartagena.⁹⁸

Esta práctica de reconocimiento de las lenguas vernáculas está presente en el segundo impulso misionero, el de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Se destacan trabajos de esa época como la *Gramática de la lengua pemón*, del capuchino Cesáreo de Armellana, publicada en 1943. Los mismos capuchinos crearon en 1933 el Centro de Investigación Lingüística Etnográfica

⁹⁵ “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, 1930. p. 295, y en *Illuminare*, 1929, pp. 175-180.

⁹⁶ “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, 1930. p. 295, y en *Illuminare*, 1929, pp. 175-180.

⁹⁷ Raymond Williams. *Palabras clave un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

⁹⁸ Jean Pierre Tardieu. “Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, 62/1, enero-junio 2005. p. 153. Para el caso chileno, véase: Jaime Valenzuela Márquez. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago, Ediciones LOM, 2001. p. 132-133.

de la Amazonía Colombia (CILEAC).⁹⁹ Es así como algunos estudiosos señalan que el proceso de integración de territorios de misión a Colombia tenía dos ejes: la hispanización lingüística y el aseguramiento de las prácticas católicas.¹⁰⁰

Para comprender a los habitantes de la misión era entonces necesario entender las lenguas que los misioneros tenían a su alrededor. El libro *Ensayo gramatical*, de Pablo del Santísimo Sacramento, es una muestra de esto. La obra comprende un nutrido vocabulario y un breve resumen de catecismo en katío. El carmelita señala:

“Si la lengua revela algo del pasado de una raza que se va, tenemos por fortuna, ordenadamente recogida, la lengua de esa raza. Aquí los sabios para que analicen, comparen, clasifiquen y coloquen a la raza katía en el puesto que ha ocupado y le toca en el origen de los pueblos [...] se ve hasta la evidencia que el katío es una lengua perfectamente formada, como puede serlo la lengua más culta que haya servido a la civilización más destacada y a los ingenios más agudos [...]. Sería, en verdad curioso que se encontrarán relaciones entre una lengua tan primitiva, como es el vasco, refugiada en un rincón de Europa, y el katío, la lengua de estos aborígenes cuya existencia se remonta al nacimiento del tiempo”.¹⁰¹

Pero el conocimiento de la lengua del otro —a la que necesariamente referencia y le hace analogía con una lengua antigua, la vasca, como marco de referencia de sus orígenes— no es suficiente. El uso en la cotidianidad también marca un encuentro donde el otro tiene presencia con su voz.

“Sin dejarme acabar interrumpió,
—Bu nekosia; mu nekosi ea.
Yo le repetía, siempre la vista en los apuntes:
—Mu nekosi ea; bu nekosia.
El me repetía serio:
—Mu nekosi ea; bu nekosia.
—Hombre que lo quiero decir es que tú no has comido y yo sí; que vayas a la cocina.
—¡Ah así, sí!
—¿Pues qué era lo que decía?
—Que usted no había comido y yo sí; y la verdad es que yo no comiendo y usted sí.
Saqué en limpio que él no me entendió ni yo le entendí a él. Cuando yo le decía: ¿Cómo se dice yo como?; yo, mi persona, para él era segunda persona y me traducía muy generoso: bu kosia, tu comes; y cuando le interrogaba: ¿tú comes?, tú era su persona, la de él y consecuencia me respondía yo

⁹⁹ “Los capuchinos españoles en el congo y el primer diccionarios congolés” En: *Missionalia Hispanica*. II/5. El CIELAC fue fundado por fray Marcelino de Castellví (1908-1951), en Sibundoy, en 1933. El misionero capuchino llegó al Vicariato Apostólico del Caquetá en 1931. Además de este centro fundó la revista *Amazonía Colombiana Americanista*.

¹⁰⁰ Véase: Danny González Cueto. *Memorias*, 3/5. Uninorte. Barranquilla, Colombia. MMVI – I Semestre. p. s. n. Para ampliar, Vladimir Daza Villar. *Los guajiros: «hijos de Dios y de la constitución»*. Riohacha, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira, 2005.

¹⁰¹ Joaquín de la Sagrada Familia, O. C. D. “El idioma katío”, en: *La Obra Máxima*, XVI/187, julio de 1936. pp. 208-9

como. De modo que yo apuntaba un quid pro quod; yo por tu, y tu por yo. Así, poco a poco, nos fuimos entendiendo”.¹⁰²

Por medio de textos escritos por los padres españoles, los misioneros buscaban formar, normar y evangelizar a la población. Ejemplo de ello es la celebración en Turbo del cumpleaños del prefecto apostólico. Los indígenas del Colegio de San José de Turbo realizaron una velada en el salón de estudios, allí se disfrazaron y actuaron para el padre Severino.¹⁰³ A continuación, el diálogo:

La niña. —En busca vengo de flores para adorno del altar.
Mas, ni aromas no colores encuentro en este lugar.

El diablo. —Acércate, hermosa niña, si te quieres adornar.
Te daré rosas, jazmines, la dicha, ve a gozar.

El ángel. —Soy el ángel del Eterno que te ha venido a amparar para conducirte al cielo
donde la Virgen está.
Sigue buscando entre abrojos las flores para su altar.
Sigue buscando entre espinas las flores que han de adornar tú alma, para ir al
cielo, donde la Virgen está.

La niña. —Ah, sí. Seguiré la senda que al cielo me ha de llevar.

Los indios. (Mirando a una fotografía).
Mira qué bien vestido está Ismael (así se llama el hermanito que tienen en el
colegio: lleva zapatos, cachucha. Dice que ha conocido Medellín), ¡que dicha!
¿Quieres que también nosotros vayamos al colegio para que los Padres
Misioneros nos regalen vestido, zapatos y cachucha, y nos lleven a conocer
cuánto ha conocido Ismael?...

El diablo. —No os dejéis engañar; Ismael está deseando de volver a casa porque allí no hace
más que andar cabizbajo, tras la sombra oscura de unas monjas encapotadas;
nadie le da chontaduro, mono asado, ni chicha...
Las ovejas, al pastor claman con toda ansiedad.
.....
‘No te alejes, por favor, que cercano el lobo está’.”¹⁰⁴

Además, en el marco del acto anterior, el indígena katio Juan Guaceruca recitó la siguiente poesía: “Las ovejas y el pastor / tiene tanta intimidad / que, su encuentra pesares, / cuando por la senda van; / le dicen al pastor, las ovejas al vagar: “No te aleje por favor, / que cercano el lobo está”.¹⁰⁵

¹⁰² Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Yo no he comido (Mu nekosi ea)”, en: *La Obra Máxima*, XVII/196, agosto de 1937. pp. 120-1. p. 121.

¹⁰³ Luis de Santa Teresita, O. C. D. “Urabá. Una Velada en el colegio indígena de Turbo”, en: *La Obra Máxima*, XVI/185, mayo de 1936. pp. 140-141. http://acontratiempo.bibliotecanacional.gov.co/files/ediciones/revista-13/pdf/Investigacion_sobre_musicas_in_digenas_Parte1.pdf.

¹⁰⁴ De Santa Teresita. “Urabá. Una Velada en el colegio indígena de Turbo”, 1936. pp. 140-114, y Luis de Santa Teresita, O.C.D. “De la selva al teatro”, en: *Illvminare*, XIV/101, enero-febrero 1936. pp. 55-56.

¹⁰⁵ De Santa Teresita. “De la selva al teatro”, 1936. pp. 55-56.

Un juego reseñado es el florón, que consiste en sentarse en círculo, con un jugador en el centro; los jugadores del círculo se pasan un pañuelo sin que lo vea el del centro, mientras tanto, este intenta averiguar quién lo tiene y canta: “El florón está en la mano / En la mano está el florón / Por aquí pasó / Que lo vide yo”. A veces, en lugar de *florón* decían *conejo*.¹⁰⁶

Figura 5-3: La evangelización no está circunscrita solo a las zonas de misión. Sensibilizar a los habitantes de los grandes centros urbanos de Colombia o el mundo era parte del trabajo de estos religiosos, el cual garantizaba en algunos casos el acopio de recursos por medio de las limosnas. En Bogotá, por ejemplo, los niños fueron disfrazados con los principales personajes que representaban a cada uno de los grupos de la misión de Urabá. Fuente: *La Obra Máxima*, VIII/88, abril de 1928, p. 102 y 103.



Uno de los cantos y bailes infantiles reseñados por el padre Pablo es el siguiente:

La gallina con chaqueta – Y el gallo con pantalón

¹⁰⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Sapo Rondón”, en: *La Obra Máxima*, XIX/217, mayo de 1939. pp. 72-73.

Se fueron a la plaza – A bailar sapo rondón
 Sapo rondón – Sapo rondón
 Señor la Bichera
 Llego la Comisión – Que me duele la cabeza
 Y también el corazón – Sapo rondón – Sapo rondón
 En el mes de mayo – ¿quién me sujeta?
 Sujétame señor – que me dio la pataleta
 Sujétame señor – que me dio la pataleta

Para los misioneros existe una marcada dificultad entre sus creencias y la imposición de un nombre al momento de bautizar a los indígenas. Por ejemplo, en la comunidad de los indígenas kunas, los nombres del santoral católico no eran de su agrado. Para ellos estos nombres carecían de valor, de significado; eran, si se quiere, nombres vacíos. Pero además del rechazo, los curas enfrentaban el problema que les podría ocasionar no bautizar a los indígenas con nombres de santos católicos. Gran parte de las limosnas provenían de donantes españoles que entregaban un determinado dinero para que los indígenas fueran bautizados con los nombres de los santos de su devoción o de sus intenciones.

“Hojeo día por día el calendario y a todos los nombres contestan: *ebuli*, no. Como los nombres de los santos son tan distintos de los que usan ellos, nada tiene de extraño. ¿Qué parecido pueden encontrar ellos, v. gr, entre Amancio y Iguaitiglikipilele?”... Las personas que dan limosnas para las misiones, la dan con la condición de que sea para bautismo de indígenas con el nombre de un santo determinado”.¹⁰⁷

Por su lado, las diferentes comunidades indígenas del vicariato y los capuchinos también tienen una relación con la lengua de unos y otros, pero no tan ricamente descrita como en el caso de los carmelitas. Dice el padre José de Vinalesa que realizar la labor misionera sin conocer la lengua arhuaca, en este caso, hacía que su trabajo fuera “penoso” por eso insiste que era necesario contar con un vocabulario arhuaco-castellano para obtener mejores resultados con los indígenas.¹⁰⁸

La comunidad motilona es, para los misioneros valencianos, recelosa en su caminar: los curas no podían entender si estaban marchando o huyendo. En sus primeros acercamientos, que no duraban más de tres horas, le decían al padre misionero *jinka, jinka* (vámonos, vámonos), o cuando quería atraerlos con regalos, como la vez que les dio un buey, los indígenas lo llamaban *yakeno, yakeno* (amigo, amigo).

“Divisamos a los indios prometiéndoles paz y donativos. Uno de nuestros indios acompañantes clamaba dirigiéndose a ellos: Guatilla manso, yuco maraka manso, tuara manso, tinca petama un

¹⁰⁷ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Costumbres Karibes-Kunas”, en: *Illyminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. pp. 103-107.

¹⁰⁸ APCV. Signatura 8021, “Relación a Propagand Fide”, 3 de noviembre de 1938.

caché oisemaye, etc. Lo cual quiere decir: Los indios y civilizados que venimos a visitaros estamos mansos, nada os haremos, etc.”.¹⁰⁹

En el internado de Nazareth refieren los misioneros sobre los exámenes a las internas en 1914, a escaso año y medio de fundado, que los niñas apenas balbucearon las respuestas, de acuerdo con la acción de estos religiosos la primera enseñanza fue las nociones elementales de lenguaje, cuyos frutos a la fecha de la prueba eran incipientes, según los religiosos la labor de enseñar esta materia a los indígenas era “ardua” y “penosa”.¹¹⁰ Decidir enseñar el lenguaje “civilizado”, el que hablaba, de acuerdo con el Estado y la Iglesia, todo el país, le garantizaba a los misioneros no solo la transmisión del evangelio más allá de los recintos sagrados, de formación o de enseñanza, les permitía además transmitir valores y normas propias de su visión occidental y redentora.

5.8. La salud en las misiones

Una noticia publicada en 1926 en *La Obra Máxima* informaba sobre la creación de un curso de medicina misional en Estados Unidos. El currículo del curso comprendía: nociones de fisiología y anatomía, primeros auxilios en una enfermedad repentina, cirugía menor, mordeduras de animales venenosos, picaduras de insectos, afecciones de la piel debido a las plantas venenosas, uso de medicinas comunes en enfermedades repentinas, higiene tropical y primeros auxilios en los hospitales. Dos eran las motivaciones del curso: la protección del misionero y hacer eficiente el ejercicio de su apostolado. Las autoridades eclesiásticas habían aprendido con el tiempo que en las regiones tropicales las picaduras de insectos y la mala calidad del agua, por ejemplo, podían causar enfermedades y aun la muerte.

El interés sobre la medicina en las misiones es un fenómeno que tiene registros desde la época colonial. Ejemplo de ello, y en particular para el caso de América Latina, es el texto del jesuita Juan de Esteyneffer (Johannes Steinhöffer), que consiste en una guía de instrucciones médicas para ayudar a otros sacerdotes jesuitas y misioneros en la atención de las necesidades médicas de las comunidades indígenas. Esta guía fue publicada en 1712 en México con el título *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*¹¹¹.

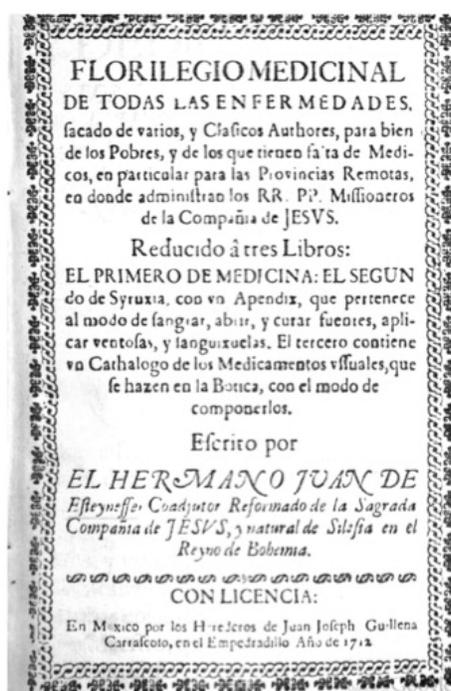
¹⁰⁹ Fr. G. de E. “De nuestras misiones de Colombia. A la conquista espiritual de los motilonos”. En: *Verdad y caridad*, Año XII/135, 15 de junio de 1935, p. 186-187.

¹¹⁰ APCV. Signatura 800, “Crónica sobre la fundación del Orfanato de Nazareth”. 1914.

¹¹¹ El texto cuenta con cuatro ediciones a lo largo del siglo XVIII, varias en los siglos XIX y XX. De acuerdo con lo que refiere la fuente, el texto fue usado por curanderos mexicanos hasta mediados de la década de 1970. En: <http://www.nlm.nih.gov/exhibition/exvotos/guidesespanol.html>, consultado en 8 de febrero de 2011.

Para María del Carmen Sánchez Téllez, el concepto que más fácilmente caló entre los indígenas fue el de la medicina, que llegó por intermedio de los misioneros. El carácter sobrenatural de la enfermedad entre los indígenas, así como la visión mágico-espiritual para tratarlas por medio de remedios vegetales en la tradición precolombina, encontró similitudes con la tradición de los herbarios monásticos.¹¹²

Figura 5-4: La publicación del *Florilegio medicinal* (México, 1712) muestra el temprano interés de los misioneros por explorar y conocer saberes propios de los nativos en los territorios de misión. El mencionado texto propone desde la mirada de los conocimientos médicos que tenían estos sacerdotes europeos el reconocimiento y la recomendación de uso de la hierbas y medicinas empleadas por los indígenas mexicanos. Fuente: Juan de Esteyneffer, impreso por los herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso.



Para el siglo XX, en la nueva oleada de misiones católicas, el papa Benedicto XV establece que todos los misioneros debían tener conocimientos de medicina antes de ir a una misión.¹¹³ Además, este papa le encargó al franciscano Agustín Gemelli organizar un instituto en Roma para la formación médica de los misioneros. Por ejemplo hay referencias que citan que en 1925 fue publicado un manual de medicina para uso de los misioneros de la India y de los países tropicales. Es posible que el texto al que se hace referencia sea el del médico y sacerdote jesuita Wenceslao

¹¹² María del Carmen Sánchez Téllez. “La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial”. Universidad Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones, 1990. p. 33.

¹¹³ El papa Pío XI dictó unas instrucciones generales sobre misiones en su encíclica *Rerum Ecclesiae*, publicada en Roma en febrero de 1926.

Vigil del Llano, quien publicó *El manual de medicina expresamente para los misioneros del Extremo Oriente*.¹¹⁴

Hacia la primera mitad del siglo XX aparecen registros de la existencia de varias asociaciones de médicos para la misiones, que incluso cuentan con hábito o traje propio y con su propio patrono: san José. Aparte de la sede en los Estados Unidos, se abren las de Bélgica (para atender la misiones del Congo Belga) y Alemania.¹¹⁵

Además de la anterior, existe la Sociedad de Misiones Médicas Católicas, fundada en 1925 en los Estados Unidos por Michael Joseph Curley, arzobispo de Baltimore a la fecha de la creación de esta sociedad, la cual tenía el objetivo de capacitar “personal médico profesional femenino” para las misiones católicas, cuyos miembros vivían en comunidad. Esta asociación referencia actividades para la India, donde la misión de médicos buscaba formar una suerte de profesionales técnicos en medicina entre los nativos de la misión¹¹⁶

Ahora bien, en el encuentro de misioneros e indígenas es innegable una transferencia de aspectos que van desde la salubridad hasta la higiene. El uso del agua por ejemplo:

“El indio construye sus viviendas a las orillas de los ríos por su afición innata a el agua. Se bañan continuamente, y su inodoro es el río, y nada más que el río. Sobre esto se podrían referir anécdotas muy curiosas de indios que duermen en las casas de la Misión, y que por la mañana tienen que emprender largos viajes en busca de... su retrete.”¹¹⁷

En el encuentro y a pesar del reconocimiento de las actividades que desarrollaron desde el punto de vista de la salubridad, son vistos como no civilizados. Los misioneros ven las zonas en las que habitan los indígenas como insalubres, y las razones que observan son las de la pereza para moverse, ya que tienen la pesca a la mano; además, lo retirado de la ubicación los ayuda a conservar su carácter independiente, lejos de la civilización. Pero insisten en el baño de los indígenas: “Los indios estén o no enfermos, tienen, tienen que bañarse a diario por eso, aunque se vean atacados de viruela, sarampión o fiebre no dejan su baño que les acarrea la muerte. Esta es una de las causas de

¹¹⁴ Wenceslao Vigil de Llano, S. J., (1851-1929) nació en España. Luego de graduarse como médico y ejercer la medicina, ingresó a la Compañía de Jesús en 1918.

¹¹⁵ La película francesa del 2010 *De dioses y de hombres (Des hommes et des dieux)*, dirigida por Xavier Beauvois, presenta a ocho monjes cistercienses en Argel, África, conviviendo con una comunidad predominantemente islámica, uno de los puntos centrales sobre los que gira la convivencia entre la comunidad residente en la población cercana al monasterio y este, es que allí habita un monje que es médico y atiende y prescribe a la población que va a su consulta, los lazos que permite tejer la atención médica genera entre la población confianza y gratitud. La conocimientos médicos son uno de los puntales del trabajo misionero y la consolidación de su presencia entre una población determinada.

¹¹⁶ “La medicina y las misiones”, en: *La Obra Máxima*, VII/76, abril de 1926. pp. 78-9. El arzobispo Curley estuvo en la sede arzobispal de Baltimore entre 1921 a 1947, y en la de Washington entre 1939 y 1947.

¹¹⁷ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “El indio catío: su tipo y su hogar”, en: *La Obra Máxima*, VI/44, octubre de 1924, p. 222.

la rápida desaparición de la raza indígena”,¹¹⁸ “Dios nuestro Señor les estaba probando a los murindoseños: el sarampión se había llevado en un mes a 23 indígenas; y es que los indios, tan pronto se sienten con fiebre, aunque sea altísima, se echan al río, con lo que aceleran la muerte”.¹¹⁹

Esta relación con el agua de las comunidades indígenas sorprende y llama la atención de los misioneros. Obedece tal vez a que los europeos a largo de la historia han construido una relación dinámica con el agua. El uso del agua en la limpieza física es una muestra de sociabilidad, pero también es visto como agente que puede causar enfermedades, y esto les infunde temor. En definitiva, el agua presenta complejas contradicciones, las cuales son trasplantadas por el imaginario misionero a las zonas de trabajo.¹²⁰

Las relaciones con los indígenas evangelizados presentan un comportamiento diferente. Un misionero dice que las comunidades indígenas los ven como curanderos: si alguno de ellos se enferma, acude al padre más cercano para que les prescriba medicina. El parámetro de lectura que hacen los curas europeos es desde su concepción de la medicina; estos consideraban que los indígenas poseían nociones de medicina que requerían atención por parte de ellos.

Otras de las acciones de los misioneros en sus jurisdicciones, fue contar en cada una de sus casas de misiones y de siguiendo sus las lecciones aprendidas en Europa con botiquín para atenderlos, entre los elementos que describen para el botiquín estaban la aguja de inyecciones, ampollas de hemetina, quinina, atebrina, entre otras; además cargaban un alicate para oficiar como dentistas en varios casos.¹²¹

Además de lo que tiene que ver con la salud, está la competencia con los misioneros de la Iglesia Presbiteriana, que también prestaban el servicio de atención médica, y que superaban en este aspecto a los misioneros católicos.¹²²

¹¹⁸ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Costumbres de los Karibe-Kunas”, en: *Iluminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930, pp. 103-107

¹¹⁹ “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó”, en: *La Obra Máxima*, X/118, octubre de 1930, p. 296, y “Ecos del Urabá (Colombia)”, en: *Iluminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929, pp. 175-180.

¹²⁰ Georges Vigarello. *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Alianza, Madrid, 2002, p. 280. Véase, además, Gabriela Fernanda Canavese. “Ética y estética de la civilidad barroca. Coacción exterior y gobierno de la imagen en la primera modernidad hispánica.” En: *Cuadernos de Historia de España*, 78/1, Buenos Aires, ene./dic. 2003.

¹²¹ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Apostol de cuerpo entero”, en: *La Obra Máxima*, XIX/218, junio de 1939, p. 86, y “Así era él”. en: *La Obra Máxima*, XIX/220, agosto de 1939, p. 118. La hemetina se obtiene la ipecacuana y servía para expectorar y las amebas; la quinina y atebrina, la primera natural y la segunda sintética, eran usadas contra la malaria, las drogas eran para el tratamiento de enfermedades tropicales.

¹²² Entre el equipaje del misionero hay registro que llevan ampollas y jeringas para poner inyecciones. Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Apostol de cuerpo entero”, en: *La Obra Máxima*, XIX/218, junio de 1939, p. 86. Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Nuevo prefecto apostólico”, en: *Nuestro misionero*, III/18, noviembre-diciembre de 1926, pp. 130-135. Juan B. de Bucana. *La Iglesia Evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá, Asociación Pro-Cruzada Mundial, 1995. p. 67, y Carlos Andrés Ríos Molina. *Identidad y Religión en la colonización del Urabá antioqueño*. Bogotá, ASCUN, 2002. p. 13.

Un ejemplo sobresaliente lo refiere el padre Severino de Santa Teresa, cuando enfrenta en su jurisdicción el envenenamiento del agua por parte de una de las comunidades indígenas que la habitan, el método empleado para envenenar el agua era por medio de las plantas; así los indígenas recurrían a sus conocimientos para defender su territorio de otros indígenas o para oponer resistencia ante la ocupación de colonos de sus tierras. Dice el padre Severino:

“Hace pocos años se desarrolló una peste entre los indígenas Kunas, quienes pronto sospecharon que se debía a las aguas del río. Efectivamente, salió una comisión a examinar el río y en sus cabeceras hallaron un árbol atravesado en el que inmediatamente reconocieron los indios. Una vez sacado del río desapareció la peste...”

Pero el uso de las plantas no estaba suscrito al envenenamiento de las fuentes de agua, también se usaban como tratamiento y remedio. El tratamiento que daban a la viruela da un ejemplo:

En Cutí hallé dos enfermos y alrededor de ellos tenían una porción de idolitos grotescos, piedrecitas raras que arrastran los ríos y un pebetero de incienso; era a quienes pedían la curación de los enfermos. En el patio de la casa de uno de los enfermos había una horqueta rodeada de muchas cruces de la palma de iraca. Me dijeron era para colocar en ella una totuma de agua por la noche para que recibiera la influencia del sereno y de la luna, a fin de bañar al enfermo. Había un enfermo de viruela que hace tantos estragos entre ellos, razón por la cual huían todos de aquella casa”.¹²³

Una de las prácticas que merecen descripción es el tratamiento que los indígenas usaban para ciertas enfermedades: en un pebetero, quemaban cacao molido y yerbas aromáticas, con esto producían una suerte de incienso que quemaban cerca de los enfermos. Los médicos indígenas acudían al rito del baño para aliviar los dolores y males de los pacientes. El baño consistía en una infusión de hierbas, raíces, flores y cráneos de animales de monte. Adicionalmente los baños eran acompañados de cantos y conjuros.¹²⁴

Para estas comunidades indígenas, los cementerios debían estar retirados de las casas. Las creencias alrededor de la muerte variaban de lugares y culturas: cada una tenía sus propias formas de representar y generar comportamientos. Las prácticas funerarias son hechos culturales; la transición de la vida a la muerte y el más allá pasan por la elaboración propia de cada cultura. El misionero reconoce esto y lo registra.¹²⁵

¹²³ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Visitando a los indios Karibe-Kunas del Darién”, en: *Ilvminare*, VII/65, enero-febrero de 1930. pp. 19-24 y Severino de Santa Teresa, O.C.D. “Costumbres de los Karibe-Kunas”, en: *Ilvminare*, VIII/67, mayo-junio de 1930. pp. 103-107. La Iglesia Presbiteriana en Colombia tiene presencia desde 1856, los misioneros que llegaron en el siglo XIX eran de actual *Presbyterian Church (USA)*.

¹²⁴ Los médicos son llamados “leles”.

¹²⁵ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “De nuestra mies. Ceremonias fúnebre entre los indios “Karibes-Kunas””, en: *Ilvminare*, XII/93, septiembre-octubre 1934, pp. 139-43. Adriana María Alzate Echeverri. *Suciedad y Orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1813*. Universidad de

Los misioneros veían menoscabada su salud por la rudeza del clima. Lugares como San José de Turbo, Sautatá o Dabeiba, entre otros lugares de la misión, eran considerados ardientes y, por lo tanto, malsanos. Estas duras condiciones los condujeron a proponer que los padres y la monjas no deberían permanecer más de dos años seguidos en las poblaciones que tenían estas condiciones; tal vez por eso la casa en Medellín o el mismo Frontino les servía como lugar para “temperar” y recuperar las fuerzas y la salud.¹²⁶

Además de las duras condiciones climáticas de la región de Urabá de las que se queja el misionero por húmedo y cálido (de acuerdo con los carmelitas el termómetro marcaba 33 grados a la sombra), estaba la condición acuática de la zona, que según los padres era propicia para el paludismo: “...la fiebre, inoculada por tantos mosquitos, que son una de nuestras plagas, estaba impaciente para apoderarse de nuestros cuerpos”.¹²⁷ También las lluvias ocasionaban enfermedades con frecuencia, y la fiebre podía durar hasta quince días, como en el caso del padre Andrés del Niño Jesús, quien en una correría sufrió una fiebre de más de dos semanas.¹²⁸

Otra enfermedad que relacionan en sus textos son los parásitos intestinales en la población infantil. El conocimiento adquirido por los curas los lleva a concluir que era una enfermedad frecuente en el trópico, que además atribuyen a la poca higiene en sus viviendas, donde los niños permanecían desnudos todo el día. También estaban los cólicos producidos por lombrices.

“...a los pocos días de permanencia en nuestra compañía, el día 22 de julio, amaneció con unos dolores agudos de estómago, que le hacían prorrumpir en dolorosos ayes. Como no hay médico en la región, hicimos uso de todos los remedios caseros que los curanderos aconsejaban. A pesar de tantos remedios contra los cólicos de lombrices, el indio seguía grave.”¹²⁹

Antioquia, Universidad del Rosario, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2007, p. 217. Véase, además, Louis-Vincent Thomas. *Anthropologie de la morte*. París, Payot, 1925, citado por Adriana Alzate.

¹²⁶ Hermana Ángeles de la V. Del Carmen. “La obra de las Hermana Carmelitas”, en: *La Obra Máxima*, XI/129, septiembre de 1931, pp. 265-266. Aída Gálvez Abadía, ofrece un exhaustivo artículo sobre la relación del misionero y la enfermedad enmarcada en su dimensión existencial, una suerte de biografía del sufrimiento de los misioneros en la Prefectura Apostólica de Urabá: “El camino del santazgo. La narrativa del padecimiento misionero en Urabá, Colombia.” En: *Boletín de Antropología*, 40, Bogotá, enero-diciembre de 2004.

¹²⁷ Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó, en: *La Obra Máxima*, X/118, octubre de 1930, p. 297, y “Ecos del Urabá (Colombia)”, en: *Illuminare*, VII/63, septiembre-diciembre de 1929, pp. 175-180 y Severino de Santa Teresa, O.C.D. “El Prefecto Apostólico de Urabá a las almas carmelitas de su patria”, en: *La Obra Máxima*, XV/170, febrero de 1935, pp. 38-39.

¹²⁸ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Rerum Fluxarum”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/212, diciembre 1938. Pp. 183-4. p. 184.

¹²⁹ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Denabari”, en: *La Obra Máxima*, XVII/199, noviembre de 1932. p. 171 y Severino de Santa Teresa, O. C. D. “Cartas de nuestros misioneros. Justino Bailarín Ángel que vuela de la selva al cielo”, en: *La Obra Máxima*, XIX/220, diciembre de 1939. pp. 182-184.

Pero la relación entre misioneros e indígenas por medio de la medicina iba un poco más allá, y en algunas ocasiones consistía en atraer su atención para resolver problemas de linderos. La siguiente cita es un ejemplo de ello:

—¿Muerto?

—No, duerme.

—¿Muy grave?

—Muriendo estaba ahorita, no más.

Me pongo de cuclillas; lo sacudo; abre unos ojos de espanto. Le tomo el pulso: normal. Le examino los ojos: húmedos y lucientes.

—¿Mucho dolor? Le pregunto

—Bi pua nemua; tengo dolor de vientre.

Francamente me quedé perplejo; no me parece que está para administrarlo; pero como no soy médico, ya me que llamaron y la casa no está lejos, le pregunto:

—¿Quieres confesarte y recibir óleos?

—Yo si todo quiere.

Pero esta enfermedad no era real, todo consistía en que el padre se trasladara para mediar entre los indígenas problemas de vecindad, cortar una alambrada y matar un marrano.¹³⁰

Al igual que los misioneros de Urabá a los de la Guajira los aquejan las enfermedades tropicales. Pero además de estas enfermedades el Vicario Apostólico reporta para que sus misioneros presentaban depresiones nerviosas, según él causadas por los pocos logros obtenidos por ellos en las comunidades a su cargo para la evangelización.

Los capuchinos no describen tan profusamente sus padecimientos, como sí lo hicieron los carmelitas, pero dejaron el registro de las enfermedades propias de la región que los afectaban hasta causarles la muerte, como les sucedió a los padres Germán de Ollería y el Padre Buenaventura de Valencia. A pesar de esto, el sacrificio como valor propio de ser misioneros los motivaba a no ceder en el empeño de recorrer y trabajar en la evangelización en todo el territorio del vicariato, aunque el compromiso hecho personalmente por al Vicario Soler y Royo al papa Pío X, en la audiencia privada de 1909 y el convenio con el Estado los obliga a ello.

Una de la preocupaciones de los capuchinos, como de los carmelitas, fue garantizar la salud en los espacios colectivos como escuelas, pero sobre todo en los orfanatos, donde una de las formas de prevenir la enfermedades consistió en la introducción del concepto de higiene, para los religiosos esto es una conquista frente a la ausencia de salubridad en la rancherías, sobre la salud en el orfanato Nazaret dice el vicario:

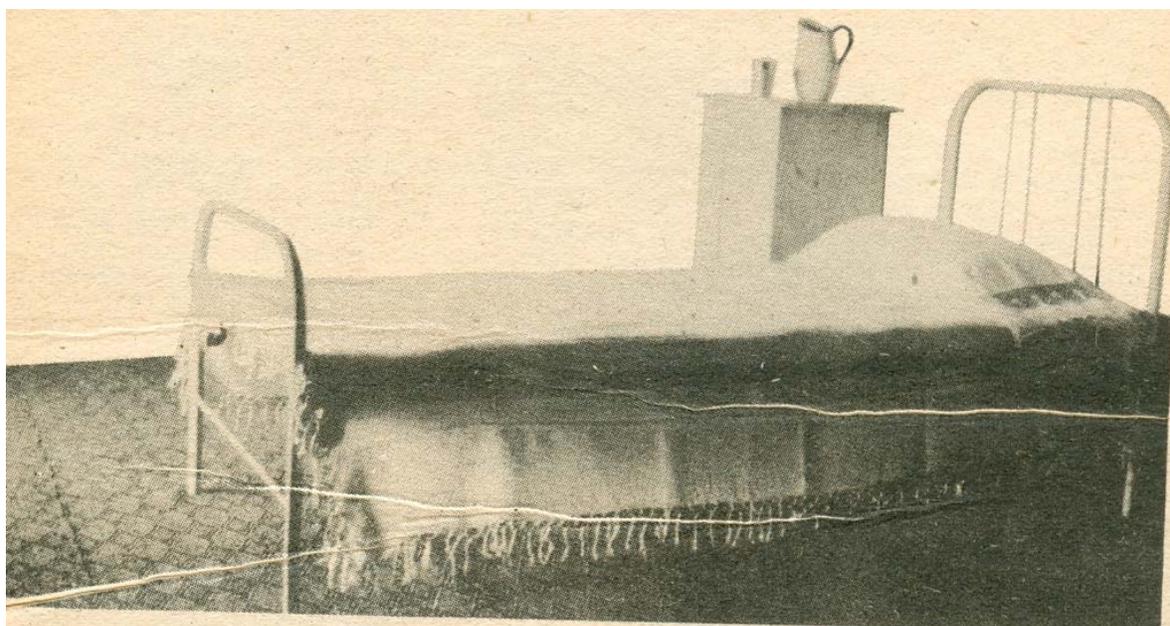
“...Dentro del orfanato no hemos registrado ningún caso de epidemia, suponemos que en parte sea por nuestros cuidados en la higiene; sólo alguna manifestación de disentería, que se consiguió atajar

¹³⁰ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. “Regalo de Reyes”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/203, diciembre de 1938. pp. 42-43.

pronto. En las ranherías de los indígenas sí se han dado enfermedades graves de sarampión, gripa, y disentería. De las medicinas que tenemos en nuestra farmacia les hemos facilitado en abundancia y aún se les han preparado los purgantes y tisanas en determinadas dolencias a familias indígenas que no sabía prepararlos...¹³¹

Además de las enfermedades que afectaron a los capuchinos en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, y carmelitas en la Prefectura Apostólica de Urabá, hay que añadir que padecer y sufrir son componentes del trabajo de las regiones de misiones, de acuerdo con Aída Gálvez en su trabajo sobre los misioneros carmelitas en Urabá, el padecimiento de los religiosos hace parte de la legitimación del proyecto misionero, parte de la información que dejan los misioneros del Carmen demuestran como los discursos de validación del proyecto está enmarcado bajo una enunciación del dolor y la enfermedad, como una especie de garantes de la empresa evangelizadora.¹³²

Figura5-5: En el Internado de San José de Turbo, los carmelitas adecuaron una enfermería para la atención de los internos, refieren los misioneros que este sitio era un paso obligado para los indígenas que ingresaban a la institución, los religiosos señala que llegaban por lo general enfermos de la selva. Hay que resaltar que la atención médica ayuda a propiciar confianza y facilita el trabajo evangelizador. *La Obra Máxima*, XVIII/212 diciembre de 1938, p. 184.



¹³¹ APCV. Signatura 8021, "Relación a Propagand Fide", 3 de noviembre de 1938. Entre las medicinas que reparten los capuchinos estaban los sudoríficos, la quinina y bebidas pectorales, además hablan que administraban inyecciones.

¹³² Aída Gálvez Abadía. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología de Historia, 2006. p. 32-36.

5.9. Otras expresiones de la sociabilidad

A la Asociación de Santa Teresita del Niño Jesús, establecida canónicamente en Roma, pueden pertenecer hombres y mujeres, sin restricción de edad. Los fines son: promover la vida cristiana; fomentar las vocaciones sacerdotales, religiosas y misionales; cooperar con ahínco con el apostolado católico, y difundir el culto a santa Teresita. Las obligaciones son: rezar todos los días siete glorias con esta plegaria: “Señor, enviad santos sacerdotes y fervorosos religiosos a vuestra Iglesia”, comulgar con los mismos fines una vez al mes, celebrar con solemnidad la fiesta de santa Teresita, asistir a una función e instrucción en la Iglesia de la Asociación y llevar la medalla de santa Teresita.¹³³

Las asociaciones devotas iban más allá de promover lo estrictamente religioso: tenían funciones como reguladoras sociales, y por medio de ellas eran modelados comportamientos sociales. También ejercían vigilancia sobre las conductas de los asociados. Constituían así una herramienta para los planes de evangelizadores de los misioneros. En Juntas de Río Verde, cerca de Frontino, fue establecida por el padre Tomás del Santísimo Sacramento la Pía Unión de Santa Teresita.¹³⁴

Para 1938 hay evidencia de la existencia de otras asociaciones como las Hijas de María en San José de Urama.¹³⁵ Por decreto del despacho del Vicario de La Guajira se mandó establecer la Congregación de la Doctrina Cristiana en todas las parroquias. Todos los domingos se hacía catecismo para los niños.¹³⁶

“En estos días he podido sentar las bases de la fundación de un Sindicato Agrícola para obreros, el que se constituirá definitivamente el domingo entrante, con un número de 50 artesanos. Indudablemente este será el fundamento de otras obras del mismo carácter que deseo fundar en otros pueblos del Vicariato, siendo ellas, por su constitución enteramente moral y religiosa, las que nos traerán la reforma de las costumbres de la clase obrera.”¹³⁷

Durante el periodo del vicariato existieron en La Guajira, además de esta, cincuenta asociaciones pías y 8 asociaciones de Obreros. También estaban en el Vicariato las congregaciones

¹³³ “Asociación de Santa Teresita del Niño Jesús. Normas prácticas para establecerla”, en: *La Obra Máxima*, VI/72, diciembre de 1926, pp. 292-293. Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia* [edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press]. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 141.

¹³⁴ Una misionera de Urabá. “Hermanas Carmelitas Misioneras”, en: *La Obra Máxima*, XV/169, enero de 1935. pp.12-13

¹³⁵ “Después de confirmar”, en: *La Obra Máxima*, XVIII/206, junio de 1938. pp. 90-1.

¹³⁶ ASPF. Volumen 612, 252 recto.

¹³⁷ ASPF. Volumen 612, 254 recto.

de la Acción Católica, Apostolado de la Oración, Cruzada Eucarística, Asociación de Nuestra Señora de los Remedios, Asociación del Perpetuo Socorro, la Santísima Eucaristía, del Sagrado Corazón de Jesús, de las Hijas de María y de la Venerable Orden Tercera para mujeres.¹³⁸ La Asociación de Hijas de la Perseverancia estaba constituida por jóvenes educadas en los orfanatos y se distinguían por su caridad con los indígenas enfermos. En Riohacha también había tres instituciones: el Sindicato Industrial-Agrícola, la Caja Dotal para Señoritas y la Caja Escolar para Niños. Sobre estas asociaciones o congregaciones los padres decían: "...y como los reglamentos de las instituciones dichas están inspirados en las doctrinas de la Iglesia y son dirigidas e inspeccionadas por los mismos padres Misioneros, ha servido para fomentar la piedad y el respeto a las cosas religiosas en el pueblo".¹³⁹

Otras expresiones tienen que ver con la condición propia de la cultura, donde la muerte tiene un destacado papel. Un velorio en la región de Urabá, por ejemplo, estaba cargado de sentimiento y teatralidad; era un espacio para mostrar vestidos y comidas. Era, en resumen, un espacio para compartir en comunidad. Sobre Cordobita, un "rezador profesional" de la región, mencionado varias páginas atrás de este capítulo, queda este otro registro:

"El velorio es un compromiso social al que no puede faltar ningún amigo, por lejano que se encuentre. Los familiares no encargarán una misa, ni anotarán la partida de defunción, pero no dejarán de hacer Velorio al muerto durante nueve noches consecutivas; no tendrán, tal vez para vestirse, tal vez ni para comer, pero a nadie le falta para los gastos del Velorio; para el café, tabaco y para Cordobita o para el que haga sus veces".¹⁴⁰

El ritual del velorio y, en general, el de la muerte es una expresión de la sociabilidad en las culturas, no es solo un hecho biológico. A través de este comportamiento reconocen los misioneros la condición del otro frente a sus muertos, es un hecho social y cultural; reconocen a los indígenas sus prácticas rituales frente a la muerte.¹⁴¹

Otra forma como los misioneros propiciaron sociabilidad fue con el desarrollo de las artes manuales, además de permitirles cumplir con el artículo 13 del Concordato de la Santa Sede, que establecía que las comunidades religiosas en misión debían difundir y enseñar algunas industrias a los indígenas; les propiciaba un medio de usar saberes ancestrales de la región guajira y mezclarlos con la devoción cristiana. En Nazaret en La Guajira, por ejemplo, las niñas eran agrupadas para que

¹³⁸ ASPF. Volumen 479, 522 recto.

¹³⁹ ASPF. Volumen 670, 42 vuelto.

¹⁴⁰ Pablo del Santísimo Sacramento, O. C. D. "Esta noche Velorio", en: *La Obra Máxima*, XVII/197, septiembre de 1937. pp. 134-135.

¹⁴¹ Sara Sánchez del Olmo. "Dales señor el descanso eterno..." Muerte y entierro de la elites indias de Michoacán en la época colonial". Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México, Universidad Autónoma de México, 2009. pp. 77-92.

tejieran hamacas; ellas recogían e hilaban el algodón con gran destreza, decían los misioneros. Además los capuchinos introdujeron artes ajenas a la región, como la fabricación de sombreros por parte de los niños a los que les enseñaban la confección de sombreros de suaza (véase capítulo 3 en la sección sobre los orfanatos). Los tejidos estuvieron, además, en el Orfanato de San Antonio, donde se creó una sección de tejidos con telares propios, y en el de la Sierrita, con mochilas de henequén confeccionadas por las niñas, mientras que los niños hacían sombreros con gran perfección.¹⁴²

Esta aproximación permite ahondar en el tema de lo religioso y lo cultural, en particular de las misiones católicas en Urabá y La Guajira en las primeras décadas del siglo XX. Lo arquitectónico, lo musical, la imagen, lo textual, lo cultural como fuente de trabajo, dado su estatuto iconológico y epistemológico, señalan puntos de análisis diferentes de los usos tradicionales usados por las ciencias, como son el instrumental por parte de la antropología, el ilustrativo desde la historia y el especializado desde la historia del arte.

¹⁴² ASPF. Volumen 612, 255 vuelto.

6. Comentarios finales: misiones, formas de negociación e integración en zonas de frontera

La Iglesia católica conserva hasta la actualidad la estrategia de las misiones como parte central de su trabajo evangelizador y de la consecución de nuevos fieles. En el Vaticano, la Santa Congregación para la Evangelización de los Pueblos (conocida como Propaganda Fide de 1622 hasta 1982) cuenta con un sofisticado centro de educación superior para la formación de los misioneros actuales: la Universidad Urbaniana, cuyo origen se remonta a 1627.

El territorio de lo que hoy es Colombia ha tenido dos grandes oleadas de misiones católicas, la primera tiene sus inicios en los albores del periodo colonial. Estas misiones permanecerán activas, en mayor o menor grado de desarrollo, hasta la creación de la República, después de lo cual progresivamente palidecen y desaparecen pocos años después. La segunda importante llegada se produce en la última década del siglo XIX, para consolidarse y crecer en todo el territorio nacional en la primera mitad del XX.

Los dos casos examinados en la tesis forman parte de este último renacer, que se prolonga, con cambios, hasta el presente. En el 2011 funcionaban en el país un total de diez vicariatos (ya no existen las prefecturas apostólicas): el vicariato de Guapí (administrado por los franciscanos), Puerto Inírida (misioneros de Yarumal), Leticia y San Andrés y Providencia (capuchinos), Mitú (misioneros de Yarumal), Puerto Carreño (redentoristas), Puerto Gaitán (monfortianos), San Vicente y Puerto Leguízamo (padres de la Consolata), Tierradentro (lazaristas) y Trinidad (agustinos recoletos).

Hasta mediados del siglo XX las zonas de misiones solían abarcar jurisdicciones bastante extensas; a partir de la década de 1950 la Iglesia católica decidió, tal vez en busca de una administración eclesiástica más eficiente, definir territorios más pequeños. Esta tendencia a manejar espacios de misión más pequeños, se nota en los dos territorios objeto del presente estudio. La Prefectura Apostólica de Urabá, entidad suprimida formalmente en 1942, pasó nuevamente a la jurisdicción de la cual había sido desmembrada en 1918, la Diócesis de Antioquia. De esta última, a su vez, se desprendió en 1988 una nueva Diócesis, la de Apartadó. En 1952, el Vicariato de La

Guajira, Sierra Nevada y Motilones se dividió en el Vicariato Apostólico de Riohacha y el Vicariato Apostólico de Valledupar.

Los modelos del trabajo de religiosos misioneros también han ido cambiando a lo largo del tiempo; aunque las misiones encierran un complejo mundo de encuentros y desencuentros que siguen vigentes. El trabajo evangelizador del periodo de finales del siglo XIX, aunque bebe del modelo colonial, va más allá de la simple conversión de fieles al catolicismo, pues sirvió, además, para cimentar la endeble identidad nacional en regiones apartadas del país, con una débil presencia del Estado, para transmitir, imponer los valores y las costumbres del supuesto mundo “civilizado”. En esta perspectiva, la figura del misionero, y en especial la del misionero formado como tal, se convirtió en un ‘agente’ capaz de confrontar o relacionarse con el otro por medio de la construcción de formas de sociabilidad, que de alguna forma atenuaron, en cierta medida, la compleja comunicación que existía con las regiones de fronteras, entre los centros y las periferias, entre el llamado mundo “civilizado” y el mundo que necesitaba de obras que lo civilizaran, zonas consideradas por el Estado como áreas de “barbarie”, acorde a la dicotomía entonces en boga.

Visto así, el misionero puede considerarse un ‘intermediario’ cultural, que conoce y reconoce las regiones periféricas de la nación. Las rutas que recorre indican los espacios que debían, por convenio con el Estado, incorporar a la nación. Su trabajo, materializado en imágenes, palabras y objetos que expresan y comunican el sentido de la misión, tanto desde sus funciones puramente religiosas, como desde las ideológicas, pedagógicas y litúrgicas.

Las misiones católicas en Colombia pueden ser pensadas como una red que permite la construcción de puentes y vías, en sentido figurado, que facilitan la aparición de formas de sociabilidad, que crean vínculos, aproxima culturas y articula aquello que la geografía aísla y excluye.

Las misiones: nuevos espacios, nuevas manifestaciones culturales

Los territorios de misiones —enormes espacios vacíos para el Estado colombiano y la clase dirigente nacional, para usar la expresión del antropólogo Augusto Gómez¹—que, de acuerdo con los organismos estatales de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, no formaban parte

¹ Véase Augusto Javier Gómez López. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970. Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto sobre las sociedades indígenas*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

hasta ese momento de la nación. Se trataba de territorios habitados por indígenas, negros y colonos mestizos, a los que el Estado no lograba llegar administrativamente y sobre los cuales el control era prácticamente inexistente. En este escenario aparece la Iglesia católica, vista por el Estado como un útil instrumento para hacer efectiva su presencia; por medio de las comunidades misioneras era posible llevar hasta estas regiones la presencia del Estado y vincular, por medio de la “acción civilizadora” del cristianismo, estos vastos espacios y las personas que los habitaban, que hasta el momento no eran considerados ciudadanos de pleno derecho. El control social y las normas del mundo civilizado debían llegar allí, y qué mejor forma que de la mano de los misioneros católicos, para garantizar, la formación de buenos cristianos y buenos ciudadanos.

La ubicación de las nuevas jurisdicciones misioneras creadas a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, correspondía a territorios que no formaban parte de lo que el mismo Gómez denomina el “claustro andino”. La cordillera de los Andes, que en Colombia está dividida en tres ramales, de sur a norte, fue la zona donde históricamente hubo presencia y control estatal.

El proyecto misionero apuntaba, entonces, a “civilizar”, vincular y cristianizar zonas en los vastos Llanos Orientales, en la Amazonía, las costas del Caribe y el Pacífico, la región de Urabá, las riberas del río Magdalena, la isla de San Andrés y, en menor medida, en algunos reductos indígenas de la zona andina. Para la dirigencia nacional de comienzos del siglo XX, no era claro lo que había en estos apartados y extensos territorios con los que se tenían pocas o nulas relaciones. Por esta época se empieza a pensar en la necesidad y conveniencia de integrar la periferia en forma efectiva al país. Se convierte en una prioridad mejorar las relaciones políticas y económicas con estos territorios, vincularlos efectivamente al proyecto de nación vigente para la época, y lograr que las nociones de pertenencia y nacionalidad calaran de forma efectiva allí donde el gobierno contaba con escasa presencia. Estos fines coinciden con el proyecto de cristianizar el orbe que para la fecha proponía el Vaticano. Por medio de la evangelización católica era posible, para la dirigencia nacional, vincular y civilizar efectivamente las zonas de frontera.²

El proyecto de las autoridades vaticanas para las últimas décadas del siglos XIX contemplaba la evangelización de las comunidades indígenas; de ahí que la población que no era aborigen, tales como la gente negra y los colonos mestizos, a pesar de habitar de tiempo atrás en los territorios de misión, algunos de ellos desde tiempos coloniales, no fueran vistos por los religiosos como objetivo central de su trabajo evangelizador. Esta aclaración permite entender por qué los registros consultados contienen tan poca información acerca de las comunidades negras o de los colonos mestizos.

² En el libro de Gabriel Cabrera *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá, Unibiblos, 2002 se menciona este fenómeno pero con un elemento adicional, la porosidad de la frontera, en este caso, con el Brasil, un problema adicional en la consolidación de lo nacional, es otro reto con el que se ven enfrentados los misioneros que trabajan allí.

Más aún, los registros revelan que además de no ser pensados como blanco de la cruzada de evangelización, existía cierto rechazo por parte de los misioneros hacia esos grupos étnicos. En el caso de los negros, son vistos por los religiosos como una “raza difícil”, con escasa inclinación hacia a las normas, hacia la civilización. El encuentro de los misioneros capuchinos y carmelitas, en cada una de sus jurisdicciones, con la gente negra denota en cierta medida lo que podría denominarse un velado “racismo”.

El hecho de que las comunidades negras no estuvieran vinculadas a los proyectos de internados que abrieron los misioneros, tanto en Urabá como en La Guajira, lleva a pensar que los misioneros se tomaron al pie de la letra las políticas vaticanas, encaminadas sólo a la población nativa, aborígen, en los territorios de misión. Los demás grupos, ocuparon un lugar “marginal” en este proceso.

Tanto en la documentación que dejaron los religiosos del Carmen como en los archivos sobre el vicariato en La Guajira, las menciones a los negros casi brillan por su ausencia. Prácticamente los únicos comentarios que rompen este extraño silencio son los eventuales juicios para valorar las manifestaciones culturales de esta comunidad, por ejemplo, al dejar constancia de la forma de celebrar un velorio, una procesión, un canto, una fiesta o ritual en un “pueblecito de negros”. Pero llama la atención que, a pesar del silencio de las fuentes escritas sobre la catequesis entre negros, hay fotografías de los carmelitas trabajando entre negros, y hay otras evidencias como el registro del bullerengue a la Virgen del Carmen, grabado por la profesora Aída Gálvez y sus estudiantes del departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia en 2011 en San de Juan de Urabá, que revela la herencia del trabajo cultural y evangelizador de los carmelitas en la región.

Es posible encontrar evidencias de la imagen negativa que los carmelitas tuvieron de los negros, a quienes veían como perezosos para el trabajo, con un gusto excesivo por las fiestas, poco amantes del matrimonio, con escaso espíritu de progreso, en otras palabras, refractarios a los principios de civilización. Los sentimientos de los misioneros carmelitas por la comunidad negra, que era a la fecha de la misión el grupo más numeroso, es ambivalente lo que sugiere en cierta medida rechazo y de reconocimiento. La poca visibilidad en las fotos encontradas sobre la comunidad negra, contrasta con la cobertura que recibieron las comunidades indígenas. Lo que en definitiva queda en el aire, es el silencio respecto a los grupos negros en la misión existente en la Guajira en cuyos registros no aparecen los negros, ni se vislumbra por ahora una respuesta que lo explique.

El proyecto misionero tuvo como bandera llevar la “civilización” a lugares habitados por seres que requerían salvación, era entonces necesario llevar hasta los “bárbaros” lo adecuado, lo que

debe ser, lo que está bien desde la lectura del que construye el lugar de dominio; esto permite entender que los misioneros asuman lo europeo, lo cristiano, como el modelo a seguir, visión compartida por el Estado, que veía a la cultura europea y a la Iglesia católica como principios de civilidad y de progreso. La civilización, lo civilizado fue visto como lo que hay que transmitir, que enseñar para “corregir” comportamientos fuera de lo permitido y reconocido como tal, cambiar e influenciar en las costumbres de otros, incluso, hay cambios tecnológicos y científicos que son introducidos en las realidades del otro con el objetivo de transformar sus formas tradicionales de entender el mundo.³

Las fuentes permitieron observar como en el afán de normar y regular comportamientos indígenas, los misioneros proponen, entre otras cosas, nuevas formas de vestir a la población indígena en ambas jurisdicciones. Una de las formas de lo apropiado y bien visto, consistió en que los hombres en los encuentros con los religiosos, en los eventos públicos o cuando posaban para una foto, estuvieron vestidos con saco y corbata, algunas veces solo corbata, camisa, pantalón y esporádicamente zapatos, éstos los usaban para momentos solemnes. Mientras que las mujeres, en el caso de Urabá, llevaban sus trajes tradicionales, las fotos en La Guajira muestran a las indias de los internados con vestidos occidentales. Es importante anotar que en el caso de Urabá, donde fue posible contar con registros fotográficos de hombres y mujeres de la población negra, se observa que este grupo poblacional fue vestido “adecuadamente”, sobre todo en procesiones o cuando fotografiaban a profesores y alumnos. Resultan impactantes los vestidos que llevaban en las condiciones de calor y humedad de la zona, y la incomodidad que pudieron llegar a sentir, la norma del vestido que quisieron imponer los religiosos se vincula con la idea de que la desnudez o semi-desnudez es propia de la animalidad y la barbarie. Las “formas civilizadas” alcanzaron sobre todo el cuerpo, buscaron transformar la apariencia del indígena hombre cortando la cabellera que lucían los indios arhuacos, la forma en que los varones llevaban el cabello fue vista como femenina, y salvaje.

Otras formas del deber ser, sobre todo en la región Guajira, fue introducir en los alumnos de sus internados, la necesidad de constituir familias monogámicas (padre, esposa e hijos), para lo cual diseñaron viviendas unifamiliares que eran entregadas a los indígenas que contraían matrimonio bajo el ritual católico. Además, estimularon las actividades económicas entendidas como útiles y enfocadas a mercados; en lugar de incentivar la continuación de las formas tradicionales de subsistencia —como cultivos y ganadería de autoconsumo—, las dos regiones ven como introducen ganado como forma de explotación económica intensiva. Asimismo, los religiosos establecieron talleres con el objetivo de garantizar que estos nuevos “ciudadanos” contaran con un oficio que,

³ Norbert Elías. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 57.

además de permitirles su sustento, contribuyera al desarrollo económico regional y del país. Oficios como carpintería, mecánica, tejidos en máquinas de coser, entre otros, llegaron al vicariato y a la prefectura para que fueran aprendidos por sus pobladores, en particular los indígenas.

La implantación de valores y normas de los preceptos cristianos era la garantía, de acuerdo con los misioneros, para transformar una población montaraz, salvaje y pagana, en miembros de bien de la sociedad, en seres útiles para el Estado. Para lograr que calaran los imaginarios católicos, los misioneros acuden a la estrategia del rito, representado en los sacramentos del bautismo, la confirmación, la confesión, la comunión, el matrimonio y la extremaunción; cada uno de ellos empezó a desempeñar un papel importante, a marcar significativamente la vida de los evangelizados. En el vicariato y la prefectura, las fotos de niños haciendo la primera comunión evidencian la necesidad de mostrar como sus feligreses cumplían a cabalidad los preceptos religiosos, pero también pretendían hacer públicos los logros de su obra “civilizadora”. Esto es visible cuando, en 1935, los carmelitas trasladan a niños Cunas, vía Cartagena, a la ciudad de Medellín, para que en medio del Congreso Eucarístico que se realizaba allí, los indígenas hicieran su primera comunión. Todos esos rituales, además de afianzar el proceso de evangelización, cumplían funciones que normaban y regulaban el comportamiento en estas comunidades. Cambiar las costumbres sexuales o amorosas era, por ejemplo, uno de los asuntos que demandaba mayor atención de los religiosos. Era imperativo lograr que los indígenas acataran uniones monogámicas, unidos por sacramento del matrimonio, la celebración de este ritual de encuentra también en numerosas fotos, tomadas en ambas jurisdicciones. Ellas muestran, asimismo, matrimonios entre cunas, wayuus y negros.

Establecer valores patrios entre la población, es otro de los frentes de trabajo de los misioneros, en las fuentes hay alusión al uso por parte de los misioneros de símbolos como escudos, himnos, poesías, pero al parecer en las regiones exploradas para esta investigación no tuvo la importancia que se le concedió en las misiones católicas en el Vaupés, como lo documentó Cabrera Becerra en su trabajo. Los registros fotográficos que aporta este investigador, muestran cómo el sentido de nacionalidad, incluso autoridad civil, que proponían las comunidades misioneras católicas, salesianos y montfortianos, que trabajaron en el Vaupés en la primera mitad del siglo XX, difiere del material revisado para Urabá y La Guajira, para estas regiones no existen evidencias de instrucción militar o la conformación de policía indígena.⁴

Las diferentes novedades que intentaron introducir los misioneros pasaron por una especie de “negociación”, que se llevó a cabo entre las culturas de las zonas de misión. A lo largo del

⁴ Gabriel Cabrera Becerra. *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá, Unibiblos, 2002.

trabajo quise mostrar que los indígenas, al relacionarse con los misioneros, tomaron de lo predicado, normas y doctrinas, lo que consideraron adecuado a su realidad, aunque no quiere esto decir que el encuentro no contó con momentos de fricción y conflicto.

Una de las formas más interesantes a las que acudieron los carmelitas y capuchinos para ampliar la cobertura de su trabajo fue establecer asociaciones devotas, similares a las que existían en las zonas urbanas del país. Estas expresiones de sociabilidad ayudaron a afianzar el control social, y a que cada uno de los rituales introducidos por los religiosos continuaran aun sin contar con padres misioneros de forma permanente entre ellos.⁵

Recursos como el de la música o la escultura, alimentaron y fortalecieron los rituales propuestos por los religiosos del Carmen y por los capuchinos. Ellos encontraron que las expresiones artísticas de las culturas indígenas y de los negros eran una puerta de entrada a los grupos objeto de su acción evangelizadora. El encuentro artístico de misioneros y fieles pervive hasta la fecha actual, cada uno de los grupos de población que convivían en el espacio misionero aportó elementos para que surgieran expresiones propias. Por gentileza de la profesora Aída Gálvez y de sus estudiantes de Antropología de la Universidad de Antioquia, fue posible constatar como en una de las poblaciones de la Prefectura Apostólica de Urabá, San Juan de Urabá, el templo parroquial, de modestas proporciones, conserva algunas imágenes religiosas, como las de San Juan de la Cruz y la Virgen del Carmen, también siguen en pie ciertas construcciones, como casas, que datan el periodo de la Prefectura, es decir, son vestigios que a pesar del paso del tiempo, muestran la influencia que queda en la región de algunas de las manifestaciones artísticas que surgieron y florecieron durante la administración de los misioneros carmelitas.

Por medio de lo ritual, los misioneros vieron avanzar la consolidación de sus propuestas, pero las acciones no quedaron circunscritas a la imposición de ritos, tuvieron lugar otras ricas dinámicas en las que fueron compartidos saberes, los conocimientos de unos y otros fueron mestizados; en los templos, conventos y escuelas, los misioneros introdujeron materiales poco usados en la zona, como cemento o pintura para las fachadas. Los misioneros levantaron construcciones de acuerdo con la estética europea, no fueron grandes construcciones, pero para el entorno, eran moles que empezaron a convivir con las diferentes poblaciones; es posible constatar que los religiosos recibieron de las culturas autóctonas el saber milenario para adecuarlos en sus construcciones.

Cabe anotar, que si bien la lengua empleada en los territorios de misión es el español, tanto carmelitas como capuchinos entendieron que conocer y estudiar el idioma propio del sujeto

⁵ El libro de Patricia Londoño Vega, citado en varias partes de esta tesis, realiza un detallado análisis de las asociaciones devotas, que me sirvió como marco conceptual para este trabajo. Patricia Londoño Vega. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Filial Colombia, 2005 [edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. 2002].

evangelizado, les aportaba claves para un trabajo seguro y certero. Los misioneros dejan entonces como testimonio investigaciones de varios de los idiomas que encuentra entre sus fieles, como veremos un poco más adelante. Las misas que oían los pobladores del vicariato y la prefectura eran en latín, solo hasta el Concilio Vaticano II esta ceremonia pudo hacerse en lenguas vernáculas.

Los posibles atentados contra la soberanía nacional por parte de naciones vecinas, son parte de las funciones civiles y de Estado en el trabajo de estos misioneros. Es tal vez uno de los temas que más les importa al gobierno nacional, a las gobernaciones de Antioquia y Magdalena y a la Comisaría de La Guajira. El Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones contaba con una extensa frontera de Venezuela, y la Prefectura Apostólica de Urabá con Panamá, cada una de estas fronteras internacionales fueron monitoreadas por los misioneros, los capuchinos y los carmelitas en varios de sus informes incluyeron reportes de situaciones que pudieran afectar a Colombia.

El trabajo que implicaba la administración civil, de acuerdo con los convenios suscritos entre la Iglesia y el Estado, debía hacerse de común acuerdo entre las partes. Las acciones de los misioneros eran desarrolladas en asociación con las autoridades civiles, y hubo una relación permanente entre el poder civil y el religioso. La actividad misionera fue una fuerza permanente al servicio del Estado.

Cada una de las áreas estudiadas, tanto en el Vicariato de La Guajira, como en la Prefectura Apostólica de Urabá, por lo extenso de ellas, contiene diferentes micro-zonas geográficas que exigieron a los misioneros disposición física, mental y emocional para enfrentar los retos que cada una de ellas les ponía. En el caso del Vicariato encomendado a los capuchinos, hay tres zonas claramente demarcadas: la península de La Guajira, la Sierra Nevada y las serranías de Motilones y del Perijá. En la primera, estaban la sede del Vicario Apostólico (Riohacha) y Nazaret. En la segunda estaban los pueblos de indios San Miguel, Santa Rosa, San Antonio y San Francisco, Marocaso, Rosario, Atánquez, San José y San Sebastián de Rábago, entre otros. En la última estaban La Jagua, Becerril, Espíritu Santo o Pueblito, Palmira y Jobo. La suma del área de estos tres territorios del Vicariato es de cerca de 47 000 kilómetros cuadrados, un territorio mayor que la actual Suiza, que cuenta con 41 000 kilómetros cuadrados.

En todas estas zonas hubo presencia capuchina, pero, sin duda, los retos mayores los encontraron en Sierra Nevada y en el territorio de los motilones, los más abundantemente documentados en los archivos. Son diferentes los informes que describen las dificultades de estos religiosos para llegar y quedarse en los territorios de estas comunidades indígenas, incluso la avanzada sobre el territorio motilón requirió del concurso del ejército nacional.

Para el caso de la Prefectura Apostólica de Urabá, también pueden distinguirse tres micro-zonas geográficas. Estaba la zona de montaña, ubicada en la cordillera Occidental, donde quedaban la sede del prefecto apostólico (Frontino) y otras poblaciones, como Dabeiba, Urama y Juntas de Uramita;

por otro lado estaban las tierras bajas y las costas de Urabá, donde quedan Turbo, Chigorodó, Pavarandocito, Riogrande y San Juan; por último, estaba la zona del Atrato, donde se encuentran Riosucio y Murindó. La Prefectura, al igual que el Vicariato, contaba con una extensión muy amplia: 40 000 kilómetros cuadrados. En cuanto a la extensión hay una diferencia de 6 000 km² siendo más extenso la del vicariato que la de la prefectura.

A continuación presento algunas cifras que facilitan una visión comparada entre el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y la Prefectura Apostólica de Urabá. Empecemos por señalar que aunque ambas jurisdicciones corresponden al impulso misionero de finales del siglo XIX y comienzos del XX, hay una diferencia de trece años entre la creación del vicariato (1905) y la prefectura (1918). Mientras que el gobierno eclesiástico en la región guajira se encomendó a un obispo, el del Vicariato, en Urabá la dirección estuvo en manos de un carmelita, investido de la dignidad de prefecto. El vicariato tuvo una capital misional: Riohacha, mientras que la prefectura no la tuvo. El prefecto escogió como sede la población, Frontino, por fuera de su jurisdicción, pues pertenecía a la vecina diócesis de Antioquia. Durante el tiempo de existencia de ambas jurisdicciones misionales, mientras que el vicariato llegó a tener, en 1938, un total de 21 misioneros y 49 misioneras, la prefectura ese mismo año contó con 15 sacerdotes y 40 hermanas. En cuanto al número de internados fundados por los misioneros, en el vicariato hubo cuatro, y en la prefectura sólo uno.

Las cifras más elevadas corresponden al vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones en parte se explican por tener un rango de gobierno eclesiástico superior, por haber durado mayor número de años y pero sobre todo por poseer una extensión y una población más elevadas, lo que la calificaba para recibir un presupuesto mayor por parte del gobierno nacional que la Prefectura Apostólica de Urabá.

Durante los 47 años de existencia del Vicariato de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, y durante los 24 años de la Prefectura de Urabá, cada una de las comunidades misioneras a su cargo, además de las tareas propiamente de enseñanza de la doctrina cristiana, construyó templos, internados, escuelas, hospitales, acueductos y plantas eléctricas. Además compusieron música, estudiaron lenguas nativas, como los que dejó sobre la lengua emberá el carmelita Pablo del Santísimo Sacramento, y sobre la lengua de los wayuus el capuchino Ángel María de Carcagente.⁶ En cuanto a la música, los misioneros aprovecharon la cultura musical de su feligresía, tanto en Urabá como en La Guajira, para documentar y aportar en temas musicales para el culto, en forma

⁶ Por ejemplo la obra de Pablo del Santísimo Sacramento. O.C.D. *El idioma katío (ensayo gramatical)*. Medellín, Imprenta Oficial, 1936 para el caso de Urabá, y para La Guajira el texto de Ángel María de Carcagente. O.M.F. Cap. *Guía Guajiro*, reformada por el Camilo de Torrano, O.M.F. Cap. Barranquilla, Gráficas Mora y Escofet, 1952.

algunas veces de himnos, otras de cantos simples, como los dedicados a San José, a la Virgen del Carmen, entre otros.

Pero el encuentro entre indígena y misionero y lo que recibieron uno del otro fue bilateral. Los religiosos también aprendieron de las comunidades indígenas, negras y de colonos mestizos con quienes interactuaron, una de los aprendizajes que hicieron fue, en el caso de Urabá, el de construir en palafitos. Las condiciones del territorio habitados por los indígenas hacían que este tipo de construcción fuera el adecuado para la zona, los misioneros lo entendieron y aprendieron. Otro de los elementos que incorporaron los misioneros y que tal vez reconocieron como óptimo fue el de levantar paredes en varias de sus edificaciones, usando tablonces de madera, una forma sencilla de levantar casas y capillas. Además estuvieron forzados a comer lo que la tierra, los ríos y el mar les proporcionaban, productos que pertenecían a cultura local; los carmelitas llegaron a hablar con cierto agrado de la chucula y de la arepa. Es evidente a lo largo de la investigación que tanto capuchinos, como carmelitas, convivieron y compartieron conocimientos, pero también aprendieron y asimilaron nuevas pautas culturales.

Los capuchinos de la Provincia de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, España, y los carmelitas de la Provincia de San Joaquín de Navarra del País Vasco, realizaron correrías por las extensas zonas de estas dos jurisdicciones eclesiásticas. Estas dos comunidades desplegaron una serie de acciones encaminadas a la evangelización de las comunidades indígenas como motor de su trabajo, pero no dejaron de lado la asistencia a otras comunidades de las zonas en las que les correspondió trabajar, todo ello, bajo el marco propuesto de vincular de forma efectiva a la nación. Para lograrlo implantaron entre la población de estos lugares costumbres que eran vistas como ejemplos de la vida civilizada, entendida desde la concepción cristiano-europea.

La religiosas en las misiones

Una de las diferencias que existen entre las misiones de finales del siglo XIX y XX, en relación a iniciativas similares acometidas en la época de la colonia, fue la presencia de religiosas. Antes del siglo XIX, ellas llevaban una vida exclusivamente conventual, de clausura. En la mencionada centuria, el mundo vio surgir varias comunidades de religiosas dedicadas a trabajar en asistencia social y en educación por fuera de los conventos, e incluso algunas destinadas a zonas de misiones, con la autorización de una autoridad eclesiástica. El trabajo de estas religiosas estaba siempre subordinado al control y a las instrucciones de los varones -una comunidad de religiosos o un

obispo-, entre otras por razones prácticas, pues dependían del clero regular o secular para la misa y para administrar los sacramentos

Los territorios de misión estudiados en esta investigación fueron asignados a dos comunidades de religiosos, pero en ambas hubo presencia de religiosas que los asistieron y complementaron. Los capuchinos estuvieron acompañados de las terciarias capuchinas en La Guajira, y los carmelitas inicialmente contaron con hermanas de la madre Laura, y cuando esta congregación se retiró de la prefectura, en 1924, con las carmelitas descalzas misioneras. El número de religiosas es más del doble del de misioneros, por cada misionero carmelita o capuchino hay en cada jurisdicción, aproximadamente cuatro religiosas. Es claro en este aspecto, una invisibilización del accionar femenino, que futuras investigaciones habrán de abordar.

Los viajes y correrías emprendidos para impartir el evangelio, difieren en algunos aspectos para el caso de las misioneras. Por lo regular, ellas viajaban con menor frecuencia y a sitios menos inhóspitos y apartados, con excepción de las indomables lauritas, verdaderas “cabras de Dios” a las que sus superiores en la Prefectura Apostólica de Urabá, los carmelitas, no pudieron doblegar. Las difíciles condiciones de trabajo en estas vastas extensiones, el bajo número de misioneros, el hecho de que los carmelitas llegaran a la zona de Urabá cuatro años después del grupo de jóvenes misioneras lideradas por la señorita Laura Montoya Upegüi, condujo a algunas desavenencias con los carmelitas descalzos, comunidad a la que el gobierno encomendó la Prefectura Apostólica de Urabá en 1918. La madre Laura no se ajustó a los estrictos controles a los que las quiso someter el padre carmelita José Joaquín Arteaga, prefecto Apostólico, lo cual hubiera significado renunciar al novedoso tipo de evangelización, cercano al trabajo etnográfico, que venían adelantando en la zona. El no acatar las restricciones de movilidad y el negarse a servir en los asuntos domésticos a los carmelitas, llevó a que la Madre Laura tuviera que explicar estas conductas a las autoridades eclesiásticas en Bogotá. Las relaciones alcanzaron tal nivel de enrarecimiento que definitivamente ella y sus religiosas optaron por abandonar la Prefectura en 1924. Esta decisión dio paso a la llegada de otra congregación española, las carmelitas misioneras, más dóciles y subordinadas a las determinaciones de sus hermanos de hábito, los Carmelitas Descalzos.⁷

Las misiones católicas en Colombia y América Latina han sido objeto de un creciente número de estudios que cubren desde el periodo colonial hasta la fecha actual. No obstante, la mirada se ha centrado sobre todo en la labor desarrollada por los misioneros de género masculino. Una de las reflexiones que surgen al terminar la presente tesis tiene que ver con la necesidad de

⁷ Laura Montoya Upegüi fue fundadora, en 1916, de la Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, más conocidas como las Lauritas. Esta comunidad fue creada, como señalé en el capítulo 3, en 1914 en la población de Dabeiba en Antioquia, por Laura Montoya Upegui (1875-1949).

emprender futuras investigaciones sobre las misiones conjugadas en femenino.⁸ Con pocas excepciones, como los estudios sobre la madre Laura, la mayoría de las investigaciones registradas sobre La Guajira y Urabá, campos de trabajo misionero de las terciarias capuchinas, y las carmelitas, el tema ha sido pasado por alto para los historiadores y antropólogos. Es una lástima, si tenemos en cuenta que buena parte del desarrollo del trabajo educativo en zonas misioneras recaía sobre las religiosas.⁹

Separación del núcleo familiar: los internados indígenas

La educación es uno de los ejes centrales de todo proyecto misionero. En los dos casos que nos ocupan es claro que para el gobierno como para la jerarquía eclesiástica la educación era la clave para poder civilizar y evangelizar, es decir, contar con nuevos fieles y nuevos ciudadanos. La Constitución colombiana de 1886, el Concordato de 1887 y los convenios de misiones firmados en 1902 y 1928 entre el gobierno colombiano y la Santa Sede proporcionaron el marco legal para que los religiosos implementaran diferentes estrategias en el plano educativo.

Para los misioneros, el futuro de la evangelización y la consecuente civilización de los indígenas estaba representado en la infancia. La estrategia diseñada por los religiosos contemplaba el establecimiento de colegios e internados, especialmente diseñados para este fin. Se construyeron complejos habitacionales para albergar de forma separada a los niños y las niñas, a los misioneros y a las misioneras. En el proceso de conversión y civilización de los indígenas, los internados se concibieron como centros privilegiados. Hay que anotar que la población objeto de reclusión en internado fueron los indios. Los negros, sin duda numerosos en la zona de Urabá, asistieron a las escuelas fundadas por los religiosos, pero no a los internados.

⁸ Cabe citar aquellos emprendidos por la Asociación Francófono-Ecuménica de Misiología, del Centro de Investigación e Intercambio sobre la Difusión y el Intercambio Cultural del Cristianismo del Centro Vincent Lebbe, en Québec; los del Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE), del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y, en el ámbito nacional, los emprendidos como vimos en el balance historiográfico al comienzo del texto, por Gabriel Cabrera Becerra sobre el Vaupés, por Augusto López sobre el Putumayo, los de Aída Gálvez sobre Urabá, y de otros integrantes del grupo de investigación inscrito en *Colciencias, Religión, Cultura y Sociedad*.

⁹ Algunos ejemplos de investigaciones recientes sobre o con referencias del trabajo misionero de la madre Laura son: María Patricia Castro Hernández. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia 1876-1940*. Medellín, Instituto para el Desarrollo de Antioquia, 2003. Luz María Acosta Restrepo. *Lo que sé de un fuego que quemó a los dos. Madre Laura*. Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana, 2000. Verónica de Osa. *Madre Laura: mutter und missionarin der indianer*. Otilien, EOS-Verlag, 1987. M.C. Puerta Palacios. *La Madre Laura: (1874-1949), la historia de la fundadora de las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena*. Medellín, [s. e.], 1987.

Los internados tuvieron un impacto especial en la población. El alejamiento de los menores de edad de su entorno familiar, un drástico elemento de desintegración de la familia, sumada a los nuevos valores y costumbres transmitidos por los misioneros, tuvo un efecto contundente, pero al mismo tiempo propició algunas reacciones negativas, de rechazo.

El modelo educativo utilizado por los misioneros estaba marcado por un particular interés por contribuir con una cristianización rápida, efectiva y garantizada; alejarlos de la mala influencia de sus mayores era la clave. La formación buscaba, según los misioneros, mejorar y contribuir con el desarrollo regional económico, social y cultural de los habitantes de la prefectura y del vicariato. En varios de los casos registrados en la investigación, la estrategia alcanzaba hasta la vida adulta de los educandos, a quienes se motivaba al matrimonio para poder contar con familias “civilizadas en las zonas de misión. Todo apuntaba a que, por medio de la educación, fuera posible consolidar nuevas formas de familia, que permitieran afianzar el nuevo tejido social que requería el plan civilizador del Estado y de la Iglesia.

El proyecto del internado propone una variable que dista de una postura de respeto y reconocimiento del otro, la semilla del cambio debía estar lejos de las malas influencias de su núcleo familiar natural. Los misioneros muestran ante el mundo un indígena, presentado como huérfano y desvalido, sin que necesariamente lo fuera; algunas fuentes aluden a los internados con el vocablo orfelinato, un exabrupto, toda vez que la mayor parte de los alumnos tenían a sus progenitores con vida. Apelar a la imaginario colectivo de la redención divina los llevó a construir esta imagen del desamparo con una elaboración de Iglesia salvadora y civilizadora. Escenas de esta separación impuesta por los misioneros muestran el temor que varias de las comunidades desarrollaron frente una posible usurpación de sus hijos por parte de los padres misioneros, a los que algunos de ellos veían como ladrones de niños.

Una de las prácticas propuestas en el transcurso de la formación en los internados fue la creación de asociaciones devotas, filantrópicas o culturales, prácticas comunes en otros ámbitos de la vida cotidiana. Estas formas de propiciar y enriquecer la sociabilidad buscan diferentes fines; los lazos de pertenencia a un grupo determinado son garantes de seguridad y apoyo, pero más allá de la construcción del tejido social en un grupo, también cumplen funciones de vigilancia para el cumplimiento de normas y preceptos impuestos a los diferentes individuos que las integran.

Las comunidades religiosas intentaron contar con buen número de indígenas en sus internados, número que a su vez representaba la capacidad de cada una de las comunidades para la administración de su territorio. Las informaciones indican que al recluirlos en estos centros no tuvieron en cuenta la procedencia de cada uno de ellos; es decir, pudieron estar mezcladas culturas

étnicas en estos recintos, lo que posiblemente aumentó las tensiones causadas por la separación forzada de sus respectivas familias.

La historia de las misiones del Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones y la de la Prefectura Apostólica de Urabá muestran el nivel de intervención que tuvieron los religiosos de la comunidad capuchina y carmelita, respectivamente, en estas regiones. Los registros consultados, que abarcan lo educativo, lo formativo, lo material, entre otros aspectos, señalan que su paso por estas zonas implicó cambios de comportamientos entre los diferentes actores, con las particulares formas de negociación que desarrollaron a lo largo del periodo que duró su convivencia.¹⁰ Es importante entender que la negociación incluye a todos los grupos involucrados en las zonas de misión, en una delicada trama cada uno intentó que sus formas de entender la vida estuvieran presentes frente al otro. Para los indígenas, los negros, los colonos mestizos, constituyó una necesidad preservar sus imaginarios, y una forma eficaz de hacerlo era lograr hasta cierto punto, y de forma indirecta, que convivieran con los que llegaron de la mano de los misioneros, como dice Certau: “[...] hacían de las acciones rituales, de las representaciones o de leyes que les eran impuestas algo diferente [...] las subvertían no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas”.¹¹

Pero capuchinos y carmelitas jugaron otros papeles en las misiones, como cuando ambas comunidades aparecen en cada uno de sus territorios, como agentes mediadores e intermediarios entre colonos mestizos e indígenas en conflictos por la tierra, en algunos casos incluso fueron partícipes del conflicto. Ejemplo de ello es el problema que tuvieron los capuchinos en la Sierra Nevada de Santa Marta con la comunidad arhuaca, cuando estos últimos denuncian a los religiosos ante el gobierno nacional por apropiación de sus tierras y por el haberlos sometido a ciertas forma de esclavitud, esto sustentado en la obligación impuesta por los misioneros de cultivar tierras adjudicadas para usufructo y manutención de la misión.

¹⁰ Investigaciones como las de Aída Gálvez Abadía, *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941* (Bogotá, ICANH, Universidad de Antioquia, Universidad del Rosario, 2006), y la de Vladimir Daza Villar, *Los guajiros: “hijos de Dios y de la constitución”* (Riohacha, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira, 2006), y *Los guajiros: “hijos de Dios y de la constitución”* (Riohacha, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira, 2006), sirvieron con punto de partida y reflexión obligada para el análisis de la información.

¹¹ Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*. México, Universidad Iberoamericana, 2007. p. XLIII. Algunos obras que muestran el tema de la negociación en otras latitudes y sobre regiones de frontera son: Richard White en *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, publicado en New York por Cambridge University Press, en 1991; y James H. Merrell. *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York, Norton, 1999.

Testimonios fotográficos

La fotografía constituye una valiosa fuente de información para el trabajo histórico, incluso para otras disciplinas de lo humano y lo social; toda vez que por medio de este medio es posible observar diferentes facetas de la sociedad, cómo las personas crean imaginarios, se apropian de espacios, reconocen a otros. Además, aporta elementos importantes para ver cómo ha sido la transformación de la comunicación y su influencia en una determinada sociedad. Las formas como se asume la historia contemporánea hacen imposible imaginar el mundo sin la fotografía, es una fuente que enriquece el análisis.¹²

Hay una rica información en periódicos y revistas dedicadas a exponer al mundo el trabajo civilizador de las misiones. El volumen del material gráfico detectado superó todas las expectativas, al punto de que opté por reunir las cerca de quinientas imágenes seleccionadas, en una base de datos que me permitiera leerlas como serie, para poder detectar las tendencias que documentan: ¿Qué asuntos merecieron ser registrados en fotografía, dónde y cuándo se tomaron?, entre otros temas.

Estas ilustraciones permiten ampliar la información obtenida sobre educación, fiestas, arquitectura y música, entre muchos otros aspectos. Contar, por ejemplo, con imágenes del trabajo entre las comunidades negras permitió conocer las acciones desarrolladas con estos grupos que no son frecuentes en los archivos escritos, o poder ver a las religiosas dedicadas a su trabajo misionero aporta nuevos elementos para la discusión sobre la necesidad de revisar el papel de las mujeres en la evangelización.

Estrategia y narración

Los indígenas, los negros, los colonos mestizos no fueron sujetos pasivos, dóciles, obedientes, ante las labores que los misioneros desarrollan con cada uno de estos grupos poblacionales. El encuentro con ellos implicó variadas formas de persuasión, de negociación, sobre todo con las comunidades indígenas que fueron objeto de un permanente trabajo de adoctrinamiento y educación formal. Los indígenas inventaron sutiles formas de resistencia, para evadir o acomodarse a las reglas impuestas, por ejemplo, al entremezclar creencias haciéndole creer al sacerdote que cumplían con los preceptos “aprendidos”. Las comunidades indígenas entendieron que “negociar” con los

¹² Matteo Manfredi. *La fotografía como fuente para el análisis de los procesos migratorios. Metodología, conceptualización y crítica en la historia de la emigración vasca a Uruguay (siglos XIX-XX)*. Vitoria/Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2008. Texto fruto de su tesis doctoral asesorada por Óscar Álvarez Gila, quien me guió en la consulta de una buena parte de las fuentes primarias de mi propio trabajo.

misioneros le abría espacios y les daba una voz que antes no tenían, frente al gobierno nacional, sin duda buscando una clara relación de beneficio.

Hay que recalcar que las relaciones entre los religiosos y las comunidades evangelizadas no fueron estáticas en términos de que los indígenas solo recibieron como imposiciones unas tradiciones o unas creencias inamovibles; por el contrario, los vínculos fueron dinámicos y complejos.¹³

Una de las diferencias entre las formas de proceder de capuchinos y carmelitas es la narrativa que ambos emplearon para contarle al mundo el trabajo que realizaron en su respectiva jurisdicción. Los capuchinos optaron por ofrecer una información sustentada en cifras, salpicadas con descripciones escuetas. Los misioneros del Carmen, con una fuerte influencia romántica, recurrieron más bien a una narración que mezcla la emoción estética y la descripción del paisaje, de las costumbres y usos de los habitantes, textos líricos, cargados de sentimiento pero también de comentarios sesgados por prejuicios. Hay que insistir que ambas comunidades responden a una espíritu de la época donde folclor y etnografía se funden para narrar lo nuevo, lo desconocido.

Cabe también comentar las polémicas reacciones sobre el trabajo de los misioneros que se dieron en el país, sobre todo hacia a década de 1930. Si bien tradicionalmente la Iglesia católica ha sido defendida por el partido conservador, y atacada por el liberalismo, el tema de las misiones suscitó un acalorado debate, en el que también hubo defensores del lado del liberalismo. Cabe resaltar que las quejas de los liberales contra los misioneros aluden a la forma de trabajo de los capuchinos con los arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Sobre la labor de los carmelitas en Urabá los informes de autoridades civiles y de particulares son elogiosos. Para entender la diferencia en las reacciones suscitadas en ambos territorios de misión, hay que tener en cuenta las dinámicas de las dos comunidades indígenas, de acuerdo con la lectura que tienen los carmelitas de los Cunas, los religiosos los ven como un raza de buen “talante” y “dóciles” en el trato, contrasta con la que hacen los capuchinos de los arhuacos, a quienes tildan de “salvajes” y de trato difícil. Ello también pudo influir en la forma de cada comunidad religiosa de aproximarse a los indígenas, por un lado la de los capuchinos más autoritaria, con la consecuente intención de implantar los valores y costumbres “civilizados” por la vía de la fuerza en vez de acudir a la persuasión, como lo hicieron los carmelitas.

La presente investigación no es un punto final para un tema tan complejo, pero saca a la luz nuevos datos y elementos de interpretación, base para futuras discusiones. De la fuentes de tuve la fortuna de consultar en Europa, gracias a las becas de la Universidad del Rosario y la Universidad del País Vasco, surge la idea de un proyecto que permite el acceso a los investigadores en Colombia

¹³ Michel de Certeau. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007. p. 58

de este rico bagaje. Cabe anotar que tanto los carmelitas como los capuchinos, una vez terminaron sus gobiernos eclesiásticos en las jurisdicciones adjudicadas, procedieron a trasladar los correspondientes archivos a sus provincias de origen, los capuchinos a Valencia y los carmelitas a Vitoria en España. Además, está la documentación correspondiente a Propaganda Fide, que reposa en los archivos vaticanos. Aprovechando las facilidades que brindan los desarrollos tecnológicos actuales, pienso que se le podría proponer a alguna entidad oficial la recuperación de este acervo sobre la historia misionera nacional de finales del siglo XIX y el siglo XX.

Aunque en los últimos años varios investigadores han empezado a estudiar las misiones en Colombia, falta un trecho largo por recorrer. Los trabajos sobre las misiones durante largo periodo colonial, guardadas las diferencias, no cuentan con investigaciones sistemáticas como en el caso de México; pero igual situación presenta el llamado “segundo impulso misionero” de la primera mitad del siglo XX; vastos territorios de misiones requieren estudios que recuperen esa memoria histórica. Conocerla puede ayudar a identificar elementos que colaboren en la comprensión de algunos de los conflictos actuales, pues cuando se mira la cartografía misionera del pasado reciente, ésta coincide de una forma bastante elocuente con actuales zonas de conflicto.

7. ANEXO

Convenio de misiones de 1902 y Convención sobre misiones de 1928

Ministerio de Relaciones Exteriores

CONVENIO

Con la Santa Sede sobre Misiones encargadas de la evangelización y reducción de tribus salvajes. Delegación apostólica en Colombia –Bogotá, 20 de Noviembre de 1902.¹

Excmo. Sr:

Tengo el honor de poner en conocimiento de V. E. que el proyecto de Convenio arreglado entre el infrascrito y el antecesor de V. E., en los primeros días del presente año, que tiene por objeto facilitar los medios de llevar a cabo la evangelización y reducción de las tribus de indios que se hallan diseminadas en el territorio de la República, Convenio que sometí para su aprobación a la Santa Sede, me ha sido devuelto con la aprobación que se esperaba y con algunas modificaciones de forma o más bien aclaraciones.

Pronto tendré el honor de someter a la consideración de V. E. este Convenio ser reformado, y abrogo la esperanza de que será aprobado por el Gobierno de V. E.

Es, pues, llegado el tiempo de comenzar a poner por obra esta grande aspiración de las autoridades eclesiástica y civil, que cada día más están interesadas en atraer a la civilización cristiana aquellas tribus, y en tornar en centros poblados y productores las vastas regiones que ellas ocupan y que hasta ahora permanecen incultas; pero, por desgracia y debido a circunstancias extraordinarias, es hoy insignificante el valor intrínseco de las sumas que por el Convenio mencionado se destinan al costo de transporte y a las primeras instalaciones de los Misioneros así como a la dotación anual de cada Misión; y como también se intenta que varias residencias sean establecidas en distintos centros de los desiertos de la República con el personal suficiente, es de todo punto imposible llegar a la realización del objeto que se persigue.

Esta situación me obliga a solicitar muy encarecidamente que se aumenten los fondos ofrecidos. Por la situación actual del tesoro público estoy plenamente convencido de que el Gobierno se podría comprometerse a hacer una fuerte erogación en el momento; y por eso me limito a pedir que, además de las sumas consignadas en dicho Convenio, se asigne a las Misiones un auxilio extraordinario de ocho mil pesos en oro, para sufragar siquiera los primeros gastos más urgentes.

Por las diferentes conferencias que sobre el asunto me ha cabido el honor de tener con V. E. y por las excelentes disposiciones que he encontrad, tanto en V. E. como en el Jefe del Ejecutivo,

¹ *Diario Oficial*, XXXIX/11798, Bogotá, 12 febrero de 1903. pp. 57-9.

que debidamente agradezco, juego inútil el extenderme sobre la importancia que el mismo asunto tiene, pues en el, como queda dicho, están vivamente interesadas las dos Potestades.

Aprovecho gustoso oportunidad para reiterar a V. E. el testimonio de mi respetuosa y muy distinguida consideración.

A., Arzobispo de Filippi,

Delegado Apostólico.

A.S.E. el Sr. Dr. Felipe F. Paúl, Ministro de Relaciones Exteriores.

República de Colombia –Ministerio de Relaciones Exteriores– Bogotá, 28 de Noviembre de 1902.

Monseñor;

Cábeme el honor de acusar a V. E. el recibo de en muy atenta comunicación suscrita el día 20 del mes que entro.

Por la lectura de ella me impuse de que la Santa Sede devolvió ya, con su aprobación, el proyecto de Convenio encaminado a proveer los medios de llevar a cabo la evangelización y reducción de indígenas en el territorio nacional, y de que, con algunas modificaciones de forma o aclaraciones, será próximamente presentado por V. E. tal arreglo, para someterlo a la aprobación del Gobierno de la República.

En dicha comunicación se sirve V. E. exponer las circunstancias que le obliguen a solicitar que se aumenten los fondos destinados al transporte y primeras instalaciones de los Misioneros. Tomado el asunto en consideración por el Consejo de Ministros, que se halló penetrado también de la necesidad imperiosa de emprender cuanto antes la reducción de indígenas, como obra humanitaria y de progreso para el país, y que estima, por lo mismo, acertadas las observaciones de V. E. al respecto, resolvió, en la sesión que tuvo que tuvo lugar el día 26 de del corriente, que, además de las sumas asignadas a las Misiones por el citado proyecto de Convenio, se les dé un auxilio extraordinario de ocho mil pesos en oro, destinado a los primeros gastos indicados.

Grato me es aprovechar esta circunstancia para reiterar a V. E. las manifestaciones de mi profunda consideración y muy distinguido aprecio.

Felipe F. Paúl

A.S.E. Monseñor Antonio Vico, Arzobispo de Filippi, Delegado Apostólico, etc., etc., etc.

CONVENIO ENTRE LA SANTA SEDE Y EL GOBIERNO DE COLOMBIA

Es bien conocido el interés, que tanto la Santa Sede como el Gobierno de la República de Colombia tienen por el incremento de las Misiones para la reducción y evangelización de las tribus de indios que se hallan diseminadas en el territorio de esta República. Las dos Supremas Potestades, la Eclesiástica y la Civil, robaron, de común acuerdo, las bases para ello en los artículos 25 y 31 del Concordato del año de 1887; pusieron mano a la obra en el Convenio de 1898, y comenzaron a traducirlo en hechos, desde el año de 1893, con la erección del Vicariato Apostólico de Casanare. Y hoy día, en que se puede disponer de un número suficiente de Misioneros, juzgan llegado el momento de ensanchar y consolidar la obra de la organización de las precitadas Misiones, ya que el Gobierno de Colombia se halla investido de facultades bastantes al efecto, como que el Concordato, en su referido artículo 31, dice: “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia, para el fomento de las Misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso”. A fin, pues, de extender la civilización cristiana en las vastísimas regiones habitadas por los indios salvajes y de procurar que aquellas risas comarcas entren en la vía del progreso, los infrascritos, a saber: Antonio Vico, Arzobispo de Filippi, Delegado Apostólico y Enviado Extraordinario de Su Santidad León XIII, y Felipe F. Paúl, Ministro de Relaciones Exteriores de la República de Colombia, debidamente autorizados por sus respectivos Gobiernos, visto el artículo 31, ya citado, del Concordato de 1887, y habida de consideración al parecer del

Consejo de Estado y a las opiniones de varios Ilmos. Prelados, documentos que se publicaron en los números 7,887 y 7,888 del *Diario Oficial*, así como a las Leyes 103 de 1890 y 76 de 1892, y al §2.º del artículo 3.º de la Convención de 4 de Agosto de 1898, han celebrado la siguiente Convención, la cual ha obtenido el dictamen previo y favorable de los Ministros del Despacho y del Consejo de Estado:

ARTÍCULO I

La Santa Sede y el Gobierno de Colombia aceptan complacidos la oferta que por conducto de los Superiores respectivos han hecho o hagan las diferentes Órdenes y Congregaciones religiosas de continuar con las Misiones que actualmente tienen y de tomar a en cargo aquellas que les fueron asignadas, administrando el personal que el sostenimiento y ensanche de ellas exijan.

ARTÍCULO II

En atención a la importancia de las diversas comarcas o territorios en que van a establecerse las Misiones y al mayor o menor desarrollo que prometan, serán por ahora erigidas en Vicariatos Apostólicos las tres Misiones de La Guajira, del Chocó, de los Llanos de San Martín y de la denominada La tendencia oriental, o de las riberas del Orinoco, serán erigidas en Prefecturas Apostólicas, pero bien entendido que mientras no se verifique la erección de estos Vicariatos y Prefecturas Apostólicas, Las Misiones continuarán, como basta ahora, bajo la inspección de los Ordinarios respectivos. Los territorios de las Misiones restantes podrán también confirme en cuanto fuere posible a religiosos Misioneros, bajo la suprema inspección de quienes dependen.

ARTÍCULO III

Los límites de cada Misión se fijarán en un apéndice al presente Convenio.

ARTÍCULO IV

El Vicario Apostólico del Caquetá deberá establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, y el Prefecto Apostólico de la Intendencia Oriental establecerá una en un punto limítrofe con Venezuela, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan.

ARTÍCULO V

El Gobierno de la República, en justa compensación del sacrificio que hacen los Misioneros para evangelizar a los indios de los territorios nacionales, contrae la obligación solemne de proveer, de manera invariable y sin interrupción, a las Misiones expresadas, de los medios necesarios y suficientes para su vida y crecimiento, a medida que los recursos fiscales del país lo vayan consintiendo.

ARTÍCULO VI

De acuerdo con el artículo 25 del Concordato de 1887, del artículo 1.º de la Convención de 4 de Agosto de 1898 y de las leyes 103 de 1890 y 75 de 1892, destinase por ahora, para el sostenimiento de las Misiones, la suma de setenta y cinco mil pesos (\$75,000) anuales, que se descompone así: veinticinco mil pesos (\$25,000), señalados y acordados en el artículo 1.º de la Convención de 4 de Agosto de 1898, en desarrollo del artículo 25 del Concordato, y cincuenta mil pesos (\$50,000) de los fondos votados por la 103 de 1980.

La expresada cantidad de setenta y cinco mil pesos (\$75,000) se distribuye de la manera siguiente:

Al Vicariato Apostólico de Casanare	\$ 11,500
Al id, id, de la Guajira	8,000
Al id, id, del Chocó	8,000
Al id, id, del Caquetá	14,000
A la Prefectura Apostólica de la Intendencia Oriental	14,000
Al id, id, del Darién	8,000
Al id, id, de los Llanos de San Martín	2,500
A las Misiones de Tierra adentro	2,500
A las de id, id, de San Andrés y Providencia	2,500
Al id, id, de Antioquia	2,000
Al id, id, de Pamplona	2,000
	<hr/>
Suma total	\$ 75,000

Cuando hayan de hacerse las erogaciones autorizadas por los artículos 1º. y 3º. de la citada Ley 103 de 1890, correrán ellas a cargo de las Misiones a quienes se aplican los fondos votados por dicha Ley y en la proporción establecida en el presente artículo.

ARTÍCULO VII

El auxilio de \$50,000 proveniente de los fondos asignados por la Ley 103 de 1890, empezará reconocerse y pagarse desde el día 1º. De Enero del año de 1901, y se destina para atender en parte a la construcción de edificios y demás gastos que requiere el establecimiento de las Misiones en la región colombiana bañada por los ríos putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes. Este auxilio será reconocido y pagado tan luego como es firme y apruebe el presente Convenio.

ARTÍCULO VIII

El Gobierno de la República confiará a los Jefes de las Misiones de dirección de las escuelas públicas primarias para varones que funcionen en las Parroquias, Distritos o caseríos comprendidos dentro de del territorio de la respectiva Misión, cuya provisión fuere de la incumbencia del citado Gobierno, Exceptuándose las escuelas pertenecientes al Vicariato Apostólico del Chocó, las cuales seguirán al ciudadano de los Hermanos Maristas.

ARTICULO IX

El Gobierno de la República se compromete a conceder en los lugares donde las hubiera y por el tiempo de la duración del presente Convenio, la cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio y provecho de las Misiones, las cuales tierras se destinarán para huertas, sembrados, dehesas, etc. La extensión de terreno, cuya demarcación y otorgamiento en usufructo será preferente a toda otra concesión, no podrá exceder de mil hectáreas para cada fundación o residencia.

ARTÍCULO X

El pago del expresado auxilio de setenta y cinco mil pesos anuales se hará por semestres anticipados en Bogotá al Síndico o Procurador designado al efecto por los jefes de las respectivas Misiones, en esta forma:

Mitad de los \$25,000 anuales asignados por la Convención de 4 de Agosto de 1898	\$ 12,500
Mitad de los \$ 50,000 de los fondos votados por la Ley 103 de 1890	25,000
	<hr/>
En cada semestre	\$ 37,500
	<hr/>

ARTÍCULO XI

El Jefe de cada Misión presentará anualmente al Representante Pontificio, o en ausencia de este al Metropolitano más inmediato, un informe sobre el estado de la Misión y el modo como se hayan invertido las sumas de dinero recibidas del Gobierno. Los informes y cuentas se acometerán inmediatamente al conocimiento de la Santa Sede y del Gobierno de la República.

ARTÍCULO XII

Con el objeto de evitar cualquier peligro de opresión para los indígenas y de persecución para los Misioneros por parte de negociantes codiciosos, el Gobierno se compromete a fomentar la buena inteligencia ante sus Agentes y los respectivos Jefes de Misiones, y a impedir, por los medios a su alcance, que llegue a venir verse turbada en ningún sentido. Para este efecto, el nombramiento de los Jefes civiles se hará en personas de todo punto de vista recomendables y reconocidamente favorables a las Misiones y religiosos misioneros, y endose previamente al Delegado Apostólico; quedará reservada a las dos autoridades supremas la solución de las cuestiones que puedan suscitarse entre la autoridad civil y el Jefe de cada Misión a causa de medidas tomadas por este en guarda del bien espiritual y de los intereses materiales amenazados de los indígenas o en ejercicio de las funciones especiales que le asigna el artículo XIII de este Convenio, y será causa eficiente de remoción de los empleados del Gobierno una queja contra ellos del Jefe de la Misión, siempre que sea fundada en hechos comprobados.

ARTÍCULO XIII

Para estimular a los indios a reunirse primeramente en familias y agruparse luego en las “reducciones”, y con el objeto de facilitar el mismo tiempo a la autoridad civil el desempeño de las funciones que naturalmente le incumben, el Jefe de la respectiva Misión sonará al fin primordial de su cargo, que es el de la civilización cristiana, el del fomento de la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos. Cuidará por lo tanto, de estudiar diligentemente los productos de la región a su cargo, y enviará de todo ello informes al Gobierno de la República, proponiéndole, además los métodos que las circunstancias aconsejen como más adecuados para derivar mayores ventajas de esos productos, y cuidará también de difundir entre los indios las industrias más convenientes, asignándoles premios y recompensas que los estimulen eficazmente.

ARTÍCULO XIV

El presente Convenio, salvo la estabilidad y desenvolvimiento espiritual de las Misiones y en especial de los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas, estará en vigor durante veinticinco años, cumplidos los cuales, las Altas Partes contratantes podrán prorrogarlo por el tiempo que fuere necesario o subrogarlo con otro nuevo, en vista de los resultados obtenidos en la obra de la reducción y evangelización de los indígenas.

ARTÍCULO XV

Prorrogase el artículo I de la Convención de 4 de Agosto 1898, por todo el tiempo que dure la presente, en cuanto a los \$ 25,000 asignados a las Misiones; y queden derogados los artículos V, VI y VII, en cuanto se opongán a las disposiciones del presente Convenio.

En fe de lo cual se extienden y firman dos ejemplares de un mismo tenor en Bogotá, a veintisiete de Diciembre de mil novecientos dos.

(L. S.)

A, Arzobispo de Filippi,
Delegado Apostólico

(L. S.) Felipe F. Paúl

Gobierno Ejecutivo –Bogotá, 29 de Diciembre de 1902

Aprobado.

José Manuel Marroquín

El Ministro de Relaciones Exteriores,

Felipe F. Paúl

Apéndice al Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, inscrito el día 27 de Diciembre de 1902, sobre Misiones.

LIMITES

Goajira

Esta Misión comprenderá el territorio guajiro, el de Sierra Nevada y el de Motilones.

1°. *Límites del territorio guajiro:*

Toda la península guajira en la parte que le corresponde a Colombia.

2°. *Límites del territorio de la Sierra Nevada:* En el Mar Caribe, desde el cabo de San Agustín, una línea recta que pase por la cima del pico de la horqueta (15,700 pies de altura) y vaya a parar al *Alto de las Minas*, extremo 80, de la Sierra Nevada; de aquí, una línea recta que, pasando al S. de San Sebastián de Rábago, al E. de Patillal (caserío civilizado) , vaya a parar al caserío de Caracolí, inclusive, al E. de Marcosso; de aquí, en la línea recta hacia el N, hasta la Punta de los Remedios, y este último lugar, otra recta hasta el cabo de San Agustín, punto de partida. En este triángulo se incluyen las poblaciones indígenas siguientes: San Miguel, Santa Rosa, San Antonio y San Francisco, al N.; Marocaso, Rosario, Atanquez y San José, al E, y San Sebastián de Rábago al S., y las poblaciones civilizadas que a continuación se mencionan: a orillas del mar Dibulla, al N., con la agregación de Palomino, y Punta de los Remedios, con la agregación de Las Flores; al E., caserío de Caracolí (frente a Marocaso), y Patillal, frene a Atanquez.

3°. *Límites del territorio de Motilones:* Desde la Jagua, inclusive, comprendiendo a - Becerril, Espiritusanto o Pueblito, Palmira y Jobo (poblaciones civilizadas); de aquí, en línea recta al E., hasta la cima de los Andes, y de aquí, por toda la cima, hasta enfrentar con la Jagua (pueblo civilizado), punto de partida.

Chocó

Los límites de la Misión del Chocó son los siguientes: Haciendo partir de la desembocadura del río San Juan, en el Pacífico, la línea divisoria, sube primero este río para tomar el afluente Calima y luego el torrente Aguas Clara, hasta su origen, que se halla en la cordillera occidental de los Andes occidentales; recorre luego esta cordillera, hasta el N., hasta encontrar el punto de confluencia de los ríos Cajamarca y garrapata; entra en este último y lo sigue hasta sus fuentes de cordillera; se lanza por las cuchillas de ésta, hasta Chami, frente al Arrayanal; baja a la población de

San Miguel, sobre el río <Chimil> [2]; vuelve a tomar la cordillera hasta Cerro Plateado; se dirige al No. hacia la montaña Horqueta; tuerce luego al S., hasta los montes que separan las aguas del río Ocaído de las del río Barbara; retrocede, dirigiéndose nuevamente al No., hasta el monte Piedragorda, y después al N., venciendo la distancia de la miriámetros, atraviesa el río Arquía, el Murri, es el punto en que recibe las aguas del Corbata, los montes Chiajeado, el Carmelo y Buenavista, y llega al punto donde se encuentran los tres ríos Sucio, Pavarandó y Mongudó; entra en este último río y llega, contra corriente, el camino que conduce al Murindó; en esta ruta encuentra el río León, en el sitio en que éste aumenta sus aguas con las del Leoncito; pasa el río, se empina al E., sobre las cumbres de la cadena de los montes que separan aquel río del Antadó, y siguiendo a lo largo de esta cadena, toca la del Abibe, la recorre toda, hasta las fuentes del río Arbolete, baja el río hasta su desembocadura en la ciénaga del mismo nombre, la rodea el E., y llega a la punta Arboletas, en el Atlántico; va luego a las puntas Carivaná, Arenas del Norte y Arenas del Sur, rodea el gran Golfo de Urabá y llega a la desembocadura del río de La Miel, junto al cabo Tiburón; sube al nacimiento de este río cercano al monte Gandi; sigue la cordillera que separa las aguas que van al Pacífico de las que van al Atlántico y al río Atrato, llamada cordillera del Darién, y llega a la Punta Cocalito, en el Pacífico; recorre la costa hasta la desembocadura de río San Juan, punto de partida.

Territorio del Sinú que debe unirse a la Misión del Chocó

Dicho territorio confina al S., con el Departamento de Antioquia, y al O., se apoya en la parte más alta del Chocó, es decir, en la cordillera del Abibe, desde su arranque hasta el río y ciénaga Arbolete, en el Atlántico, y corresponde a la Provincia del Sinú.

Caquetá

Los límites de la Misión del Caquetá son los siguientes: La línea de circunscripción parte del punto donde el tercer meridiano al E., de Bogotá corta el río Guaviare y va hasta sus fuentes en el carro Neiva; doble al S., hasta el paramo de Las Papas; recorre la cima de la cordillera que separa las aguas que van al Magdalena y al Pacífico de las que van al Amazonas, hasta alcanzar los límites con el Ecuador, y siga estos límites hasta encontrar el tercer meridiano al E., de Bogotá.

En otros términos, la Misión del Caquetá comprende la Provincia de Mocoa, disminuida de la parte incorporada en la Intendencia Oriental.

Darién

Forma la Misión del Darién una ancha y larga faja de terreno bañada al N., por el Atlántico, desde la desembocadura del río de La Miel, en el cabo Tiburón, hasta Portobelo o a la desembocadura del río Cascajal; al O. está dividido de la Provincia de Panamá por una línea imaginaria casi paralela y poco distante del Canal del mismo nombre, la cual une el sitio mencionado de Portobelo con las bocas del río Bayano o Chepo, en el Pacífico; tiene al S., el Pacífico, desde las bocas del Chepo hasta la Punta Cocalito, y, finalmente, al E., tiene la cordillera llamada del Darién, que lo divide del Departamento del Cauca y va desde la Punta Cocalito hasta el nacimiento del río de La Miel; luego tiene cate mismo río, desde su nacimiento hasta que muere en el Atlántico, junto al cabo Tiburón.

² Ilegible en la copia.

Intendencia Oriental

Son sus límites: Partiendo del punto en que el tercer meridiano al E., de Bogotá corta el río Meta, figase la corriente de este río hasta el Orinoco; yendo contra corriente del Orinoco (límite con Venezuela), hasta la Piedra del Cocuy, que es un extremo de la frontera entre la dicha República de Venezuela y el Brasil; recórranse los límites de Colombia con el Brasil y el Perú, hasta llegar al referido tercer meridiano al E., de Bogotá.

Llanos de San Martín

La Línea divisoria arranca de las fuentes del río Batatae, al O., de esta región, y sigue las vertientes de este río hasta encontrarse con el Guavio, y después sucesivamente con el Garagoa, el Upia, el Bumadea y el Meta, hasta el tercer meridiano al E., de Bogotá; pasa al punto correlativo en el río Guaviare y se remonta hasta su origen en el monte Neiva; se adelanta en seguida hacia el N., por las crestas de la Cordillera hasta los manantiales del Ariari, y continua por el monte que separa este río del Humedeza y por la serranía que va a morir en el río Negro, frente a la población de Villavicencio; atraviesa en río y emprende por la cadena que separa las aguas del Humadea de las del río Negro y del Garagoa, hasta llegar a las fuentes del Batatas, de donde había salido.

Antioquia

La Misión de Antioquia comprende una extensísima faja de territorio que se extiende al O., del Departamento a lo largo de los límites del Alto Chocó, arriba descritos, precisamente desde el monte Caramanta, en la cordillera occidental de los Andes, junto al nacimiento del río Chimbría, hasta el punto donde la línea de demarcación toca la cadena de los montes Abibe; confina al N., y NE., con el Distrito del Sinú, en el Departamento de Bolívar, y al E. y al S. abraza los montes y selvas occidentales del Departamento y la Diócesis de Antioquia.

Tierra-adentro

La línea divisoria de este territorio sale de las fuentes del río Negro de Narvéez, en el nevado del Huila, en la cordillera central, y corre hasta precipitarse con él en el país; sube luchando contra las corrientes de este río, hasta encontrar las del torrente Buenos Aires; Vence las del mismo torrente y se remonta hasta descubrir sus fuentes en la montaña, La Topa; sigue a No., la dirección sinuosa de esta cadena basta tocar el monte Guanacas, en la cordillera; corre hacia el N. a encontrar el nevado del Huila.

Pamplona

La Misión de Pamplona reposa entre el Departamento de Santander, al O., las tierras de Arauca. Diócesis de Mérida (Venezuela), al N., y al E., y al S. y SO., el Vicariato Apostólico de Casanare.

Bogotá, 27 de diciembre de 1902.

A., Arzobispo de Filippi,

Delegado Apostólico

Felipe F. Paúl.

Ministro de Relaciones Exteriores.

Convención sobre misiones entre la República de Colombia y la Santa Sede, 1928³

“Los infrascritos, a saber: Carlos Uribe, Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia, y Paolo Giobbe, arzobispo de Tolemaida, nuncio apostólico de Su Santidad Pío XI, ceca del gobierno de Colombia, debidamente autorizados al efecto, han acordado celebrar la siguiente Convención sobre misiones entre la República de Colombia y la Santa Sede

Artículo I: El gobierno de Colombia y la Santa Sede aceptan complacidos la oferta que por conducto de los superiores respectivos han hecho o hagan las diferentes órdenes o Congregaciones religiosas, de continuar con las misiones que actualmente tienen y de tomar a su cargo aquellas que les fuesen asignadas, suministrando el personal que el sostenimiento y ensanche de ellas exijan.

Artículo II: Las misiones erigidas en territorios separados, son las siguientes: tres vicariatos, a saber: de La Guajira, de Casanare y de los Llanos de San Martín; siete prefecturas apostólicas, a saber: del Caquetá, del Chocó, de Tierradentro, de Arauca, de Urabá, del Sinú y de Tumaco; la misión de San Andrés y Providencia.

Los territorios de estas misiones estarán bajo la jurisdicción del respectivo Ordinario.

Artículo III: Los límites de cada misión se fijarán en un apéndice al presente Convenio.

Artículo IV: El vicario apostólico de los Llanos de San Martín y el prefecto apostólico de Caquetá, tomarán especial interés por establecer residencias en los principales puntos limítrofes con Venezuela, Brasil, Perú y Ecuador, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan.

Artículo V: El gobierno de la república, en justa compensación del sacrificio que hacen los misioneros para evangelizar a los indios de los territorios nacionales, contrae la obligación solemne de proveer, de manera invariable y sin interrupción, a las misiones expresadas, de los medios necesarios y suficientes para su vida y crecimiento, a medida que los recursos fiscales del país lo vayan consintiendo.

Artículo VI: De acuerdo con el artículo 25 del Concordato de 1887, del artículo primero de la convención del 4 de agosto de 1898, y de las leyes 103 de 1890 y 76 de 1892, destínase por ahora para el sostenimiento de las misiones la suma de setenta y cinco mil pesos anuales, que se descomponen así: veinticinco mil pesos señalados y acordados en el artículo primero de la Convención del 4 de agosto de 1898 en desarrollo del artículo 25 del Concordato, y cincuenta mil pesos de los fondos votados por la ley 103 de 1890.

Artículo VII: El auxilio de cincuenta mil pesos provenientes de los fondos asignados por la ley 103 de 1890 será reconocido y pagado por semestres, y se destinará principalmente para atender en parte a la construcción de edificios y demás gastos que requiera el establecimiento de las misiones en la región colombiana bañada por los ríos Putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes.

Artículo VIII: El pago del expresado auxilio de setenta y cinco mil pesos anuales se hará por semestres anticipados en Bogotá al representante de la Santa Sede, quien lo repartirá según lo que se dispone de común acuerdo con el gobierno.

La junta de misiones, presidida por el ilustrísimo señor arzobispo primado, se encargará de la distribución del auxilio establecido por la ley 14 de 1912.

Artículo IX: El gobierno de la república confiará a los jefes de las misiones la dirección de las escuelas públicas primarias para varones que funciones en las parroquias, distritos o caseríos comprendidos dentro de los territorios de la respectiva misión, y cuya provisión fuere de las incumbencias del citado gobierno.

³ *Revista de Misiones*, año IV, # 37, Bogotá, junio de 1928, pp. 2/6.

Todos los establecimientos de enseñanza que existan en territorios de misiones, estarán bajo la inspección del ordinario jefe de la misión respectiva, en conformidad con la ley 39 de 1909, título II, capítulo I, y con el decreto número 1403 de 18 de noviembre de 1910.

Artículo X: El gobierno de la república se compromete a conceder, en los lugares donde las hubiere, y por el tiempo de la duración del presente Convenio, la cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio y provecho de las misiones, las tierras se destinarán para huertas, sembrados, dehesas, etc. La extensión del terreno será preferente a toda otra concesión y se otorgará en conformidad con la ley vigente.

Artículo XI: El jefe de cada misión presentará anualmente al representante pontificio, o en ausencia de este al metropolitano más inmediato, un informe sobre el estado de la misión y el modo cómo se hayan invertido las sumas de dinero recibidas por el gobierno.

Los informes y cuentas se someterán inmediatamente al conocimiento del gobierno de la república y de la Santa Sede.

Artículo XII: Con el objeto de evitar cualquier peligro de opresión para los indígenas y de persecución para los misioneros por parte de negociantes codiciosos, el gobierno se compromete a fomentar la buena inteligencia entre sus agentes y los respectivos jefes de misiones, y a impedir por los medios a su alcance, que llegue a verse turbada en ningún sentido. Para este efecto, el nombramiento de los jefes civiles se hará en personas de todo punto recomendables y reconocidamente favorables a las misiones y religiosos misioneros, oyéndose previamente al nuncio apostólico; quedará reservada a las dos autoridades supremas la solución de las cuestiones que puedan suscitarse entre la autoridad civil y el jefe de cada misión a causa de medidas tomadas por éste en guarda del bien espiritual y de los intereses materiales amenazados de los indígenas, o en ejercicio de las funciones especiales que le asigna el artículo 13 de este convenio; y será causa suficiente de remoción de los empleados del gobierno una queja contra ellos del jefe de la misión, siempre que sea fundada en hechos comprobados.

Artículo XIII: Para estimular a los indios a reunirse primeramente en familias y agruparse luego en las reducciones, y con el objeto de facilitar al mismo tiempo a la autoridad civil el desempeño de las funciones que naturalmente le incumben, el jefe de la respectiva misión aunará al fin primordial de su cargo, que es el de la civilización cristiana, el del fomento de la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos. Cuidará, por lo tanto, de estudiar diligentemente los productos de la región a su cargo, y enviará de todo ello informes al gobierno de la república, proponiéndole además los métodos que las circunstancias aconsejen como más adecuados para derivar mayores ventajas de esos productos, y cuidará también de difundir entre los indios las industrias más convenientes. El gobierno, por su parte, se compromete a ayudar a los jefes de las misiones en todo lo que se refiere al desarrollo de la agricultura y de la industria en la región respectiva y a amparar eficazmente las propiedades de los indígenas.

Artículo XIV: Los Ordinarios de los territorios de misiones en Colombia gozarán de los mismos privilegios que los otros Ordinarios diocesanos en relación con el foro judicial conforme lo establecido en la Convención adicional al Concordato, promulgada con la ley 34 de 1892.

Artículo XV: El jefe de cada misión designará, con la aprobación del representante pontificio en Bogotá, un síndico o procurador eclesiástico al efecto de representarlo en todas las gestiones administrativas, sean públicas, sean privadas.

Artículo XVI: El presente Convenio, salvo la estabilidad y desenvolvimiento espiritual de las misiones, y en especial de los vicariatos y prefecturas apostólicas, estará en vigor durante veinticinco años, cumplidos los cuales, las altas partes contratantes podrán prorrogarlo por el tiempo que fuere necesario o subrogarlo con otro nuevo, en vista de los resultados obtenidos en la obra de reducción y evangelización de los indígenas.

En fe lo cual los expresados plenipotenciarios firman, en doble ejemplar, la presente Convención, y la sellan con sus respectivos sellos, en Bogotá, a cinco de mayo de mil novecientos veintiocho.

(L.S) Carlos Uribe (L.S) + Paolo, Arzobispo de Tolemaida. Nuncio Apostólico.

Poder Ejecutivo, Bogotá, 9 de mayo de 1928

Aprobado. Miguel Abadía Méndez. El ministro de relaciones exteriores, Carlos Uribe”.

8. Fuentes y bibliografía

8.1. Fuentes primarias

8.1.1. Archivos

España

Bilbao

Archivo de la Curia de la Provincia Jesuita de Loyola.

Madrid

Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Valencia

Archivo Provincial de la Capuchinos de Valencia, Fondo Vicariato Apostólico de la Guajira, 1905-1953.

Vitoria/Gasteiz

Archivo de la Provincia de San Joaquín de Navarra, 1911-1947

Sección 1- Misión (anterior a la Prefectura)

Sección 2- Gobierno

Sección 3- Apostolado y actividad personal

Sección 4- Obras

Sección 5- Misión diocesana de Urabá (supresión de la Prefectura)

Italia

Roma

Archivo Secreto Vaticano. Fondo Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, 1901-1934

Archivo Histórico Propaganda Fide. Actual Archivo Histórico de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 1895-1930

Colombia

Bogotá

Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores,
1902-1950

Medellín

Archivo Histórico de Antioquia, Serie Eclesiásticos

8.1.2. Publicaciones periódicas

El Catolicismo, Bogotá, 1919-1920

Diario Oficial, XXXIX/11798, Bogotá, 12 febrero de 1903.

Ecos de la Misión, Riohacha, 1910-1912

Illyminare, Boletín Oficial de la Unión Misional del Clero de España, Pamplona/Vitoria,
1923-1959

Misionalia Hispanica, Madrid, 1944-1951

El Misionero, Barcelona, 1923-1949

Las Misiones Católicas, Barcelona, 1880-1950

Nuestro Misionero, Vitoria, 1924-1934

La Obra Máxima, Pamplona, España, 1921-1943

Revista de Misiones, Bogotá, 1925-1932

El Siglo de la Misiones, Bilbao, 1914-1952

Todos Misioneros, Shanghai, 1928

Verdad y Caridad, Pamplona, España, 1924-1952

8.1.3. Encíclicas, informes eclesiásticos y misioneros

Bañares, Jesualdo de O.F.M. Cap. *Motilones*. Riohacha, Ediciones Goajiro-Capuchinas, No.
3, 1950.

Benedicto XV. *Maximum Illud. Sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero*.
Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919.

Builes, Miguel Ángel. *Cuarenta días en el Vaupés. Medellín*. Medellín, Talleres de la
Imprenta Departamental, 1951.

Carcagente, Angel María, de, OFM, Cap. *Guia goajiro. Riohacha*. Barranquilla, Tipografía
Barranquilla, 1940.

Consejo Superior de Misiones. España misionera. *Catálogo de los misioneros y de los
religiosos españoles en el extranjero*. Madrid, Ediciones España Misionera, 1962.

- Ibi, Camilo de. *El vicariato apostólico de la Goajira a la Cámaras Legislativas: curiosos datos etnográficos y expedición del Rvdo. padre Camilo de Ibi, misionero capuchino, a la Sierra de Motilones*. Bogotá, Arboleda & Valencia. 1919.
- Ibi, Camilo de. "Crónica Seráfica". En: *Floreccillas de San Francisco*. XIX/3, marzo de 1918, pp. 79-81.
- El código de derecho canónico*, traducido y comentado por Francisco Blanco Nájera. Cádiz, Editorial Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S.L, 1942.
- "Evangelio de San Marcos, 16:15". *La Biblia. Dios habla hoy. Nuevo Testamento*. Bogotá, Sociedad Bíblica Colombiana, 1992.
- "Evangelio de San Mateo, 28:19". *La Biblia. Dios habla hoy. Nuevo Testamento*. Bogotá, Sociedad Bíblica Colombiana, 1992.
- Isaacs, Jorge. *Estudio sobre las tribus del Magdalena*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.
- Niño Jesús, Florencio del. *La Orden de Santa Teresa, la Fundación de la Propaganda FIDE y las misiones carmelitanas*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Nieto y Compañía, 1923.
- León XIII. *Catholicae Ecclesiae* de León XIII. Dado en Roma, en San Pedro, 20 de noviembre de 1890, tercer año de Nuestro Pontificado.
- León XIII. *Sancta Dei Civitas*. Carta encíclica. Dado en Roma, en San Pedro, 3 de diciembre de 1880, tercer año de Nuestro Pontificado.
- Livingstone, David. *Viajes y exploraciones en el África del sur*. Prólogo de Javier Reverte. La Coruña, Ediciones del Viento, 2008.
- Muñoz, Luis J., S.J. *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centro América*. Oña, Imprenta Privada del Colegio, 1920.
- Pío X. *Lacrimabili Statu*. Dado en Roma, en San Pedro, en junio de 1912.
- Pío XI. *Rerum Ecclesiae*, Dado en Roma, en San Pedro, en febrero de 1926.
- Santa Teresa, Severino de, OCD. *Creencias, ritos y costumbres de los indios catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá*. Bogotá, Imprenta de San Bernardo, 1924.
- Santa Teresa, Severino de. "Conferencia en el Congreso Nacional de Misiones Católicas". En: Congreso y Exposición Nacionales de Misiones Católicas. *Congreso y Exposición Nacionales de Misiones Católicas (1er 1924 15-24 ago)*. Bogotá, Tipografía Minerva, 1925.
- Santa Teresa, Severino de. *Breve catecismo de la Misión de Urabá*. Vitoria, Ediciones El Carmen, 1939.

- Santa Teresa, Severino de. *Orígenes de la devoción a la Virgen Santísima en Colombia y nomenclador mariano de los descubridores y pobladores de la América española*. Medellín, Bedout, 1942.
- Santa Teresa, Silverio de, OCD. *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, Tomo XIV. Burgos, Editorial El Monte Carmelo, 1949.
- Santa Teresa, Severino de. *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas*. Vitoria, Ediciones El Carmen, 1951.
- Santa Teresa, Severino de. *La Inmaculada: en la conquista y coloniaje de la América española*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1954.
- Santa Teresa, Severino de, OCD. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién; desde el Descubrimiento hasta nuestros días*. Bogotá, Editorial Kelly, 1956-57.
- Santísimo Sacramento, Pablo de, OCD. *El idioma katío: Ensayo gramatical*. Medellín, Imprenta Oficial, 1936.
- Santísimo Sacramento, Pablo de, OCD. *Al Amor de los karibes: (relieves de una vida misionera)*. Vitoria, El Carmen, 1944.
- Santísimo Sacramento, Pablo de, OCD. *Además*. Vitoria, El Carmen, 1947.
- Sollana, Emilio M de. *Estadística de la Provincia Capuchina de Valencia*. Valencia, 1957.
- Silvestri-Pamplona. *Ite...! Lo que debe saber un misionero. Consejos y apuntes sobre educacional misional*. Pamplona, Imprenta de los Padres Capuchinos, 1929.
- Valencia, Eugenio de, OFM, Cap. *Historia de la misión guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) A cargo de los padres de la preciosísima sangre de Cristo de Valencia, 1868-1924*. Valencia, Imprenta de Antonio López y Compañía, 1924.

8.1.4. Informes oficiales y otros impresos de la época

- Keys, James M. *Las misiones españolas de California*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-, 1950.
- Navarro, Pedro Juan. *El parlamento en pijama*. Bogotá, Talleres del mundo al día, 1935. Capítulo XIV.
- Montalbán, Francisco Javier. *La Compañía de Jesús misionera, 1540-1940*. Bilbao, Editorial El Siglo de las Misiones, 1941.
- Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*, tomo I. 2ª edición, Bogotá, Banco Popular, 1987 (edición original 1885).
- República de Colombia. *Resultados del censo de población, levantado en Colombia en el año de 1905*. Dirección Nacional de Estadística. Número 1185. Bogotá febrero 3 de 1917.

República de Colombia. Dirección General de los Censos. *Censo general de la república de Colombia, levantado el 5 de marzo de 1912, presentado al Congreso en sus sesiones ordinarias de 1912*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1912.

República de Colombia. *Censo de Población de la República de Colombia, levantado el 14 de octubre de 1918 y aprobado el 19 de septiembre de 1921 por la ley 8ª del mismo año*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1924.

Vergara y Velasco, Francisco Javier. *Nueva geografía de Colombia, escrita por regiones naturales*. Bogotá, edición oficial e impreso por la Imprenta de Vapor. 1901.

Vinalesa, José de O. F. M. Cap. *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Editorial Iqueima, 1952.

8.1.5. Fuentes visuales

Illyminare, Boletín Oficial de la Unión Misional del Clero de España, Pamplona/Vitoria, 1923-1959

El Misionero, Barcelona, 1923-1949

Las Misiones Católicas, Barcelona, 1880-1950

Nuestro Misionero, Vitoria, 1924-1934

La Obra Máxima, Pamplona, 1921-1943

Revista de Misiones, Bogotá, 1925-1932

El Siglo de la Misiones, Bilbao, 1914-1952

Verdad y Caridad, Pamplona, 1924-1952

8.2. Bibliografía secundaria

8.2.1 Obras de referencia teórica y metodológica

Agudelo López, Leonardo. “La industria bananera y el inicio de los conflictos sociales del siglo XX”. En: *Credencial Historia*, No. 258, junio de 2011.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio. “El Queso y los gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”, en: *Revista Brasileira de História*, 23/45, São Paulo, p. 79.

Ayala, César, Gisela Cramer, Fernando Torres y Herber Braun. “Seminario Historia Comparada del Populismo, sesiones 2, 9, 16, 23, 25 de mayo, y 13 de junio de 2006”. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Historia, 2006.

- Albet I Mas, Abel. "De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión". En: Joan Nogué y Joan Romero (Eds.). *Las otras geografías*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006. pp. 211-231.
- Alzate Echeverri, Adriana María. "Salette et ordre. Reformes sanitaires et societe dans la Vice-royaute espagnole de la Nouvelle-Grenade 1760-1810". Tesis doctoral, Universidad de la Sorbona, París 1, 2004.
- Alzate Echeverri, Adriana María. *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1813*. Bogotá, Universidad de Antioquia, Universidad del Rosario, ICANH, 2007.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Anderson, Margaret Lavinia. "The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in the XIX-Century Germany"-, En: *The Historical Journal*, 38/3, pp. 654-665.
- Anderson, Margaret Lavinia. "Las huestes papales. El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia". En: *Historia y Sociedad*, 6, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, diciembre 1999, pp. 37-64.
- Beauvois, Xavier, director película. *De dioses y de hombres (Des hommes et des dieux)*. Francia, 2010.
- Bonell, Victoria E. y Lynn Hunt, editoras. *New Directions in the Study of Society and Culture, Beyond the Cultural Turn*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999.
- Borja, Jaime Humberto. "Cuerpos fragmentados y portentosos: reliquias y milagros en la construcción del cuerpo social colonial". En: Patricia Folgeman (Editora responsable). *Actas del II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008.
- Borja, Jaime Humberto. *Indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá, CEJA, ICANH y Universidad Iberoamericana, 2002.
- Bonavia, Duccio. *El maíz. Su origen, su domesticación y el rol que ha cumplido en el desarrollo de la cultura*. Lima, Universidad San Martín de Porres, 2008.
- Botero Herrera, Fernando. *Colonización, violencia, y crisis de Estado*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1990.
- Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, Crítica, 2005.

- Buisseret, David. *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*. Barcelona, Paidós, 2004.
- Caro, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Certeau, Michel de. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis*. México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Certeau, Michel de. *La cultura en plural*. Argentina, Nueva Visión, 2004.
- Certeau, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires y Madrid, Katz Barpal Editores, 2006.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- Certeau, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz editores, 2007.
- Chartier, Roger. ““Cultura popular”: Retorno a un concepto historiográfico”, en: *Manuscripts*. 12, Gener, 1994. p. 43-4.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú: primera parte*. 3a. ed. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Academia Nacional de la Historia, 1995.
- Comisión Corográfica, bajo la dirección de Agustín Codazzi. *Jeografía física i política de las provincias de la Nueva Granada. Provincias de Soto, Santander, Pamplona, Ocaña y Medellín. Bogotá*. Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, 1958.
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Escudero, Gerardo CMF. “El estado religioso y su relación con la jerarquía”. En: *Los religiosos en la Iglesia. Vida religiosa*. Madrid, s.d. 1965. pp. 229-288.
- Duby, George. *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1993.
- Duby, Georges. *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- Fabre, Pierre Antoine y Bernard Vincent, compiladores. *Missions religieuses modernes: notre lieu est le monde*. Roma, l'Ecole Française de Roma, 2007.
- Fábregas Puig, Andrés. “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana.” En: *Regiones y Esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca*. México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008.
- Folgeman, Patricia. (Editora responsable). *Actas del II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, agosto de 2008.
- García, Rodrigo. “El Consorcio Albingia en los inicios de la explotación bananera en Urabá 1909-1915”. En: *Augura*, 18/1, Medellín, 1995. pp. 74-97
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995.

- Grimson, Alejandro (compilador). *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus/La Crujía, 2000.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (directora). *Historia de la vida cotidiana de México*, 4 volúmenes. México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2004. Volumen 1: Escalante
- Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial García. “Los pueblos, los conventos y la liturgia”. pp. 367-390.
- González González, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997.
- Grimson, Alejandro. “Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur”. En: Daniel Mato (compilador). *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, , 2005. pp. 127-142.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI a XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1975.
- Guzmán Henao, María Carolina. “Comunicación y transformación. El viaje como transmisor de conocimientos: aproximación al viajero intelectual del siglo XIX”. Trabajo de grado para optar al título de Comunicadora social con énfasis en producción editorial y multimedial, Asesor: Juan Felipe Córdoba Restrepo. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Helg, Aline. *La educación en Colombia: 1918-1957, una historia social, económica y política*. Bogotá, Fondo Editorial CEREC, 1987.
- Henríquez, Cecilia. *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón de Jesús en Colombia. Un estudio histórico-simbólico*. Bogotá, Altamir Ediciones, 1996.
- Lacouture, Jean. *Jesuitas I. Los conquistadores*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Lacouture, Jean. *Jesuitas II. Los continuadores*. Barcelona, Paidós, 2006.
- León Vargas, Karim. “Un vuelo al pasado: empresas, Estado y vida cotidiana en los inicios de la aviación en Colombia, 1911-1950”. Monografía de grado para optar por el título de Historiadora. Asesora: Patricia Londoño Vega. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Medellín, Universidad de Antioquia, Diciembre, 2006.
- Londoño Vega, Patricia. “Allá lejos y hace tiempo de William Henry Hudson (1918)”. En: *Revista Universidad de Antioquia*, 28. Enero-marzo de 2006. Medellín. pp. 28-37.

- Manfredi, Matteo. *La fotografía como fuente para el análisis de los procesos migratorios. Metodología, conceptualización y crítica en la historia de la emigración vasca a Uruguay (siglos XIX-XX)*. Vitoria/Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2008.
- Mann, Michael. *Las fuentes del poder social I*. Madrid, Alfaguara, 1991.
- Mayer, Alicia, (coordinadora). *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Medina, Medófilo, “Para una historia comparada de Colombia y Venezuela 1830-2004”. En: *Anuario Historia regional y de fronteras*, volumen 10, septiembre 2005.
- Mejía Pavony, Germán. “El peso del 20 de julio”. En: *Lecturas de El Tiempo*, 26 de junio de 2009, pp. 10-11.
- Merrell, James H. *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. Nueva York, Norton, 1999.
- Messmacher, Miguel. *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuítica de la Baja California*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Morales Thomas, Patrick. *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los Indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Moyano, Marisa. *El mapa de la exclusión. Los procesos de territorialización y los discursos de la Frontera Sur*. Río Cuarto, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto, Departamento de Imprenta y publicaciones, 2004.
- Niedermaier, Alejandra. *La mujer y la fotografía. Una imagen espejada de autoconstrucción y construcción de la historia*. Buenos Aires, Levitán, 2008.
- Nun, José y Alejandro Grimson, (compiladores). *Nación y diversidad. Territorio, identidades y federalismo*. Buenos Aires, Edhasa, 2008.
- Núñez Arancibia, Rodrigo. “Del desorden sonoro al tañido cívico. El lento acaecer del lenguaje de las campanas”. *II Simposio Internacional sobre “Religiosidad, Cultura y Poder*, GERE, Buenos Aires, 2 de agosto de 2008.
- Ospina, William. “Un viaje por la memoria de Colombia”. En: *El Espectador*, 122/34700, 5 de julio de 2009
- Power, Eileen. *Gente medieval*. Barcelona, Ariel, 1988. pp. 127-138.
- Palacios, Marco. “Modernidad, modernizaciones y ciencias sociales”. En: *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999.

- Pazos, Antón. "Motivos para la reunión del Concilio Plenario de América Latina de 1899". En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 38, Viena. 2001. pp. 248-266.
- Pedraja, Rene de la. *Wars of Latin America, 1899-1941*. Jefferson, N.C., McFarland & Company, 2006.
- Pierre, Nora, (dir). *Les Lieux de Mémoire*, 1. La République. Paris, Gallimard, 1984.
- Pilkington, Doris y Nuvi Garimara. *Follow the Rabbit-Proof Fence*. Queensland, University of Queensland Press, 2002.
- Prudhomme, Claude. "La querrelle des universels. Problématiques missionnaires du XIXe siècle". En: *Bulletin Chrétiens et Sociétés*, siècles XVI-XX, Laboratoire de Recherche Historique Rhone-Alpes, Université Lyon 3, No. 8, 2001. p.p. 71-96.
- Rausch, Jane. *Colonización y protesta campesina en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional, 1988.
- Rausch, Jane. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia*. Bogotá, Banco de la República-El Áncora Editores, 1999.
- Rodríguez, Pablo. *Sedución, amancebamiento y abandono en Colombia*. Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek, 1991. p. 86.
- Rodríguez, Pablo (coordinador). "La familia en Colombia". En: *La familia en Iberoamérica, 1550-1980*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Convenio Andrés Bello, 2004. pp. 246-289.
- Rogues, Jean. "El catolicismo". En: *El hecho religioso*. Director Jean Delumeau. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Romero Galván, José Rubén. "Padre no te espantes, pues todavía estamos Neplanta. La Evangelización como experiencia indígena." En: Mayer, Alicia, coordinadora. *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. pp. 149-165.
- Sáenz Obregón, Javier, Oscar Saldarriaga y Armando Ospina. *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, vol. I. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1997.
- Saldarriaga, Gregorio. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2011.
- Safford, Frank, y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá, Norma, 2002.
- Salinas Uribe, José Edgar. *Memoria y recuerdo: microhistoria de Ayotitlán*. Guadalajara, ITESO, 2003.

- Sánchez Cabra, Efraín. *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá, Banco de la República/ El Áncora Editores, 1999. pp. 20-22.
- Soler, Isabel. “Los ojos del cartógrafo. El viaje oceánico renacentista y los lugares del mundo”. En: *Revista de Occidente*, España, 280, septiembre 2004, pp.48-67
- Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. Bogotá, Alfaguara, 2005.
- Sæther, Steinar A. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá, ICANH, 2005.
- Thomas, Louis Vincent. *Anthropologie de la morte*. París, Payot, 1925.
- Uribe, María Teresa. *Urabá, ¿región o territorio?* Medellín, Instituto de Estudios Regionales y Corporación Regional de Desarrollo de Urabá, 1992.
- Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago, Ediciones LOM, 2001.
- Vigarelo, Georges. *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid, Alianza, 2002.
- Vicente L., Rafael. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham, Duke University Press, 1993. pp. 3-7.
- Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.
- Weber, Max. *Sociología de la religión*. Madrid, Ediciones Istmo, 1997.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.
- Williams, Raymond. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Yankelevich, Pablo. “*Deseables o inconvenientes? Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*”. México, Bonilla Artigas Editores, 2011.

8.2.2 Estudios sobre los misioneros en otros países

- Álvarez Gila, Oscar. *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1820-1960)*. Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998.
- Álvarez Gila, Oscar. “*Un ejemplo de actuación completa indigenista en un territorio de misión colombiano: los carmelitas vascos en Urabá (1918-1941)*”. En: Eufemio Lorenzo Sanz (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el mediterráneo*, vol. II. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993. pp. 221-236.
- Álvarez Gómez, Jesús. *Manual de historia de la Iglesia*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1982.
- Borges, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid, Mapfre, 1992.

- Carmagnani, Marcello, Alicia Hernández y Ruggiero Romano. *Introducción para una historia de América I. Las estructuras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Corsi, Elisabetta (coordinadora). “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente? En: *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México, El Colegio de México, 2008. pp. 17-54.
- Cunninghame Graham, Robert B. *La Arcadia perdida. Una historia de las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2000.
- Dussel, Enrique D. *Historia de la iglesia en América, coloniaje y liberación (1492-1973)*, 3ª ed. Barcelona, Editorial Terra Nova, 1974.
- Fernández de Mendiola, Ángel. *El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000*. Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 2000.
- García, Félix, O.S.A. *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- García Jordán, Pilar. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
- González Caballero, Alberto, (coordinador). *Los capuchinos en la península Ibérica*. Sevilla, Conferencia Ibérica de Sevilla, 1985.
- González Cueto, Danny. *Memorias*, 3/5. Uninorte. Barranquilla, Colombia. MMVI – I Semestre.
- Lynch, John. “La iglesia católica en América Latina, 1830-1930”. En: Leslie Bethell, (ed), *Historia de América Latina*, volumen 8. Barcelona, Editorial Crítica, 1991. p. 65-121.
- Mandato del Antiguo Colegio de San Ildefonso. *El Arte en la misiones del norte de la Nueva España, 1600-1821*. México, 2009.
- Montalbán, Francisco J., S.J. *Manual de historia de las misiones*. Bilbao, Editorial el Siglo de las Misiones, 1952. p. 438.
- Moriones, Ildefonso, OCD. *El carisma teresiano. Estudios de sus orígenes*. Roma, Edizioni Teresianum, 1972.
- Moriones, Ildefonso. *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*. Vitoria, El Monte Carmelo, 1977.
- Olmo, Sara Sánchez del. “Dales señor el descanso eterno...” Muerte y entierro de las élites indias de Michoacán en la época colonial. En: Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México, Universidad Autónoma de México, 2009. pp. 77-92.

- Routhier, Gilles, et Frédéric Laugrand (dir.). *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.
- Roldán, Mary. *A sangre y fuego*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2003.
- Sánchez Téllez, María del Carmen. "La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial". Madrid, Universidad Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones, 1990.
- Tardieu, Jean Pierre. "Los inicios del "ministerio de negros" en la provincia jesuítica del Paraguay". En: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, España, 62/I, enero-junio 2005. p. 153.
- Unciti, Manuel de. *Un hombre todo fuego: Aureliano del Smo. Sacramento (1887-1963)*. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2001.
- Unzueta Echevarría, Antonio, OCD. "Proyección misionera de la Provincia de S. Joaquín de Navarra en América". En: *Herencia histórica y dinamismo evangelizador. Actas del Coloquio Internacional de Misiones OCD*. Larrea, 14-19 enero de 2002. pp. 365-395.
- Unzueta Echevarría, Antonio, OCD. *La orden del Carmen en la evangelización del Perú*. Tomo X. Vitoria. Ediciones El Carmen. s.f. p. 128.
- Unzueta Echevarría, Antonio y Luis María Izpura. *Catálogo de los religiosos carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra, (1868-2000)*. Roma, Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subsidia Selecta, 2001.
- Unzueta Echevarría, Antonio, OCD. *No niegues lo que eres: biografía documental del P. Atanasio del Sagrado Corazón de Jesús: Aguinagalde Aguirreche, 1870-1936*. Vitoria, Orden de los Carmelitas Descalzos, 2001.
- Urkiza, Julen. *Provincia Carmelitana de San Joaquín de Navarra: carmelitas en Euskal Herria (siglos XIII-XX)*. Vitoria-Gasteiz, Ediciones El Carmen, 2005.

8.2.3 Estudios sobre los misioneros en Colombia

- Abel, Christopher. *Política, iglesia y partidos en Colombia*. Bogotá, FAES-Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Acosta Restrepo, Luz María. *Lo que sé de un fuego que quemó a los dos*. Madre Laura. Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana, 2000.
- Alcácer, Antonio de, O.F.M. Cap. *Las misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia: 1648-1820*. Puente del Común (Cundinamarca), Seminario Seráfico Misional Capuchino, 1959.
- Almas*, número extraordinario, año XV, número 142 a 152, Medellín, mayo de 1950.

- Archila, Mauricio. "Los jesuitas y la cuestión social". En: *Revista Javeriana*, 71/709, Bogotá. Octubre 2004, pp. 42-50.
- Bañares, Jesualdo de O.F.M. Cap. *Misiones y misioneros en Colombia*. Bogotá, 1964.
- Banco de la República y Biblioteca Luis Ángel Arango. Patricia Londoño Vega (curadora). "América exótica. Panorámicas, tipos y costumbres del siglo XIX". Obras sobre papel. Colombia, Banco de la República, 2004.
- Bermúdez, Egberto. "La música en las misiones jesuíticas en los Llanos orientales colombiano, 1725-1810." En: *Ensayos*, 5/V. Bogotá, Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia, 1998-1999. pp. 151-152.
- Bidegaín, Ana María. "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones". En: *Historia Crítica*, Nº 12, enero-junio, 1996. pp. 5-15.
- Bidegaín, Ana María (directora). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá, Taurus, 2004.
- Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo. Popayán*. Cali, Editorial Universidad del Cauca y Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, 2006.
- Briceño Jáuregui, Manuel, S.J. *Los jesuitas en el Magdalena. Historia de una misión*. Bogotá, Editorial Kelly, 1984
- Cabrera Becerra, Gabriel. *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá, Unibiblos, 2002
- Castro Hernández, María Patricia. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940*. Medellín, IDEA, 2003.
- Colmenares, Germán. *Las haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Bogotá, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, TM Editores, 1969.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. "Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2001.
- Cortés, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.
- Daza Villar, Vladimir. *Los guajiros: "hijos de Dios y de la constitución"*. Riohacha, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira, 2006.
- Gálvez Abadía, Aída. El binomio maíz-plátano: alimentación y símbolos en la cultura emberá." En: *Boletín de Antropología*, 11/27, Medellín, Universidad de Antioquia 1997. p. 57y 58.. El binomio maíz-plátano: alimentación y símbolos en la cultura emberá." En: *Boletín de Antropología*, 11/27, Medellín, Universidad de Antioquia, 1997.

- Gálvez, Aida. “La imposición del matrimonio católico en la prefectura apostólica de Urabá, Colombia, 1918-1941”. Trabajo inédito Seminario Sexualidad y Salud del Doctorado en Antropología de la Medicina, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, septiembre de 1999.
- Gálvez Abadía, Aída. “El camino del santazo. La narrativa del padecimiento misionero en Urabá, Colombia.” En: *Boletín de Antropología*, 40, Bogotá, enero-diciembre de 2004.
- Gálvez Abadía, Aída. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, ICANH, Universidad de Antioquia, Universidad del Rosario, 2006.
- Gómez López, Augusto Javier. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970. Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto sobre las sociedades indígenas*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010.
- Guadasuar, Joaquín de O. F. M. Cap. *La Guajira y su primer Vicario Apostólico*. Bogotá, Editorial Prensa Católica, 1955.
- Hualde, Antonio Carlos. “Historia de la Orden capuchina en Colombia. Provincia de Bogotá. (Años 1648 a 1820 y 1888 a 1990)”. En: *Franciscanum*, 31/93, 1989. pp. 283-314.
- Langebaek, Carl. “Los jesuitas y el pasado indígena en Colombia”. En: *Revista Javeriana*, 71/709, Bogotá. Octubre 2004, pp. 64-77.
- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, edición original en inglés, Oxford, Oxford University Press. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Mackenzie Useche, José Agustín. *Así es la Guajira: itinerario de un misionero capuchino*. Barranquilla, Gráficas Mora & Cía., 1974.
- Montoya, Laura. *Autobiografía de la Madre Laura de Santa Catalina o historia de las misericordias de Dios en un alma*. Medellín, Editorial Bedout, 1971.
- Montoya, Laura. *La aventura misional en Dabeiba*. Madrid, Cocolsa, 1962.
- Osa, Verónica de. *Madre Laura: mutter und missionarin der indianer*. Otilien, EOS-Verlag, 1987.
- Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*, 3 volúmenes. Bogotá, San Juan Eudes, 1959.
- Pineda, Roberto y Virginia Gutiérrez de Pineda. *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamaes*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.
- Puerta Palacios, M. C. *La Madre Laura: (1874-1949), la historia de la fundadora de las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena*. Medellín, [s. e.], 1987.

- Restrepo, Nicolás. “La Iglesia católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país.” En: *Tabula Rasa*. Bogotá, 2006.
- Reynal, Vicente Valencia. *Los capuchinos valencianos en Hispanoamérica*. Valencia, Gráficas Hurtado, 1994.
- Splendiani, Ana María. *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*. Bogotá, CEJA, 2002.
- Steiner, Claudia. *Imaginación y poder: el encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2000.
- Taroncher Mora, Vicente. *La Goajira. Periodo fundacional de la misión capuchina (1888-1913)*. Valencia, Edicep, 1995.
- Tovar, Hermes. *Fuentes para el estudio de las actividades socioeconómicas de la Compañía de Jesús y otras misiones religiosas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1971.
- Turbay Ceballos, Sandra. “La obra del jesuita Alonso Sandoval”. En: *Boletín de Antropología*, Medellín, Universidad de Antioquia, 13/30, 1999. pp. 52-72.
- Vásquez Carrizosa, Alfredo. *El concordato con la Santa Sede*. Bogotá, Italgraf, 1973.

8.2.4. Páginas Web

- Benedicto XV, S.S. (1919) “Carta Apostólica Maximum Illud sobre la Propagación de la fe católica en el mundo entero”, disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum%20illud_sp.html, consultado: 13 de septiembre de 2010.
- Carmelitas descalzos Provincia de San Joaquín de Navarra (2011), disponible en: <http://www.ocdnavarra.org/www/casa.php?regid=3>, consultado: 20 de febrero de 2011.
- Canavese, Gabriela Fernanda. “Ética y estética de la civilidad barroca. Coacción exterior y gobierno de la imagen en la primera modernidad hispánica.” En: *Cuadernos de Historia de España*, 78/1, Buenos Aires, ene/dic. 2003, disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952003000100007&lng=es&nrm=iso, consultado: 15 de septiembre de 2011.
- Cázares Aguilar, Rocío y Francisco Mejía Sánchez. “Notas para la historia del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Cholula” (2011). <http://ciria.udlap.mx/franciscana/Cholula.pdf>, consultado el 27 de agosto de 2011.

- “Constituciones de los hermanos menores capuchinos, capítulo XII: Difusión y práctica de la fe, artículo I, 174,4, (1536), disponible en: <http://eremitoriovocacional.galeon.com/constofmcap.pdf>, consultado: 20 de febrero de 2011.
- “Daniel Samper Ortega” (2011), disponible en: http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/samper_ortega.htm, consultado: 9 de marzo de 2011.
- “Escritos de san Francisco de Asís. Regla de los Hermanos Menores” (1223), disponible en: <http://www.fratrefrancesco.org/escr/146.reglas1.htm>, consultado: 18 de abril de 2011.
- Fierro Ávila, Fernando, Fernando Álvarez López, Rafael García Gutiérrez, (editores asociados). “Cirugía pediátrica”. Manizales, Sociedad Colombiana de Cirugía Pediátrica, Facultad de Ciudades de la Salud, Departamento Clínico-Quirúrgico, Universidad de Caldas. <http://www.sccp.org.co/plantilas/Libro%20SCCP/index.htm>. Consultado: el 1 de octubre de 2011.
- “Francisco de Paula Rondón” (2011), disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/rendon-francisco.htm>, consultado: 9 de marzo de 2011.
- Galindo, Adela (Madre), scjtm (2009), disponible en: http://www.corazones.org/maria/carmen_virgen/a_carmen.htm, consultado: 18 de junio de 2009.
- Galindo, Adela, Madre. Fundadora SCTJM y Padre Jordi Rivero (2011) “La Virgen del Carmen y el escapulario, fiesta: 16 de julio”, disponible en: <http://mx.groups.yahoo.com/group/vidayreflexiones/message/84915>, consultado 22 de agosto de 2011.
- Grisom, A (2005) “Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur”, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Grimson.rtf>, consultado: 20 de marzo de 2011.
- “Guías médicas en la nueva España” (2011), disponible en: <http://www.nlm.nih.gov/exhibition/exvotos/guides espanol.html>, consultado: 8 de febrero de 2011.
- “Infancia y adolescencia Misionera. ¿Qué es?” (2010), disponible en: <http://www.portalmisionero.com/iam/quees.htm>, consultado: 13 de septiembre de 2010.
- “Jerarquía”, (2011). <http://ec.aciprensa.com/j/jerarquia.htm#IA>, consultada el 23 de septiembre de 2011.
- “La congregación para la evangelización de los pueblos” (2010), disponible en:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_pr_ofile_sp.html, consultado: 8 de septiembre de 2010.

“Manuscript Collections: United States Conference of Catholic Bishops” (2011), disponible en: <http://archives.lib.cua.edu//ncwc.cfm#GENDESCRIP>, consultado: 03 de febrero de 2011.

Micó, Julio, Fr. o.f.m. cap. (1979) “Origen de la Orden Capuchina”, disponible en: <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/capuchinos.htm>, consultado: 03 de febrero de 2011.

Miñana Blasco, C. (2009) “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional”, disponible en: http://acontratiempo.bibliotecanacional.gov.co/files/ediciones/revista-13/pdf/Investigacion_sobre_musicas_indigenas_Parte1.pdf, consultado: 03 de febrero de 2011.

Moyano, Marisa. “La performatividad en los discursos fundacionales de la literatura nacional. La instauración de la ‘identidad’ y los ‘huecos discursivos’ de la memoria”, (2011), Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/performa.html>, consultado en: 16 de enero de 2012.

Municipio de Murindó disponible en: <http://www.murindo-antioquia.gov.co/>, consultado: 03 de febrero de 2011.

Nora, Pierre, (2011) “Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares”, disponible en: <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/21.pdf>, el 29 de septiembre de 2011.

“Octava” en Enciclopedia Católica (2011), disponible en: <http://ec.aciprensa.com/o/octava.htm>, consultado: 29 de abril de 2011.

“Provincia Capuchina de Valencia” (2011), disponible en: <http://eremitoriovocacional.galeon.com/capvalencia.htm>, consultado: 20 de febrero de 2011.

Revista de Historia Contemporánea, disponible en: <http://hispanianova.rediris.es>, consultado: consultado: 8 de febrero de 2011.

Texto del concordato entre la República de Colombia y la Santa sede. (1974), disponible en: <https://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14671/1/ICXV2906.pdf>, consultado: 8 de febrero de 2011.

Vilaró y Güell, Miquel. (2009) “Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrados Jerónimo Mariano Usuera y Alarcón y Juan del Cerro”. En: Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea.

Separata, 9. 2009, disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=91512754002>, consultado en 16 de abril de 2011.

Wilde, Guillermo. (2009) “Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional”, in *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA / musée du quai Branly (« Les actes »), 2009, [En ligne], mis en ligne le 28 juillet 2009, Consulté le 21 janvier 2012. URL : <http://actesbranly.revues.org/316>