

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
FACULTAD DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FILOSOFÍA Y TRABAJO SOCIAL
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA DE LA MEDICINA
TRIENIO 1998-2001

***Por obligación de conciencia. Los misioneros
del Carmen Descalzo en Urabá, Colombia.
Siglo XX***

Tesis para optar por el título de
Doctora en Antropología Social y Cultural presentada por:

Aída Cecilia Gálvez Abadía

Director:
Dr. Joan Prat i Carós

Tarragona, España, 2003

Capítulo 1

Encuadre Teórico

Capítulo 2

Del Yermo a la selva

Capítulo 3

**¿Tierra de perdición
o de promisión?**

Capítulo 4

Obispos, misioneros y feligreses

Capítulo 5

**El prefecto Arteaga o
el heroísmo misionero**

Capítulo 6

**El Costo de la obediencia:
fray Amando de la Virgen del Carmen**

Reflexión final

Bibliografía

Anexos



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
FACULTAD DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FILOSOFÍA Y TRABAJO SOCIAL
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA DE LA
MEDICINA
TRIENIO 1998-2001

***Por obligación de conciencia. Los misioneros del
Carmen Descalzo en Urabá, Colombia.
Siglo XX***

Tesis para optar por el título de
Doctora en Antropología Social y Cultural presentada por:

Aída Cecilia Gálvez Abadía

Director:

Dr. Joan Prat i Carós

Tarragona, España, 2003

*A la memoria de Pablo Gálvez
quien me enseñó la pasión por la escritura*

¡Urabá, nunca pagarás al Carmelo lo que le debes!

Pablo del Santísimo Sacramento, 1944

Agradecimientos

A mi director Joan Prat por su acogida e interés ante mi idea inicial, y su valioso apoyo brindado durante estos años.

A la doctora Carmen de la Cuesta, por sus acertados comentarios a esta tesis.

El despegue de la fase de archivo contó con el soporte de la historiadora Mercè Gras i Casanova, archivera; los padres Josep Castellá y Agustí Borrell, de la Provincia de San José de Cataluña y Baleares.

En Vitoria-Gasteiz agradezco la acogida de los padres Antonio Biguri, Superior de la Provincia San Joaquín de Navarra y Antonio Unzueta, archivero, por el acompañamiento y disponibilidad permanente.

También en Vitoria-Gasteiz al P. Bernardo Balza de Vallejo, de la Biblioteca del Seminario Diocesano y al P. Domingo Fernández de Mendiola, Convento carmelita.

A Pedro Ma. Duñabeitia en Amorebieta. A Dámaso Zuazúa en Donostia. A la hermana María Angeles Imizcoz en Pamplona.

A los profesores Oscar Alvarez, Juan José Pujadas y Pilar García. En Tarragona a Nùria Martorell y Pere Ferrán de la URV.

En Roma a las Carmelitas misioneras Esperanza Ízco, Sebastiana Galve, María Cecilia Giraldo y Margarita Estrada. A los padres Luis Javier García, Dionisio Tomas, e Ildefonso Moriones, de la Casa Generalicia.

En Bogotá a los padres Bernardo Restrepo y Olegario Zuazúa, y al doctor Hugo Sotomayor.

En Medellín, a los padres Gustavo Vallejo y Hernando Uribe de la Orden Carmelita. Al Presbítero Rafael Henao, al Padre Daniel Restrepo y a Monseñor Javier Piedrahita. A las Hermanas Carmelitas misioneras Noemí Pérez y Josefina González.

A la Universidad de Antioquia, que me concedió la comisión de estudios de Doctorado 1998-2002. A mis colegas del grupo de Investigación Interuniversitario Religión, Cultura y Sociedad. A Patricia Castro, Juan Felipe Córdoba, Olga López y Silvia Blair.

En Frontino a Angela Góez de Gaviria, Libia Osorio y Miriam Bolivar.

En Villa de Leyva al padre Rafael Mejía y a la hermana Regina Niétora.

A mi madre, a mis hermanos y a mi hijo Jacobo. A Carles y Remei. A Luz Eugenia, Catalina y Julián.

A Andrea, Angélica, Neyla, Marcela, Gloria, Marta y Emilio.

A Cachita y Miki, Chus, Flavia y Vicente, Conrado y Maria Elvira, Lali y Josito, Sylvie y Xavier, Carmen y Roke, Laida e Iñigo, la “dotoressa” Castaño, Alma, Tere, Marcela, Jesús, Marta y Fernando, Amparito, Rodolfo, Ligia y Ricardo.

A Gloria Duque, César y a Meyby en Bogotá.

A Berena Torres, Liliana González, a Andrés Felipe y a JuanFer Castaño.

A Diego, mi “asistente prodigio” en Colombia; a Clara, la “*nena dels baixos*”, inigualable compañera de viaje y a mi amigo *Ursus boquerensis spp.*

Los mapas fueron elaborados por Andrés Felipe Castaño, las traducciones del latín estuvieron a cargo del presbítero Rafael Henao, la hermana Cecilia Giraldo tradujo los textos en italiano, Laida Martínez lo hizo del euskera al castellano, Eva Zimmermann de Aguirre y Carmen de la Cuesta me apoyaron en parte de las traducciones del inglés al castellano, Gerardo y Claudia me ayudaron con la traducción del texto en francés de Duby.

Indice

Lista de mapas vii

Abreviaturas y siglas viii

Introducción..... **ix**

Capítulo 1. Encuadre Teórico..... **1**

1.1 Presentación 3

1.2. Suspicacias 6

1.3. Itinerario de una idea 9

1.4. Siempre he tenido envidia santa al misionero 12

1.5. La jornada del dolor 15

1.6. Sufrir / padecer 16

1.7. La perspectiva de las religiones 18

1.8. La perspectiva de las ciencias sociales 21

1.9. Padecer crónicamente 26

1.10. De quejas y testimonios 30

1.11. El material y sus características 35

1.12. ¿Sobre quiénes escribir? 41

1.13. Objetivos e hipótesis 45

Capítulo 2. Del Yermo a la selva..... **49**

2.1. Vergeles de alta y bella espiritualidad 54

2.2. Hacia las Américas 59

2.3. El cuerpo, cárcel del alma 64

Capítulo 3. ¿Tierra de perdición o de promisión?..... **69**

3.1 Trabajadores sanos y morales 72

3.2. Una inmensa laguna 74

3.3. Calor, siempre calor 79

3.4. En el gran templo del Hacedor 82

3.5. ¿Una región de muerte? 83

3.6. ¿Por qué dicen que Urabá es inhabitable? 85

Capítulo 4. Obispos, misioneros y feligreses..... **89**

4.1. Santa Fe de Antioquia, la “Diócesis Madre” 91

4.2. Antioquia: ¿creación espiritual del clero diocesano? 95

4.3. Los desheredados de los bienes espirituales 96

4.4. La Prefectura con Frontino o nada sin Frontino 99

4.5. El Carmelo en Urabá 105

4.6. La Madre Laura 110

4.7. El ambiente eclesiástico regional 112

4.8. Monseñor Toro: genio providente 115

4.9. De nuevo la maldición.....	119
Capítulo 5. El prefecto Arteaga o el heroísmo misionero	123
5.1. El camino del santazo	125
5.2. La fiebre: inseparable compañera.....	130
5.3. Aquí, si las dificultades no son veinte, es porque pasan de doscientas .	134
5.4. Las misioneras cabras.....	139
5.5. Héroes en la selva	143
5.6. El jefe de una misión durísima y desabrida.....	150
5.7. Una santa y ejemplar muerte	153
5.8. A lo extraordinario del Padre José Joaquín nadie está obligado.....	155
Capítulo 6. El costo de la obediencia: fray Amando de la Virgen del Carmen	159
6.1. Una patente equivocada.....	168
6.2. Escrúpulos ante las dispensas	173
6.3. La disciplina penitencial	181
6.4. Obedecer ante todo	184
6.5. El buen morir.....	190
Reflexión final.....	195
Bibliografía	203
Anexos.....	219
A. Los padecimientos en la base misional de Puerto César 1921-1923	221
B. Mapas.....	229

Lista de mapas

Mapa 1. Ubicación de la zona de estudio.....	229
Mapa 2. Diócesis de Antioquia. Capital y parroquias, 1836.....	230
Mapa 3. Diócesis de Antioquia y Medellín. Capitales y parroquias, 1883.....	231
Mapa 4. Diócesis de Antioquia y Jericó y Arquidiócesis de Medellín. Capitales y parroquias, 1915.....	232
Mapa 5. Prefectura Apostólica de Urabá, Diócesis de Antioquia, Jericó y Santa Rosa de Osos y Arquidiócesis de Medellín. Capitales y parroquias. 1938	233

Abreviaturas y siglas

APSJN	Archivo Provincia San Joaquín de Navarra, Vitoria-Gasteiz
AG	Archivo General, Roma
BOPN	Boletín Oficial Provincia de Navarra
OCD	Orden carmelitas descalzos
CM	Carmelitas misioneras
CMF	Misioneros del Corazón de María (o Claretianos)
MXY	Misioneros Javerianos de Yarumal

Introducción

Inicio estas líneas bajo la impresión de los hechos sucedidos en mi país, Colombia, durante la primera semana de febrero de 2003. Un ministro y sus asesores, desaparecidos mientras volaban sobre una agreste región andina, una avioneta que se precipita en tierra sobre una avenida medellinense, gente quemada al incendiarse sus viviendas, asentadas sobre un viejo basurero ciudadano y por último, el atentado de grandes proporciones en El Nogal, un club de la élite bogotana. Todo ello reitera lo inermes que somos ante el sufrimiento, el rasero del dolor que desborda las adscripciones sociales, hasta desafiar los recursos para controlarlo.

La historia, la antropología y la sociología de la segunda mitad del siglo XX, se orientan a rastrear los itinerarios de quienes carecen de voz propia, un signo de los tiempos vertido permanentemente en mi ejercicio profesional. En esta ocasión, decidí estudiar lo que sucedió a actores en quienes propiamente, reconocí un “exceso de voz”; voces que a pesar de haberse desoído en circunstancias explicitadas por el proceso de investigación, gozaban de legitimidad y fueron preservadas. Esto ha sido factible por el acceso al corpus documental perteneciente a diversos archivos de la orden de los Hermanos Descalzos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, una de cuyas provincias religiosas, la de San Joaquín de Navarra, asentada en el País Vasco español, tuvo a su cargo las labores misioneras de la prefectura apostólica de Urabá en Colombia, entre los años 1918 y 1941.

Construí las historias personales del primer prefecto apostólico, José Joaquín de la Virgen del Carmen y de uno de sus operarios, Amando de la Virgen del Carmen, objetivo que aparentemente revertiría en una historia de la jurisdicción misional, según la perspectiva de la investigación basada en documentos personales, en que las vidas fluyen a través de la historia y la estructura. Empero, quien busque un recuento lineal y palmario de la

constitución, maduración y extinción de la prefectura de Urabá, deberá descartar la lectura de este trabajo.

Cuando me decidí por las historias de misioneros, se produjo un nuevo deslinde con el actual credo de la Antropología: un actor anticuado –y antipático–, me catapultaba hacia los sesgos del colectivo académico al cual pertenezco, manifestados por la muda formulación de mis colegas: “qué le pasará a la Tati?”. Peor aún ha sido el hecho de “no salir de Urabá”, región que hace las veces de área de estudio, la misma donde trascurrió buena parte de mi quehacer investigativo entre 1985 y 1998.

En consecuencia, dedico parte del capítulo I a reflexionar sobre algunos aspectos que condicionan la actitud de los antropólogos frente a la investigación en religiones. Intento esbozar el reto que significa hacer etnografía de una orden católica, algo relativamente ajeno a nuestro dominio y que supuso también un tercer distanciamiento que se sumó a los anteriores, esta vez con respecto a los sujetos habituales de mi trabajo antropológico. Me refiero a los pueblos indígenas de Urabá, cuya presencia se soslaya por razones que explico en el texto. Otra parte sustancial del mismo capítulo bosqueja los procesos religiosos de racionalización del mundo sobre la imperfección de la realidad, donde germina el sufrimiento. Normalizado como sufrimiento en la tradición católica, identifiqué al misionero y su vocación por las almas, que lejos de alcanzarse gratuitamente, exige la mediación del sacrificio personal.

Los aportes de las ciencias sociales en torno al padecimiento dependen en gran medida de la discusión sobre enfermedad y enfermos crónicos. Ahora bien, la distancia histórica e ideológica entre mis misioneros y el paciente de las sociedades urbano-industrializadas, que concentra los esfuerzos de la antropología y de la sociología de la medicina, ha sido fuente de dificultades a la hora de entrecruzar la teoría con los datos. Tampoco me decía demasiado la bibliografía relativa al paciente de las barriadas pobres latinoamericanas, que padece como ineludible expresión de la adversidad en que se halla sumido. Y así iba de tumbo en tumbo, hasta que, leyendo entre líneas el concepto goffmaniano de “carrera moral”, entendí la distintiva aleación de lo físico y lo

moral, que emanaba de la documentación misional. En convergencia con la noción de “narrativas del padecimiento” me propuse entonces, configurar las carreras de padecimiento de los dos frailes mencionados, cimentándolas en su singularidad, pero también, en el entramado del “segundo impulso misionero”, cuando muchos religiosos y religiosas abandonaron a Europa para radicarse en territorios de ultramar. Mientras exploraba la correspondencia de los frailes, para explicarme la trayectoria de los misioneros por costas y selvas de Urabá, ví la necesidad de ubicar a la misión carmelita en la Antioquia de la primera mitad del siglo XX, asunto plasmado en el capítulo IV.

Suelo preguntarme a cada instante qué dirían los frailes si se supieran protagonistas de la historia que cuento aquí. La cierta familiaridad entablada con ambos, me permite aventurar que, mientras el estudio de su carrera de padecimiento habría despertado entusiasmo en el prefecto Arteaga, en fray Amando habría suscitado cuando menos, reserva y seguramente, protestas. Con esto quiero decir que la “experiencia moral” que la tesis construye en relación a los dos frailes carmelitas, es también asunto que me toca como investigadora. Durante estos años me he visto atrapada en constantes reflexiones éticas sobre el sentido, la utilidad y los límites de la tarea emprendida. He procurado suscribir la fórmula de la “atención respetuosa” de Mary Douglas como expediente para alcanzar la objetividad en antropología de las religiones. Imposible me resultó dejar que los documentos hablaran como tales, y dieran de sí el contradictorio fluír de la realidad subjetiva cotidiana. Aprendí que el interaccionismo simbólico considera a la vida personal -lejos de la linealidad a la cual nos acostumbran muchas de las investigaciones-, más bien como un escenario de la diversidad, la ambigüedad, la negociación y la innovación cuando se intenta la construcción de historias personales. Y que dichos componentes son del manejo teórico del investigador, en relación con los materiales que selecciona.

Puesto que los misioneros sobre quienes escribo y sus coetáneos desaparecieron hace mucho tiempo, recaía en mí la responsabilidad de qué hacer con los materiales que nos legaron. Esto tampoco significa que el hecho de coincidir en vida, hubiera garantizado la objetividad de la interpretación. He escrito sobre las carreras de padecimiento del prefecto Arteaga y de fray

Amando de la Virgen del Carmen, cuidando de no incurrir en el “abuso póstumo” que favorece la muerte de los protagonistas al decir de Plummer, en su discusión de los dilemas éticos involucrados en historias personales. Apelé para ello a algunas estrategias etnográficas, referidas en el apartado de metodología del primer capítulo. Quiero dejar constancia en este punto, del respeto que ha merecido el proyecto de investigación por parte de la Orden carmelita descalza y de sus congregaciones, y del disfrute de autonomía en la búsqueda documental. En particular el padre Antonio Unzueta, archivero de la provincia de San Joaquín de Navarra, con su dominio de los fondos de la orden, ha sido un soporte fundamental desde octubre del año 2000, cuando llegué con la propuesta de investigación en la mano, al convento de la calle Manuel Iradier en Vitoria-Gastéiz. A más de agradecer su paciencia ante mi desconocimiento en asuntos de la orden, el cual no he logrado despejar totalmente pese a su generosidad y a la de varios/as carmelitas que fungieron en España y en Colombia como preceptores/as, sea esta la ocasión de indicar que la interpretación del material, es de mi absoluta competencia. Acorde con las normas de la escritura antropológica, tendientes a proteger la identidad de los sujetos estudiados, debería haber mimetizado los nombres de los personajes aludidos en la tesis. Opté por retener los nombres religiosos, en vista de que éstos ya habían operado una nueva identidad del sujeto, en la transición del mundo secular al mundo de la orden; la historiografía carmelitana asimismo, según me lo explicó el padre Rafael Mejía, no ve con buenos ojos la alteración de las identidades personales.

Casi a punto de entregar la versión definitiva a mi director, todavía me resistía a redactar un capítulo sobre la trayectoria del Carmen Descalzo. Pensaba que era una tarea inútil, habida cuenta de la laboriosidad y del volumen de la bibliografía producida siglo tras siglo por los historiadores carmelitanos. Meforcé a hacerlo, a riesgo de dejar un vacío en el conocimiento del orden institucional al cual se adscribieron voluntariamente los personajes estudiados, en los albores del siglo XX. Abordé un aspecto que intersecta el rumbo histórico de la orden, implícito en las cartas de fray Amando de la Virgen del Carmen. Este es la confrontación entre dos estilos de vida religiosa, desarrollada en el capítulo II, que contribuye a estructurar el trasfondo de las penalidades de fray Amando. En el mismo capítulo estudio la perspectiva

cristiana sobre el cuerpo y la salud, siempre en tensión con la perfección espiritual.

Como se detalla en la Presentación, la selva de Urabá o mejor, el imaginario sobre ésta, fue uno de mis principales desvelos, cuando comencé a ensamblar mentalmente la tesis. Sorprendida por el Urabá vilipendiado que emergía de la documentación, supuse que era un componente más de los prejuicios frente al Otro desconocido, colado en el equipaje de los misioneros. La indagación de varias fuentes permitió constatar que la condena a Urabá se enmarca en una antigua visión del mundo, reeditada por la Ilustración y compartida también por colombianos, que se hizo extensiva a áreas aledañas, en concreto a Santa Fé de Antioquia, capital colonial de la Antioquia del siglo XVI. Tal imagen perdura, apuntalando la estigmatización de la región en la actualidad, por sobreañadidos históricos cuyo examen escapa a los propósitos del texto. A este asunto dedico el capítulo III, y también buena parte del capítulo IV, que analiza los conflictos jurisdiccionales entre la misión carmelita y las diócesis antioqueñas.

Los dos últimos capítulos se consagran a las carreras de padecimiento de ambos misioneros, aunque incursionan en lo sucedido a religiosos y religiosas carmelitas que compartían con aquellos las responsabilidades del apostolado en Urabá. Mientras el capítulo V centrado en el prefecto Arteaga se conforma con la imagen social de la época sobre el heroísmo de la primera autoridad de la jurisdicción misional, el capítulo VI, destinado a fray Amando de la Virgen del Carmen, devela el contrasentido en su vida de apostolado en territorio colombiano, que espacial y espiritualmente, se situaba en las Antípodas de su deseo. Nada de eso se trasluce en la imagen pública de fray Amando, gracias a la obediencia y al amor que profesó a la orden Carmelita y a la entereza moral que poseía, la misma que lo forjó como el “mejor misionero de Urabá”. Al trascender los personajes, espero glosar en clave antropológica, la reinención del sufrimiento humano.

1.1 PRESENTACIÓN

Durante la primera mitad del siglo XX, un grupo de misioneros de la provincia de San Joaquín de Navarra del Carmen Descalzo, fue delegado por el gobierno colombiano para desarrollar la nacionalización de Urabá, un selvático territorio de frontera en el noroccidente colombiano.¹ A través de su apostolado en la región, los frailes se probaron a sí mismos y ante los demás, en el sufrimiento. La queja de sus padeceres informa la escritura misionera, invitando a la pregunta por sus funciones y significados.

Los documentos de los frailes carmelitas descalzos sobre su experiencia en la región entrelazan dos tópicos: el horror a la selva y el horror al salvajismo. Haciendo uso de las licencias de la investigación, opté por priorizar lo primero, e intencionalmente, he dejado a la sombra lo segundo.² Busqué rastrear en principio, cómo la selva y la carga simbólica que conlleva, moldearon los padecimientos implícitos en la actividad misional. En segundo lugar, quise caracterizar las relaciones sostenidas entre la misión carmelita y otros actores religiosos en la Antioquia de la época, para finalmente abordar las carreras de padecimiento y la muerte de dos de ellos, Amando de la Virgen del Carmen y José Joaquín de la Virgen del Carmen, cuyas biografías en América se estudian en profundidad.³

¹ Aludo aquí a la tesis según la cual las misiones católicas representaron para los estados-nación latinoamericanos entre los siglos XIX y XX, la posibilidad de construir la nacionalidad y defender la soberanía en territorios fronterizos, fuese por litigios con países vecinos, o por considerarlas el instrumento más adecuado para la nacionalización de una región (García, Pilar, “Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonia andina: Perú, Ecuador y Bolivia, (siglos XX-XX)”, en: García, Pilar y Núria Sala i Vila (coords.), *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1998.

² Como herederos de la misión redentora de Jesucristo, los misioneros procuraron arrancar al indígena del estado de salvaje desgraciado mediante la religión y la moral cristianas (Álvarez, Oscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica 1820-1960*, Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998, p. 200). Sus reflexiones alrededor de este imperativo han consolidado una copiosa bibliografía producida por los propios religiosos y por investigadores sociales.

³ Este trabajo no aborda la extensa bibliografía relativa al papel de las misiones religiosas en el descubrimiento y colonización de las Américas, ni tampoco se propone el estudio de la misión católica en el Urabá. El tema se acota con los aportes de investigadores nacionales e internacionales, siempre y cuando contribuya a los objetivos de la tesis.

“La selva es la degeneración del espíritu humano en un desmayo de circunstancias improbables pero reales”, escribía un capuchino coetáneo de los carmelitas descalzos, a propósito del Putumayo.⁴ En ese ámbito de la Amazonía, mientras los carmelitas forcejeaban en Urabá, ocurrían los hechos que motivaron el “escándalo del Putumayo”, o sea la violencia contra los indígenas esclavizados en las “caucherías”.⁵ Al tiempo que la antropología y la historia se han ocupado detalladamente de la misión religiosa como pieza del poder, en franca connivencia, otras veces embozada y en ocasiones ambigua, con los proyectos de asimilación de los pueblos indígenas a la modernidad,⁶ el individuo como tal, que prestó su concurso para cumplir la vocación ecuménica de la Iglesia,⁷ ha recibido poca atención por parte de la antropología.⁸

⁴ Las historias de terror de la bonanza cauchera en el Putumayo colombiano siguen los pasos de la teoría del arte conradiana. En esta, la verdad se elabora apelando a la imaginación excitada por las impresiones sensoriales evocadas por el narrador, como recurso para contar la incursión europea de fines del siglo XIX en el trópico americano. La obra de Taussig, Michael (*Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Editorial Norma, 2002) resultó crucial para iluminar la vertiente de un paisaje de la imaginación y sus vínculos con la topografía moral del poder en sociedad. La frase corresponde al capuchino Francisco de Vilanova, citado por el autor en la página 107.

⁵ El Putumayo comprende cerca de 200.000 millas cuadradas en Colombia y Perú; se considera un escenario paradigmático de explotación depredadora del caucho y de la población indígena (García, op. cit). Véase de la misma autora: “El infierno verde. Caucho e indios, terror y muerte. Reflexiones en torno al escándalo del Putumayo”, en: *Anuario del IEHS, VIII*. Tandil, 1993. A partir del informe de un juez que investiga los hechos, se analiza la construcción del mal dentro de los caucheros, imputable a la soledad de la selva “corruptora de todo sentimiento humano”.

⁶ Sobre la identificación histórica entre misión cristiana y civilización europea, véase a Gadille, Jacques et Zorn, Jean François, “Le projet missionnaire”, Jean-Marie Mayeur, Charles (#) et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (sous la direction de), *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, 1995a, Tomo XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914). Los autores plantean que la “primavera misionera cristiana” llega con el siglo XIX, condicionada por el despertar religioso popular y el renacer de los intereses imperialistas occidentales. La misión precede a la colonización propiamente dicha, como empresa que desde 1884-1885 tuteló administrativa y militarmente los territorios conquistados y organizó la actividad económica. Los misioneros crean zonas de influencia occidentales según una división político-religiosa (inglés-protestante, francés-católico), preparando así la colonización. Este compromiso histórico tiene tanto matices externos (el apoyo de la Iglesia a la abolición de la esclavitud, el surgimiento de tensiones entre misión y colonización), como internos (la pugna entre un sector teológico liberal de la Iglesia y otro, que prioriza la obra específicamente evangelizadora). Véase también a Gadille, Jacques et Zorn, Jean François, “Théologies de la mission. Débuts de l’Œcuménisme”, en: *Histoire du Christianisme*, 1995b, op. cit., pp. 427-440.

⁷ Del griego *Oikoumene*, designaba el mundo habitado donde coexisten pueblos, lenguas y culturas. La moderna acepción nace en el siglo XIX para agrupar a distintas denominaciones religiosas. Actualmente refiere a la Iglesia, tanto la Iglesia extendida por todo el universo, como al interés por la tarea misionera y el deseo de unidad cristiana profesado por las distintas Iglesias separadas durante siglos (Bosch, Juan, *Diccionario de Ecumenismo*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1998, pp. 288-292).

⁸ Para una obra en clave autobiográfica, sobre el tránsito de misionero a antropólogo en la selva ecuatorial del Camerún, véase a Mallart, Lluís, *Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*, Barcelona, Ariel, 1996. El autor se autoidentifica con la antropología, opción que

Otro cantar refiere la historiografía de las órdenes regulares, sobre el “segundo impulso misionero”, o sea el crecimiento de la actividad misional del catolicismo pero también del protestantismo en la época contemporánea, y que alcanzó sus máximos niveles en la transición de los siglos XIX al XX.⁹ El toque apologético de dicha producción, acentuado en la propaganda misionera, difunde los sufrimientos de los “obreros evangélicos” para calar en la conciencia y en las emociones del lector, de modo que la proyección en negativo de la selva y la rebeldía indígena, sustentan las tribulaciones de los agentes de la conversión.¹⁰ Este trabajo analiza la centralidad del padecimiento en la reafirmación del sí mismo misionero y de su identidad social: la doble batalla sostenida contra el medio selvático y en pro de vencer los obstáculos de organización y administración de la prefectura apostólica, se encarnó en la biografía personal y generó una narrativa que permite pulsar la historia de la prefectura apostólica de Urabá. Una historia que elegí contar desde la dimensión profundamente subjetiva de los padecimientos experimentados por los actores misioneros en la Antioquia de la primera mitad del siglo XX.¹¹ La búsqueda del misionero, cuya construcción social en la

atenúa la queja en el texto. Con todo, reconoce la condición de extranjero, de cara al ambiente: “Debo confesar que me era más ajeno aquel medio ambiente que las personas que me rodeaban. Las largas estaciones de lluvias, con sus inundaciones, lodazales y humedales, que con su *mesulug* o sarna de los barrizales me ulceraba los pies. Los fuertes contrastes con la estación seca, que dejaba a las aldeas sumidas bajo un sol de justicia que me hacía sudar a mares y me causaba fuertes dolores de cabeza” (p. 179; itálicas en el original). Ignasi Terradas tuvo a bien indicarme algunos estudios que focalizan el sufrimiento de colectivos inusuales, entre estos la obra de Euclides da Cunha sobre los padecimientos de los pobladores del nordeste brasileño pero también del ejército regular, en la época de avance de la frontera, bajo la sugerencia de estudiar la bilateralidad del sufrimiento. Fue imposible consultar el libro.

⁹ Al respecto, véase Álvarez, op. cit., pp. 23-24

¹⁰ Como antecedente en los siglos XVI-XVII, véase el inevitable “tributo de sangre” pagado por las misiones agustinas recoletas, franciscanas, capuchinas, jesuitas y dominicas, durante el Patronato español en el virreinato de la Nueva Granada, y referidas en general al área estudiada: misiones de Urabá-Chocó y Darién, alrededor del istmo de Panamá y en ambas riberas del río Atrato; Urabá –Chocó al sur y Darién al norte del Atrato (Santos, Ángel, “Las misiones católicas”, en Fliche, Agustín y Víctor Martín (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*, vol. XIX, Valencia, Edicep, 1978, pp. 246-249).

¹¹ Me desmarco de los estudios relativos a la cura en la estrategia misional, en que la atención de la salud es un eficaz frente del proselitismo religioso. Véase Dube, Saurabh, “Mártires indigentes, hermanas vírgenes y amos opresores: un caso de enredos evangélicos”, *Estudios de Asia y África*, No. 113, México, El Colegio de México, 2000, p. 393, sobre el proceso de conversión del rawat y el brahmán de cara al éxito de los poderes curativos de la medicina misionera en la estación evangélica alemana de Bistrampur (India central) a principios del siglo XX. Como se verá en la tesis, mi foco es el misionero como sufriente, excepto para dar entrada a su rol de cuidador, dentro de las redes de apoyo generadas por la misión.

bibliografía antropológica lo hace inmune al sufrimiento, supone un distanciamiento de la apología del padecimiento (discurso misionero), pero también de su omisión (discurso antropológico). Se ha planteado un reparto diferencial del sufrimiento y de colectivos que según el lugar ocupado en la estructura social, estarían expuestos de modo significativamente desigual a padecer.¹² Es justamente este sesgo lo que interrogo, al preguntarme por los criterios para identificar la exposición al sufrimiento en determinados sujetos, y de cierta manera negarla a otros.

1.2 SUSPICACIAS

Pienso que la evaluación del estatus de sufriente depende en gran medida del estatus académico de los personajes estudiados. Tres consideraciones al respecto, explicitan las condiciones de producción del sujeto y del problema encarado en esta tesis. En primer lugar, encuentro que el misionero ha devenido en alguien incómodo para la antropología, carente de la legitimidad que detentan ahora otros actores pertenecientes a los campos de género, etnicidad, política, etc.¹³ Luego de su desenvolvimiento dentro de la antropología decimonónica evolucionista y difusionista, como generadores de un conocimiento sobre las culturas “primitivas”, las misiones religiosas y sus integrantes pasaron a la picota, en consonancia con la crisis de los años cuarenta que cuestionó la vinculación de la antropología a la situación colonial, y que en los años sesenta y setenta se expresó por ejemplo, en una antropología anticolonial que impulsó perspectivas críticas en torno a conceptos como el de etnocidio.¹⁴ La aparición de la obra “Siervos de Dios y

¹² Sobre los diferenciales del dolor y su vinculación a formas de distribución diferencial de causalidades en la reproducción social de los grupos, véase Otegui, Rosario, “Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento”, Perdiguero Enrique y Josep M. Comelles (eds), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000, pp. 233-237.

¹³ Un haz de factores como el ateísmo ilustrado, el positivismo científico, el enfoque marxista de las ideologías y el sufrimiento propiciado por los fanatismos religiosos, catapultan la sospecha sobre los estudios de religión (Cantón, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 23). Para una discusión del lugar de la investigación en religiones dentro de la disciplina, véase en el mismo libro el apartado “Antropología y religión: algunas incertezas”, pp. 20-32.

¹⁴ “La “integración” es un derecho de vida otorgado al prójimo con la condición de que llegue a ser lo que somos. Pero la contradicción o la trampa de este sistema consiste precisamente en que ese prójimo, privado de sí mismo, muere”, reflexionaba Robert Jaulin (*La paz blanca*.

amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo”, ofreció tanto a la audiencia nacional como internacional un testimonio de los excesos cometidos por los frailes capuchinos catalanes encargados del vicariato apostólico del Sibundoy, contra los indígenas sibundoyes e ingas encomendados a su cuidado por el convenio de misiones durante setenta años: abusos de poder, intervenciones políticas, violaciones o aplicaciones acomodaticias de las leyes nacionales, incautamientos de las propiedades indígenas, fueron investigadas a partir de la propia documentación de la orden. La crítica de Bonilla trasciende a la misión católica, y compromete al estado, por su incapacidad operativa para hacer cumplir la legislación indigenista, favoreciendo su violación por parte de los “protectores de indios” y por haber delegado el ejercicio de los poderes políticos y de la administración de los pocos recursos económicos disponibles para los “compatriotas marginados”.¹⁵ La caracterización de “feudos independientes dentro de la República” en pleno siglo XX, informó los círculos académicos y a la opinión pública, de las irregularidades en la intervención misional. Hasta ahora, las puertas de los archivos de la orden capuchina permanecen cerradas para los investigadores colombianos, interesados en estudiar fondos que contienen información sobre la dinámica social de esa región del país.

Introducción al etnocidio, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973, p. 13); a propósito de la cuasidesaparición en los años sesenta de los indios bari de la serranía del Perijá en la frontera colombo-venezolana, en una coyuntura que envolvió a varios actores misioneros, amén de representantes de los intereses petroleros, estatales, etc. Véase también a Leclercq, Gérard, *Antropología y colonialismo*, Madrid, Alberto Corazón, 1973. Según otra lectura de la dinámica misional, Gadille sostiene para el siglo XX la transformación de la conciencia misionera dentro de las instituciones eclesiales. En el periodo de entreguerras, la Iglesia jugó las cartas de los derechos humanos, la defensa de la persona, impulsó las nociones de bien común internacional, de una comunidad de naciones basada tanto en el derecho natural como en la revelación cristiana, al tiempo que las iglesias de la Reforma protegían a refugiados y a judíos. Tales experiencias propiciaron el surgimiento en 1948 del Consejo ecuménico de iglesias. Al producirse los movimientos de descolonización y la independencia de la India en 1947, las iglesias tomaron iniciativas en este terreno, a lo cual se añade la aparición de la moderna misionología, que remozó las dimensiones teológicas e históricas de la misión. Véase Gadille, Jacques (Chapitre II: Courants de Pensée, piété, apostolat; III: Les stratégies missionnaires des Eglises), en: J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du Christianisme. Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Vol 12, Paris, Desclée/Fayard, 1990.

¹⁵ Bonilla, Víctor Daniel, *Siervos de Dios y amos de indios*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1968, pp.13-14. Las etnias mencionadas se localizan en el valle del Sibundoy, sito en el piedemonte de la cordillera oriental. El área no fue afectada por la referida explotación cauchera, ocurrida al noroeste de la llanura amazónica. Véase también Oostra, Menno, “Misioneros y antropólogos en el Miriti - Paraná, Colombia años setenta”, *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Vol. XXVIII, 1991, pp.67-86.

En segundo lugar, los procesos de cambio de la antropología contemporánea, muestran la tendencia a la inclusión de toda suerte de problemas y de actores sociales como parte de las crisis del quehacer antropológico.¹⁶ La presión para que esto sea posible, surge parcialmente de la población implicada, interesada en ganar visibilidad pública y legitimidad. Pero lo dicho no corresponde al caso. En vez de una “investigación de encargo” de la orden carmelita, he sido yo quien generó y propuso la idea al instituto religioso, despertando expectativas por los resultados de la investigación. Insisto pues, en las suspicacias que despierta la centralidad del sujeto misionero, a sabiendas de que la antropología se ejerce actualmente como una especie de ciencia de las anomalías y las desviaciones, por las labores de inventariado, tipificación y escrutamiento de sectores sociales “conflictivos”.¹⁷ ¿Qué hace una antropóloga tercermundista, estudiando los padecimientos de los carmelitas, cuando hay tantos otros frentes que atender en su país? ¿Cuál es la relevancia de esas vidas, por qué justificarlas desde una disciplina en que la casi totalidad de los actores de quienes trata están inmersos en la subalternidad y/o su diferencia, y viviendo su cultura bajo la pobreza, marginalidad y discriminación?¹⁸ ¿Acaso es cuestión de despertar conmiseración por un colectivo que históricamente ha generado sufrimiento a otros colectivos, mucho más próximos a la antropología? No he escapado tampoco a la interpelación de uno que otro religioso de la orden, a quien le pareció sinsentido mi preocupación por un implícito de la identidad misionera, es decir, la salvación de almas a costa del sí mismo.

La última consideración corresponde al aire de anacronismo que envuelve la tesis: como bien lo dijo Mallart, “las historias piadosas han pasado de moda”, aunque no haya sido mi intención escribir una más de éstas. Se ha sugerido que la modernidad asume el dolor y el padecimiento como un

¹⁶ Crisis entendida en una perspectiva procesual, como espacio de ruptura de las continuidades teórico-ideológicas dominantes, que al cuestionar la continuidad, permiten su modificación y promueven la apertura hacia nuevos problemas que han estado relegados y/o negados (Menéndez, Eduardo, *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002, pp. 46-47).

¹⁷ Delgado (1999:10), citado en Cantón, op. cit., p. 30.

¹⁸ Recojo esta visión de Menéndez (op. cit., p. 32), cuando analiza el malestar de la antropología contemporánea.

arcaísmo que la biomedicina debería erradicar, postura que se considera parte de la visión utopista de la biomedicina y otras ciencias.¹⁹ La lucha contra el sufrimiento propia de la ideología del Progreso, va paralela al desarrollo de la anestesia y a la generalización de los antálgicos en la vida cotidiana: “desde el momento en que se operó la integración social de la religión, y la medicina hizo posible el alivio o disminución de la pena, la perseverancia y la delectación en el sufrimiento es sospechosa. Ya apenas atrae”.²⁰ Hasta hace un tiempo, las investigaciones en salud y enfermedad tendían a silenciar el sufrimiento, quizá como repercusión del temor que éste genera, interiorizado en el occidente contemporáneo.²¹ Pero, ¿está la medicina en condiciones de conjurar la totalidad de la experiencia del sufrir? ¿Puede ahorrar al paciente el sufrimiento moral que lo acompaña?. Suscribiendo el interrogante de Kleinman, ¿logran la investigación biomédica y comportamental evaluar las cualidades existenciales del padecimiento? Y finalmente, ¿por qué me atrajo el sufrimiento de unos actores incómodos y considerados obsoletos para la antropología?

1.3 ITINERARIO DE UNA IDEA

El interés por los misioneros carmelitas descalzos empezó por ser una instrumental relación de gabinete, en los años ochenta, cuando mis investigaciones sobre los pueblos indígenas de Urabá, en el campo de la salud reproductiva principalmente y mucho después en un estudio de impacto ambiental en el territorio selvático, me llevaron a revisar la bibliografía misionera producida en la primera mitad del siglo XX y entre esta, los aportes de Severino de Santa Teresa y de Laura Montoya.²² En respuesta a los

¹⁹ Sobre iatrogenia, generación de nuevas modalidades de dolor y sufrimiento propias de la modernidad, véase Le Breton, David, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999. El declive de los valores ascéticos, se apareja con la irrelevancia de la ética del trabajo y el heroísmo de la fatiga, frente a la sensibilidad y el hedonismo que comporta el ocio (Bell, citado en Turner S., Bryan, “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, *REIS* 68, Oct- dbre 1994, p. 26). Sobre el padecimiento y su capacidad de estructurar ciertas trayectorias personales constituidas por fuera del universo religioso, véase Le Breton, 1999, op. cit., pp. 226-234: “El dolor para existir”.

²⁰ Le Breton, 1999, op. cit., p. 226.

²¹ Charmaz, Kathy, “Stories of Suffering: Subjective Tales and Research Narratives”, *Qualitative Health Research*, Vol. 9 No. 3, mayo de 1999, pp. 362-382.

²² Remito a la bibliografía general para una visión de mis contribuciones a este respecto.

requisitos del doctorado de Antropología social y cultural en que se inscribe la tesis, pensé dedicarme a analizar en la obra de fray Severino “el pasaje del salvajismo a la civilización” entre los pueblos embera y kuna. Un pasaje claro está, visto e intervenido por la presencia de ellos en las culturas indígenas de Urabá durante la primera mitad del siglo XX. Realicé varias visitas en el transcurso de 1999 al archivo de la provincia carmelita de San José de Cataluña y Baleares (Barcelona), donde leía y releía. El derrotero de la idea lo consigné en una serie de cartas, enviadas desde fines de 1998 a mi director, Joan Prat. Esta “*petite histoire*” contiene desde los errores que supone todo procedimiento de investigación, por ejemplo, el trasvase de identidad de Severino de Santa Teresa a Marcelino de Castellví, un fraile catalán autor de investigaciones etnográficas y lingüísticas en la Amazonía colombiana, que por un traspés de la memoria, se me coló para suplantar al carmelita vasco, hasta el instante en que abandoné el interés inicial para proponerme los objetivos aquí desarrollados, pasando por las certezas y desesperanzas que marcan todo proceso de investigación.

Acometí la lectura de las principales obras del padre Severino, y entre estas la “Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién desde el descubrimiento hasta nuestros días (1492-1956)” para notar rápidamente que los días de los frailes se escribían en clave de sufrimiento.²³ Así, entablé familiaridad con los padres Amando y Elías de la Virgen del Carmen, misioneros de la *hora prima*, representados en sus batallas contra los lodazales del río León, o tiritando de fiebre en cualquier casucha de la región. Era como si fray Severino se propusiera recordar constantemente al lector, las penurias que azotaban a los padres en sus correrías por el “encenagado rincón del trópico” que constituía para ellos Urabá. Páginas enteras describen una naturaleza avasalladora, que se vuelca sobre los misioneros, sometiéndolos

²³ Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días. 1492-1957*, Vols. 39-43, Bogotá, Biblioteca Presidencia de la República, 1957. Los borradores de su obra los preparó fray Severino en Urabá, con constancia de “benedictino medioeval”. En dos o tres viajes a España, estuvo en el archivo de Indias de Sevilla. Visitó también archivos y bibliotecas de Panamá, Colombia y Centroamérica. La redacción le tomó cerca de diez años de vida en los claustros. El fraile regresó a Colombia para la presentación del libro, invitado por el gobierno colombiano en 1957. El último volumen

por la enfermedad, el accidente y la incertidumbre.²⁴ De alguna manera, la experiencia también me había tocado en esos aspectos: contraí malaria del tipo *Plasmodium vivax* en junio de 1986, durante un trabajo de campo en la cuenca del río Amparradó (Dabeiba), y aún evoco el trepidante dolor de cabeza de aquellos días. Y así hube de continuar hasta llegar a la frase de fray Pablo del Santísimo Sacramento: “¡Oh selva de Chigorodó, cuándo serás vencida, cuna de florecientes ciudades! Cómo me gustaría recorrerte y pisarte con pies de goma y escupirte manchones de gasolina!”.²⁵ El choque que sentí ante la manifiesta antipatía del fraile me condujo a pensar, desde mi imaginario sobre la selva de Urabá, tantas veces recorrida en mis trabajos de campo, que los avatares de la lectura acababan de situarme en la dirección correcta: aquella que me permitiría desandar el camino de la invectiva lanzada por fray Pablo.

En consecuencia, me he dedicado durante los últimos tres años a sondear en la documentación carmelitana, la experiencia del padecimiento, lo que representó dentro de la visión religiosa del mundo y su emplazamiento en la coyuntura histórica vivida por los misioneros.²⁶ En ese trayecto, publiqué una aproximación a los padecimientos de los frailes en Urabá, basada íntegramente en la interpretación de fuentes secundarias, un bosquejo apresurado y fragmentario del presente trabajo.²⁷ Con todo, el texto insufló en

es una bitácora de la labor de la Prefectura apostólica de Urabá, organizada en buena parte sobre el epistolario misional.

²⁴ La persistencia de la queja en los informes oficiales y en las publicaciones de la propaganda misionera, lleva a la pregunta por este rasgo típico del discurso de las órdenes religiosas. El hecho de que las fuentes documentales oficiales constituyan una información socialmente producida como lo plantea la crítica etnometodológica, que pueda significar un inconveniente para el uso que el investigador hace del material, exige su ubicación histórica, cuestión que recogeré luego (Hammersley y Atkinson, 1995, citados en Vallés, Miguel, *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p. 130).

²⁵ Muchos años después se materializó este deseo de los misioneros, con la mediación de la distancia: “Turbo (Antioquia), 28 de enero de 1955.- Al inaugurarse hoy carretera Urabá nombre propio pueblo antioqueño rindo tributo gratitud admiración benemérita orden tan vinculada magna obra redentora. Región recuerda ilustres misioneros.- Pío Quinto Rengifo, Gobernador Antioquia” (Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., Tomo 43, p. 323). Sobre la visión de los capuchinos del camino que comunicaba las selvas del Caquetá y del Putumayo con el mundo exterior, véase a Taussig, op. cit., pp. 376-383: “El camino a la redención”.

²⁶ El concepto de visión religiosa del mundo refiere al modo unificado por el cual los miembros de una sociedad explican las cuestiones enigmáticas de la existencia y hacen inteligible el mundo que los rodea. Este concepto diltheyano es recogido por el culturalismo norteamericano y sucesivas corrientes de la antropología (Cantón, op. cit., 136-137).

²⁷ Gálvez, Aída, “Medio ambiente y padecimiento: los misioneros españoles en la selva del Urabá colombiano. 1918-1945”, en Márquez, Dominga, Javier Navarro, et al. (coords.), *Territorio y*

varios institutos de El Carmelo tanto en España como en Colombia, un mensaje de concreción sobre qué esperar de la investigación en ciernes y contribuyó a franquear puertas que por cierto, han permanecido generalmente abiertas a mi insistente búsqueda.

Digamos que la formulación del problema desde “la experiencia personal y profesional”,²⁸ me ha permitido pisar la selva no en pos de las voces de los embera *eyabida*, la “gente de la cordillera”, sino más bien, a la escucha de los documentos:

son cosas que podemos leer y que se refieren a algún aspecto del mundo social. Claramente esto incluye aquellas cosas hechas con intención de registrar el mundo social –los informes oficiales, por ejemplo– pero también los registros privados y personales como cartas, diarios y fotografías, los cuales puede que no se hayan hecho para sacarlos a la luz pública. No obstante, además del registro intencionado, puede haber cosas que abiertamente traten de provocar diversión, admiración, orgullo o goce estético – canciones, edificaciones, estatuas, novelas– y que, sin embargo, nos dicen algo sobre los valores, intereses y propósitos de aquellos que las encargaron o produjeron. Tales creaciones pueden ser consideradas “documentos” de una sociedad o grupo, que pueden ser leídos, si bien en sentido metafórico.²⁹

Se reconoce que estos materiales pueden ser entrevistados con preguntas implícitas, observables también como si fueran una escena etnográfica;³⁰ es cuestión pues, de someter materiales y problemas novedosos en mi experiencia antropológica, asunto sobre el cual volveré luego.

1.4 SIEMPRE HE TENIDO ENVIDIA SANTA AL MISIONERO

Dentro de la organización de las comunidades cristianas de fines del siglo I y comienzos del siguiente, los misioneros itinerantes o apóstoles y los

cooperación. Actas del V Congreso del Grupo América Latina, Sevilla, AGEAL-Universidad de Sevilla, 1999.

²⁸ Esta es una de las tres fuentes de inspiración de los problemas de investigación (Strauss y Corbin, 1990, citados en Vallés, op. cit., p. 85). Otros autores aluden a la motivación, a la intriga y pasión que suscite el problema seleccionado en el investigador, como garantía de un buen diseño (Vallés, op. cit.).

²⁹ MacDonald y Tipton, 1993, p. 188 citados en Vallés, op. cit., p. 120.

predicadores o profetas eran el elemento preeminente.³¹ Dichas figuras, cuyo poder se basaba en el carisma personal, serán desplazadas paulatinamente por los inspectores u obispos y los auxiliares o diáconos, una especie de funcionarios locales elegidos democráticamente y que gozaban de un estatus secundario para la época. El análisis del epistolario postpaulino y de los escritos de los “padres apostólicos”, permite al autor constatar los indicios de una progresiva consolidación de las iglesias en entidades jerarquizadas hacia una sola organización supralocal, que absorbió a las comunidades dispersas. El surgimiento de la Iglesia corre paralela a la entronización de obispos y diáconos durante el siglo II, como jefes de las iglesias cristianas, opción que a fines de ese siglo desemboca en una organización de masas altamente disciplinada bajo la dirección del episcopado, con el apoyo de una burocracia clerical. Esto borró la presencia de los misioneros y profetas como propagandistas itinerantes y en últimas, logró la identificación del cristianismo católico como religión de Estado.³²

El prestigio del misionero sin embargo, no desapareció; sus ecos pueden capturarse en ulteriores momentos –uno de estos el aquí abarcado–, cuando se vuelve en tiempos modernos a la expansión del mensaje salvífico en los pueblos paganos de tierras de misión –aquellas donde la Iglesia no se ha establecido aún de manera visible y perfecta, según determinados signos exteriores– y el misionero “héroe y santo”, será entonces “persona que, alejada de su patria y de su medio natural, propaga la religión católica por cualquiera de los medios de apostolado que la Iglesia admite”.³³

Como se examinará más adelante, el estilo de vida religiosamente condicionado realza el padecimiento, magnificado a su vez en la fisonomía histórica del misionero:

³⁰ Ruiz Olabuénaga e Ispizua, 1989, y Erlandson et al, 1993, citados en Vallés, op. cit.

³¹ “Didache –Doctrina de los Doce apóstoles–”, citado en: Puente, Gonzalo, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2000, pp. 266-267.

³² *Ibid.*, pp. 263-278.

³³ Rodríguez, Manuel (Secretario General del Consejo Superior de Misiones), “Misioneros españoles en el mundo”, en: *El siglo de las misiones*, Año XLII, No. 452, abril, 1955, pp. 154-161.

suffering is something that is both inevitable and welcome something to be confronted rather than avoided. In *2 Corinthians 12: 9-10*, Paul exults: 'Most gladly therefore will I rather glory in my infirmities, that the power of Christ may rest upon me. Therefore I take pleasure in infirmities, in reproaches, in necessities, in persecutions, in distresses for Christ's sake, for when I am weak, then I am strong.'³⁴

Hablando de la génesis de la vocación misionera, Alvarez plantea que esta se halla antecedida por la vocación religiosa, respaldada en una fe, y cómo desemboca en misionera:

el trabajo en misiones no es sólo una manera de "cumplir la voluntad de Dios Nuestro Señor"; más aún: es la "obra máxima", el máximo ideal de vida cristiana que se presenta ante sus ojos, una tarea que vincularía más directamente al misionero con la pureza de los primeros cristianos.³⁵

Una derivación de lo anterior consistió en la creencia generalizada entre los misioneros de preferir el trabajo en lugares que ofrecen las peores condiciones, ya que "siendo esta empresa del agrado de Dios, no le había de faltar la protección de lo alto".³⁶

son extraordinarios porque dejaron todo y llegaron a estos lugares con un ideal elevadísimo, excelso, el de ganar almas, cerrando los oídos a los reclamos de la naturaleza que exige lo suyo, que instintivamente rechaza todo lo que es pesado, que aborrece el sufrimiento y el dolor, que preferiría una vida más cómoda, más holgada, más exenta (sic) de sacrificios y privaciones; por eso son extraordinarios, y son locos con la locura de la Cruz, porque saben que bajo esos cuerpos toscos e inexpresivas miradas se encuentran unas almas por las que Cristo derramó hasta la última gota de su sangre en el Calvario y su caridad les urge, les fuerza a darles la

³⁴ San Pablo, citado en Bemporad, Jack. "Suffering", *The Encyclopædio of Religion*, New York, McMillan Publishing Company, 1987, p.102. [...] el sufrimiento es algo a la vez inevitable y bienvenido, algo que enfrentar en lugar de evitar. En 2a Corintios 12: 9-10, Pablo dice alborozado: "Con todo gusto pues, me alabaré de mis debilidades para que me cubra la fuerza de Cristo. Por eso me alegro cuando me tocan enfermedades, humillaciones, necesidades, persecuciones y angustias: ¡Todo por Cristo! Cuando me siento débil, entonces soy fuerte." Traducción: Eva Zimmerman de Aguirre.

³⁵ Álvarez, op. cit., p. 199.

³⁶ Circular del provincial de la provincia agustina recoleta de S. Nicolás de Tolentino a los misioneros en América, 1898, citada en Alonso, F. y Martínez, P., 1948, p. 9, citada en Álvarez, op. cit., p. 200.

mano para que no perezcan eternamente. *¡Sublime locura que siendo insensatez a los ojos del mundo, les acarreará un puesto de gloria en el cielo!*³⁷

En los escritos misionales se registra la tendencia a “de convertir en perniciosos muchos aspectos de la geografía física de los territorios de misión: su clima, su fauna y flora, etc., y que tendrá su reflejo incluso en los cauces populares de difusión de las misiones”.³⁸

Dichas consideraciones reiteran el significado del padecimiento para los misioneros, como un camino de identificación con Cristo, que sostiene las carreras morales entre “lo extraordinario y la locura”, protagonizadas en Urabá.

1.5 LA JORNADA DEL DOLOR

Además de modelar al misionero en el torno del Cristo redentor y sufriente, el catolicismo ha encontrado en el sufrimiento, una vía para canalizar las simpatías de los feligreses en el proyecto de las misiones. Como parte del proceso de valorización del dolor en la cultura europea, un rasgo que según Duby, emerge lentamente contrastando con la indiferencia de la sociedad feudal ante el dolor físico:

El interés por el cuerpo sufriente de Jesús se desplaza naturalmente hacia otros cuerpos, el de los pobres, representantes de Cristo en la Tierra. Desde finales del siglo XII, paralelamente al desarrollo de una piedad expresada en las penas de la flagelación y de la crucifixión, vemos aparecer la compasión por los enfermos, las obras de misericordia, la fundación y organización de los hospitales.³⁹

³⁷ Bernardino del Niño Jesús, “San José de Turbo (de nuestras misiones carmelitanas en Urabá)”, *Revista Carmelitana*, 251, año XXII (enero 1945), p. 21. Itálicas mías.

³⁸ Ibid.

³⁹ Duby, Georges, “Réflexions sur la douleur physique au moyen âge”, *La souffrance au moyen âge (France, XIIe-XVe s.)*, Varsovie, Editions de L’Université de Varsovie, 1988, p. 19. Traducción mía.

Esos enfermos a su turno, participarán ofrendando por el éxito de las misiones aquello que poseen y que los posee –sus padecimientos–, para responder al llamado de la diócesis en hospitales, sanatorios y asilos durante la “Jornada del dolor” del día de Pentecostés. La jornada era extensiva a las parroquias, donde después de la comunión, los fieles se asociaban al “tierno ofrecimiento de los enfermos”:

Si cuando os pedimos vuestra aportación material y económica [...] sabéis responder con tanta generosidad, cuánto es el agradecimiento que por ello os debemos y os mostramos; podremos dudar de que ahora que os pedimos la aportación de vuestros dolores y sufrimientos, nos negaréis esa espiritual ofrenda por la conversión de los pobrecitos infieles?⁴⁰

La imagen social del sufrimiento de los misioneros, lleva incluso a considerar que la intercesión de las oraciones de aquellos son especialmente poderosas a la hora de rogar a Dios por el restablecimiento de la salud. Con esta intención, Severino de Santa Teresa recibe dinero como pago de una promesa por la mejoría de la hermana del cura de La Ceja (Antioquia).⁴¹

1.6 SUFRIR/PADECER

Las experiencias de dolor, padecimiento y sufrimiento nos hermanan, quienquiera que seamos. De allí la réplica a los baremos contruidos para definir quiénes se hallan a riesgo de sufrir y quiénes no. Erigidas sobre el sustrato biológico compartido como miembros de la especie humana, dichas experiencias son troqueladas por la cultura, hacen parte sustantiva de la existencia y constituyen unos de los hechos más frecuentes, recurrentes, continuos e inevitables de la cotidianidad de sujetos y grupos sociales.⁴²

⁴⁰ Anónimo, “Después de la jornada del dolor”, *Nuestro misionero*, No. 67, Año XII, julio-agosto 1935, pp. 88-90.

⁴¹ APSJN, Urabá Caja 2, Legajo XIV, Asuntos referentes a las autoridades civiles, carta de Jesús M. Piedrahita a Severino de Santa Teresa, La Ceja (30-IX-1930).

⁴² Menéndez, op. cit., p. 309.

Me ocuparé ahora de la sinonimia entre padecimiento/sufrimiento, usados indistintamente en el texto.⁴³ La ambigüedad del verbo sufrir, de raíces latinas se recoge según una perspectiva histórica y lingüística:

La primera raíz es *sub*, que significa “bajo”. La segunda raíz es *ferre*, que significa “padecer” [...].

En inglés el primer grupo de significados está relacionado con “soportar”, “aguantar”, y el segundo grupo básico de significados está relacionado con “tolerar, permitir”. Mientras muchos significados –aunque no todos– del primer grupo parecen implicar que lo que se soporta es doloroso, esto no es válido para el segundo grupo. Los diversos significados del segundo grupo están definidos primariamente como “permitir o dejar algo, o a alguien, ser o actuar sin interferencia”. Este segundo grupo está caracterizado por reflejar primordialmente los usos antiguos que se han transformado en usos literarios, o incluso en usos arcaicos u obsoletos [...]. Y la misma ambigüedad existe en español, francés e italiano; todos estos idiomas usan cognados de “sufrir” para expresar simplemente la idea de “permitir”.⁴⁴

El autor prosigue con el examen del término “paciente”, el cual también tiene cognados en las lenguas mencionadas. Hoy, el término evoca una persona que padece en silencio, reservando para sí sus emociones; paciencia tiene como raíz “pasivo” y su uso indicativo de la calidad de cliente de un especialista viene de un significado más antiguo:

El paciente es “aquel sobre el que se actúa”, aquel que soporta sin interferir, aquel que sufre el actuar del doctor *sobre* él. Esto no necesariamente implica dolor, de hecho, al contrario, podría implicar alivio y bienestar.

En nuestros días, la auto-afirmación es un valor fundamental. Ser paciente es estar frustrado, mientras que actuar y diseñar el curso de los eventos al gusto de uno es estar satisfecho. De esto se sigue que donde predomina la actitud de auto-afirmación, sufrir es, en su

⁴³ Baralt y Barcia (citados en Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, vols. III y IV, Madrid, Gredos, 1976, p. 303) proponen una distinción sinomímica entre *sufrir* y *padecer*. Tal distinción se considera muy discutible, siendo en parte asunto de preferencias fraseológicas y usado como variación estilística para eludir la repetición.

⁴⁴ Fingarette, Herbert, “El sufrimiento”, en Cabrera, Isabel y Elia Nathan (compiladoras), *Religión y sufrimiento*. Facultad de Filosofía y Letras, México, Universidad Autónoma de México, 1996, p. 12. Al tiempo que se oscurecen dichos sentidos en la vida cotidiana y en la producción académica, el término pasión (del latín *passio-onis*) en su primer sentido: acción de padecer, ha cedido terreno ante acepciones como: “4. cualquiera perturbación o afecto desordenado del ánimo [...] 6. inclinación o preferencia muy vivas de una persona a otra” [...]. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, 1970, Decimonovena edición, p. 985. La acepción de pasión del lenguaje médico: “afecto o dolor sensible en alguna de las partes del cuerpo enfermo” (*ibid*), se encuentra en franco desuso.

naturaleza misma, estar derrotado. ¿Cómo podría sorprendernos el hecho de que la noción de sufrimiento haya llegado a implicar dolor?⁴⁵

Mientras Fingarette se pregunta por los nexos entre sufrimiento y sabiduría, en nuestro caso, el interés se orienta hacia la conexión entre sufrimiento y perfección espiritual, o si se quiere, sufrimiento y santidad. La contribución de Fingarette abre la mirada hacia los significados del segundo grupo del término sufrimiento, asunto que abordaré desde la vertiente de las religiones.

1.7 LA PERSPECTIVA DE LAS RELIGIONES

La visión religiosa del padecimiento es uno de los núcleos del proceso de reproducción de la tradición católica. Todo sistema religioso, incluido el cristianismo, integra el sufrimiento humano en su explicación del universo. La justificación depende de la relación con los dioses o el cosmos; cada sistema indica a la vez, los modos de combatir o asumir el sufrimiento. La elaboración de esta noción se constituye dentro de la historia de las ideas religiosas en signo de antipatía de los dioses. Hallarse enfermo, adolorido, enlutado o desventurado, era una marca de posesión por demonios o de haber provocado la ira de las deidades; los sufrientes traducían a través de sus dolencias, una señal de culpa secreta, siendo en consecuencia, excluidos de los rituales. Con el paso del tiempo, la valoración negativa del sufrimiento reversó su estatus, y se consolidó como una vía para alcanzar estados extraordinarios.⁴⁶

⁴⁵ Fingarette, op. cit., p. 13. Más allá del ámbito europeo, el autor encuentra resonancias del significado genérico de sufrimiento en la lengua china, en la filosofía laotsiana y en el budismo Zen, tanto como en las filosofías de la India, a menudo diluidas en las traducciones a lenguas occidentales, que se decantan por el significado específico del término en relación al dolor (Fingarette, op. cit., pp. 13-15. itálicas en el original).

⁴⁶ “Múltiples formas de penitencia, y de abstinencia de un régimen alimenticio y un sueño normales, así como de relaciones sexuales, excitan, o por lo menos propician, el carisma de estados de éxtasis, visionarios, histéricos, y, en suma, de todos los estados extraordinarios valorados como “santos”. Su producción constituye, pues, la finalidad del ascetismo mágico. El prestigio de estas penitencias se origina en la idea de que determinadas clases de sufrimiento y estados anormales promovidos por la penitencia, preparan la consecución de poderes sobrehumanos, es decir, mágicos” (Weber, Max, *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978, p. 12).

La ruptura de la unidad primigenia en la tradición bíblica introduce el dolor y el mal en la condición humana, y así la desdicha resulta del quiebre entre el hombre y lo divino.⁴⁷ Hasta el medioevo, la aceptación del dolor fue una forma de acercamiento a Dios, una oportunidad de participar en el sufrimiento de Jesús en la cruz. La tradición católica desarrolla una forma de culto al dolor no tanto en sí mismo, sino como método de aproximación a Dios, que deviene en una gracia particular, en una búsqueda voluntaria, que prueba o corrobora la excepcionalidad emparentada con la santidad. Deja pues de ser indicio de estar en falta con la divinidad, para tornarse en oportunidad de salvación, para sí mismo y para otros.⁴⁸ Una de las concepciones de la personalidad configuradas con mayor fuerza en el medioevo cristiano corresponde a la *Imitatio Christi*. Como todo modelo, condensa valores y convicciones con un contenido concreto: “exigen unas cualidades determinadas, instan a este o a aquel conjunto de valores, recomiendan encarecidamente modos de vida específicos y prescriben normas y conductas”.⁴⁹ El grupo de misioneros formados bajo el modelo cristiano de imitación de Cristo, se habrían ajustado durante su permanencia en Urabá al ideal normativo de “héroes” o “soldados del Evangelio”. Ahora bien, por la imposibilidad de replicar no solo éste sino cualquier otro modelo en las vidas concretas, y por el hecho de que los modelos no prescriben la totalidad de la experiencia humana, lo que prevalece en la narrativa de los frailes carmelitas descalzos, es a nuestro juicio, un vaivén entre los fundamentos del modelo y las “variaciones idiosincráticas” de los frailes.

El concepto de sufrimiento es parte del trabajo de fundamentación racional al que se abocan los distintos sistemas religiosos, para resolver la

⁴⁷ Sobre el estatus fundacional del dolor y del sufrimiento en el cristianismo y en el catolicismo, véase a Le Breton, 1999, op. cit., pp. 95-111.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Weintraub, Karl J., “Autobiografía y conciencia histórica”, Loureiro, Angel (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Suplementos Anthropos, No. 29, 1991, p. 27. En sentido estricto, la Imitación de Cristo es el título de la obra que popularizó las ideas de la corriente espiritual de la *Devotio moderna*, surgida en los Países Bajos, y expandida en Europa entre los siglos XV-XVI (Montes de Oca, Francisco, “Introducción”, en: De Kempis, Tomás, *Imitación de Cristo*, México, Porrúa, 1999). La obra se divide en cuatro libros: “Sólo en el capítulo 1 del libro I se habla expresamente de la imitación de Cristo. Sus llamadas constantes al autoexamen y a la humildad, a la autonegación y control o renuncia propia oscurecen un tanto la búsqueda del modelo Cristo. No obstante, es la vía de la renuncia la que lleva a Cristo: “Tota vita Christi crux et martyrium fuit” (Santidrián, Pedro R., *Diccionario breve de pensadores cristianos*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1995, p. 459). Agradezco al padre Hernando Uribe por sus comentarios

pregunta sobre la relación entre una divinidad –o divinidades– de calificación positiva y la existencia de un mundo imperfecto, donde reinan la injusticia, la maldad, la enfermedad y la contundente presencia de la muerte. Estos fenómenos, además de ser vividos, requieren explicación; dan lugar entonces a la teodicea, que reflexiona sobre el sentido de los padecimientos en este mundo en términos de su legitimación religiosa.⁵⁰

Al analizar las vidas de un grupo de hombres adscritos a una orden regular católica –mediando su renuncia a otras adscripciones sociales–, encontramos unas carreras prefiguradas en el modelo cristiano. Cada quien trasciende las circunstancias de sus padecimientos, para corroborar su autenticidad como sufriente, dentro de las coordenadas de realidad definidas por el grupo. Con ello se experimenta el sufrimiento y la muerte “correctos”, atenuándose su carácter anómico.⁵¹ Sin embargo, el hecho de profesar una teodicea del sufrimiento no ahorra al individuo vivir el dolor y la aflicción: la teodicea ofrece sentido en vez de felicidad y por tanto, genera alivio, incluso sin que involucre una promesa de compensación por el sufrimiento en este o en el otro mundo. La potencialidad redentora de la teodicea no puede sobreestimarse, aunque garantice la atribución de sentido a los hechos.⁵²

al respecto, que esclarecieron la importancia del texto en la formación espiritual de las generaciones carmelitas.

⁵⁰ Dentro de la tradición católica, la solución al problema de la teodicea transfiere de modo masoquista la cuestión de la justicia divina a la de la condición pecadora del hombre, trocando así la teodicea en una cuestión de antropodicea. La doctrina cristológica define la relación entre el Dios que castiga y el Dios que sufre. El Dios encarnado es también un dios profundamente vulnerado y mediante su sufrimiento y la agonía en la cruz, la Encarnación gana en potencialidad religiosa (Berger, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.). La interpretación de Camus relativa a un Cristo sufriente por voluntad propia, despoja al sufrimiento de su carácter injusto e incide en la perspectiva de que todas las penalidades sean vistas como necesarias (Camus, citado en op. cit., p. 116). De ahí que “la muerte de Jesucristo en la cruz es en esencia un misterio del sufrimiento, un relato de la redención por un dolor infinito, el único adecuado para resolver el infinito pecado de los seres humanos” (Le Breton, 1999, op. cit., p. 108).

⁵¹ En sus glosas al *continuum* tipológico de las teodiceas, Berger elabora cómo en un extremo se sitúa la identidad del individuo fundida en la identidad de la colectividad, que puede revestir o no, carácter masoquista (en un sentido sartreano y no psicoanalítico). Esta postura lleva a que el individuo se identifique con su grupo tanto en la felicidad como en la desgracia. Los hechos de la propia biografía incluida su muerte, tendrán escasa repercusión sobre él, al ser asumidos como “...episodios de la historia general de una colectividad con la que el individuo se halla identificado. Cuanto más fuerte sea esta identificación, más débil será la amenaza de anomia proveniente de las desventuras de la biografía individual”. (p. 94).

⁵² Berger, op. cit., p. 91.

La consideración sobre el carácter de los valores sagrados promovidos por las diversas religiones resulta en este punto indispensable, para comprender las biografías individuales. En sus comienzos, tales valores fueron “bienes de este mundo”, calificados positivamente: salud, larga vida y riquezas. El cristianismo y otros credos particularmente ascéticos se exceptúan de este tipo de promesas, orientándose más bien hacia valores sagrados “extraterrenos”, divergentes de bienes mundanos.⁵³ En un sentido psicológico, Weber precisa que la disposición hacia valores extraterrenos no desvirtuó la actitud terrena y actual en pro de constatar el “estado de gracia permanente” basado en el sentimiento de prueba de sí mismo, que constituye el único objeto concreto de los valores sagrados en religiones de ascetismo.⁵⁴ Tal estado de gracia se expresó como lo veremos, en la carrera de fray Amando de la Virgen del Carmen, mediante el ejercicio de las privaciones voluntarias, que aparejadas a la intensa actividad misional, de suyo desgastadora, contribuyeron al deterioro de su salud, en el sentido secular del término.

1.8 LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

La centralidad del padecimiento, el mundo de significado y de subjetividad que genera, va paralelo a la organización de un saber para convivir, enfrentar y en lo posible, solucionarlo:

Dado que los padecimientos constituyen hechos cotidianos y recurrentes, y que algunos pueden aparecer a los sujetos y grupos sociales como permanentes o circunstanciales amenazas a nivel real o imaginario, los conjuntos sociales tienen necesidad de construir significados sociales colectivos respecto de al menos algunos de estos padecimientos para poder explicarlos, solucionarlos o convivir con ellos. Pueden inclusive resignificarlos para convertirlos en parte “normalizada” de sus formas de vida, o transformarlos en otro tipo de entidades no asumidas como enfermedades.⁵⁵

En ese sentido, el problema de investigación atiende a un giro en los estudios en antropología y en sociología de la medicina, interesados en el tema

⁵³ Weber, op. cit.

⁵⁴ Weber, op. cit., p. 21.

⁵⁵ Ibid., pp. 310-311.

durante las últimas décadas.⁵⁶ Aunque la experiencia del sufrimiento sea inherente a la historia humana, se registra una disminución en el uso del vocabulario moral y religioso al respecto, tanto en las representaciones colectivas como en el lenguaje experto. La visión técnico-racional de la salud pública, la fisiología, la clínica, la psicología, etc. ha desvirtuado los aspectos morales de esa experiencia. Las ciencias sociales se plegaron a esta tendencia, y silenciaron las preocupaciones del espíritu humano; el dolor y otras formas de sufrimiento se atenuaron o se trivializaron, desconociendo su vigencia en el círculo de la experiencia personal y familiar, y su carácter de radical experiencia existencial y de carga moral.⁵⁷

Disciplinas como la etnografía, la historia o la psicoterapia, están en condiciones de generar métodos de investigación para capturar la experiencia del sufrir –y el lenguaje íntimo del dolor, la desesperación, la aflicción moral pero también el triunfo, de quienes conviven con la enfermedad–, más allá de las señales emitidas por el dolor corporal o por los síntomas psiquiátricos.⁵⁸

Buscando superar las cortapisas mencionadas, los investigadores sociales se aproximan ahora al sufrimiento implícito en la enfermedad, para comprender su naturaleza, la intervención que ejerce en los procesos de identidad, el direccionamiento y redireccionamiento de determinados sentimientos y la generación de dilemas y problemas existenciales, que se

⁵⁶ Mercado, Francisco Javier, *Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1996; cap. 1. Dicho giro se enmarca según el autor, en la llamada literatura de la Experiencia del padecimiento EP, surgida en la década de los ochenta, para llenar los vacíos sobre las formas del padecer y la gestión del padecimiento desde el punto de vista de quienes los sufren. Para una síntesis de esta producción, desde la teoría fundamentada, la fenomenología y la economía política de la salud, véase el texto citado pp. 35-66

⁵⁷ Kleinman, Arthur et al, "Pain as Human Experience: An Introduction", en *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), Londres, University of California Press, 1994, pp. 12-14. Esta visión es tributaria de la crítica weberiana al desarrollo de la sociedad moderna, que acarrió el desencantamiento y la desmoralización del mundo. Véase Kleinman, Arthur y Joan Kleinman, "Lo moral, lo político y lo médico. Una visión socio-somática del sufrimiento", Otsuka, Y., S. Sakai y S. Kuriyama, *Medicine and the History of the Body. Proceedings of the 20th, 21st and 22nd International Symposium on the Comparative History of Medicine-East and West*, Tokio, Ishiyaku EuroAmerica Inc. Publishers, 1999. Al respecto además Charmaz, Kathy, "Loss of self: a fundamental form of suffering in the chronically ill", *Sociology of Health and Illness*, Vol. 5, No. 2, 1983.

⁵⁸ Kleinman, Arthur, *The illness narratives. Suffering, healing and the human condition*, New York, Basic Books, 1988, p. 28.

resuelven en la arena del sí mismo.⁵⁹ El análisis de dichas experiencias se centra en las “narrativas personales”, un recurso de los pacientes para ordenar la experiencia del padecimiento, lo que significa para ellos y para los demás. La narrativa del padecimiento consiste en un relato del paciente, que otros retienen, para dar coherencia a aquello que se desprende de vivir con la enfermedad. Las líneas argumentales, las metáforas y los dispositivos retóricos que estructuran las narrativas de padecimiento, tienen su trasfondo en modelos culturales e individuales, que potencian la organización de las experiencias, las hacen comprensibles y significativas para el sufriente y sus próximos. En el curso del padecimiento crónico, la narrativa personal no sólo refleja la dolencia, sino que también construye la relación del sujeto con los síntomas y con el sufrimiento.⁶⁰

La tradición fenomenológica que reivindica estudiar las prácticas interpretativas de los sujetos frente a la experiencia vivida y al orden social de la cotidianidad, enfatiza cómo los miembros de una sociedad construyen y reconstruyen su mundo, mediante el conocimiento y la interacción.⁶¹ Así, Charmaz se refiere a la significación del relato para el sufriente y para la audiencia (la familia, la comunidad, el lugar de trabajo, la clínica, etc.), como contrapartidas del paciente que socializa su aflicción. El narrador formula reclamos de identidad, al asumirse como un cierto tipo de persona y reclamos de realidad para la audiencia que lo rodea. Ambos tipos de demandas pregonan la rectitud moral, que realza el significado de la historia y en últimas, refuerzan el estatus moral del narrador.⁶²

Si bien silenciar los propios padecimientos puede ser una de las estrategias del sufriente, es más corriente que los enfermos generen relatos de sus dolencias y con ello, contribuyan activamente a reelaborar su experiencia. Los dos casos estudiados en esta tesis ponen de presente con matices entre sí, la importancia de la narrativa en la construcción del padecimiento. Parte de la

⁵⁹ Charmaz, 1999, op. cit., p. 366.

⁶⁰ Kleinman, 1988, op. cit., p. 49.

⁶¹ Mercado, op. cit., pp. 47-48.

⁶² Charmaz, op. cit., 1999, p. 374.

narrativa de los enfermos crónicos se encuentra plena de metáforas; estas imágenes derivan del poder del lenguaje, y muestran la habilidad de algunos para verter en el discurso, la percepción visceral de sus sufrimientos.⁶³

La comprensión de los vínculos entre el sufrimiento y el sí mismo, supone una aproximación a este segundo concepto. Gecas (1982)⁶⁴ distingue entre los aspectos del *self* como proceso y el *self* como objeto. El *self* como proceso se refiere al despliegue, desarrollo y transformaciones de la naturaleza emergente del sí mismo; al suscribir esta perspectiva interaccionista simbólica, Charmaz entiende el *self* como algo en permanente cambio, en vez de un producto acabado.⁶⁵ El *self* como objeto ordinariamente es estable.⁶⁶ Los individuos pueden en este caso, situarse por fuera de sí mismos y evaluarse como si fueran un objeto o alguien distinto. Siguiendo a Ralph Turner (1976),⁶⁷ la autora considera al concepto de *self* como una organización de atributos, sentimientos, valores y características que por su carácter evaluativo, aporta a la persona una definición de lo que es ella misma.

Las crisis de salud y el sufrimiento afectan profundamente el sí mismo, y dan lugar a relatos que transmiten los siguientes interrogantes: las condiciones en que el sufrimiento permea las fronteras del *self*, la preservación de un núcleo del sí mismo resistente a las crisis, los soportes del *self* que limitan o detienen la expansión del sufrimiento y por último –quizá el de mayor pertinencia para nosotros–, el lugar del *self* en los relatos del padecimiento, y la decisión moral de incorporar estos como parte de la identidad personal.⁶⁸ En uno de sus estudios sobre las pérdidas que erosionan el sí mismo, Charmaz observa que las concepciones de masculinidad profesadas por el paciente se ponen a prueba durante el padecimiento

⁶³ Brodwin, Paul E., "Symptoms and Social Performances: The Case of Diane Reden", *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), Berkeley, University of California Press, 1994.

⁶⁴ Citado en Ibid.

⁶⁵ Blumer, 1969, Meat (1934) citados en Charmaz, 1999, op. cit., p. 367.

⁶⁶ Rosenberg, 1979, citado en Ibid, p. 367.

⁶⁷ Citado en Ibid.

⁶⁸ Ibid.

crónico.⁶⁹ Los casos estudiados se centran en la pérdida del *self* o en su disminución, rasgo que aparece también en los documentos misionales, aunque el punto de llegada difiere radicalmente de lo referenciado en la bibliografía, como se ilustrará luego en las biografías seleccionadas.

El concepto de sufrimiento propuesto por Kleinman, favorece la restitución de la vertiente moral de la enfermedad, una vez ésta se resignifica por la manera en que el cuerpo y el sí mismo reciben la mediación de símbolos culturales de tipo religioso, moral o espiritual.

The cultural meanings of illness shape suffering as a distinctive moral or spiritual form of distress [...] The German phenomenologist Plessner (1970) makes the cultural point about suffering this way. Illness in modern Europe or the United States, he avows, brings the sick person to the recognition of a fundamental aspect of the divided nature of the human condition in the West: namely, that each of us is his or her body and has (experiences) a body. In this formulation, the sick person is the sick body and also recognizes that he or she has a sick body that is distinct from self and that the person observes as if it were someone else. As a result, the sick both are their illness and are distanced, even alienated, from the illness [...] The modern Western cultural orientation contributes to our experience of suffering precisely through this reciprocal relationship between the actual experience qua experience and how each of us relates to that experience as an observing self. We might say that culture fills the space between the immediate embodiment of sickness as physiological process and its mediated (therefore meaning-laden) experience as a human phenomenon, for example, as an alienated part of body-self, as a vehicle for transcendence, or as a source of embarrassment or grief. Illness takes on meaning as suffering because of the way this relationship between body and self is mediated by cultural symbols of a religious, moral, or spiritual kind.⁷⁰

⁶⁹ Charmaz, Kathy, "Identity Dilemmas of Chronically Ill Men", Strauss, Anselm y Corbin Juliet, *Grounded theory in practice*, Sage, Thousand Oaks, 1997.

⁷⁰ Kleinman, 1988, op. cit., pp. 26-27: "Los significados culturales de la enfermedad moldean el sufrimiento como una forma de infortunio moral o espiritual específica [...] Plessner, el fenomenólogo alemán (1970) señala el aspecto cultural del sufrimiento de la siguiente manera. [...] la enfermedad en los Estados Unidos o en la Europa de hoy, sostiene, lleva a la persona a reconocer un aspecto fundamental de la naturaleza dividida de la condición humana en Occidente, a saber, que cada cual es su cuerpo y tiene (experimenta) un cuerpo. En esta formulación, la persona enferma es el cuerpo enfermo y además reconoce que tiene un cuerpo enfermo que es diferente del yo [sí mismo] y que la persona observa como si fuera alguien diferente. Así, los enfermos son su enfermedad y al mismo tiempo están distanciados, alejados de la enfermedad. La orientación cultural de Occidente contribuye a nuestra experiencia precisamente a través de esta relación recíproca entre la experiencia real en sí y la manera como cada uno se relaciona con esa experiencia en tanto yo observador. Podemos decir que la cultura

La categoría de “sufrimiento social”, según lo plantean Lock, Das y Kleinman (1996) se refiere al espacio donde convergen el universo social y el *body-self*. Ha sido propuesta para superar el dualismo cuerpo-mente, puntualizando que las experiencias de salud y patológicas son colectivas y culturales y que todo proceso o acontecimiento social se leen en la simultaneidad de lo moral, lo político y lo médico expresados por los sujetos en su corporalidad.⁷¹ Acorde con Otegui, sufrimiento y/o padecimiento son unidades de significación más amplias que la del concepto dolor, dependientes de la construcción individual y/o sociosomática del sufrimiento cuyo carácter sociohistórico es definitivo a la hora del análisis.⁷²

1.9 PADECER CRÓNICAMENTE

Ahora bien, buena parte del desarrollo de categorías conceptuales se basan en estudios de enfermedad crónica. Mientras la duración temporal de la dolencia aguda y la probable superación de la crisis permiten la reincorporación del paciente a la vida social normal, la enfermedad crónica hace que aliviar el padecimiento se convierta en un propósito permanente, un ancla que informa el curso de la existencia. Al faltar marcas tan evidentes o dramáticas tal que en los procesos agudos, donde es la dolencia misma la que “habla”, las enfermedades crónicas alientan la actuación o performance del paciente para comunicar su sufrimiento.⁷³ La búsqueda de la cura o el alivio puede

llena el espacio entre la personificación inmediata de la enfermedad como proceso fisiológico y su experiencia mediada (y por ende cargada de significados) como fenómeno humano, por ejemplo, como una parte alejada del yo corporal, como vehículo para la trascendencia o como fuente de vergüenza o dolor. La enfermedad adopta significado como sufrimiento a causa de la manera como esta relación entre el cuerpo y el yo está mediada por símbolos culturales de índole religiosa, moral o espiritual.” (Itálicas en el original; traducción de Eva Zimmerman de Aguirre).

⁷¹ Lock y Kleinman, 1996, citados en Kleinman y Kleinman, op. cit.

⁷² Otegui, op. cit., pp. 228-229.

⁷³ La noción de performance alude a la presentación dramática del sí mismo en la cotidianidad. Todos, no sólo cuando enfermamos, buscamos guiar las impresiones causadas en los demás; las informaciones se producen a través de performances o actuaciones que ejecutamos ante una audiencia determinada (Goffman, 1959, 1963, citado en Brodwin, op. cit., p. 92). Puesto que el dolor crónico es un desorden privado, el sufriente recurre al “manejo de la impresión” en público. El enfoque dramático básicamente resalta que quienes experimentan dolor logran desarrollar una conciencia sobre la presentación del sí mismo, en ciertas instancias de la acción social. Esto no hace del dolor una actuación, ni tampoco afirma que se produzca a voluntad o que sea regulado por la persona (Ibid).

extenderse por años, absorbe gran parte de los recursos emocionales y financieros del sufriente y exige unas altas cuotas de sacrificio y de esperanza, en pro de la recuperación.⁷⁴ Acorde con Brodwin,⁷⁵ la dialéctica entre dolor y performance se esclarece al observar la distinción entre curso y trayectoria de la enfermedad. Mientras que el curso de la enfermedad alude al despliegue fisiológico de la misma, la trayectoria refiere al despliegue social y atiende al conjunto de actuaciones del paciente y de la audiencia con la cual interactúa.⁷⁶ En casos de dolor agudo, la trayectoria se hace compatible con el curso y los cambios en el rol del paciente parecen sobrevenir lógicamente a consecuencia de los cambios fisiológicos que trae la enfermedad. Por el contrario, en el dolor crónico, curso y trayectoria se hallan divorciados y el desempeño del paciente en sus varias manifestaciones, se calibra diferencialmente por la audiencia.⁷⁷

Las elaboraciones para comprender la conducta de los enfermos y sus redes sociales, la gestión y las representaciones de la enfermedad retoman el concepto de “carrera” que acuñó Goffman, ejemplificado con el recorrido de etapas del paciente mental hasta ser definido como tal. La carrera es:

cualquier trayectoria social recorrida por cualquier persona en el curso de su vida. La perspectiva adoptada es la de la historia natural: se desatienden los cambios singulares para atenerse a los cambios básicos y comunes que se operan, a través del tiempo, en todos los miembros de una categoría social, aunque ocurran independientemente unos de otros.⁷⁸

⁷⁴ Ibid, pp.90-91.

⁷⁵ Op. cit.

⁷⁶ Strauss et al, 1985, citados Ibid, p. 91. Según la teoría fundada, trayectoria del padecimiento es un concepto mayor que incluye el curso de la enfermedad, pero enfatiza en la organización total del trabajo realizado en el curso de la misma, así como en el impacto que ocasiona sobre los involucrados y su organización. Véase Strauss y cols, 1985, citados en Mercado, op. cit., p. 42.

⁷⁷ Brodwin, op. cit., pp. 91-92. Para una síntesis de las contribuciones sobre la disrupción biográfica de la enfermedad, véase Garro, Linda, “Chronic Illness and the Construction of Narratives”, *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 103-104.

⁷⁸ Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 133.

El autor profundizó en los aspectos morales, o sea la secuencia regular de cambios que la carrera introduce en el yo (*self*) de una persona, y en el sistema de imágenes con que se juzga a sí misma y a las demás.⁷⁹ Su lectura me sugirió explorar lo que vive el sujeto cuando se percata de que avanza hacia un destino difícil de evadir; la reflexión sobre los sentimientos de despojo o de desposesión, surgidos al dejar atrás lo que se ha sido, para hacerse a una nueva identidad, y que conducen a la “experiencia de abandono”, típica de los aspectos morales de iniciación de la carrera. El autor enseña también que las transformaciones que emergen durante la carrera no son únicamente del resorte de la persona: al hablar de la institucionalización del interno, Goffman señaló la importancia de los ambientes sociales sobre el *self*, confirmando así que, además de responder a la interacción del sujeto con los otros significativos, el yo (*self*) se define por las disposiciones que una organización toma sobre sus miembros.⁸⁰

Cada carrera moral, y más allá de ésta, cada yo [*self*], se desenvuelve dentro de los límites de un sistema institucional, que puede estar representado por una institución social –por ejemplo un hospital psiquiátrico– o bien consistir en un complejo de relaciones personales y profesionales. El yo [*self*] puede verse así, como algo que radica en las disposiciones vigentes para los miembros de un sistema social.

En este sentido, no es propiedad de la persona a quien se atribuye, sino inherente más bien a la pauta del control social ejercido sobre esa persona por ella misma y por cuantos la rodean. Este tipo de ordenamiento institucional, más que apuntalar el yo [*self*], lo constituye.⁸¹

Conceptos como carrera del paciente, proceso asistencial o trayectoria de enfermedad, reflexionan sobre las respuestas sociales a la enfermedad, que se organizan en forma de cadenas secuenciales de acontecimientos y procesos de tomas de decisión, observables por el investigador o explicadas por los propios actores; en estos, se amplía la perspectiva de la gestión de la salud,

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid, p. 152. Lo anterior se evidencia igualmente en la etnología de las carreras ceremoniales, las cuales, de conformidad con las etapas establecidos en los modelos, consolidan nuevas identidades en la persona, superando las pasadas hasta llegar a un nuevo sujeto, galvanizado por lo que la sociedad quiere hacer de él.

⁸¹ Ibid, p. 171.

referida no sólo a la enfermedad, sino también a la desgracia o al infortunio.⁸² En sentido estricto, la insuficiencia de la documentación, en lo que respecta a reportes asistenciales –que me habrían permitido analizar el “curso” y la “trayectoria” de la enfermedad– hizo que me centrara en los relatos de los sufrientes, si insistía en abordar los padecimientos misionales. A partir del concepto goffmaniano de carrera moral, entendí que podría vertebrar los casos estudiados y la información acerca de los cambios experimentados por personas (José Joaquín de la Virgen del Carmen y Amando de la Virgen del Carmen), pertenecientes a una determinada categoría socioreligiosa (la de misioneros apostólicos) y cuyo desempeño como tales dependía de un ordenamiento institucional con varias caras (Propaganda Fide, Orden del Carmen descalzo, prefectura apostólica de Urabá y diócesis locales).

La aproximación a Goffman se refuerza con el tratamiento de lo moral propuesto por Charmaz; al hablar del “estatus moral del sufrimiento”, la autora sugiere cómo por la mediación de lo moral y lo físico, el sufrimiento prueba la entereza de alguien ante los imponderables de la enfermedad y de la desgracia.⁸³ Padecer conlleva cuestionamientos que se añaden a las preguntas recogidas clásicamente por la antropología: “¿Por qué a mí?”, “¿Por qué ahora?”, la desazón que suscitan la dependencia, la inutilidad, la injusticia, la culpabilidad o la asunción de un destino equivocado, se reeditan en cada sufriente. Experimentar el riesgo, la disminución del sí mismo y la inminencia de la muerte, son cuestiones que confieren un estatus elevado, casi sagrado, e intrínsecamente, relievan el “estatus moral” del sufriente. De allí a que éste adquiriera un aura de heroísmo, hay sólo un paso. El paso de la condición de autonomía a la condición de quien, atacado de súbito en su integridad, que ve menoscabar su estatus hasta límites críticos. Si la vertiente heroica aflora en el moderno paciente secularizado, ¿cómo no considerarla una pieza central en la soldadura de la identidad misionera, habida cuenta de la valoración

⁸² Comelles, Josep María, “El papel del sistema de salud en la configuración de la demanda de servicios”, *III Seminario de Planificación. El usuario como determinante de la oferta de servicios sanitarios*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1999.

⁸³ Charmaz, 1999, op. cit.

religiosa del sufrimiento, y de la imagen social del misionero como sufriente por excelencia?

Más que un registro típicamente médico del padecimiento, insisto en que los hallazgos documentales muestran cómo lo moral impregna el padecimiento, característica que me animó a seguir la vía analítica trazada por los autores citados en este apartado y a asumir que podía estudiar las “carreras de padecimiento” de los misioneros. Quedaba entonces la pregunta sobre el vínculo entre los “mundos sociales” y las historias personales, con la consecuente inquietud por la articulación entre las “experiencias morales” y los determinantes del afuera. Dentro de la carrera, Goffman distingue las “experiencias morales” de la persona:

los acontecimientos que marcan hitos en sus enfoques sucesivos del mundo, aunque resulte arduo determinar las peculiaridades de la visión en sí. Pueden tomarse en cuenta además sus tácticas o estratagemas notorias, es decir, las posiciones que efectivamente adopta ante otros seres determinados, sea cual fuere la índole oculta y variable de su adhesión íntima a estas actuaciones. *Acordando la debida atención a las experiencias morales y a las posiciones exteriormente asumidas, puede obtenerse un calco relativamente objetivo de materiales relativamente subjetivos.*⁸⁴

A continuación propongo elementos que sitúan en un nivel macro del análisis, el discurso de sufrimiento de los misioneros.

1.10 DE QUEJAS Y TESTIMONIOS

En este apartado analizo el papel del padecimiento en la gestión de la realidad social, y su proyección –hacia adentro y hacia fuera–, como lenguaje constitutivo de la imagen de la Prefectura Apostólica de Urabá. Esto irrigó los discursos de la sociedad civil regional y nacional, y marcó los vínculos entre los poderes públicos, la ciudadanía y la misión carmelitana.

⁸⁴ Goffman, op. cit., p. 171; itálicas mías.

La variante fenomenológica del construccionismo nos enseña que la realidad subjetiva se mantiene mientras se comparte y amplifique con otros. Y es precisamente mediante el lenguaje, como el individuo sigue “dándole la réplica” al mundo que lo formó, logrando que el mundo socialmente construido funcione como ordenación de la experiencia.⁸⁵ Según tal perspectiva, la queja presente en la escritura misionera conllevaría un uso social, tan eficaz en ciertos colectivos sociales, como inoperante en otros. Si convenimos con Berger en que la religión ha sido históricamente un agente legitimador de primer orden, dada su capacidad de relacionar las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última,⁸⁶ sobraría la pregunta por una institución misionera urgida de legitimar su acción mediante la socialización de sus penalidades. Pero conviene tener presente que la inserción de los carmelitas de la provincia vasca de San Joaquín de Navarra en Antioquia produjo reacciones encontradas, que exigieron a la misión foránea una permanente gestión. La queja entonces, habría sido parte de los recursos desplegados en dicha gestión.⁸⁷

Consideremos ahora la legitimidad de la queja dentro del elenco histórico de las figuras de santidad. En éste, el mártir representa el modelo original, aquel que en las primeras comunidades cristianas confiesa su fe sin desfallecer, mantiene su testimonio, soporta el sufrimiento hasta el final y por ello, merece estar asociado a la gloria de Dios.⁸⁸ El término martirio, del griego (to marturion= testimonio; ho martus=testigo), hace referencia a la prueba presentada, más que al hecho mismo de testificar, y se vincula al vocabulario judicial. Las persecuciones a los primeros cristianos, impusieron la acepción corriente del término y así la ofrenda de la vida misma devino el testimonio por

⁸⁵ Berger, op. cit., p. 37.

⁸⁶ Ibid., p. 56.

⁸⁷ Más allá de informar sobre sus dolencias corporales a una cierta audiencia, la persona que socializa sus relatos introduce cambios en sus relaciones sociales. Los psicólogos denominan “beneficios secundarios”, a la obtención de ventajas interpersonales a partir de los síntomas. La corriente de investigación de etnografía de la experiencia en enfermedades crónicas, enfoca lo anterior como el proceso retórico por el cual la queja interviene en el balance de poder, redefinido por ejemplo en la vida familiar y en el lugar de trabajo. Véase Brodwin, op. cit.

⁸⁸ Vauchez, A., “Santidad”, Poupard, Paul (bajo la dirección de), *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Herder, 1997, p. 1609.

excelencia del fiel.⁸⁹ Tanto como el silencio guardado por los héroes de las novelas medievales ante sus sufrimientos, las narraciones sobre los mártires cristianos se concentran minuciosamente en el suplicio, pero sin explicitar lo que la víctima siente; los textos llevan una contabilidad rigurosa y construyen un efecto de acumulación de los padecimientos, que incluso, conduce al lector al límite de la alucinación. Lejos de valorizar el sufrimiento del santo, se subraya su indiferencia al dolor, su insensibilidad o quizás, la inmunidad que un milagro le podría conferir. Paradójicamente, al término del relato, Dios admite el testimonio del mártir:

Lo que la vida del santo debe hacer aparecer al mismo tiempo, de una manera casi contradictoria, es que la resistencia en la fé vuelve insensible al sufrimiento y que la aceptación del sufrimiento es el signo de la fe; y que Dios protege del peligro y del sufrimiento a quien se abandona en Él.⁹⁰

Veremos más adelante, cómo especialmente en la carrera de padecimiento del prefecto Arteaga, el clásico silencio de la víctima se invierte en la documentación y da paso a un “vocabulario de los síntomas”. Pero además de recurrir al lenguaje del padecimiento, este rasgo habría respondido también a la búsqueda de legitimación de las misiones católicas contemporáneas. A diferencia de lo acontecido en el antiguo régimen, era el momento en que las misiones debían acudir al fervor y a la generosidad del pueblo cristiano para financiarse.⁹¹ La propaganda misionera, que tuvo en la orden carmelita la figura descollante del “Siervo de Dios” Juan Vicente Zengotita,⁹² es explícita en la difusión de las penalidades en tierras de misión. Valga un ejemplo para el caso de Urabá:

⁸⁹ Saulnier, Christiane, “Martirio”, Poupard, op. cit., p. 1123.

⁹⁰ Zink, Michel, “L’angoisse du héros et la douleur du saint. Suffrance endurée, souffrance contemplé dans la littérature hagiographique et romanesque (XIIe-XIIIe siècles)”, *La souffrance au moyen âge (France, XIIIe-XVe s.)*, Varsovie, Editions de L’Université de Varsovie, 1988, p. 87.

⁹¹ Gadille et Zorn, 1995a, op. cit., pp. 156-158. En el siglo XIX aparece la iniciativa del “céntimo para la propagación de la fe”, por la cual corporaciones piadosas de la sociedad civil financian la causa de las misiones de ultramar. Antes de la primera guerra mundial, había en Europa occidental unas 270 asociaciones de apoyo al apostolado en países lejanos (Arens, B. 1922 y 1925, citado en ibid, p. 158).

⁹² El padre Juan Vicente funda en 1921 la *Obra Máxima*, la revista misionera de la orden, luego de una prolongada permanencia en la India, donde toma conciencia de la importancia de recabar financiación mediante actividades de animación misionera (Unzueta, Antonio, “Un vasco universal: raíces y floración”, *15 estudios sobre el padre Juan Vicente Zengotita, C.D.* Estudios Monte Carmelo, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1994b, p 69-88).

En la mayor parte de las Misiones sujetas a la Propaganda Fide se carece de carreteras, vías férreas y demás medios rápidos de locomoción. De nuestra Misión de Urabá podemos afirmar que este inconveniente es uno de los mayores y más dispendiosos, que no pocas veces debilita la acción del misionero. No tenemos carreteras ni ferrocarriles; el mar y los ríos son nuestros caminos [...]. Las costas de mar de nuestra Prefectura pasan de doscientas millas [...]. Echarse al mar Caribe en una embarcación de vela es una temeridad imperdonable [...]. No hace mucho que dos Padres de la Misión tardaron ocho días en recorrer treinta millas. Si se levanta alguna tempestad, amenaza un naufragio [...]. Conseguir un Misionero cuesta un triunfo; conseguir una lancha misionera tiene que costar un sacrificio. ¿Cómo podrá disponer una misión de 15,000 pesetas, que es lo mínimo que puede costar una lancha de las condiciones que en Urabá se necesitan? ¿Qué hacer? [...]. **Una limosna**, caro lector, y cuenta desde ahora con la gratitud y oraciones de los Misioneros de Urabá.⁹³

La dimensión legitimadora de la queja, permite analizar su ocurrencia más allá de la subjetividad de los actores, y hace eco a la idea weberiana de las religiones en su orientación hacia una racionalidad y una ética económicas. Acorde con Meslin, la validez del análisis sociológico se garantiza mediante la descripción del grupo socio-religioso, de sus estructuras, de su vida peculiar y de las relaciones que mantiene con el mundo exterior, puesto que la vitalidad de un grupo religioso depende estrechamente de la sociedad civil que lo rodea.⁹⁴

La retórica del padecimiento debió actuar entonces, como una poderosa “moneda de cambio” –según la feliz expresión de Le Breton–, que habría favorecido de un lado, los donativos extranjeros y de otro lado, habría reforzado el prestigio de la prefectura apostólica ante los gobiernos nacional y departamental,⁹⁵ neutralizando adicionalmente, la opinión que disentía de las misiones extranjeras.

⁹³ “Misioneros de Urabá. Los misioneros carmelitanos de la misión de Urabá (Colombia)”, *Revista Carmelitana*, Tucson, Año 8, No. 86, Abril 1931, p. 100; negrilla en el original.

⁹⁴ Meslin, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 106.

El dolor como moneda sin embargo, detuvo su circulación a las puertas de los sujetos históricos que eran el justificante de las penalidades misioneras. Me refiero a “las gentes bárbaras”, indios y negros, emplazados por fuera de un sistema relacional donde sufrir es el *leit motiv* de la existencia. Los infortunios de los frailes carecen de resonancia en la población de Urabá y más bien, la indolencia e indiferencia de unos y otros, son los calificativos para la no respuesta percibida por los misioneros. Cuando mucho, he hallado alguno que otro pasaje, teñido de reconocimiento frente a la queja; durante sus andanzas por la cuenca del Murindó, por ejemplo, Pablo del Santísimo Sacramento se hace a una cojera:

Todo el cuerpo me dolía de tanto trajinar por sobre piedras y troncos y cauces con el agua alta, y cenagales; pero, sobre todo, la humedad me caló los huesos y el reuma se localizó en la choquezuela de la pierna izquierda, que no hubo modales ni reconvenções suaves o ásperas que la doblegaran.⁹⁶

En esas condiciones, y luego de probar infructuosamente varios remedios, prosigue el fraile su camino:

Los salvajes aquellos, viendo y padeciendo que yo, a pesar de mis esfuerzos, no les podía seguir el paso, fueron perdiendo la paciencia, que en ellos suele ser inagotable, y tomaron el muy consecuente acuerdo de dar al acompañamiento una importancia relativa, y so pretexto de que era preciso avituallarse, se largaban a perseguir cuanto pieza se ponía al alcance de sus cañones o de sus piernas: “Busté, Padresito, cansadito mucho; es valiente, *metsera* (y diciendo *metsera* con la más fina afabilidad, abrieron sus bocas, mostrando los negrísimos dientes y encías, sonriendo), pero no puede seguir indio; indio como tigre; aquí tierra de indio, libre no adentra. Busté *metsera* (valiente), pero cansadito mucho; busté sentando y guardando canastos; indio vuelve pronto; aquí no más camina a cazar venado” [...].

Es el quinto día de martirio. Ya me han abandonado una vez por la mañana para seguir en pos de una pareja de venados de los que el macho va descuartizado en uno de los canastos. Sigue la procesión.

⁹⁵ También es cierto que durante la guerra civil española de 1936, los misioneros de Urabá enviaron fondos para auxiliar a los religiosos de la provincia de San Joaquín de Navarra que se hallaban en la penuria económica.

⁹⁶ Pablo del Santísimo Sacramento, *Al amor de los karibes. Relieves de una vida misionera*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1944, p. 187.

Silenciosos y resollantes. Yo lanzo algún ay contra mi parálitica pierna.⁹⁷

1.11 EL MATERIAL Y SUS CARACTERÍSTICAS

Una cuestión capital en la investigación social se refiere a la articulación estructura/sujeto, que suele aparecer también como oposición sociologismo/subjetivismo, y cuya mutua negación conduce al investigador a decantarse por la estructura o el sujeto.⁹⁸ Esta tesis intenta presentar el problema más como proceso que como forma estructurada, transitando de la teoría a la investigación empírica, para tratar de solventar la articulación entre representaciones y prácticas. En nuestro caso, la “investigación empírica” depende ante todo de documentos personales, a falta de interactuar con personajes de carne y hueso. Lo “práctico” pues, parte de la narrativa de los personajes estudiados y también de terceros, cuyas vidas se enlazaron entre sí.

El problema a investigar, que aborda la identidades vertebradas por el sufrimiento y el material elegido, sugieren la ventajas del interaccionismo simbólico por la reconocida afinidad entre sus premisas sociológicas y las directrices metodológicas de los documentos personales. Se ha resaltado cómo el método, el problema de investigación y la teoría suelen hallarse en íntima relación; una investigación basada en historias personales “... nace del intento de comprender cómo explican los individuos concretos sus vidas cotidianas (o algunos aspectos de ellas), y está por tanto estrechamente relacionada con las teorizaciones de los fenomenólogos y los interaccionistas simbólicos, y consiguientemente se convierte en la herramienta principal de tales teóricos”.⁹⁹ Tres de las ideas legadas por la escuela de Chicago prevalecen en el estudio de historias personales, y se mantienen como norte del presente trabajo: a) presentar la vida como una experiencia concreta, b) considerar la

⁹⁷ Ibid., pp. 188-189; itálicas del autor.

⁹⁸ Menéndez, op. cit.

⁹⁹ Watson, 1976, citado en Plummer, Ken, *Los documentos personales*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 141.

vida como una perspectiva relativista y siempre nueva y c) captar la marginalidad y la ambigüedad propias de la vida.

Un desarrollo de la premisa inicial:

fue la firme creencia en la combinación dialéctica del yo y la sociedad y en la matriz orgánica del cuerpo y de la mente: en todo caso de estudio debemos admitir que los individuos que experimentan no pueden ser aislados de unos cuerpos que funcionan y de unos mundos sociales que los presionan: no hay lugar para un idealismo sin cuerpo o para un materialismo sin alma. El cuerpo, el alma, el contexto, la sociedad, están *todos* en constante relación mutua, y *todos* deben ser tenidos en cuenta [...] El centro de interés adecuado ha de ser una combinación dialéctica de cuerpos y estructuras, de significados y motivaciones en interacción.¹⁰⁰

La segunda premisa alude al cambio permanente de las biografías, y la traducción de este rasgo en los relatos que construye el sujeto; ampara la idea acuñada por Simmel de una totalidad que escapa, para dar lugar a “verdades limitadas y seleccionadas”. Este autor cuestiona una “ciencia del suceso total” y plantea que más bien, existen historias e historias personales, que relieván distintos aspectos del suceso, según el sentido que le otorguen los interesados.¹⁰¹ Por último, la vida en la perspectiva de la ambigüedad y de la marginalidad da entrada a la incongruencia que subrayaron los investigadores de Chicago:

El hecho de plasmar la realidad subjetiva de una persona en un documento, seriamente y en sus propias palabras, y luego contrastarla con la realidad de otra persona conduce pronto a una sensación de contradicción, de ambigüedad e incluso de absurdo. Y a medida que crece el mosaico, aumenta la sensación de ambigüedad.¹⁰²

Se ha tachado en ocasiones al interaccionismo simbólico de ignorar la historia y la totalidad, cuando de hecho, este enfoque defiende que la investigación debe oscilar entre la cambiante historia biográfica de la persona

¹⁰⁰ Plummer, op. cit., p. 62; itálicas en el original.

¹⁰¹ Simmel, 1977, en Plummer, op. cit., pp. 64- 65.

¹⁰² Ibid., p. 67.

y la historia social de su tiempo de vida.¹⁰³ La tesis busca narrar la historia personal en referencia constante al cambio histórico, apropiando la perspectiva relacional y diacrónica.

Tal como se planteó en el apartado *Suspicias*, digamos que he frecuentado la documentación de los archivos de la orden desde el año 2000. Previamente, me había concentrado en las revistas de propaganda misionera, que como se expresó, enfocan los sufrimientos de los misioneros en términos naturalistas y apologéticos, al tiempo que velan las tensiones, negociaciones y fracasos del proyecto misional. Esto me condujo a una sensación de prematura llegada al “punto de saturación” de la información. Por suerte, esta percepción se despejó, una vez me familiaricé por varios períodos entre los años 2000-2001, con las distintas secciones del archivo de la provincia carmelita localizados en Vitoria-Gastéiz, lugar que en opinión del archivero, concentra 80% del material relativo a la prefectura apostólica de Urabá.¹⁰⁴

El conocimiento de primera mano de la documentación oficial, tanto eclesiástica como gubernamental (fichas del Consejo Superior de Misiones y del Ministerio de Relaciones Exteriores de España, fichas de los Colegios de la orden, etc.), me llevó a comprender cabalmente la fractura entre lo público y lo privado, desde la captura cada vez más completa del mundo de los misioneros¹⁰⁵. Entre éstos, los documentos de mayor riqueza son las cartas¹⁰⁶ y los diarios,¹⁰⁷ porque plasman aquello que en el instante inquietaba al

¹⁰³ Ibid., p. 79.

¹⁰⁴ P. Antonio Unzueta, com. pers.

¹⁰⁵ Una de las conceptualizaciones aportadas por el estudio pionero de la escuela de Chicago basado en la correspondencia mantenida por los migrantes polacos con los allegados que permanecieron en su país es la de “definición de la situación”, por la cual un individuo “debe tener en cuenta los significados sociales, e interpretar su experiencia no solamente en términos de sus propias necesidades y deseos, sino también en términos de las tradiciones, costumbres, creencias y aspiraciones de su medio social” (Thomas y Sznajewski, 1958, citados en Plummer, op. cit., p. 139).

¹⁰⁶ Sobre la gran sensibilidad de estos documentos para relatar los hechos en función del destinatario, pese a la crítica de algunos por el “porcentaje de desperdicio” que contienen véase a Plummer, op. cit., p. 27.

¹⁰⁷ El diario, parte del género autobiográfico, se caracteriza como el documento personal por excelencia, ya que registra el flujo inmediatamente contemporáneo de los acontecimientos públicos y privados que significan algo para el diarista. Véase a Gusdorf, George, “Condiciones y límites de la autobiografía”, Loureiro, Angel (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*.

remitente y sus trazos autobiográficos logran comunicar “la inmediatez de lo vivido” y “el dinamismo de la situación”.¹⁰⁸

La documentación sobre los misioneros de Urabá se encuentra repartida en varios fondos. El primer fondo consultado fue Urabá, compuesto por cuatro cajas y varios legajos, que recogen una heterogénea documentación, fundamentalmente desde 1913 hasta 1944, aunque se encuentra material datado a fines de los años cincuenta. Este fondo ofrece un panorama sobre los asuntos internos de la prefectura apostólica y de las relaciones mantenidas con otros actores religiosos: la congregación de la Madre Laura, la congregación de carmelitas misioneras, la Nunciatura apostólica, etc., y también con la sociedad civil y la prensa de la época. Fue trasladado por los misioneros al País Vasco, una vez decretada la supresión de la prefectura. Incluye además los Diarios de la Misión, los cuales proveyeron material de gran valor para el estudio.

El segundo fondo analizado fue Biográficas, que constituye una destacada sección del archivo de la provincia; consta de 175 cajas donde se organizan alfabéticamente por apellidos seculares, las carpetas con documentos de los religiosos fallecidos de la Provincia o salidos de ella.¹⁰⁹ El variopinto material incluye reproducciones de artículos de las revistas carmelitanas, fotografías, notas dirigidas del Superior a la jefatura de las cajas de reclutamiento, borradores, cuadernos de “adelantamiento espiritual”, certificados médicos, tarjetas conmemorativas, obituarios, privilegios y dispensas vaticanas, cartas, muchas cursadas luego del fallecimiento del religioso, y a partir de las cuales se prepararon las notas necrológicas, etc.

Luego de agotar el fondo Biográficas en lo referente a los misioneros de Urabá, continué con el fondo Jerarquía carmelitana, que condensa el

Suplementos Anthropos, n. 29, 1991, y a Plummer, op. cit. Los estudiados serían “diarios preexistentes” según Plummer, que se ocupan de una historia subjetiva individual.

¹⁰⁸ Gusdorf, op. cit., pp. 14-15.

¹⁰⁹ Unzueta, Antonio e Izpura, Luis Maria, *Catálogo de Los religiosos carmelitas descalzos de la provincia de San Joaquín de Navarra (1868-2000)*, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Subsidia Selecta 5, Roma, 2001, p. 17.

epistolario mantenido por los frailes con los superiores provinciales. Se divide en períodos de extensión variable que cubren varios gobiernos provinciales (el nombramiento del superior provincial se hace por trienio). La selección de las cartas pertinentes supuso aprender a identificar rápidamente remitente y destinatario, dado que allí se archiva la correspondencia mantenida con todas las fundaciones de la provincia. Como su nombre lo indica, el estilo de escritura, por hallarse dirigido a los Superiores, es muy protocolario y emplea determinadas normas en las fórmulas de saludo y de despedida. Las cartas ventilan una serie de asuntos relativos a la oficialidad de la vida religiosa, que me permitieron una inmersión en los valores religiosos de obediencia y sujeción, vivificando así los textos de la orden leídos en paralelo.

La percepción de estos valores se cualificó aún más, cuando visité el Archivo General de la orden en Roma, para estudiar los tres fondos pertinentes: Misiones Urabá, Colombia; Colombia, y Navarra. Roma ofrece la perspectiva del generalato de la orden y de las instancias vaticanas vinculadas a las misiones en “tierras de infieles”. Esto se expresa en la correspondencia, sujeta a mayor formalización con respecto a los fondos previamente consultados, además de hallarse redactada en buena parte en latín, la lengua de la Iglesia, y en italiano. Allí, como investigadora me percibí sitiada por una atmósfera de rigidez. Después de experimentar la sensación de puertas abiertas del archivo y del convento de la calle Manuel Iradier de Vitoria, la estancia en Roma fue una carrera contra el tiempo, durante la cual debí esforzarme por hacer caso omiso del entorno del archivo, poco iluminado e incómodo para la consulta de la documentación. No obstante, la visita tuvo sus compensaciones, más allá del gran interés por los fondos. Fui invitada a compartir la hora de la comida de los frailes, y conocí al actual general de la orden, Camilo Macisse y al postulador e historiador, Ildelfonso Moriones. Dos años después de comenzar mi inmersión en el mundo del Carmen Descalzo, yo misma me sentía un poco incrédula ante la desenvoltura adquirida en el contacto con las ramas masculina y femenina de El Carmelo, tanto en España como en Colombia. Hoy pienso que me sostuve, gracias a las habilidades etnográficas acuñadas en el trasiego de casi tres décadas con los pueblos

indígenas de mi país. De cara a los obstáculos para acceder al conocimiento de culturas “exóticas”, el acceso al mundo de una orden regular católica para alguien como yo, con un mínimo de comercio consciente con la religión, estaba en todo caso atravesado por patrones culturales que subliminalmente, me permitieron ajustarme a las pautas comportamiento esperado.

El año inmediatamente anterior, casi por la misma época, había estado en Frontino, con motivo de la celebración de los 75 años de la llegada a esa población de las hermanas carmelitas misionera, sede de sus labores en tiempos de la prefectura apostólica. En esa ocasión, había vivido el fervor carmelitano de los frontineños, alborozados por la efemérides. El Carmelo secolar se impuso en Frontino durante la primera semana ese diciembre de 2000, marcando intensamente el ritmo de aquellos días. Desde el mausoleo consagrado en el cementerio a la memoria del prefecto Arteaga, hasta los solares de las casas y la trastienda de los negocios, fungían los símbolos y tonalidades carmelitas asociados a la advocación mariana de la Virgen del Carmen, popularísima en mi país. La misma que presidía los corredores del generalato de la orden, y que topé en las casas carmelitanas recorridas, fuesen los monasterios de las Descalzas de Villa de Leyva o Girardota, la casa generalicia de las carmelitas misioneras en el Cassaleto romano, el Seminario Menor de Monticelo, en Medellín o el despacho de La Obra Máxima en Donostia, siempre con preguntas en mente, para entablar conversaciones y acotar a cada momento el universo que me había propuesto comprender. El contenido de las entrevistas, el lenguaje no verbal imperante en los ámbitos señalados y en otros más, facilitaron que me situara en las coordenadas de un estilo de emplazamiento religioso, y contribuyeron a solventar los pequeños enigmas de la investigación, por ejemplo la escasez –por no decir ausencia–, de correspondencia sostenida entre los religiosos y sus familiares. A mi interpelación, una de las hermanas carmelitas recordó que alguna compañera solía quemar la correspondencia y fotografías enviadas por sus parientes luego de vista, quizá para refrendar la ruptura de lazos con su anterior adscripción social.

Ahora pienso que la comunidad religiosa puede constituir uno de los imaginarios profesionales dominante en Antropología, al asimilarse a una realidad ahistórica, estática, sincrónica, homogénea, integrada, consensual, no conflictiva, autoestabilizada y en lo fundamental, simbólica.¹¹⁰ ¿Qué hace, pues, que se encuentre tan distante de nuestro quehacer investigativo?

Si bien la investigación se apoya en documentos del pasado, quiero ser explícita en que mi aproximación a estos pertenece más la etnografía que a la historia. La construcción del problema de investigación y las vías de abordaje han estado marcadas por mi orientación antropológica, la misma que me llevó a incorporar una perspectiva sustancial en el estudio, no tan nítida en el proyecto de tesis. Me refiero a la interpretación de los nexos entre la misión carmelita y las diócesis antioqueñas, algo que me inquietaba a la hora de construir las carreras de padecimiento, y que surgió como exigencia durante las jornadas compartidas en Medellín con el anciano presbítero Rafael Henao, quien tradujo la totalidad de la correspondencia y de los documentos escritos en latín. A través de él, capté la importancia de estudiar el papel del clero diocesano, sus jerarcas, las congregaciones colombianas y la sociedad regional, para comprender el rompecabezas de la inserción de los carmelitas en la Antioquia de los años veinte, en vez de despachar el asunto de un plumazo. En este y en otros muchos aspectos, la investigación debe muchísimo a una cuestión que a veces pareció ser una desventaja. Me refiero a los ires y venires entre las Américas y Europa, en los años 1998 a 2002, con sus demandas de adaptación a ritmos, lugares, instituciones e interlocutores muy diversos entre sí.

1.12 ¿SOBRE QUIÉNES ESCRIBIR?

La recolección documental “se cerró” en octubre de 2001,¹¹¹ con un informe de investigación rendido al director, que incluye la referencia y el resumen de

¹¹⁰ Menéndez, op. cit., p. 73.

¹¹¹ No obstante, hasta principios de noviembre de 2002 incorporé documentos procedentes sobre todo del archivo de la provincia de San Joaquín de Navarra, cedidos amablemente por el archivero Unzueta.

poco más de doscientos documentos que seleccioné por su pertinencia, procedentes en lo fundamental de los archivos carmelitas del Generalato de la Orden, de la provincia de Navarra y de la Obra Máxima.¹¹² Dicho informe se sumó a un catálogo preliminar que elaboré sobre los veintitrés misioneros de la prefectura apostólica de Urabá, basado parcialmente en un catálogo oficial,¹¹³ y al cual he incorporado la transcripción de materiales de interés, derivados especialmente del fondo Biográficas y de órganos informativos carmelitanos. Incluye también fragmentos de comunicaciones que solicité a varios informantes, glosas del archivero padre Unzueta, notas y conjeturas surgidas en el transcurso del estudio.

Una vez logrado el acopio y procesamiento de la información relativa a las carreras individuales de los veintitrés miembros de la nómina de misioneros de la prefectura apostólica de Urabá,¹¹⁴ busqué caracterizar el perfil de los religiosos integrantes de la prefectura, para seleccionar los casos que estudiaría en profundidad. La selección se hizo en función de: a) la pertinencia, calidad y variedad de los documentos, incluidos los testimonios etnográficos; b) el cubrimiento de las etapas de duración de la prefectura, y c) las definiciones de estatus dentro de la misión.

Como todo material resultante de la condición humana, salta a la vista la variable subjetiva que lo atraviesa, invitando al esclarecimiento de claves biográficas. Mientras fray Pablo del Santísimo Sacramento permaneció cuatro años en territorio de la misión (1932-1936) legándonos algunas novelas misionales que hicieron época y fascinaron a generaciones de jóvenes

¹¹² A esta sistematización se añade la resultante de las labores de archivo en fondos de la gobernación de Antioquia y de colecciones de prensa en Medellín, delegado a principios del año 2000 en Liliana González estudiante del programa de Historia de la Universidad de Antioquia. Igualmente, los documentos producto de mi estancia en las fundaciones carmelitas de Villa de Leyva (Boyacá) y Bogotá, a principios de 2002 y el archivo de quince entrevistas en profundidad a informantes religiosos y seglares en España y en Colombia, entre 1999 y 2002.

¹¹³ Unzueta e Izpura, op. cit.

¹¹⁴ Establecer la condición de misionero fue una tarea muy exigente. Se contrastó la información procedente de Ambrosius a S. Teresia, O.C.D., "Nomenclator Missionariorum. Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. Reimpresum Iuxta", *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, vol. XVII, pp. 15-118; vol. XVIII, pp. 9-122, pp.152-235, Romae, en lo referente a las patentes oficiales de Propaganda Fide otorgadas a los misioneros apostólicos de la prefectura, con otras fuentes de la orden, sobre todo el Catálogo previamente mencionado y la correspondencia en general.

carmelitas,¹¹⁵ otros frailes que estuvieron muchos años en Colombia, por ejemplo Anselmo de San José (1928-1941), plasmaron escasamente sus experiencias.

En casos como el de José Joaquín de la Virgen del Carmen, la escritura en clave de sufrimiento es una constante, tanto en la obra publicada como en el epistolario. Debido al estatus que detentaba en la prefectura, mantuvo el hábito permanente de la escritura, y dejó una abundante y detallada documentación. Luego de morir, muchas personas escribieron sobre él, y desde ese material pude “triangular” varios aspectos de la biografía del misionero. Como ningún otro, la narrativa de Arteaga va de la estructura al sujeto y viceversa, de modo que la historia de la implantación de la prefectura apostólica se fusiona con su sí mismo. Espero que la ventaja metodológica que esto representó para el estudio, se trasluzca a cabalidad en el capítulo correspondiente. Fray Luis de Santa Teresita –de quien se decía que con dos misioneros como él estaría asegurada la colonización de Urabá–, en tanto, soslaya la queja. “Yo no estoy para cantos” –escribió impaciente, cuando esperaba en su juventud el llamado a las huestes misioneras de Urabá–,¹¹⁶ con lo cual tampoco parecía estar dispuesto a explayarse en relatos de sufrimiento. Su apretado epistolario –casi siempre mecanografiado y a un espacio–, revela más precisamente a alguien afanado por el trabajo material, poco inclinado a las elucubraciones, como constaté en las impresiones que su personalidad dejó entre los allegados. La muerte de “Paquito”, el dinámico misionero, acaecida en 1956, cuando era Vicario apostólico de Tumaco en el Pacífico colombiano, suscitó una avalancha de escritos que hacen honor a su destacado papel durante varias décadas de trabajo en Colombia. Los documentos de su autoría, dedicados al tratamiento de lo público y con pocas referencias a su subjetividad, desfavorecieron la escogencia de su caso.

¹¹⁵ Corresponderían a un enfoque poco común del documento personal, la “literatura basada en hechos reales”; éstos toman la forma de una novela de ficción, sobre hechos conocidos e investigados por el autor (Plummer, op. cit., pp. 30-31). Su novela *Al amor de los karibes*, a la cual he acudido varias veces, ha sido vertida como tebeo en las modernas ediciones de una revista de la orden.

¹¹⁶ APSJN, Biográficas 83: carta de fray Luis a R.P. Atanasio de S.C. de Jesús Provincial Vitoria. Marquina, 21-II-1928.

Amando de la Virgen del Carmen y el hermano Gregorio de la Virgen del Carmen exhibían vidas atravesadas por parecida disyuntiva, al haber permanecido en Urabá desempeñando por vía de la Obediencia, oficios para los cuales no se creyeron ni se sintieron preparados. El primero, como misionero apostólico y el segundo, como maestro de una de las escuelas indígenas. Me resolví por fray Amando, ante todo por la riqueza del material epistolar que nos legó, quizá producto de su necesidad por elaborar las urgencias espirituales que experimentó en las Américas. La popularidad del padre Amando, el fervor que despertó por sus cualidades religiosas y los recuerdos que dejó en uno y en otro rincón de Colombia, fueron un estímulo adicional para acercarme a su vida. Sentía que a través de las comunicaciones de los informantes podría captar mejor el personaje, y esto añadió una pizca de interés etnográfico que finalmente, validó la información documental. En consecuencia, este texto está basado en el análisis de dos carreras de padecimiento, la del prefecto Arteaga y la de su operario, fray Amando.

Se ha procurado observar la distinción entre “historia de un caso” y “estudio de un caso”, sugerida por Glaser y Strauss.¹¹⁷ Los documentos personales de la “historia de un caso” se emplean por el valor e interés que tienen en sí, porque relatan una “buena historia”; mientras tanto, el “estudio de un caso” retoma los documentos personales para vincularlos a un propósito teórico más amplio, subordinando el relato al examen de una cuestión más abstracta. Esta es ilustrar la carrera de sufrimiento del misionero, propósito que correspondería al “documento limitado sobre una vida”, una de las tres formas principales de escribir historias personales,¹¹⁸ que lejos de abarcar la totalidad comprensiva de una vida, se centra en analizar un aspecto concreto.

¹¹⁷ Glaser y Strauss, 1977, citados en Plummer, op. cit., pp. 123-124.

¹¹⁸ Allport, 1924, en Ibid., pp. 124-125.

1.13 OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Hipótesis No. 1. La teodicea del sufrimiento y la Obediencia heroica, propias del universo referencial de los religiosos, fundan el comportamiento de los frailes, habilitándolos para sus actividades apostólicas en Urabá.

Objetivo general

1.1 Ponderar la formación doctrinal y la delegación de responsabilidades que hizo la provincia de San Joaquín de Navarra a los misioneros, en las circunstancias concretas de Urabá.

Objetivos específicos

1.1.1 Analizar la tensión que emerge entre la disposición “aprendida” hacia el sufrimiento y las variables idiosincráticas de los frailes.

1.1.2 Describir y analizar un caso de “muerte heroica”, a raíz de la permanencia en la región.

Hipótesis No. 2. La concreción histórica del apostolado exterior de la Descalcez teresiana, implicó negociaciones que interrogaron el tradicional estilo de vida contemplativo de la orden. En el proceso de reacomodamiento jugaron un papel importante las experiencias vividas en la jurisdicción misional.

Objetivo general

2.1 Identificar los significados movilizados por el territorio de Urabá y sus pobladores en el marco de la expansión misionera de principios del siglo XX.

Objetivos específicos

2.1.1 Describir y analizar las tensiones entre la jerarquía carmelitana, Propaganda Fide y la prefectura apostólica, en lo tocante a la infraestructura física y al bienestar del grupo de los misioneros.

2.1.2 Describir y analizar las tensiones entre la jerarquía eclesiástica de Antioquia y la prefectura apostólica, en lo tocante a las garantías para el bienestar de la misión.

2.1.3 Comentar los privilegios de los misioneros apostólicos y sus implicaciones en la biografía personal de aquellos.

Hipótesis No. 3. Las carreras de los frailes guiadas por el modelo del Cristo sufriente, desbordan la noción de enfermedad como infortunio y dan cabida a la gratificación espiritual.

Objetivo general

3.1 Analizar en las carreras de padecimiento de los misioneros, la tensión entre los aspectos religiosos del sufrimiento, los objetivos institucionales y la gestión de la cotidianidad.

Objetivos específicos

3.1.1. Profundizar en dos carreras de padecimiento articuladas a enfermedades crónicas.

3.1.2 Identificar los procesos asistenciales brindados a los misioneros.

3.1.3 Describir el desempeño de las redes sociales movilizadas por la misión para el cuidado de los asistibles.

Hipótesis No. 4. Los sufrimientos de los misioneros estructuran un lenguaje compartido con la sociedad de la época. Dicho lenguaje vehicula propósitos instrumentales y legitimadores de la labor evangelizadora, convocando el apoyo de la sociedad civil.

Objetivo general

4.1 Interpretar la función social de la queja contenida en la narrativa misional desde la tradición del testimonio cristiano.

Objetivos específicos

4.1.1 Analizar la construcción de las vicisitudes de los misioneros carmelitas en Urabá, difundidas por la propaganda misionera y por la prensa.

4.1.2 Interpretar las percepciones sobre la misión carmelita de Urabá acuñadas por las audiencias regional y nacional, así como las reacciones a esta imagen.

El tinte taxativo de la frase “no hay que oponer contemplación a la acción, hay que ser contemplativos en la acción”, leída en un Diccionario de Liturgia, haría fútil preguntarse por los modos de emplazamiento religioso en el mundo. Si la fórmula hubiese despejado las confrontaciones que, desprendidas de la tradición carmelitana se encarnaron en sujetos concretos, probablemente yo no habría escrito esta tesis. Este capítulo, lejos de profundizar en la totalidad histórica de El Carmelo, glosa algunos hitos del devenir del instituto religioso al que pertenecieron los misioneros estudiados, cuyas vidas se hacen inteligibles desde el proceso vivido por la descalcez carmelitana.

La Orden de los Hermanos Descalzos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se origina en un grupo de ermitaños del Monte Carmelo en Palestina, que se inspiraron en Elías, figura del antiguo profetismo del siglo IX a. C.¹ El grupo adoptó la Regla del patriarca Alberto de Jerusalén, en el siglo XII, continuando con la tradición elíánica de “las virtudes de un anacoreta inflamado por el celo de Dios”.² La palabra Carmen, aplicada a una de las advocaciones marianas y a los Carmelitas como orden religiosa, hace referencia al Monte Carmelo, que se eleva sobre Haifa en Israel, considerado la cuna de los Carmelitas y de la devoción a la virgen, a principios del siglo XIII;³ bajo la presión sarracena, emigran de Tierra Santa hacia Occidente, y a mediados de este se inician las fundaciones en Europa, siendo Aragón la primera en la actual España.

¹ Cothenet, en Poupard, op. cit., pp. 529-530.

² Monloubu, en Ibid., p. 531. La Regla es la legislación religiosa. Es palabra santa, que dice lo que conviene hacer para alcanzar la santidad. Constituye el centro de la vida que se irradia en actos de observancia. La religiosidad del miembros de la orden está directamente condicionada a su adhesión. “Regla es el esqueleto y nervio que sostiene todo el edificio. Nervio solidísimo aprobado por la Iglesia” (Efrén de la Madre de Dios O.C.D., *Intimidades del Carmelo*, Mediterráneo, Valencia, Carmelitas descalzos, 1957). La Regla estuvo vigente hasta el concilio Vaticano II; las Constituciones de la orden, producto de su incardinación a Occidente, se inspiran en la Regla.

³ Fernández de Mendiola, Angel (Padre Domingo), *El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000*. Vitoria-Gastéiz, Ayuntamiento de Vitoria-Gastéiz, 2000, p. 22.

A fines del siglo XIII integraron, junto con dominicos, agustinos y franciscanos, las cuatro grandes órdenes mendicantes.⁴ El giro hacia esta nueva modalidad de vida religiosa, se asimila al “primer estado de perfección”, con los imperativos de vida en común y profesión pública de los votos de castidad, pobreza y obediencia,⁵ que significaba adoptar una vida mixta para promover la fe, en lucha contra la ignorancia y la herejía del mundo urbano medieval y rescatar la espiritualidad de los movimientos evangélicos del siglo XII, bajo la sujeción de la Santa Sede.⁶

En la segunda mitad del siglo XVI, Teresa de Jesús jalona una sustancial reforma al interior de El Carmelo, dentro del ambiente tridentino que impuso la disciplina religiosa y bajo el desafío del protestantismo en la Europa occidental.⁷ Las ideas teresianas resonaron prontamente en las Américas: veinticuatro años después de la reforma, en 1606, se funda en Santa Fé de Bogotá el primer monasterio de monjas carmelitas descalzas, seguido por el de Villa de Leyva en 1645.⁸ Para celebrar la expulsión de una colonia escocesa protestante del territorio del Darién, se declara en 1700 a la Santa –paladín de la lucha contra el protestantismo–, patrona del Darién neogranadino, por Real cédula de Carlos II.⁹

⁴ Esteve, Enrique María y Joaquín María Guarch, *La orden del Carmen. Séptimo centenario*, Madrid, Editorial Escelicer, 1950, pp. 210-215.

⁵ Bonnichon, Odile, p. 1322, en Poupard, op. cit.

⁶ Ibid, pp. 1324-1325.

⁷ La confrontación entre dos estilos de vida religiosa en El Carmelo estaba encabezada de un lado, por Teresa de Jesús, seguida por Juan de la Cruz y por Jerónimo Gracián. De otro lado, se hallaba Nicolás Doria, rodeado por un grupo de “celosos reformados”, que asumían como base de toda perfección, la observancia de la Regla y de las Constituciones. Teresa en tanto, había recuperado el espíritu de la Regla, vivificado por ella misma: “Es un espíritu con características bien determinadas: suavidad y discreción, interioridad, celo de almas, amor a las letras, sinceridad y llaneza [...]” (Moriones, Ildelfonso, *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1997, p.312).

⁸ Restrepo, Bernardo, *La orden carmelitana en Colombia. Síntesis histórica*, Textos de formación carmelitana, No. 7, Bogotá, Ediciones ECCO (Ediciones Carmelitanas de Colombia), 1979, p. 9. Véase también a Mejía, Rafael, *Carmelos de América. Las fundaciones de las Carmelitas Descalzas en América (1604-1993)*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2000; Colección Carmelos del Mundo.

⁹ En 1920, durante la vigencia de la prefectura apostólica de Urabá, fue nombrada como patrona de la misma (Severino de Santa Teresa, *Santa Teresa de Jesús por las Misiones*, Vitoria, Ediciones el Carmen, 1959). Sobre la centralidad de la dimensión misionera en el pensamiento de Teresa de Jesús, véase Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., “Opción Misional de la Congregación Italiana, siguiendo el espíritu de Santa Teresa y el espíritu de los Papas”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110(2002a), pp. 165-66 y pp. 183-185.

A comienzos del siglo XVII, la reforma carmelitana se divide en dos congregaciones independientes, cada una con su general, constituciones y territorio, aunque continuaron formando una única orden carmelitano-teresiana, o del Carmen Descalzo.¹⁰ Las casas de España y sus colonias formaron la congregación de San José, y las de Italia la congregación de San Elías; esta segunda podía extenderse por todo el mundo, salvo en dominios españoles. La congregación italiana consolida la vocación misionera, mientras que la española suscribió en general, la orientación de retiro y clausura.¹¹ Esta opción de la rama italiana, se expresó en una logística misional y en la legislación, que incluyó un quinto voto, observado hasta muy entrado el siglo XX, por el cual “si la Obediencia lo mandare”, todo carmelita debería disponerse a marchar a tierras de misión, sea cual fuese su estatus. Empero, en el seno de la congregación italiana se produjeron matices relacionados con la interpretación del lugar de la misión apostólica en el carisma de la congregación.¹²

A fines del siglo XVI y a principios del siguiente siglo, bajo los gobiernos de Clemente VIII y de Paulo V, la congregación italiana de la orden estuvo estrechamente asociada a la gestación de la propuesta de la Congregación de Propaganda Fide en 1622. La jurisdicción de la congregación era todo el orbe, aunque no podía inmiscuirse en territorios controlados por los patronatos

¹⁰ Otra escisión se había producido en 1593, en el Capítulo general de Cremona. Quienes optaron por seguir la antigua observancia, conformaron la orden del Carmen Calzado (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 520). Pese a la separación jurídica, se considera que El Carmelo de la antigua observancia y la Descalcez carmelitano teresiana, tienden a fundirse en una unión superior (véase a Esteve y Guarch, op. cit.) No me ocupo en este texto de dicha orden, precisamente por su distanciamiento del apostolado misional.

¹¹ Moriones, Ildefonso, *El Carmelo Teresiano. Páginas de su historia*. Vitoria, Ediciones El Carmen, 1978, p. 202. En la misma dirección, se sostiene que la congregación española a comienzos del siglo XVII, luego de reflexionar sobre la vocación del Carmelo reformado durante la era de Doria (1585-1594), descartó la actividad misionera, limitando la acción pastoral a los conventos (véase a Fernández de Mendiola, Domingo, C.D., “Juan Vicente, exponente de la restauración misionera del Carmelo español”, *15 estudios sobre el padre Juan Vicente Zengotita*, C.D., Estudios Monte Carmelo, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1994, p. 175). Más que oponerse radicalmente a la conversión de infieles, Doria era partidario de que el carmelita reformado ejerciese su apostolado en el retiro de la celda, la mortificación y la oración continuas (Silverio de Santa Teresa, 1937, citado en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 132).

¹² Al estudio de las Constituciones aprobadas en 1605 y los cambios y supresiones introducidos en el texto capitular impreso oficialmente en 1606, en el cual se atenuaron las referencias a la concepción de Teresa de Jesús sobre la importancia del trabajo en la salvación de las almas, se consagra Fernández de Mendiola (2002a), en la densidad doctrinal y legislativa propia del tema,

peninsulares.¹³ Mientras dominicos, agustinos y jesuitas permanecían sujetos al Patronato español y al Padroado portugués, Propaganda Fide recurría a religiosos que habían estado al margen –como capuchinos y carmelitas descalzos– y por ello, resultaban ideales para vehicular las iniciativas pontificias.¹⁴ Entre los segundos, se destacaron Jerónimo Gracián y Tomás de Jesús, por su cooperación con el papado, en plena construcción de su autonomía respecto al asunto misional.

Al tiempo que la expansión de Occidente hacia ultramar reclamaba el concurso de la Iglesia y ésta se ponía a tono para vincularse a la empresa, surge en el seno de la congregación española, un estilo de vida religioso, dedicado totalmente a la contemplación, que se extiende luego a la congregación italiana, coexistiendo con los conventos de observancia regular.¹⁵ Estos son los “Santos Desiertos” o “Yermos” hispánicos, cuyo esplendor abarca desde principios del siglo XVII hasta poco más de la mitad del siglo XVIII; en la actualidad, varias jurisdicciones carmelitas mantienen tales casas, consideradas como “columna vertebral de la provincia”.

2.1 VERGELES DE ALTA Y BELLA ESPIRITUALIDAD

Las Constituciones de la congregación italiana de la orden enunciadas a principios del siglo XVII, definen el amor a Dios como la *Potior pars* (parte mejor o parte principal) del fin del instituto, y de manera subordinada, indican la “caridad y amor al prójimo”, que cimentaría la opción misional.¹⁶ Dicha congregación se interrogó sobre la pertenencia de la actividad misionera al carisma carmelitano, problema que en caso de existir, remitía al modo de desarrollar la acción, sin romper el hermanamiento con la contemplación. El examen de esta cuestión aludía a la postura oficial de la Congregación

que escapa a los límites de este capítulo Véase el apartado 4.2, pp. 166-168 de dicha publicación.

¹³ Santos, op. cit., p. 304.

¹⁴ Véase Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., “Las misiones del Carmelo Teresiano en la India. Proyección general”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110 (2002b), pp.343-363.

¹⁵ Sobre los matices y finalidades de los desiertos en cada congregación, véase Fernández de Mendiola, 2002a, op.cit., pp. 152-153.

¹⁶ Fernández de Mendiola, Domingo Á., *Misión apostólica y misionera del Carmelo Teresiano* (de próxima aparición).

española, que disentía de las fundaciones en tierras lejanas, por juzgarlas incompatibles con el estilo de vida carmelitano “marcado por estructuras, no solo de estrecha observancia regular sino de forma cuasi eremítica, y bajo la tutela cercana de los Superiores mayores”.¹⁷ “Por observancia regular se entiende el acatamiento y cumplimiento por parte de una comunidad y de sus religiosos, de unas normas y costumbres que se cree, garantizan el mantenimiento del carisma heredado”.¹⁸

La rama italiana de la Orden asumió decididamente las labores de apostolado misional en Oriente y África, de la mano del Pontificado.¹⁹ Se consagra el doble fin de este Instituto religioso: “el amor a Dios y al prójimo”, en el Prólogo de las Constituciones de 1599 y en un segundo apartado se vinculan entre sí ambas perspectivas: “la parte mejor –“potior”– es “la unión misteriosa por la que el alma se une a Dios por el amor y la contemplación”, y la que viene tras ella –“posterior”– es la acción por la que se aprovecha al prójimo”; la religión mixta de El Carmelo, es decir la vida contemplativa y activa, según el Prólogo mencionado, se inspira en la Regla de San Alberto, que convoca a la oración continua y al trabajo por la salvación de las almas, en la interpretación teresiana y en la condición de orden mendicante, en colaboración con los obispos.²⁰ El Décimo Capítulo General de la congregación italiana, celebrado en 1632, luego de un profundo discernimiento espiritual, reafirmó la orientación misionera de sus miembros:

¹⁷ Ibid., p. 8. Siguiendo a Restrepo: “La congregación de España no quería fundar conventos fuera de la Península Ibérica porque pensaban sus dirigentes que en ningún otro lugar del mundo se podría conservar intacto el espíritu de recogimiento, austeridad, oración, y se perdería el fervor que en su patria de origen la animaba.” El autor opina que esta visión afectó la expansión carmelitana en América. México por ejemplo, fue una de las misiones “toleradas a regañadientes” (Restrepo, 1979, op. cit., p. 11).

¹⁸ Unzueta, A., *No niegues lo que eres. Biografía documental del P. Atanasio del Sgdo. Corazón de Jesús (Aguinagalde Aguirreche) (1870-1936)*, Vitoria, Ediciones Orden de Carmelitas Descalzos, 2001, p. 75.

¹⁹ Una cronología de las misiones carmelitas entre los siglos XVII-XX puede consultarse en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit.

²⁰ *Primae Constitutiones*, n. 1, en: Fernández de Mendiola, 2002a, op. cit., pp. 151-152. Véase a Esteve y Guarch, op. cit., pp. 231-233, sobre la discusión de la proporción de la contemplación y la acción en la vida del carmelita. La contemplación permanece como el “fundamentum” y la “pars principalior” en un sentido más acentuado que en las demás órdenes, menos contemplativas. Al ponderar la doble corriente de espiritualidad de unión y espiritualidad de servicio expresada en la fórmula, “Gustar a Dios” y “Servir a Dios”, los autores consideran predominante a la espiritualidad, por la vocación mística de El Carmelo.

la obra de salvar almas conviene óptimamente a nuestro Instituto, el cual, aunque primaria y principalmente atiende a la contemplación, no dedica totalmente sus miembros a la vida contemplativa, sino que prescribe secundariamente el atender a la acción y a la salvación de las almas, como algo que de ninguna manera repugna a la contemplación.²¹

Empero, la declaración que conciliaba contemplación y acción, no siempre operó exitosamente en la experiencia individual. Vincular una y otra se tornó un problema existencial, y la pregunta fue cómo compatibilizarlas en un estilo propio del misionero carmelita teresiano:

La particular atención a la dimensión contemplativa de la vocación estuvo muy presente en los superiores, cuidando que los ejercicios de la vida contemplativa, en privado y comunitariamente, no sufrieran detrimento en la vida de los misioneros. No fue fácil guardar el equilibrio. No siempre había unidad de criterios de cómo hacerlo.²²

Bajo esta atmósfera, la aparición del Yermo carmelitano, constituye la estrategia de una orden mendicante –antiguamente eremítica–, para recuperar la soledad, esencia de la vocación carmelita. El primero fue Batuecas, en Castilla, levantado según los lineamientos de Tomás de Jesús, con la anuencia de Nicolás Doria, quien oficializa la modalidad eremítica dentro del Carmen Descalzo.²³ El “Santo Desierto” permite recuperar el equilibrio perdido entre contemplación y actividad, en la mira de una polaridad caracterizada así por el cronista carmelitano de dichos monasterios:

Es indiscutible que la doble manifestación que ha de tener el Carmelo, contemplación y apostolado, es muy difícil de realizar, aunque en teoría parezca lo contrario. Sobre todo cuando la contemplación constituya la “potior pars” y de ella tiene que brotar la actividad.

El trabajo apostólico no puede menos de ocupar al religioso que se entrega a él. Ciertamente es trabajo bueno, noble, santo, exigido por Dios y por la Iglesia. Pero, salvo rarísimas excepciones, desgasta la

²¹ ACG I, 280, citado en Fernández de Mendiola, 2002a, op. cit., p. 203.

²² Fernández de Mendiola (de próxima aparición), p. 51.

²³ Véase Tomás de Jesús, *Instrucción espiritual para los que professan la vida eremítica*, Madrid, Viuda de Pedro Madrigal, 1629. El padre Tomás escribió también un manual de misioneros en 1613, compuesto por 12 libros: *De procuranda salute omnium genitum*, que recibió el aval de Propaganda Fide (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 525).

vida interior. El alma se siente, más o menos pronto, harto distante de la alteza de miras y sublimidad de ideales de que gozaba al iniciar su apostolado. Se impone un alto en el camino, un recuperar fuerzas, un revitalizar la actividad exterior.²⁴

Si la vida contemplativa era en el monasterio carmelita la “*potior pars*”, en el Yermo, será la única a seguir por los “obreros solitarios”. La práctica de la ascesis promovida por la legislación “encamina el alma hacia la más íntima unión con Dios”, mediante la austeridad corporal: la vigilia nocturna, la severidad de las comidas, las horas de oración mental y vocal, etc., esfuerzos que se balancean con la ausencia de trabajos de apostolado exterior (confesiones, predicación, clases, conferencias, etc.).²⁵ Los pilares del Desierto son los actos, públicos o privados, favorables a la vida de oración. Como “casa de oración” que es, según la exégesis carmelitana, la permanencia allí no amputa “la vitalidad apostólica”; más bien, la fortalece con energías encaminadas a obtener la doble perfección promovida en el ideal de la orden. El vínculo sustantivo con el apostolado exterior se opera a través de la oración:

El mundo ignora a qué obedece la conversión de los paganos que viven en países lejanos, la perseverancia heroica de los cristianos perseguidos, la alegría celestial de los misioneros martirizados. Todo ello está íntimamente ligado con la oración de las almas humildes que viven en el claustro. Puestos sus dedos sobre el teclado de las divinas misericordias y de los resplandores eternos, esas almas silenciosas y solitarias contribuyen a la salvación de las almas y a las conquistas de la Iglesia.²⁶

Al emprender el apostolado exterior, brota la tensión entre dos estilos de vida religiosa, asunto nodal para el problema abordado en esta tesis. La preocupación la compartían también otras órdenes regulares, que se preguntaban por la compatibilidad entre la vida interior y la vida activa en tierras de misión. El prefecto de las misiones del Darién, Antonio de Oviedo,

²⁴ Felipe de la Virgen del Carmen, O.C.D., *La soledad fecunda*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1961, p. 26.

²⁵ *Ibid.*, p. 53. Para un análisis de la alimentación de los Desiertos como caso especial de ascetismo en la cocina conventual carmelitana véase a Gras, Mercè y Agustí Borrel, *Francesc del Santíssim Sagrament. Instrucció breu i útil per los cuiners principiants segons lo estil dels carmelites descalços. Receptari de cuina conventual del segle XVIII. Seguit d'un estudi històric sobre la cuina carmelitana*, Barcelona, 2002 (de próxima aparición).

²⁶ Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 48.

delega en 1649 a un tercero para exponer ante la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, una serie de materias atinentes al conflicto planteado a la reforma capuchina entre la fidelidad “a los más puros ideales franciscanos” y el “impetu apostólico que pugnaba por salir fuera y llenar el mundo”.²⁷

El foco sobre la tensión entablada en el ámbito de las religiones y entre la religión y otros órdenes de la sociedad, constituye una de las claves en el pensamiento weberiano.²⁸ Una mirada a la tensión presente en las manifestaciones del virtuosismo religioso, puede ser útil para comprender los reajustes ocurridos en el Carmen Descalzo. Dentro de sus tipologías de renuncia religiosa al mundo, Weber opone en un principio, el ascetismo al misticismo.²⁹ La actitud fundamental en religiones que buscan incidir en el mundo, se correspondería con el ascetismo activo, por el cual Dios ordena la acción y el virtuoso se asume como “instrumento” suyo, en vez de vivir la posesión contemplativa e íntima de lo sagrado, distintiva del misticismo.³⁰

Aunque el autor fragmenta internamente los conceptos de ascetismo y misticismo y matiza la oposición entre uno y otro según factores históricos, sociológicos, etc., que no abordaré aquí, interesa contrastar el rasgo de “huída del mundo” que lleva al virtuoso a escindirse de la acción práctica, mientras que en el ascetismo intramundano, el hombre religiosamente dotado se sitúa en el escenario de la cotidianidad: “Claro que no en la vida diaria tal como se da, sino en actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del Señor. La conducta diaria, racionalmente elevada a la categoría de vocación, deviene el ámbito en el que se muestra el propio estado de gracia”.³¹ La “huída del mundo” y el ascetismo intramundano coexistieron en el instituto carmelitano, donde lentamente y con

²⁷ Aspurz, cap XIII, citado en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 112. La misión pareció a los capuchinos una compuerta para escapar a la dureza de la vida conventual: “[...] en Indias se crían por la tierra unos gusanillos como pulgas (las niguas), los cuales entran por la carne y se hace notable entumeción, que ocasiona perder la vida si no se abren con navaja; que por recelo desto con el tiempo vendrían a querer llevar calzado [...]”.

²⁸ Freund, Julien, *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Editorial Península, 1968.

²⁹ Weber, op. cit.

³⁰ Históricamente, esta segunda actitud se ha considerado el supremo estado sagrado, generador experiencias místicas contemplativas o éxtasis apáticos, distintivos de unos pocos individuos religiosamente calificados (Ibid).

ambivalencias, se abría paso la actividad misional, cuya naturaleza proselitista la obliga a incidir en el mundo y no a apartarse de él.

2.2 HACIA LAS AMÉRICAS

Una vez restauradas las órdenes religiosas a partir de 1868, luego del decreto de Mendizábal de 1836 y la ley de las cortes españolas de 1837, que comportaron la exclaustación y la confiscación de bienes religiosos, la congregación española recoge la tradición misionera, desarrollada en el exilio por algunos de los restauradores, que habían profesado en la congregación italiana y emigrado a Francia, impregnándose del ambiente favorable a las misiones extranjeras en ese país. Marquina (Vizcaya) será el primer convento carmelita restaurado, en calidad de Colegio de misioneros de Ultramar.³² Pertenecía a la provincia de San Joaquín de Navarra, fundada en 1706 en Pastrana. Dicha provincia religiosa experimentará varias divisiones y fusiones: luego de su restauración en 1879, se redujo a Euskal Herria y al oriente castellano (La Rioja, Burgos, Soria y Cantabria), por la erección de la provincia de San Elías de Castilla diez años después. En 1927 la provincia de Burgos, que agrupa a las provincias del oriente castellano, se desprende de la de San Joaquín de Navarra.³³ Esta se implanta en varios países latinoamericanos, entre ellos Colombia, asunto que se ventila en el capítulo cuarto.

A fines del siglo XIX los compromisos del gobierno español se concretaron en la apertura de campos de apostolado en Cuba y en el Oriente. La razón principal para la incorporación a la actividad misional, con la inauguración de Colegios misioneros, fue la reinstalación de órdenes religiosas que tradicionalmente por su calidad de contemplativas, habían permanecido alejadas de la vida misional.³⁴ Acorde con Frías, los Colegios significaban una respuesta aceptada por el gobierno ante la exigencia de la Santa Sede en las negociaciones del concordato, para que se reconociera legalmente a los

³¹ Ibid., pp. 40-41.

³² Fernández de Mendiola, 1994, op. cit., p. 177.

³³ Álvarez, 1998, op. cit., p. 61.

³⁴ Ibid, pp. 44-45.

institutos religiosos en España.³⁵ De esta manera, las órdenes regulares asumieron la obligación de enviar personal para fundar casas en el extranjero.

Pero la falta de personal suficiente para responder a las demandas de los países que reclamaban misioneros, era ya un factor crítico entre los años 1883-1898, y aunque había jóvenes carmelitas dispuestos a marchar a las misiones de la India, no hubo movimiento misionero en ese período.³⁶ Los provinciales de esos trienios concentraron esfuerzos alrededor de fundaciones de la península y de Cuba:

La tendencia conservadora, de cierta fascinación por el pasado histórico de “Pastrana” y de miedo a la expansión, que aparece en sectores del colectivo de carmelitas en estos años (así como el establecimiento de nuevas comunidades en la península), pudo influir en ese repliegue de fuerzas. Las misiones tuvieron que esperar el trienio de finales de siglo para recibir nuevos misioneros, y esta vez con la puerta abierta para el futuro.³⁷

Ya desde 1875, Pío XI había autorizado la supresión de la congregación española; en el proceso de fusión de las congregaciones española e italiana, se adopta en lo fundamental, el espíritu de las Constituciones de la congregación italiana, que regenta hasta el presente los destinos de la orden.³⁸ En ese momento, el naciente apostolado de la provincia de San Joaquín de Navarra, hace sintomática la confrontación entre dos estilos de la vida religiosa, como lo expresa el desasosiego del subprior del colegio de Burgos:

Los estudiantes que son la esperanza de la provincia ya perdieron el ánimo por decirlo así, por la gran displicencia de las cosas, y antes de llegar al fin de los estudios, desean salirse de esta provincia. Veo en ellos una gran inclinación a la vida activa y en este estado de cosas, es muy difícil la dirección de ellos y casi imposible hacer que entren en el verdadero espíritu religioso, esto es, el espíritu de oración, de retiro, obediencia, abnegación de su propia voluntad y de la humildad de Cristo. Excitados por el ejemplo de nuestros religiosos que han ido a las Misiones, una y otra vez manifiestan el

³⁵ Frías, L., 1944, citado en Álvarez, 1998, op. cit., p. 45.

³⁶ Fernández de Mendiola, 1994, op. cit.

³⁷ Ibid., p. 189.

³⁸ Restrepo, 1979.

deseo de salir de la observancia religiosa y transigir a una vida plenamente libre, bajo pretexto del celo por las almas.³⁹

Ahora bien, la coyuntura histórica de la expansión misional, exigía a los nuevos operarios una serie de condiciones, estipuladas por la legislación:

Elección de los que se van a enviar a la misión

1. Los que vayan a desempeñar la delegación apostólica por Cristo entre infieles de naciones extranjeras, deben brillar por tal santidad de vida y celo por las almas, que sin ellos decirlo, se vea la pureza y la divinidad y gozar de tales dotes de alma y cuerpo, que puedan en todo momento dar testimonio de su fe.

2. Por eso, aunque todos los religiosos estén dispuestos a ir a la misión por obediencia, sin embargo es necesaria una gran prudencia para elegirlos a tan grande oficio. Por lo que la SCPF 2.V.1625, por mandato especial del Santo Padre, ordenó estrictamente a todos los Generales y Superiores que al presente o en el futuro puedan establecer misiones en las Indias, que no enviaran religiosos a la Indias orientales u occidentales, sino les constara suficientemente que eran personas dotadas de fe, probidad de costumbres, observancia de las Reglas y celo por propagar la fé católica; de lo contrario, sepan que los amenaza no sólo el juicio de Dios, sino también la censura de su Santidad y de los sucesores de los romanos pontifices, si desprecian o descuidan este mandato que atiende a la salvación de las almas

3. De allí que los Provinciales y Superiores de conventos si por una parte deben promover con diligencia el espíritu misionero, nunca recomienden a los que carezcan de esas cualidades. Tales son los religiosos débiles de salud, faltos de ingenio, inconstantes, peleadores, presuntuosos, desobedientes, murmuradores, quejumbrosos, llevados de curiosidad, callejeros, comodones.

4. Mírense en el apéndice otras cosas establecidas por nuestros mayores sabiamente para formación y elección de misioneros.⁴⁰

Cabe la pregunta por la exigencia de la fortaleza física formulada en las Instrucciones, a la luz de la cotidianidad en los Colegios de la orden. En efecto, la formación de los novicios se hallaba marcada por la austeridad, la baja

³⁹ APSJN, Biográficas 5: Aidillo, carta de Cirilo de Jesús María a Dionisio María de la Inmaculada Concepción, Prepósito General, Burgos (28-VI-1883). Original en latín, subrayado mío.

⁴⁰ Anónimo, *Instructiones Missionum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1913. Pars Secunda. Caput 1. De delectu corum qui ad Missiones mittendi sunt. p. 3. Original en latín, subrayado mío. El requisito de una buena salud contaba también para la profesión de las novicias en la congregación femenina, junto con el “ingenio y entendimiento” que se requerían para sobrellevar el peso de la observancia regular. Véase Anónimo, *Regla y constituciones de las monjas descalzas de la orden de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo*, Burgos, Tipografía El Monte Carmelo, 1927, pp. 35-36.

disponibilidad de alimentos y los largos inviernos del Norte, poco llevaderos en edificaciones sin calefacción. ¿Cuáles eran pues, las condiciones de bienestar material y de cuidado de la salud de los aspirantes? Al respecto, he encontrado que la tuberculosis, común en los conventos, amén de epidemias como la gripe que asoló al País Vasco hacia 1918, cobraban vidas entre los colegiales, según los registros de la provincia.⁴¹ La fundación colombiana de Villa de Leyva, era ideal como sanatorio, por su clima seco que paliaba los estragos de la enfermedad en los jóvenes de la provincia de San Joaquín de Navarra. Allí fueron destinados varios carmelitas, algunos de los cuales irían luego a Urabá, como Severino de Santa Teresa, quien presentaba a mediados de los años veinte “amago de tisis” o Remigio del Niño Jesús, este último severamente afectado por la enfermedad, y cuya recuperación permitió que se incorporara luego como misionero apostólico de la prefectura.

La inmersión en la observancia se consagra en las Instrucciones de formación de los novicios, un conjunto de prescripciones y prohibiciones que aparentemente serían parte de una carrera de acallamiento de las demandas corporales; más que ignorar el cuerpo, las técnicas corporales sistematizadas en dicho texto, estarían basadas en una gnosis para “regular” el cuerpo, e inscribir en él las marcas de la perfección.⁴² El cuidado de la salud, ejercitado desde la caridad y la piedad, hacía que, aún en condiciones de pobreza, el superior atendiera con largueza a las necesidades del enfermo, quien en tal estado, gozaba de un alivio en el régimen. Pero a la vez, el enfermo debía hallarse en guardia frente a la percepción de ciertas dolencias, que podrían significar distracciones en el camino de santidad.

⁴¹ Véase APSJN, *Memoria de los religiosos que han fallecido en este convento de Marquina desde el año de 1872* y en general, los Libros de Difuntos de los conventos de la provincia, allí conservados. Sobre las deficientes condiciones de vida en las áreas rural y urbana ocupadas por los vascos ochocentistas, la presencia de tuberculosis, la alta mortalidad infantil y una esperanza de vida de sólo 37 años, véase a García de Cortázar, Fernando, “Las carlistadas”, *Los vascos a través de la historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*, Vitoria-Gastéiz, Ediciones de la Caja de Guipúzkoa, 1989.

⁴² Ildelfonso de Santo Domingo, *Vademecum de los hermanos novicios descalzos de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo. Opúsculo hábilmente compilado de la Regla, Constituciones é instrucciones de la expresada orden y de las mayores obras ascéticas por un maestro de novicios de la misma Sagrada Religión con autorización de los superiores y traducido del latín al castellano con igual autorización por el P. Fr., Ildelfonso de Santo Domingo, también Carmelita Descalzo*. Bilbao, 1879.

Mientras disfrutan de buena salud, están lejos de pedir, por más que tengan por otra parte necesidad, cosa alguna favorable á la carne, como es comer, beber, dormir, etc., que aún cuando se encuentran enfermos, hacen todos los esfuerzos por disimular la enfermedad, manifestando alegría en el semblante y agilidad en los miembros, aunque experimenten por ello alguna gran molestia; y obran así, con el fin de que no haya quien conozca que se hallan mal y lo manifieste al P. Maestro, el cual daríales al punto, con caridad paternal, algun alivio. Pues conocen bien los tales novicios los perniciosos engaños del demonio que aconseja se muestren enfermos, que exagera la enfermedad y que la produce también con frecuencia, para que, al menos, se afloje, algun tanto, el rigor de la santa observancia y se debilite el fervor de la penitencia. Esto, sin embargo, debe entenderse en cuanto a las leves indisposiciones ó pequeñas enfermedades de estómago, de cabeza, etc.; porque si se ven acometidos de algún mal mayor, y conocen que amenaza peligro en tardar demasiado a manifestarlo, se llegan al Superior y le declaran, con sinceridad, lo que experimentan, con tal moderacion, empero, que no parezca a éste la enfermedad tan grave como los mismos se la representan; pues muchas veces el demonio sagaz (al cual los tales llaman *sarnoso malvado*, y *diablo médico*) y tambien el amor propio se introducen ingeniosamente y presentan el mal con mayor gravedad de la que en realidad tiene: entréganse, por lo tanto, enteramente á la disposición de la santa Obediencia, lo cual hacen igualmente, cuando á causa de la enfermedad, tienen que guardar cama, poniéndose en las manos de Dios, y dejando a la disposición del Superior y del enfermero todo el cuidado y la solicitud por las medicinas, alimentos y demás cosas conducentes al recobro de la salud. Causa, en verdad, admiracion el ver la gran serenidad de espíritu y de semblante con que sufren los dolores, dando continuamente gracias á Jesucristo por haberse dignado hacerles participantes de sus padecimientos. De aquí que jamás se les oiga quejar de nada; ni buscan el más mínimo consuelo ó alivio para sus enfermedades; antes, por el contrario, los que les son ofrecidos, los rehusan con disimulo; ni aflojan en la observancia, ni en las mortificaciones en cuanto lo permite la enfermedad y la anuencia de la santa Obediencia. ¡Tanto puede en ellos el ódio verdadero que tienen de sí y el amor á Cristo crucificado!⁴³

La emisión de señales amenazantes desde el cuerpo debía entonces vigilarse al máximo para vallar el alma, ese lugar privilegiado del individuo cuya aparición abordaré ahora.

La Regla propone una paulatina familiarización con la mortificación (una de las dos virtudes cardinales de los carmelitas junto con la oración),

⁴³ Ibid., pp. 220-221; itálicas en el original.

como forja voluntaria en el dolor. Le Breton ha sugerido la imagen del hombre como “especie de borrador espiritual” que debe corregirse para acceder a la salvación:

Las mortificaciones apuntan a convertir el cuerpo del asceta en un celoso siervo de la fe, en una prueba de que la carne, lugar del pecado, se ha convertido en lugar de alianza a través del renunciamiento y del dolor. El cuerpo, transformado en dócil instrumento del alma, debe ser espiritualizado mediante el trabajo metódico de la mortificación. [...] Lejos de traducir, de acuerdo con un juicio normativo y moderno, una negación del cuerpo, este empleo exalta una dimensión de la carne a través del sufrimiento deliberadamente elegido, lo hace el lugar eminente de la participación en la crucifixión.⁴⁴

2.3 EL CUERPO, CÁRCEL DEL ALMA

Este apartado analiza la premisa antropológica que considera al cuerpo como realidad dada y universal, pero sujeto a la modificación ejercida por la cultura, e instrumentado por técnicas corporales.

En vez de ser esencial a la persona, el cuerpo se definió dentro del pensamiento cristiano como algo que se tiene, o mejor, algo que nos invade y nos posee. Este es el punto de partida que cohesiona el modelo corporal impuesto por el cristianismo, modelo que se deshace del legado veteroestamentario,⁴⁵ para adherir a la visión griega del individuo, en un tránsito operado por Saulo de Tarso y sus apóstoles.⁴⁶

⁴⁴ Le Breton, 1999, op. cit., p. 225. Para una crítica a la idea del cristianismo hostil a la vida y a su desprecio por el cuerpo humano, florecida en la Europa protestante de los siglos XVIII-XX, véase a Caro B., Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Barcelona, Paidós, 1995, vol. 1, pp. 177 y ss. Sobre la regulación ascética del cuerpo en la dirección de la vida del espíritu, véase Turner, 1983, citado en Turner, op. cit., p. 15.

⁴⁵ Acorde con Wheeler Robinson, 1925 (citado en Robinson, John, A.T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona, Ediciones Ariel, Libros El Nopal, 1968), el concepto hebreo de personalidad es el de un cuerpo animado, no el de un alma encarnada. No se tiene un cuerpo, se es justamente, un cuerpo, carne-animada-por-un-alma, concibiéndose el todo como una unidad psico-física, con lo cual: “El cuerpo es el alma en su forma exterior” (Pedersen (1920) en Ibid). El alma no sobrevive al cuerpo, desaparece, derramándose en la sangre; los muertos son sombras, materia debilitada, la muerte no es la extinción, sino la forma más débil de la vida. (Pedersen (1920) y Johnson (1949), en *ibid.*, p. 21).

⁴⁶ El alma según los griegos (ego invisible, espiritual, esencial), se halla encarcelada en una armadura material de la cual espera liberarse algún día (Ibid). Véase a Jaeger (1965) sobre la asimilación del pensamiento griego en el cristianismo, citado en Frost, Elsa Cecilia, “Mística y sufrimiento”, Cabrera, Isabel y Elia Nathan (comps), *Religión y sufrimiento*, México, Universidad

De este modo, la concepción cristiana recalca en el organismo de la vida sobrenatural, semejante al de la vida natural, cuyo principio es la gracia⁴⁷ y el alma el sujeto.⁴⁸ El perfeccionamiento del alma que copa el proyecto moral del cristianismo, depende de la caridad,⁴⁹ una de las virtudes teologales que permiten la unión del alma con su fin sobrenatural, Dios.⁵⁰

Las vías ascética y mística desarrollan la espiritualidad hasta llegar a la perfección, atravesando por una serie de períodos comunes a ambas. Mientras la primera se caracteriza por el incremento normal de la gracia y sus virtudes con operaciones al modo humano, basadas en el trabajo constante de los rituales cotidianos, en la segunda pesa un elemento específico, es decir el influjo extraordinario de Dios, que puede desembocar en estados singulares (visiones, revelaciones, éxtasis, arrobamientos).⁵¹ El arribo a la vía mística, cuya naturaleza problemática dentro del occidente católico no abordaré aquí⁵² significa que el alma ha logrado allanar una buena parte del proceso “ordinario” de la ascesis. Ahora bien, la vía ascética consolida una valoración de la enfermedad como prueba, impuesta por Dios:

Autónoma de México, 1996. La identificación de “cuerpo” como fragmento autónomo del sujeto, comporta una distinción ajena a muchas sociedades, como lo ha demostrado la etnología, al estudiar la red de correspondencias entre la persona y naturaleza. La escisión cuerpo-alma en Occidente, corresponde a una trama social que independiza al individuo del cosmos, de los otros y de sí mismo. Véase a Le Breton, D., *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 2002, pp. 30-36.

⁴⁷ Sobre el carácter de la gracia y la actuación sobre la misma de los distintos tipos de virtudes y de los dones del Espíritu Santo, véase Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística*, Madrid, Ediciones de la revista de espiritualidad, PP carmelitas descalzos Plaza de España, 1949.

⁴⁸ A fines del siglo XII se institucionaliza el concepto de Purgatorio, solventando la cuestión de un alma separada de su cuerpo, susceptible de experimentar dolor físico (Duby, op. cit., p. 17). Uno de los efectos de esta creencia, es que los padecimientos que acompañan la enfermedad y la agonía, ayudan al sufriente a librarse de los suplicios del alma en el Purgatorio. Otro efecto consiste en relativizar “los trabajos pequeños y breves de la penitencia” que sustituyen en su levedad a los tormentos del Purgatorio. Véase Ildefonso de Santo Domingo, op. cit., cap. II. § VIII, pp. 30-31.

⁴⁹ La caridad se consagra el interés por el nivel espiritual de las masas, o sea a la evangelización de bárbaros e infieles. Pero también, funda la iniciativa para el alivio de las miserias corporales (Bonnichon, Odile, en Poupard, op. cit., p. 1321).

⁵⁰ La Perfección implica que “no haya en la voluntad del alma cosa contraria a la voluntad de Dios” y se opone al apetito, que vive de los deleites y no prospera entre las privaciones y sufrimientos. Por eso, el dolor es el medio más radical para aniquilarlo, como “universal purificador de las imperfecciones del alma” (Crisógono de Jesús Sacramentado, op. cit., pp. 75-77).

⁵¹ Ibid, pp. 57-59.

⁵² Véase al respecto Frost, op. cit., y su reflexión alrededor de las experiencias del padecimiento en Teresa de Ávila y Juan de Yepes, los grandes místicos carmelitanos.

No son un medio de purificación que use Dios con todos, pero es tan frecuente que bien puede contársele entre los medios generales. Con relación a ellas, no hay otra regla que dar sino la virtud de la paciencia y el amor al sufrimiento. El recuerdo de la Pasión de Cristo será por lo menos lenitivo, si es que el verse compartiendo con él la expiación de propios y ajenos pecados no llega a causarle íntima alegría al alma.⁵³

La exégesis carmelitana hace obligatorio el sufrimiento con miras a la perfección, lo cual aunado a una mayor purificación, convierte al religioso en víctima de la expiación por el mundo: “Cada persona santa, primero por su propio perfeccionamiento y además por la unión que su estado implica con Cristo víctima, tiene pues, que verse envuelta en sufrimientos y torturas”.⁵⁴ Tales experiencias aúnan lo espiritual y lo físico, con lo cual se cierra el círculo que engasta el sufrimiento dentro de la experiencia religiosa.

A fines del siglo XIX la carmelita Teresita de Lisieux redirecciona hacia el amor el sentido del dolor físico, psicológico y espiritual.⁵⁵ Se distancia de la religiosidad jansenista de su época, en la cual un Dios irascible reclama el sufrimiento humano para apaciguar su ira. En vez de ofrecerse a un Dios justiciero, Teresita lo hace a un Dios misericordioso:⁵⁶

Al missioner que desitja salvar ànimes, objectiu primordial del sofriment assumit per amor, li posa en el punt de mira Jesucrist. És clara i precisa en el seu argument cristològic: “Vol que comenceu ja la vostra missió i que li salveu ànimes pel sofriment. No és sofrint i morint que ell ha rescatat el món? [...] Sé que aspireu a la felicitat de sacrificar la vostra vida pel diví Mestre, però el martiri del cor no

⁵³ Crisógono de Jesús Sacramentado, op. cit., p. 104.

⁵⁴ Ibid, p. 160.

⁵⁵ La tuberculosis pulmonar que truncó su deseo de apostolado en Saigón, es para ella un “atajo hacia la santidad”: “A fin de vivir en un acto de perfecto amor, YO ME OFREZCO COMO VÍCTIMA DE HOLOCAUSTO A VUESTRO AMOR MISERICORDIOSO, suplicándoos que me consumáis sin cesar, dejando que se desborden en mi alma las olas de *ternura infinita* que están encerradas en vos, para que así llegue yo a ser *mártir* de vuestro *amor*, ¡Oh, Dios mío!... Que este *martirio*, después de haberme preparado para comparecer delante de vos, me haga por fin morir, y que mi alma se lance sin demora al eterno abrazo de vuestro *misericordioso amor* [...] (Teresa de Lisieux, citada en Gaucher, Guy, *La pasión de Teresa de Lisieux*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1979, p. 58). Mayúsculas e itálicas en el original.

⁵⁶ Briñas, Ángel M., “Sofrir o estimar”, *Questions de vida cristiana*, 185, (núm. especial: Una fe día a día: Teresa de Lisieux), Abadía de Montserrat, marzo 1997.

és pas menys fecund que l'efusió de la sang, i des d'ara aquest martiri és el vostre".⁵⁷

La visión del sufrimiento como componente de la redención, hizo de Urabá la "ideal palestra para fraguar caracteres". Allí, la carrera por la perfección espiritual tenía tal cúmulo de obstáculos, que sólo la "locura de la Cruz" resuelta en el ímpetu extraordinario del misionero, como lo dijo Bernardino del Niño Jesús, acreditaba la salvación de las almas, templando a la vez, la propia. El territorio que aguardaba a los misioneros carmelitas, redimensionado por ellos mismos, será el objeto del siguiente capítulo.

⁵⁷ Teresita de Lisieux citada en op. cit., pp.50-51.

La anexión de la banda oriental del golfo de Urabá en 1905, fue el gran reto de Antioquia en la ocupación de la frontera selvática del noroccidente colombiano. Además de su oferta en recursos naturales, la región era un paso obligado para conectar el interior montañoso con el mar Caribe, además de vincular los océanos Pacífico y Atlántico. Se cercenó así administrativamente la comunidad cultural y de intereses económicos que había construido la región en los siglos precedentes con ciudades como Quibdó y Cartagena de Indias, de la órbita del mar Caribe.¹

Mientras el interior andino del departamento de Antioquia estaba vinculado a los mercados mundiales y gozaba ya de una definida identidad dentro de la nación colombiana, la frontera de Urabá era asumida por los antioqueños en inferioridad moral e intelectual, algo que legitimaba la “tarea redentora”, para salvarla del caos y la barbarie.² Si los pobladores eran “bárbaros” el medio físico que les servía de hábitat, debía ser lógicamente, una densa y peligrosa selva, bordeada por un mar embravecido. Y es justamente ésta, el escenario de los padecimientos de los misioneros del Carmen Descalzo, llegados algunos años después de producirse la anexión de Urabá a Antioquia. La vinculación de la agreste región al interior de la provincia, se opera en gran parte mediante los carmelitas descalzos, quienes a su vez, pensaban la región desde una configuración colonial, aspecto que desarrollaremos aquí.

@|èÈÒÛÈäX@†\X@'ÚÁÍÒÚÁÆÓæÛ@ð@ ÞÈÈä\@ŠØ@ÈÛÆeÈÛèäÞ@ÈÈØ@ÒÛèÈäÒÞä@ÆÞÛ@ØÁ @ÆÞæèÁ@ÈÛ@äÁÁÁ@br`Zbrl X@sÈÈÈØÚÚÛX@a'ÛÖiÈäæÒÈÁÈ@ÈÈ@,ÛèÒÞæèÒÁX@d``\@ŠØ @ÆÞÛàØÈÒÞ@ð@Á@ÛÈÛèÈÞ@èäÁèÛÁèÒÆÞ@ääÞÆÈæÞ@ÈÈ@ÁÛÈðÓæÛ@ÈÈØ@a'äÁÁÁX@Æ ÞÛÞÆÒÈÞ@ÈÛ@ØÁÁhistoria regional como la “colonización de Occidente”, ha sido abordado por varios autores, entre quienes recomiendo especialmente a Steiner, por la discusión sobre las “empresas de colonización de la conciencia”, aspecto referido a la misión carmelita en Urabá.

² Ibid., pp. xiv-xv. La ocupación antioqueña de Urabá se encuadra en el proceso de incorporación de las zonas de frontera a la economía colombiana acaecido entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, un aspecto característico de los cambios en el campo durante este periodo (Legrand, 1988, citada ibid.).

3.1 TRABAJADORES SANOS Y MORALES

En su estudio sobre las misiones católicas en la selva peruana, Wahl se refiere a la consolidación del Estado, y a la exigencia de estructuras complementarias de ordenamiento político y de mecanismos de integración social para lograr su objetivo de formar una nación, cuestión que pasa por el desarrollo de un espíritu de nación, mediante el proyecto paralelo de establecer una comunidad única de bienes e intereses.³ Dentro de este proceso, emergen misiones religiosas, políticas y de promoción social que buscan llenar los vacíos dejados por el control directo del Estado. La ocupación de estas fuerzas sociales se da en un doble sentido:

primero, en tanto suelen crecer en el interior de determinados espacios –cuando no conflictos y contradicciones– entre la llamada sociedad *mayor* y diversas poblaciones en los *márgenes* de ésta; segundo, en cuanto suelen buscar aplacar con dicha ubicación diversas necesidades, *tanto* del Estado como de poblaciones involucradas.⁴

Como en el caso del vecino Perú, donde la falta de integración política efectiva del área selvática motivó la expansión de las misiones católicas hacia el oriente de sus fronteras,⁵ también Colombia necesitaba de personal religioso para lograr el objetivo político de integrar a Urabá.

Dentro del objetivo de vincular la periferia a la nación, el catolicismo era un ingrediente civilizatorio fundamental. Las “regiones extremas” habitadas por indígenas hasta la primera mitad del siglo XX, se etiquetaban como “manchas sombrías en una extensión superior a 800.000 kilómetros cuadrados”. Se requerían “grandes capitales de abnegación y heroísmo, que

³ Wahl, Lissie, “Alucinaciones justificatorias: las misiones de Madre de Dios y la consolidación del Estado-nación peruano”, Pilar García (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona, 1998, p. 341.

⁴ *Ibid.*, p. 342; itálicas en el original.

⁵ A juicio del Congreso católico peruano de 1896: “ningún cuerpo mejor constituido para realizarlo que el de los misioneros, hombres superiores que reúnen, a la resignación y mansedumbre de los sacerdotes, las virtudes cívicas del mejor de los ciudadanos” (Castelar y Cobián, E., “Las Misiones”, en: *Anales de la Obra de Propagación de la Fe en el oriente del Perú*, 2, Lima, 1902, pp. 213-222, citado en *Ibid.*, p. 345).

sólo se pagan con un cielo eterno”, rasgo que explicaba la falta de instituciones meramente gubernamentales para civilizar a los “salvajes”.⁶ El lenguaje de los convenios celebrados entre Colombia y El Vaticano desde 1887, sopesa el sacrificio misionero implicado en las labores de evangelización, y como contrapartida, ofrece financiación y garantías de diversa índole a las órdenes religiosas en desempeño de la misión.⁷

El pontificado de Benedicto XV realiza una serie de ajustes tendientes a la modernización y al fortalecimiento de las misiones, en pro de racionalizar las intervenciones de Propaganda Fide en los territorios misionales. Tales propósitos se expresan en la carta apostólica *Maximum Illud* (30 noviembre 1919), también llamada “carta de las misiones modernas”, que versa sobre la propagación universal de la fe.⁸

Como parte de la estructura organizativa de la Iglesia católica existen, además de las diócesis de derecho común sujetas a la autoridad de la Congregación Vaticana Consistorial, otras figuras de dicha organización. La prefectura apostólica es, junto con las misiones *sui iuris*, el vicariato apostólico y la *Prelatura nullius*, una de las figuras acuñadas por el derecho misional, gradaciones que se refieren a la paulatina implantación de la fe católica en un determinado territorio y sujetas a la Congregación de Propaganda Fide.⁹ Una prefectura apostólica consiste en una estructura supraparroquial bajo el gobierno del prefecto apostólico, nombrado por El Vaticano, pero sin la

⁶ Eduardo Ospina, S.J., “El clero extranjero”, conferencia en la Universidad Javeriana, Bogotá, 1935, citado en Severino de Santa Teresa, 1957, pp. 82-83.

⁷ APSJN, Urabá, Caja 1, Legajo 1, Erección de la Prefectura, Convenio Santa Sede-gobierno de Colombia, Fomento de las misiones, Artículo V. Antonio Vico. Arzobispo de Filippi, Delegado apostólico y enviado extraordinario de su Santidad León XIII. Felipe F. Paúl, Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia, Bogotá (27-XII-1902).

⁸ Gadille, J., op. cit. El primer principio de la postura vaticana enfatizaba en la formación del clero y de las jerarquías indígenas, capaces de tomar el mando de las iglesias. El segundo instaba a las misiones a no ser portavoces de los intereses de sus países de origen, restituyendo al catolicismo su independencia de tal o cual interés nacional. Pío XI confirmó la adhesión a la estrategia de su predecesor, con la Encíclica *Rerum Ecclesiae* del 28 febrero de 1926, y retuvo por objeto principal la promoción del clero local (Ibid., p. 250).

⁹ Álvarez, O., “Notas sobre la etapa más desconocida de un político y escritor vasco: Jon Andoni Irazusta, de parlamentario a misionero en Perú (1950-1952)”, *Revista Fundación Sancho el Sabio*, 14, 2001, pp. 111-120.

investidura de la categoría episcopal, aunque en ciertos aspectos se le reconoce facultades de ordinario u obispo para ejercer en su jurisdicción.¹⁰

Entre 1893 y 1949 se crearon en el país 14 jurisdicciones misionales, como vicariatos y prefecturas, la mitad de éstas entre 1910 y 1920; una cuarta parte se otorgaron a comunidades religiosas españolas, entre éstas a los carmelitas descalzos.¹¹ Y justamente serán esos “capitales de abnegación y heroísmo” movilizados en Urabá, los que se plasman en la narrativa misional, y definen al paisaje selvático como escenario de las “fatigas apostólicas”.

3.2 UNA INMENSA LAGUNA

En el noroccidente colombiano, la húmeda ladera occidental de la cordillera andina mira hacia el valle del río Atrato –el río más caudaloso del mundo en relación a su cuenca–, antes que hacia el océano Pacífico; la principal vía de penetración baja, siguiendo el cañón del río Sucio hacia la llanura selvática, y de allí en dirección noroeste hasta la salida natural en el golfo de Urabá, sobre la costa caribe. La región de Urabá constituye una de las extensiones más grandes de buenos suelos aluviales en las tierras bajas húmedas de los trópicos americanos.¹² El período de lluvias abarca de mayo a diciembre y la duración e intensidad de la época seca disminuyen hacia el sur. El promedio anual de precipitación puede ser de 1.000 milímetros en la desembocadura del río Sinú, de 2.000 milímetros en Turbo sobre el golfo, mientras unos 4.000 milímetros o más empapan las tierras del interior de la región, siguiendo el eje de la carretera al mar que conecta la costa con la capital, Medellín y con la red de pueblos de las montañas antioqueñas.¹³

¹⁰ Ibid.

¹¹ Córdoba, Juan Felipe, *Comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1876-1941*, Medellín, Tesis de grado para optar al Título de Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2001, pp. 164 y ss.

¹² Parsons, James, *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de la colonización*, Medellín, Banco de la República-Corpourabá, 1979, p. 9.

¹³ Ibid., pp.13-14.

El golfo y su área de influencia fueron de gran importancia a comienzos de la ocupación hispánica del occidente colombiano.¹⁴ Sin pretender dar cuenta del proceso de repliegue histórico de la región, se analiza seguidamente la construcción del “mortífero territorio” ocupado por la misión carmelita, en contrapunto con la percepción de menor alcance social, que piensa a Urabá como “tierra de promisión”.¹⁵

El Urabá deletéreo no es en modo alguno, una invención decimonónica. De hecho, encajó en la antigua imagen del mundo que oponía las regiones extremas y “frías” del orbe al “calor” del Viejo Mundo, imagen reactivada por el discurso de la Ilustración. El húmedo continente americano era producto de los azotes del Diluvio: ríos inmensos, montañas elevadas y tierras empantanadas, indicios de una desecación imperfecta. La condición bruta de la naturaleza se manifestaba en un “clima cálido y muelle, con exhalaciones húmedas y malsanas que estimulan el espesamiento de una vegetación sofocante”, indicios del mínimo control antrópico del entorno.¹⁶ La contrapartida humana de semejante entorno estaba compuesta por gentes débiles, navegando a la deriva de una baja moralidad, incapaces de poner coto a las fuerzas de la naturaleza y de superar la adversidad.¹⁷

¹⁴ Por la costa urabaense y su Tierra Firme, ingresaron las tropas de Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa desde 1509, en paralelo con la presencia religiosa católica. La banda occidental del golfo (hoy perteneciente a Panamá) se llamó Castilla de Oro y se conoce como el Darién, mientras que la banda oriental se nombró como Nueva Andalucía (corresponde al Urabá antioqueño). Santa María de la Antigua del Darién, primera ciudad del subcontinente y primera sede episcopal en 1513, se funda en el litoral. En su avance hacia el interior de Antioquia, rico en minerales, el mariscal Jorge Robledo fundó la ciudad de Santa Fe de Antioquia, varias veces trasladada para escapar a la devastación de los indígenas.

¹⁵ Al calificarla en dichos términos, antepongo la carencia de registros de las voces de pobladores que alguna vez gozaron de las bondades del territorio. Chucho, un viejo amigo embera, recordando su vida en la cuenca del río Murindó hasta los años setenta, me habló de un estado rayano en la felicidad y del quiebre que conllevó para la vida comunitaria, la aparición de grupos armados ilegales en el área.

¹⁶ Buffon, citado en Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 8. Véase también a Bestard, Joan y Jesús Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcelona, Editorial Barcanova, 1987, pp. 32-33.

¹⁷ Pero la relación entre la selva y los individuos que alberga no es tan deliberada como aparenta. Como lo lee Taussig, el indio riente y desnudo de Casement, criatura en la selva, mas no de ésta, no se confunde con la *Natura mustia*, vestida en exceso y silenciosa; la áspera materialidad de la selva de W.H. Hudson se distingue nítidamente del “salvajismo etéreo” de sus pobladores (Taussig, op. cit., pp. 113-114).

Desde el siglo XVI hasta el presente, distintos actores contribuyen a la visión negativa de las tierras comprendidas entre las bandas oriental y occidental del golfo y que en dirección este, remontan las estribaciones selváticas de los Andes occidentales. Allí, durante la mayor parte del año:

el territorio se convierte en una inmensa laguna; los caminos se borran, las maderas se pudren, los metales se oxidan y el ambiente atmosférico se oscurece. Entonces de las charcas infectas se levantan los mosquitos letales en cantidades innumerables que al picar transmiten las fiebres malas y el paludismo y todas las enfermedades propias de estos climas. El cuerpo humano más robusto pierde paulatinamente la vitalidad; está considerado el clima de Urabá como uno de los más insalubres y mortíferos del mundo.¹⁸

Además de la afectación de la salud, el caos moral de la sociedad se asume como correlato del clima tropical. Esta presunción que condena al nativo de antemano, acecha también al recién llegado. En sus glosas sobre el dilema moral de la civilización, uno de los capuchinos del Putumayo, razonaba “que al hombre civilizado le es más fácil salvajizarse al tratar con los indios, que no conseguir que los indios se civilicen con los actos de los civilizados”.¹⁹ Volveré sobre las derivaciones de esta premisa y las precauciones que suscitó entre los frailes carmelitas.

No hay solución de continuidad entre el mortífero Urabá y la imagen amenazante de una Nueva Granada –hoy Colombia– producto del siglo XVI y que de tiempo en tiempo reproduce la imaginería de ciertos académicos.²⁰ Se cuenta que los soldados hispanos llegados al golfo de Urabá, se abrumaron ante un mar en tempestad y una “tierra áspera, brava e insalubre, azotada a diario por una lluvia torrencial y herida inmisericordemente por el estampido de rayos y de truenos”.²¹

¹⁸ Hernández, Ernesto, *Urabá heroico. Nacimiento, vida y muerte de Santa María la Antigua del Darién, la primera “ciudad” fundada por los españoles en el continente*, Tomos I y II, Biblioteca de autores colombianos, Bogotá, Editorial ABC, 1956, p. 76.

¹⁹ Gaspar de Pinell, 1928, p. 156, citado en Taussig, op. cit., p. 115.

²⁰ Véase Taussig, op. cit. pp.359-362, capítulo 18: “A lomo de indio. La topografía moral de los Andes y su conquista” en particular la crítica a Parry (1979) por su interpretación dramatizada del periplo de los conquistadores desde las tierras bajas hasta los Andes.

²¹ Hernández, op. cit., p. 30.

Santa María de la Antigua del Darién, integrante de la tríada de primeras ciudades castellanas y fundada en 1510, fue la primera en Indias que mereció el rango de ciudad.²² La tropa allí asentada se quejó a la Corona por la muerte de más de 700 hombres en agosto de 1511, por el clima de la ciudad “enfermizo y pestífero y más pernicioso que el de Cerdeña” y causante de palidez similar a la ictericia. El suelo pantanoso y rodeado de fétidas lagunas, las aguas y el aire se corrompían por las emanaciones palúdicas, la villa no tenía puerto, se dificultaba su acceso desde el mar; los alimentos escaseaban y sobrevinieron epidemias. Santa María de la Antigua del Darién resultaba ser “la peor cosa que había en la Tierra Firme, siendo la verdad lo contrario”.²³ A la carencia de bastimento, se sumó la plaga de la langosta, aunque luego las cosechas fueron muy buenas “y no pueden dexar de conocer los que perseveraron que el Darién era la mejor cosa de la Tierra Firme”.²⁴

En su estudio de la imaginaria del salvajismo en el Medioevo, Bernheimer plantea que este “implicaba todo cuanto eludiera las normas cristianas y el marco establecido de la sociedad cristiana, y se refería a todo cuanto era portentoso, desordenado, crudo, impredecible, extraño, incultivado”.²⁵ Selva y salvajismo han hecho parte de las necesidades perentorias del orden, que los emplea como contraimagen. Paradójicamente, el cumplimiento de este propósito pasa por la exigencia de preservar la diferencia: “Si el salvajismo per sé no se le acredita con su fuerza, realidad y autonomía propias, entonces no puede funcionar como sirviente del orden”.²⁶ La escritura misionera remite al duelo permanente que sostuvieron los frailes con la región, duelo en que la salud resulta mal librada, pero victoriosa la

²² Piqueras, Ricardo, “Episodios de hambre urbana colonial: las hambrunas de La Isabela (1494), Santa María la Antigua del Darién (1514) y Santa María del Buen Aire (1536)”, *Boletín Americanista*, Año XXXVIII, 48, Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, 1998, pp. 211-223.

²³ Según Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *La Historia General de las Indias*, citado en Hernández, op. cit., p. 65.

²⁴ Ibid. El análisis de Piqueras devela las vicisitudes de la ciudad darienita en función de la no planificación del proceso colonial. La Corona autorizó la llegada del gobernador general Pedrarias, con 1500 personas, que desbordaron el núcleo de cuatrocientas casas pajizas y el frágil equilibrio mantenido con la población indígena de los contornos, equilibrio que se fue a pique por la excesiva presión demográfica y la carencia de recursos alimentarios.

²⁵ Bernheimer, 1952, pp. 19-20, citado en Taussig, op. cit., p. 276.

conciencia del deber cumplido. Esto deriva en la legitimación de las intervenciones misionales y deja en claro el heroísmo de los actores religiosos, como se verá en otros capítulos.

La búsqueda de lo “desordenado, crudo e impredecible” de la selva urabaense, se observa en otros autores ajenos a la Orden. Mediante un viajero llamado Ander Zubiburu quien en sus andanzas por el noroeste de Colombia topa con un par de frailes carmelitas, Irazusta²⁷ recrea la vida que estos llevan, en un lugar apartado donde hay un grupo de indios. Los han enviado allí para dar clase a los niños y enseñarles un poco de doctrina. Están cerca de Panamá en el desierto, sin posibilidad de hablar con nadie.²⁸ Allí viven en ese rincón más caluroso que el infierno, comiendo lo que cazan, lo cultivado en la huerta y las serpientes que capturan. El viajero vasco, compadecido por la suerte corrida por sus paisanos, contiene el llanto ante las tribulaciones de los frailes, venidos desde los montes de Euskal Herria hasta el desierto americano, para desempeñar un trabajo que los lugareños no habían podido hacer: “los que vivieron entre nieves en su juventud y que ahora están igual en el calor asfixiante”. Los indios despiertan la emoción del viajero y se pone a cantar con ellos. El estereotipo de la vida en los márgenes de la civilización se ambienta con glosas sobre el contrabando, la explotación de oro y de madera, bajo el signo de la violencia y de la transgresión de la legalidad.

Según Taussig, la visión colonial descubre en la Amazonía fuerzas incontrolables que provocan sentimientos de pánico, pero también de fascinación y atracción mágica, y hacen posible una civilización que sucumbe a la hechicería del salvajismo. Emerge en el conquistador un mundo subterráneo y onírico, vertido en el terror y fascinación del otro salvaje. Se fusionan así el mundo inferior de la sociedad conquistadora en la cultura

²⁶ Ibid., p. 276.

²⁷ Irazusta, Jon Andoni, *Bizia garratza da...*, Zarautz, Euskal editoreen Elkarte, 1991. Agradezco a Oscar Álvarez haberme sugerido la consulta del texto y a Laida Martínez por la traducción del euskera al castellano.

²⁸ El concepto cristiano medieval de “desierto” se empleó también por la cultura de la desaparición en Argentina. En la segunda mitad del siglo XIX se hablaba de “conquista del desierto” para designar el avance en territorios indígenas; la reconstrucción como “desiertos” negó la existencia de la población que allí vivía (Menéndez, op. cit., p. 387).

subalterna, no como sincretismo ni síntesis orgánica de las tres fuentes del Nuevo Mundo, sino como salón de espejos donde se reflejan las percepciones que cada cultura tiene de las otras.²⁹

El p. Juan Fr^{co}, joven de gran imaginación que había leído en una historia de viajes, que, a veces, en América los monos acometen en bandadas dando furibundos ahullidos (sic), se figuró, al oír la algarabía ensordecedora de las ranas, que todos los monos del contorno, en son de guerra, se echaban sobre Puerto-César. Despertóse, pues, azorado y nervioso y soñoliento tomó el rifle de doce tiros, que tenía en un rincón de su cuarto, abrió la puerta que da al bosque con suma precaución y, apuntando hacia el arbolado en la densa oscuridad, disparó con toda la furia de un guerrero, cerrando la puerta inmediatamente y diciendo con satisfacción “mañana iré a levantar por lo menos dos cadáveres”. Al día siguiente fue al bosque y nada, había errado el tiro. Un negrito le enteró después de que aquella gritería era de las ranas inofensivas.³⁰

3.3 CALOR, SIEMPRE CALOR

El interés de la misión carmelita por asegurarse la ciudad de Frontino, asunto que marca especialmente la vida del primer prefecto de la misión, padre José Joaquín Arteaga, hacía parte de un mecanismo general de las misiones vascas en Hispanoamérica.³¹ Se trataba de proteger al personal misionero del inevitable “tributo” a las endemias tropicales, enviándolo periódicamente a reponerse en conventos situados en mejores climas. Dada la ubicación geográfica de las misiones hispanoamericanas entre ambos trópicos, era obligada la permanencia en selvas y climas tropicales y ecuatoriales desde el sur de México hasta la frontera norte de la Argentina, cuya alta temperatura y humedad constantes representaron un fuerte choque para los naturales del País Vasco.³²

²⁹ Taussig, op. cit., p. 274.

³⁰ APSJN, Urabá, Diarios de la Misión, Caja 3, Legajo XV, Diario de un misionero (inédito), José Joaquín Arteaga 1921-1922, pp. 20-21 (fotocopia manuscrito).

³¹ Álvarez, 1998, op. cit., pp. 219-220.

³² Ibid. El recelo de los frailes por el clima encontrado en Colombia no se limitó a lo visto en Urabá. Incluso Palmira, una fundación carmelita del próspero Valle del Cauca al suroccidente del país, mereció las siguientes líneas del constructor del convento: “El clima es malsano; la fiebre palúdica y la anemia tropical hacen estragos; por cuyo motivo, se impone la necesidad urgente de hacer los edificios de una construcción especial; pisos altos, corredores abiertos grandes ventanales, [...]. Sentí compasión inmensa al ver aquel estado de cosas, aquel clima

Una característica que exasperaba a los recién llegados era la condición “enervante” del clima,³³ cuyo impacto sobre el organismo no era del todo desconocido, como quiera que durante el estío europeo, se hacían sentir las consecuencias debilitantes sobre la capacidad de trabajo físico. En las Américas, la persistencia enervante del clima a lo largo del año, la experimenta como sigue uno de los vicarios provinciales:

También estuve en Dabeiba, aunque eso no me pertenece a mí. El calor me afectó mucho y estuve casi echado varios días y sin poder tragar nada (...) hoy por hoy es el pueblo principal de la prefectura y allí residen los PP Pascual y Severino. Allí hace mucho calor, eso que dicen que es lo mejorcito de la prefectura: la gente muy inmoral y viciosa: puede ser que la presencia de los PP y las catequistas influya en la regeneración de ese degradado pueblo.³⁴

Los misioneros en general debían adaptarse a las nuevas condiciones de vida. En la carta *Maximum Illud* se ventilan los temas alrededor del principio de “acomodación” útil para lograr su enraizamiento en las sociedades misionadas.³⁵ Los paliativos colectivos consistieron para las misiones vascas, en relajar progresivamente la rigidez de las respectivas constituciones, en lo atinente a conventualidad y a ámbitos de trabajo. Cambian las características de la confección de los pesados hábitos por materiales más livianos y hay mitigación en la estricta regulación de comidas y horario de rezos. Los paliativos individuales corresponden al uso de períodos de descanso y muda de clima por un corto tiempo, hacia lugares de reposo temporal, formalizados por todas las órdenes.³⁶

enervante que deja sin ánimo para nada”. (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Andrés de la Sagrada Familia a Provincial, Sonsón (29-VIII-1926)).

³³ La acepción más antigua en el idioma castellano deriva de la etimología latina de la palabra, como algo que resta fuerzas para trabajar y debilita el interés por la actividad; posteriormente se ha popularizado el uso del término para designar “algo que provoca rabia”, “que pone de los nervios”, o sea lo contrario de la primera acepción. Actualmente ambos significados se aceptan en el diccionario (Oscar Álvarez, com. pers.).

³⁴ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior Provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Juan Miguel del Niño Jesús Arangoa al P. Provincial, Carmen de Medellín (5-VIII 1923).

³⁵ Álvarez, 1998, op. cit., p. 211.

³⁶ Ibid, p. 213. Sobre el imperativo de la aclimatación corporal en tierras de misiones, véase también a Mondreganes, de P. M. y G. de Escalante, *Manual de Misionología*, Vitoria, Editorial Illuminare, 1933, pp. 345-346.

Acorde con lo establecido por Álvarez sobre las misiones vascas, estas profesaron un determinismo climático que explicaba la baja moralidad de los pueblos misionados. Esto derivó en una literatura sobre el clima como condicionante negativo de la cualidad moral, uno de los arquetipos sobre América forjado por los misioneros.³⁷

Por ello, las medidas de protección contra el clima instauradas por las órdenes, procuraban algo más que el descanso de los cuerpos fatigados. De vuelta al poder contaminante de la selva en los extranjeros asentados allí, se encuentra en la condena a la catástrofe humana de las “caucherías” amazónicas, cómo la Iglesia preveía la fractura de la conciencia:

¿no será el colmo de la barbarie y de la crueldad, el que por fútiles motivos, casi siempre, y no raras veces, como por instinto de ferocidad, azoten a los indígenas con hierros candentes, o los asalten y aprisionen para asesinarlos por centenares o millares, o les devasten sus caseríos y aldeas y los pasen luego a cuchillo, de modo que en pocos años, según se nos ha dicho, han quedado casi extinguidas algunas tribus? Mucho vale ciertamente la codicia del lucro para encrudecer los ánimos, *no poco contribuyen a esto mismo aún el clima y el sitio de las comarcas. Ahora bien, por demorar aquellas regiones en las zonas cálidas, en donde se embota el vigor del espíritu y como que flaquea la virtud; por hallarse tan lejos de los auxilios de la religión, de la vigilancia de la república y aisladas de la vida civil, fácilmente acaece que las gentes que allá llegan, si no son de costumbres depravadas, en breve comienzan a pervertirse, y después, rotos los vínculos del derecho y del deber, se entregan desenfrenadamente a los vicios.* Ni se detienen siquiera ante la edad o el sexo; da vergüenza mencionar las torpezas y delitos perpetrados en la adquisición y tráfico de mujeres y de niños, pues a semejantes crímenes les van muy en zaga los últimos excesos de la corrupción pagana.³⁸

La cita anterior –además de operar la conversión de los victimarios en víctimas de la selva–, permite comprender por qué el desorden de la jungla

³⁷ Álvarez, 1998, op. cit., p. 211.

³⁸ Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum* Pío X Papa a los arzobispos y obispos de la América Latina 7-VI-1912, citado en Severino de Santa Teresa, 1957, pp. 73-74 (itálicas mías). Duchet llama la atención sobre la condena de los filósofos del siglo XVIII a la esclavitud y la abominación de la crueldad con los salvajes, cuyo antídoto debía ser la civilización de aquellos, único fundamento moral de un humanismo de conquista considerado por los pensadores de la época (Duchet, Michele, *Antropología e Historia en el siglo de las luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1984, p. 18).

debía contrarrestarse con los “hombres probos e íntegros”, soldados del Evangelio. Desarrollaré esta cuestión a propósito de la vida de fray Amando de la Virgen del Carmen, en la línea de glosar el clima como “condicionante negativo de la cualidad moral”.

3.4 EN EL GRAN TEMPLO DEL HACEDOR

Urabá se desdobra también en la narrativa misionera, como lugar de expresión de la grandeza de Dios. Son muchas las páginas escritas por José Joaquín Arteaga y Pablo del Santísimo Sacramento, alabando los prodigios encontrados; en este sentido, se expresa la ambivalencia que generó en los frailes el paisaje de las Américas:

Durante veinte minutos navegamos bajo verde; los árboles nos dan la mano y nos impiden la vista al cielo. Nuevamente la claridad y estamos otra vez en el ancho río. De otro árbol se levanta, preciosa, la luna para reinar en la noche. Yo pienso que me mira y me sonríe; me abre el pecho tras el susto pasado. Me tranquiliza, porque en verdad me daba miedo estar de noche a solas con el negro... La saludo alborozado. Ella, despreocupada de mí, se encarama en el cielo y corre a mirarse en el espejo de las claras aguas.

La noche se ha echado encima plena de misterios. El río sosegado impone su canción grave, monótona, como el rezo de un coro de monjes. La selva encapuchada va pasando el rosario de sus rumores; el lamento de una hoja que cae, la rama que se casca, un viejo tronco que se echa en su sepultura, impelido por los años [...]

El suave balanceo de la frágil champilla y el chapoteo acompasado del canaleta, la luz plateada de la luna me subyuga, suspende y trasporta a la presencia de Dios. Veo a Dios Creador, lo palpo, lo respiro: la luz y las aguas y las sombras y el recogimiento y toda la naturaleza callada en adoración me conmueven hasta hacerme llorar: estoy en el gran templo del Hacedor de todo; me arrodillo y prorrumpo en gritos de loco: “Benedicid al señor todas las cosas...” El negro también se emociona y los dos a coro cantamos la Salve.³⁹

³⁹ Pablo del Santísimo Sacramento, op. cit., pp. 112-113; puntos suspensivos en el original.

3.5 ¿UNA REGION DE MUERTE?

La noción del trópico como violencia condicionaba el discurso médico de la primera mitad del siglo XX. En efecto, “un mal de escasa importancia en la vida civil de los climas templados”, podía transformarse en “un vicio en las condiciones más exigentes de los trópicos”. Desplazarse a tales latitudes era una aventura que exigía excelentes condiciones de salud, sin deficiencias en el sistema inmunológico que dispone y expone a las enfermedades tropicales.⁴⁰

Recuérdese que la construcción social de la enfermedad (sea emergente o producto de una reconceptualización previa), ocurre a partir de variadas percepciones y reacciones que un fenómeno considerado anómalo en una determinada concepción de salud, despierta en uno o más grupos sociales de un contexto sociocultural. Intervienen aquí los agentes sociales y los conflictos presentes o latentes entre ellos, de modo tal que la enfermedad se comporta como una pieza más de las negociaciones y forcejeos en una situación social dada.⁴¹ Como se verá luego, el paludismo –o si se quiere, el riesgo de caer víctima de él–, resultó clave en la brega entre grupos que defendían sus respectivos intereses religiosos y jurisdiccionales. Diríase, recogiendo lo analizado hasta ahora, que Urabá era tanto una trampa para la integridad moral, como para la salud, especialmente por el paludismo “un formidable morbo que ejerce su labor de muerte entre los moradores del Trópico”.⁴²

Paradójicamente, la región resultaba ser una excelente plaza, a la hora de extraer vegetales exóticos de sus bosques y exportarlos a algunos países

⁴⁰ Manson-Bahr, 1924, p. 1, citado en López, Olga y Blair, Silvia, “Relatos de la Malaria”, *Revista Universidad de Antioquia*, No. 268, abril-junio, 2002, p. 46. La estadía en los trópicos afectaba además al sistema nervioso, responsable de la salud y actividad corporal: “Los primeros efectos sobre el sistema nervioso son los de estimulación, seguidos de depresión, y cuando esta última se prolonga, se produce un estado de neurastenia con pérdida de la memoria [...] En los que han residido en los trópicos largo tiempo hay exageración de los reflejos profundos, taquicardia y, finalmente, insomnio y reacciones anormales a los excitantes, que indican una pérdida de dominio sobre los centros superiores, de los que a menudo resulta una irritabilidad mental irrazonada. Las condiciones eléctricas afectan también el sistema nervioso [...]” (Manson-Bahr, pp. 13-14, citado en *ibid.*, pp. 45-46).

⁴¹ Arrizabalaga, Jon, “Cultura e historia de la enfermedad”, Perdiguero, Enrique y Josep M. Comelles (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000, pp. 77-78.

Europeos, donde se adelantaban desde el siglo XIX investigaciones clínicas y de laboratorio con quina, curare, zarzaparrilla, coca, añil, ipecacuana y tagua, estos dos últimos productos obtenidos en las selvas de Urabá.⁴³

Entre los misioneros carmelitas el clima “palúdico y enervante” de Urabá configuró una dupla a la cual difícilmente podían escapar. La Orden tenía alguna experiencia en la lucha contra la “naturaleza bravía”:

lo que se llama en otras partes la jungla no es tanto por las dificultades que opone al paso franco de la Cruz, cuanto por las enfermedades que origina, el que sea temible para los Misioneros. Pero Dios es muy sabio y misericordioso y junto a enfermedades mortales de suyo, ha puesto los remedios al alcance de las manos. El limón es fruta de todo el año; y una jarra de agua de limón por las tardes, allí como aquí, en verano, es un alivio y una medicina; y abunda tanto, que nadie tiene la poca vergüenza de cobrar un solo céntimo, a cualquiera que por favor, o por caridad se acerque a la puerta en demanda de esa obra de misericordia.⁴⁴

Pero no siempre el remedio estaba tan a la mano, y aunque los misioneros observaban precauciones para evitar el paludismo, éste acometía con toda la fuerza, hasta quebrantar el espíritu. Acudiendo a lo más profundo de las imágenes sucedidas durante un acceso febril, Pablo del Santísimo Sacramento restituye en el nivel de las palabras su recorrido por el delirio:

He perdido el conocimiento. Deliro. Un sordo rumor sale de entre las sábanas y almohadas: “Os he dicho que me devolváis mi Cristo. Vamos a ver, ¿hay derecho a que se me pierda el Cristo en la primera excursión? Sí, señor, el Cristo que me dieron en el Santo Noviciado el día que profesé. Se me debió de caer hacia el León, cuando aquel bejuco espinoso me desgarró el santo hábito. Claro, caería en el cieno y ahora cualquiera lo encuentra. Si se hundían las bestias hasta los ojos, ¿no se va a enterrar una cruz de metal? Lo que siento es que la van a pisar los cascos de las bestias. ¡Cuidado, tú, hombre, que la pisas! Da la vuelta, que te encañono el

⁴² Muñoz Berrío, Emilio, *Contribución a la terapéutica del paludismo*, Medellín, Editorial Félix de Bedout e Hijos, 1920, Tesis de doctorado, Universidad de Antioquia.

⁴³ Osorio, I., *Revista Médica* (mayo 1878), citada en Sotomayor, Hugo, “Medicina moderna, instituciones académicas y boticas, en: Sotomayor, Hugo et al., *El arte de curar. Un viaje a través de la enfermedad en Colombia 1898-1998*, Bogotá, Afidro, 1998a, p. 128. Sobre la vinculación de Urabá con los mercados internacionales de la época, véase a Steiner, op. cit., cap. 2, “Tagua, madera y banano”, pp. 33-60.

⁴⁴ “Médicos, medicinas... y otras cosas. (De nuestras misiones carmelitanas del Urabá)”, en: *Revista Carmelitana*, Tucson, año XXII, No. 257, julio de 1945, p. 201.

revolver. Si, ahí mismo se debió de desprender. La llevaba con una cadenita sujeta a una anilla dorada, al lado izquierdo, como Dios y la ley mandan, sobre el corazón. ¿Que huyó de mi lado por estar descontento de mí? No digas tonterías: él no se marcha del lado de nadie; sería yo; pero yo tampoco lo abandono. ¡Sino tengo otro amor! Fué la uña del diablo que se pegó a aquel bejuco y me arañó la cara y el cuello. A ver quién lo encuentra. La cruz es de madera y de metal blanco el Cristo, con la cara amarilla, si, señor, con la cara amarilla de los besos. También lo besó mi madre al despedirse y lo han besado muchos indios y negros. Además, lo colgaba de un palito en los árboles o en las paredes de caña de las chozas y ante Él he dicho muchas veces la Santa Misa. ¡A ver quién me lo devuelve! Es el de mi Profesión; el mismo que besaron mi madre y mis hermanos al despedirme... ¡para no verlos más! ¡Si no lloro, tontos, si no lloro, hermanitos míos, indios y negros; si no lloro! Chigorodó, si no lloro; es que me acuerdo de mi madre... y no la veré ya más... porque estoy enfermo, ¿sabéis?, estoy enfermo y me voy a morir... ¡Oh! ¿qué es eso?, ¡En cada tronco de la selva veo un Cristo! ¡Estan rodeados de guirnaldas de flores, son carlejas. ¿Quién ha sembrado de Cristos floridos la selva? A ver, que me den uno; el mío es aquel, el de la carleja blanca. Este, gracias. ¡Ay!”⁴⁵

3.6 ¿POR QUÉ DICEN QUE URABÁ ES INHABITABLE?

La negativa imagen de Urabá intentó ser despejada con glosas sobre “la abundancia providentísima de la región”, por un nativo, corresponsal de los carmelitas, quien pese a reconocer que “el clima no es sano”, recomendó a los padres las ventajas de Turbo como sede de la prefectura, en vez de Riosucio.⁴⁶ Un observador de la época opinaba que la “leyenda de insalubridad de Urabá” se repetía con “inconciencia automática” por empleados públicos deseosos de atribuirse “ejecutorias heroicas”. Concuera con que al ser Urabá una floresta tropical escasamente desmontada abunde el anofeles; pero al compararla con las hoyas del Magdalena y del Cauca, resultaba aún peor la infección en esas regiones; el viento del sur del invierno y las brisas noroeste del verano, son “dos poderosos ventiladores sanitarios” que llegan hasta los confines de la selva, barren la plaga y tonifican el aire. Pese al “absoluto descuido higiénico de los habitantes y de la carencia de medios preventivos y curativos lo mismo que de nociones elementales de higiene”, los negros, indios, mulatos y aún los

⁴⁵ Pablo del Santísimo Sacramento, op. cit., pp. 160-161; puntos suspensivos en el original.

⁴⁶ APSJN, Urabá, Caja 4, Folder Urabá – Frontino, correspondencia (1a) 1913-1920, carta de Julio (ilegible) a padres carmelitas, Turbo (30-I-1916).

blancos que habitan la región, gozan por lo general de “condiciones normales de salud, apreciable longevidad, numerosa prole y alegría de vivir”.⁴⁷

Esta “alegría de vivir” la constataba otro viajero antioqueño, al afirmar no haber visto “ni un mendigo desde Dabeiba hasta el océano, no necesariamente por amor al trabajo, sino porque son de organismos sanos física y moralmente, a lo cual se añade la feracidad del suelo “en donde cada uno tiene su parte”, cultivado con poco esfuerzo, que aún así les permite satisfacer sus “poco complicadas necesidades”.⁴⁸

Intentando balancear el juicio que flotaba en el ambiente sobre las dificultades para la vida, ocurre que la experiencia de los carmelitas se invocó como criterio de verdad para informar sobre la región. Alusiones a la “raza vigorosa y sana” y a la notable longevidad de los pobladores iban acompañadas de un “... *nadie se muere*, según la expresión gráfica de un Padre carmelita, y en donde son desconocidos la lepra, el cáncer, la tuberculosis y otros de los grandes asesinos que diezman sin piedad las existencias en nuestros centros”.⁴⁹

Un par de argumentos se utilizaron en la defensa de las condiciones de vida de Urabá. El primero, la comparación entre los casos reportados de paludismo de la región, que resultaban inferiores en porcentaje con respecto a los de otros centros urbanos, y el segundo, la negación de la cualidad malsana del clima cálido, inculpando directamente a los forasteros por descuido en su comportamiento:

La ropa y el calzado que se secan encima del cuerpo y el paso de ríos y quebradas sin previo reposo de unos 10 minutos, son la

⁴⁷ Villegas E., Carlos, “El Prefecto de Urabá y la leyenda de los pantanos, las fiebres y las culebras. Informe rendido a la Secretaría de Gobierno en 1930”, en: *Álbum de la Carretera al Mar*, Medellín, El Colombiano, 1954, p. 90.

⁴⁸ Gaviria, Luis M., *Urabá y la carretera al mar*, Medellín, Tipografía Industrial, 1930, pp. 46-47. La feracidad de la tierra, los abundantes frutos tropicales y la productividad de cuatro cosechas anuales de maíz fue también advertida por un carmelita, miembro de la comisión que visitó las fundaciones de la Orden en Colombia. (APSJN, Urabá, Caja 3, Legajo XV, Diarios de la Misión. Diario de Amalio de San Luis Gonzaga, O.C.D. Visita a Colombia (1-VIII-1931-11-XII-1932). Mecnografiado).

⁴⁹ Gaviria, op. cit., pp. 47-48; itálicas en el original.

causa principal de las fiebres y de otras enfermedades que se atribuyen sin razón al clima. Lo que pasa es que juzgan del conjunto por los pocos casos que van de otros climas y que, por falta de precauciones o por excesos cometidos, generalmente, cogen la chapetonada o el paludismo y no tienen en cuenta que lo mismo les pasaría si fueran a Amagá, a Puerto Berrío o a otro clima cálido, que por lo tanto no es malsano.⁵⁰

Empero, los propios frailes carmelitas disientían del optimismo del cronista, y su percepción se refrenda con las observaciones de médicos que habitaron por algún tiempo en Urabá.⁵¹ Aparte de las constantes bajas por motivos de enfermedad incluidas en los informes sobre el personal de religiosos y religiosas de la prefectura, de lo cual me ocuparé en el capítulo basado en el prefecto Arteaga, abundan los comentarios sobre el mal estado de salud de la población. El conocimiento primario de los misioneros durante casi un cuarto de siglo, fundamentó la distinción de un par de zonas desde el criterio de riesgo y también de los pobladores. Entre Dabeiba y Mutatá había un “clima no tan pernicioso como se cree”, y de Mutatá al golfo sólo la “gente de color” era apta para soportar el ardiente clima.⁵² Según la “estadística espiritual” de la época, los misioneros teresianos,

ejercen su ministerio en tribus semisalvajes, compuestas en gran parte de negros, descendientes de los que llevaron allí 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.⁵³

⁵⁰ Ibid., p. 51.

⁵¹ Todos los habitantes son palúdicos, no vimos un solo caso cuyo bazo no fuera accesible, o que se presentara algún signo malárico. Su evolución no tiene regla fija, de tal manera que allí se ven “Frios y Fiebres” que dan cada tres o cada ocho días, con un calofrío ligero en los nativos, y la fiebre no alcanza grandes temperaturas, permitiendo muchas veces trabajar a los enfermos. Lo más frecuente es un malestar con curvatura, falta de apetito y pereza para trabajar, sudor frío y piel de gallina. Los que visitan la región empiezan por sufrir tercianas, que se vuelven diurnas con rapidez, y en éstos, los tres periodos son clásicos. La caquexia palúdica es escasa, lo mismo que el acceso pernicioso que generalmente no se presenta sino en San Juan (Velásquez Mejía, Eliseo, *Apuntes para la medicina de Urabá*, Medellín, Tipografía Helios, 1923, p. 15; Tesis para el doctorado en Medicina y Cirugía, Universidad de Antioquia, Facultad de Medicina y Ciencias Naturales).

⁵² APSJN, Urabá, Caja 3, Legajo XV, Diarios de la Misión, Diario de un misionero (inédito), José Joaquín Arteaga 1921-1922, pp.114-115 (fotocopia manuscrito).

⁵³ Florencio del Niño Jesús, *La orden de Santa Teresa, la fundación de Propaganda Fide y las misiones carmelitas*, Madrid, Establecimiento tipográfico Nieto y Compañía, 1923, p. 181.

La imagen del “inhabitable” territorio de Urabá suscrita por los

En contraste con el discurso de la época que intentaba hacer de Urabá una “tierra de nadie”, se sabe que los procesos de ocupación ocurren siempre en regiones con historia, implican enfrentamientos por tierras y recursos e inciden en el desplazamiento de personas y de grupos.¹ El extremo sur montañoso de la región, por ejemplo, era un refugio para indígenas de la etnia embera del gran resguardo de San Carlos de Cañasgordas, instituido por la legislación colonial en la segunda mitad del siglo XVIII. La protección del régimen de resguardo, no resultaba tan efectivo en la práctica para inhibir el avance de colonos y aventureros, máxime que las medidas de extinción del resguardo de San Carlos se iniciaron en 1824, para culminar en 1920, coincidiendo con la presencia de los misioneros en el área.²

Este capítulo analiza las relaciones entre los actores religiosos locales y la misión foránea, plantea algunas referencias a las diócesis aledañas al área de estudio, como factor limitante de las aspiraciones de la prefectura apostólica sobre Frontino y delinea a la sociedad regional, que estuvo sujeta a la autoridad de los misioneros.

Durante la permanencia de los carmelitas en Urabá, se reactualizaron las tensiones arraigadas en el pasado de la región, dados los intereses jurisdiccionales que portaba el nuevo actor religioso. La comprensión de los condicionantes histórico-sociales y de la organización religiosa regional, esclarece algunos aspectos cifrados en las carreras de padecimiento analizadas en este estudio.

4.1 SANTA FE DE ANTIOQUIA, LA “DIÓCESIS MADRE”

Esta ciudad, capital de la provincia de Antioquia hasta el siglo XVIII, situada a 550 mts s.n.m. en el valle seco y caluroso del medio río Cauca, lucha en la

¹ Para un sugerente análisis en perspectiva histórico-antropológica sobre los “encuentros” acaecidos en Urabá, durante el período considerado en esta tesis, véase a Steiner, op. cit.

primera mitad del siglo XX por retener a Frontino en su circunscripción diocesana, al tiempo que la misión carmelita reclamaba que fuese capital de la prefectura apostólica y residencia del prefecto y sus operarios. Por el empeño del obispo Francisco Cristóbal Toro y Figueroa, ocurre el proceso de división territorial de dos diócesis del occidente antioqueño bajo su autoridad, lo cual conllevó la supresión de la prefectura apostólica en 1941.

Santa Fe de Antioquia, había buscado desde 1597 su autonomía eclesiástica ante Roma, incómoda por estar sometida a la jurisdicción de Popayán.³ Sólo hasta 1804 por bula de Pío VII se aprobó segregar dicha diócesis de las jurisdicciones eclesiásticas de Popayán, Cartagena de Indias y Santa Fé de Bogotá, con lo cual quedó constituida por 3.000 leguas cuadradas que abarcaban el golfo de Urabá.⁴

Los acontecimientos políticos que sobrevinieron a la independencia del régimen colonial, habían dificultado la ocupación de la silla episcopal por parte del primer obispo criollo, monseñor Mariano Orjuela y Garnica, efectiva sólo hasta 1828. Prontamente, el obispo propuso la traslación de la sede a Medellín, alegando entre otras razones “la ubicación geográfica extrema, la dificultad para pasar el Cauca, el clima ardiente de la ciudad de Antioquia”.⁵ Monseñor Garnica inaugura en el siglo XIX, la diatriba contra Santa Fe de Antioquia, en contraste con otras voces episcopales que defenderán los

² Véase a Gálvez, *et al*, *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2002, pp. 24-28.

³ Popayán, sita al suroccidente de la Nueva Granada, fue una de las más destacadas del virreinato, sus dominios eclesiásticos comprendieron a Urabá por periodos discontinuos, hasta que la región se anexó en 1908 a la prefectura apostólica del Chocó.

⁴ Mesa, Carlos, C.M.F., *La iglesia y Antioquia. Derrotero histórico y panorama actual*, Medellín, Fábrica de Licores de Antioquia, 1983. Para un estudio de la diócesis de Santa Fe de Antioquia durante el siglo XIX, véase Arango, Gloria Mercedes, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos 1828-1885*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 1993.

⁵ Archivo Nacional. Curas y obispos. Tomo II, pp. 780 y ss., citado en Gaviria Pérez, Nicolás [Monseñor], *Los siete primeros obispos de la Diócesis de Antioquia*, Medellín, Editorial UPB, 1997, p. 54. La renuncia episcopal en 1831, alude a las “continuas y graves enfermedades”, que le impedían cumplir con sus deberes (Archivo eclesiástico de Medellín, en *ibid.*, p. 55; texto cedido por Monseñor Javier Piedrahita). El Consejo de Estado disiente de los motivos de Garnica, señala que si bien Santa Fe de Antioquia tiene un clima más ardiente que el de Medellín, es también cierto que el temperamento no es tan malo ni tan insalubre como para merecer el nombre de inhabitable...” (*Gaceta de Colombia*, p. 544, citada en Gaviria P., *op. cit.*, pp. 54-56).

derechos de la vieja ciudad. Con este episodio, comienza el ocaso de la capitalidad civil de ésta, a favor de la Villa de la Candelaria de Medellín,⁶ que expresa en el plano político la pérdida del poder de la élite santafereña, al decrecer los yacimientos de oro en el área y por tanto, la industria de fundición del mineral.

En el transcurso del siglo XIX, el clero y la ciudadanía mantuvieron la presión por la restauración de la diócesis, cuya extinción decretada en 1868, se recibió como si se tratara de una “sentencia de muerte para la ciudad”.⁷ Esto ocurre bajo un agitado ambiente político por el ascenso de los radicales al poder a mediados del siglo XIX en la joven república, y la consecuente imposición de medidas contrarias a los intereses de la Iglesia. La diócesis por lapsos, permanecía acéfala, se dificultaba la asistencia religiosa a la población, los sacerdotes nativos se hallaban diezmados por las persecuciones religiosas y los capuchinos catalanes que actuaban desde 1895 como misión diocesana dependiente del obispado de Popayán,⁸ debieron huir para escapar de las guerras civiles.⁹

La manifiesta hostilidad de varios obispos en contra de las condiciones de vida en la ciudad, y las dudas sobre la moralidad de sus habitantes, se atenuaron durante el gobierno de Jesús María Rodríguez Balbín, primer prelado oriundo de Santa Fe de Antioquia. El obispo Rodríguez recibe la diócesis en 1883 con 150.000 personas, de los cuales 2000 eran indígenas, distribuidos en 40 parroquias.¹⁰ Caracterizado como “Pastor misionero”, muy del corte del nuevo catolicismo promovido por León XIII y enfocado hacia la

⁶ Mesa, 1983, op. cit. El autor sugiere que además de la “razón superficial del clima”, jugaba el mal concepto que tenía Monseñor Garnica sobre la ciudad, al haber sido informado desfavorablemente sobre la capital de su diócesis desde antes de su consagración episcopal: “Es razonable que como buen boyacense, acostumbrado a los climas suaves y frescos, concibiera natural repugnancia por el clima cálido de Santa Fe de Antioquia” (*Signo*, julio 1980, No. 126, p. 58, citado en *ibid.*).

⁷ Gaviria P., op. cit., p. 126; Arango, op. cit., p. 66.

⁸ Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., cap. II.

⁹ En Colombia se produce un embate contrario a los intereses de la Iglesia, agudizado entre 1850 y 1880. El rechazo de los obispos antioqueños al decreto de “tuición” o inspección de cultos, que supeditaba el nombramiento de cargos a la aprobación oficial, ocasionó la orden de destierro de obispos y sacerdotes a lugares indeseables del litoral pacífico como Iscuandé y a Tierradentro, una recóndita región del suroccidente colombiano (véase a Arango, op. cit.; Gaviria P., op. cit., y Mesa, 1983, op. cit.).

catequización de los “desheredados de los bienes espirituales”, el obispo Rodríguez se interesa por la suerte de los indígenas de Urabá, aunque las persecuciones religiosas afectaron los alcances de su proyecto evangelizador.¹¹ En 1887 viaja a Roma en compañía del entonces seminarista Francisco Cristóbal Toro; en vez de la habitual ruta del río Magdalena, opta por el camino de occidente hasta el golfo de Urabá:

El quería con su ejemplo llamar la atención hacia esa vía redentora e iniciar una corriente hacia esa región rica de promesas. En esa vía veía él la salvación de la ciudad y de toda la región occidental de su Diócesis y aún de Colombia y por eso no vaciló en someterse a peligros, escaseces y penalidades sin cuento.¹²

El propósito del viaje era concurrir a la primera conferencia de arzobispos y obispos latinoamericanos, presidida por León XIII en 1899, un hito en su política de revalorización de la Santa Sede en el concierto de naciones y de la Iglesia en la sociedad moderna, que buscaba contraponerse a las tendencias anticlericales. Dentro de esta estrategia, los obispos tenían un lugar central.¹³

El reacomodamiento de los dominios diocesanos de Santa Fe de Antioquia se activó durante la primera mitad del siglo XX con la creación entre 1900 y 1917 de tres nuevas jurisdicciones, segregadas en parte del territorio de la “Diócesis Madre”. En 1900 se erige la diócesis de Manizales, ciudad que poco después sería capital del departamento de Caldas; luego Jericó en 1915, y finalmente Santa Rosa de Osos en 1917, sitas la segunda y la tercera en el departamento de Antioquia.¹⁴ Las diócesis de Manizales y de Jericó materializaban, en el plano religioso, el avance de la colonización antioqueña en dirección sur y suroeste respectivamente, asociada a la implantación del café en las vertientes andinas. Con la creación de la diócesis de Santa Rosa de Osos y la separación de la de Jericó, desde el principio unida a Santa Fe de Antioquia y regida por un mismo obispo, la diócesis de Antioquia se redujo a

¹⁰ Gaviria P., op. cit., p. 175.

¹¹ Ibid, pp. 180-181.

¹² Toro, Francisco Luis, citado en Gaviria P., op. cit., p. 185.

¹³ Gadille, J., op. cit., pp. 475-476 y 480.

muy pocas parroquias, y escasearon las rentas para su sostenimiento. En 1917, Santa Rosa de Osos estaba conformada por treinta y ocho parroquias, Jericó por quince y Santa Fe de Antioquia por nueve parroquias; monseñor Toro ironizó al respecto, al decir que había tres diócesis: una rica, otra pobre y la última, miserable.¹⁵ Estas fueron pues, las “novedades eclesiales” que a su turno evaluarían las jerarquías en Roma, para determinar los límites de la nueva jurisdicción misional, es decir la prefectura apostólica de Urabá (Véanse Mapas en Anexo 2).

4.2 ANTIOQUIA: ¿CREACION ESPIRITUAL DEL CLERO DIOCESANO?

En este apartado me refiero a la hipótesis sobre la primacía histórica del clero diocesano en Antioquia, como una cuestión relevante para problematizar las aspiraciones de los misioneros carmelitas de la provincia de San Joaquín de Navarra y las fuertes reacciones que esto suscitó en el clero local. No quiero decir con ello que los carmelitas careciesen del aprecio de vastos sectores de la sociedad antioqueña –e incluso de los jerarcas religiosos–, que los consideraban actores indispensables en la coyuntura de la integración de Urabá y héroes que avanzaron a costa de sacrificios, evangelizando la población del “insalubre” y “mortífero” territorio. En todo caso, busco hallar el punto de inflexión de los procesos narrados desde la óptica de los carmelitas descalzos, que arrojan luces sobre la contienda jurisdiccional en que estuvieron involucrados.

La antigua provincia de Antioquia se había distinguido de otras áreas del interior de la Nueva Granada y de la república, por la débil presencia de órdenes regulares en la evangelización,¹⁶ rasgo que fundamentó la hegemonía del sacerdocio diocesano en el control social y religioso de la población. Dicha particularidad se constata por ejemplo, en la inexistencia de arquitectura conventual o eclesial –distintivas del centro y del suroccidente colombianos–, siendo más bien el laicado quien invierte en la construcción de templos y

¹⁴ Mesa, 1983, op. cit., pp. 290-294.

¹⁵ Botero Restrepo, Juan, *Monseñor Francisco Cristóbal Toro o el sentido de una lucha*, Medellín, Ediciones “Centro de Historia de Sonsón”, San José de Ezpeleta, 1980.

catedrales; por ello, al despojar de la sede episcopal a Santa Fe de Antioquia, la ciudadanía santafereña reaccionó con celo para resguardar los bienes de la catedral, que estuvieron a punto de ser trasladados a Medellín.¹⁷

Se ha planteado cómo, pese a su reconocida catolicidad, la Iglesia latinoamericana permanecía en “estado de minoría de edad”, por su carácter históricamente receptivo, dada la deformación por siglos de Patronato.¹⁸ La aparente autarquía religiosa que distinguió a la Antioquia colonial, debió ceder para dar entrada a la misión foránea y, en consecuencia, se produjeron transacciones y reacomodamientos frente a los cuales la jerarquía eclesiástica regional pugnó por mantener la hegemonía.

4.3 LOS DESHEREDADOS DE LOS BIENES ESPIRITUALES

Como se vio en el capítulo anterior, la existencia de poblaciones étnicamente diferenciadas situadas en los bordes de Antioquia, justificaba la necesidad de las misiones. En efecto, los indígenas embera de las vertientes cordilleranas que correspondían a las parroquias de Dabeiba, Frontino, Urama y Pavarandocito, se hallaban al comenzar el siglo XX, en territorio de la “diócesis Madre”. La diócesis de Jericó, llamada el “Piñoncito de oro”, ha sido homogénea en términos geográficos y demográficos, además de ser ciudad levítica y cuna de Laura Montoya, “una de las más conspicuas glorias del moderno misionismo”.¹⁹ La diócesis de Santa Rosa de Osos, impregnada por un férreo catolicismo, fue gobernada por el obispo Miguel Angel Builes, entre 1924 y 1967.²⁰ La prefectura apostólica del Chocó –colindante con la diócesis

¹⁶ Serna, 1971, citado en Mesa, 1983, op. cit., p. 46.

¹⁷ García, 1938, citado en Mesa, 1983, op. cit., pp. 217-219; Arango, op. cit.

¹⁸ Pape, 1987, citado en Álvarez, 1998, op. cit., p. 176. El déficit crónico de recursos en la Iglesia suramericana se manifiesta en los primeros años de la Independencia y se mantiene hasta bien entrado el siglo XX (Ibid., “La reactivación de las misiones sudamericanas”, pp. 36-39). Durante la época colonial la Iglesia y el estado se hallaban unidas por el régimen del Patronato Regio, por el cual el monarca controlaba las organizaciones civil y eclesial. Véase Ibid., p. 27.

¹⁹ Mesa, 1983, op. cit., p. 292. Con todo, el autor reconoce el destacado papel de los jesuitas en la educación y en la moral públicas, antes de que fuesen expulsados del territorio neogranadino por Carlos III en 1767 (Ibid., p. 195).

²⁰ La ordenación sacerdotal de cuatro de los diáconos carmelitas que se sumaron a la misión de Urabá: Bernardino del Niño Jesús, Dionisio de Santa Teresita, Alberto de San José y Pablo del Santísimo Sacramento, se realizó el 20 de noviembre de 1932 en Santa Rosa de Osos (Unzueta e Izpura, op. cit.). Ofició la ceremonia monseñor Builes, cuya semblanza trazó así fray Pablo del

de Santa Fe de Antioquia–, se constituyó en 1908 a cargo de los padres catalanes del Corazón de María –o Claretianos–, anexándosele los distritos de Chigorodó, Turbo, Murindó, Riosucio, Acandí y el municipio de Urao, pertenecientes a Antioquia en materia civil.²¹

Las tierras del golfo de Urabá albergaban ancestralmente grupos indígenas kuna y embera, a quienes se sumaron desde tiempos coloniales grupos negros de ascendencia africana. Los embera pertenecen a la familia lingüística Chocó, su poblamiento es disperso, siguiendo el curso de los ríos, la subsistencia la derivan de la horticultura, la caza y la pesca. Los kuna hacen parte de la familia lingüística Chibcha; desde el siglo XIX migraron al vecino Panamá, ubicándose en el archipiélago de San Blas en el mar Caribe. Su poblamiento se nuclea en aldeas y se dedican a la agricultura, pesca, caza y el comercio, cohesionados por una organización social centralizada alrededor de autoridades político-religiosas. La población negra descende de africanos esclavizados para trabajar en la minería de oro y de platino; con la abolición del régimen de esclavitud por los gobiernos radicales de mitad del siglo XIX, se expandieron con gran pujanza demográfica por los territorios tradicionalmente controlados por los nativos embera y kuna.²² Asimismo, la región acogía a grupos de campesinos procedentes de la llanura caribe, atraídos por los ciclos de economía extractiva que demandaban mano de obra. De este modo, la convergencia de grupos cultural y racialmente diferenciados hacia de Urabá – como ninguna otra región antioqueña–, la “mancha sombría” que había que diluir en la antioqueñidad.

Santísimo Sacramento: “Un Prelado que, de vivir en la Edad Media, se hubiera hecho acreedor al mote “Abad y balletero, mal para los moros”. Era un verdadero paladín de Fe intrépida, siempre el primero en la brecha contra los enemigos de la Iglesia y de las buenas costumbres. Bien es verdad que su rebaño era de los más fieles, limpios, valientes y fervorosos de la república: *godos* a macha martillo. (Haceos cuenta: carcas de los de cepa navarra)”. (Ibid, pp. 33-34; itálicas en el original).

²¹ Sobre las dificultades de la asistencia religiosa en estos distritos y la postura del gobierno de Antioquia, véase a Castro Hernández, María Patricia, *Las Comunidades religiosas femeninas en Antioquia*, Medellín, Tesis de grado para optar al título de Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

²² La población de Urabá, se estimaba en cincuenta mil habitantes, con una distribución aproximada del 65 por ciento de raza negra, del 25 por ciento de blancos o mestizos, y del 10 por ciento de indígenas (Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., pp. 119, 690, citado en Castro H., op. cit.).

Tanto como el Urabá antioqueño, el vecino Chocó (intendencia para la época), ha conjugado siempre la pobreza dentro de la riqueza, en una selva pródiga en metales preciosos y especies de flora y fauna que son endémicas. Marcado por la exclusión socio-racial, el departamento del Chocó ocupa sistemáticamente los últimos lugares en el comportamiento de los indicadores de calidad de vida en Colombia, además de ser la jurisdicción administrativa con mayor peso demográfico de población negra en el país.

La iglesia antioqueña y en especial el jerarca Maximiliano Crespo, compartían el propósito de la clase dirigente para poner en marcha la evangelización del occidente del departamento. Empero, los escasos recursos de la diócesis y algunos desacuerdos por límites territoriales con los misioneros claretianos del Chocó, habían retrasado en sucesivas ocasiones la apertura de la misión de Urabá.

A su turno, los carmelitas descalzos quienes habían fundado en 1911 el primer convento masculino en el país (Villa de Leyva, Boyacá), se encontraban en una fase de concertación, visitando varias diócesis a lo largo y ancho de Colombia, para establecer fundaciones. La actividad parroquial era algo novedoso para ellos, una de las acomodaciones experimentadas por la orden al implantarse fuera de Europa. Había sido norma tradicional de los carmelitas no aceptar parroquias, justo para garantizar una vida monástica sin los avatares del compromiso parroquial.²³ Sin embargo, durante el período aquí abarcado, se abría paso en la orden la idea de encargarse de parroquias en América:

cuando nos establecemos en un país, para que nuestro establecimiento sea durable en ese país, necesitamos comenzar por crear intereses que aún en los días de trastornos sociales haya probabilidad de que sean respetados. En otros tiempos de más fe, las Ordenes religiosas tenían garantizada la existencia porque la sociedad las consideraba como de utilidad pública; pero hoy lo

²³ Unzueta, A., *La orden del Carmen en la evangelización del Perú*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1994a, pp. 47-48. Para un análisis de la tercera vía emprendida por los carmelitas, a raíz de la apertura de casas en Cuba a fines del siglo XIX y el significado de las actividades de la cura de almas, véase del mismo autor: Proyección misionera de la provincia de San Joaquín de Navarra en América, en *Separata de la Revista "Monte Carmelo"*, Burgos 110, 2002, pp. 365-395.

mismo en las repúblicas americanas como en las naciones de Europa más que beneficiosas se nos tolera como inútiles cuando no perjudiciales a la sociedad... En este período de revolución legal que paulatinamente se viene haciendo en todos los países, entiendo que sirve algún tanto el estar una Orden encargada de las Misiones, de la asistencia religiosa a los establecimientos penales, parroquias, etc., lo cual siendo reconocido por todos como de utilidad social, algo puede defendernos, según se comprueba con la experiencia propia cuando poseíamos Cuba.²⁴

La tercera fundación en el país y en Antioquia –luego de Sonsón–, sería Frontino, y con ella la inmersión de los carmelitas por primera vez, en el transcurrir de una parroquia colombiana.

4.4 LA PREFECTURA CON FRONTINO O NADA SIN FRONTINO

Acorde con Abel,²⁵ el tratamiento dado por la Iglesia a los valles calurosos y poco poblados de las tierras bajas fue mucho más laxo desde la Colonia, si se compara con la labor evangelizadora entre las sociedades de indios y mestizos de las tierras altas, donde esta poseía grandes propiedades.²⁶ La “topografía moral” construida por los colonizadores para interpretar el Nuevo Mundo, se ancla en el tema del descenso, ascenso y salvación, que opone “el infierno tropical de la jungla y sus indios” al “paraíso terrenal de las montañas arriba”.²⁷ Un poco de esto modela el interés de los carmelitas por Frontino, a lo cual dedicamos este apartado.

En 1913, Maximiliano Crespo, obispo de Santa Fe de Antioquia y los padres Luis de la Virgen del Carmen y Abundio de la Cruz, miembros de la viceprovincia carmelita de Colombia, reactivaron la idea de una misión diocesana para los indígenas de Antioquia, contemplada en el convenio de 1902 entre el gobierno colombiano y la Santa Sede, y que no había fructificado

²⁴ APN, Sup. Gen. 1907-1910, carta del P. Atanasio al P. Ezequiel del Sagrado Corazón de Jesús, General de la Orden, Larrea (12-07-1907), citada en Unzueta, 2001, op. cit., p. 52.

²⁵ Abel, Christopher, *Política, iglesia y partidos en Colombia*, Bogotá, FAES-Universidad Nacional de Colombia, 1987, p. 25.

²⁶ En las tierras altas de Colombia, las diócesis de Pasto y de Santa Rosa de Osos tenían en 1936 una persona de cada cien como miembro de alguna orden religiosa, mientras que en las diócesis caribeñas de Barranquilla y Cartagena de Indias, era notoria la baja proporción de sacerdotes en la población (Ibid., p. 37).

durante los años pasados.²⁸ Reunidos en Frontino, el vicario provincial se lleva una excelente impresión:

Frontino es una población que comienza ahora a tener importancia, y con el tiempo será de gran porvenir por las minas de oro que hay en sus montes. Está a 1400 mts de altura y la temperatura es de 18 a 21 grados todo el año. Allí nos dan un terreno [...] y una participación en una mina de oro para siempre. Hay también bastantes limosnas recogidas. El Sr Obispo dió allí mismo 300 dólares para las obras.²⁹

Esta percepción positiva la refrenda en 1931, fray Amalio de San Luis Gonzaga, quien llega a la población durante la visita de la provincia de San Joaquín de Navarra a las fundaciones de la Orden en Colombia:

Frontino es una población que en el casco tiene unas 3.000 almas, y en los campos unas 9.000; de modo que en conjunto, resultan unos 12.000 habitantes. [...] paisaje bellissimo, cerros suaves líneas, clima templado aunque algo húmedo, pues llueve mucho.³⁰

Con objeto de consolidar la fundación carmelita de Frontino, el obispo Crespo, haciendo uso de las facultades concedidas por la Santa Sede para encargar parroquias a los regulares, concede a los padres Carmelitas la iglesia y casa parroquiales de Frontino en usufructo perpetuo, para que ejerciesen el oficio parroquial.³¹ Una vez incardinada en Frontino, la orden proyectaría su labor sobre los indígenas de la zona norte del golfo de Urabá. Pero en vez de una misión diocesana, se creó una jurisdicción eclesiástica autónoma, es decir, la prefectura apostólica de Urabá.³² El proyecto original elaborado en 1916 por la internunciatura apostólica, incluía a Frontino como capital de la

²⁷ Taussig, op. cit., p. 362.

²⁸ Sobre el convenio de 1902 véase a Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., pp. 98-99.

²⁹ *Boletín oficial de la provincia de S.J.de N.*, enero-junio 1965, pp. 133 y ss., citado en Restrepo, Bernardo, *La orden carmelitana en Colombia 1911 "Julio 5" 1981*, Bogotá, El Greco Impresores-editores, 1981, pp. 50-51.

³⁰ APSJN, Urabá, Caja 3, Legajo XV, Diarios de la Misión, P. Amalio de S. Luis Gonzaga, O.C.D., III. *Diario* (1-VIII-1931/11-XII-1932).

³¹ Ibid. Contrato entre la Orden y el Obispado para la aceptación de la parroquia, Carolina, 21 octubre de 1915. Maximiliano, Obispo de Antioquia, fray Luis de la Virgen del Carmen, Vicario Provincial. Véase también: APSJN, Urabá, Caja 4, Folder Urabá-Frontino, correspondencia (1a) 1913-1920, carta de Luis de la Virgen del Carmen a Francisco Cristóbal Toro, obispo de Antioquia y Jericó (3-XII-1919), referencia a Indulto comunicado por la S.C. de Religiosos. Rescripto 9 de agosto de 1916 al General de la Orden.

prefectura, en respuesta a la petición expresa de los superiores de la orden al internuncio Misuraca.³³

Mientras avanzaban los trámites de erección en Roma, se había producido la partición de la vieja diócesis de Santa Fe de Antioquia. Francisco Cristóbal Toro, sucesor de Crespo desde 1917, se opuso a que Frontino fuera desmembrada del territorio de la diócesis de Santa Fe de Antioquia y su posición recibió el aval de la Santa Sede.

Todavía a principios de 1919, la austeridad presupuestal retrasaba la ejecución de la prefectura, en vista de que se había reducido en 40% la subvención estatal para fomentar las misiones. En compensación, el gobierno civil departamental, interesado en la rápida apertura de la misión, ofreció al vicario Luis de la Virgen del Carmen una subvención para que siete padres asumieran una misión diocesana limitada a las inmediaciones de Frontino.³⁴ Después de haber contado con aquella plaza para la misión, la noticia de que ésta se excluía en la última demarcación, pareció a los misioneros poco menos que un desatino:

El decreto de la prefectura nos causó profunda extrañeza y desaliento, *el territorio comprendido no es sino un cementerio de cadáveres y sin fieles que enterrar...*

Ya sabrá Padre nuestro, que quitaron de la primera demarcación que se hizo, los pueblos de Frontino, Dabeiba, Urama y Juntas de unas veinte mil almas más o menos y todos estamos de acuerdo para manifestar a los Superiores que de ningún modo debemos aceptar. *Lo único bueno y sano de esta región nos lo quitaron (...)*

Teníamos ya terminado un hermosísimo Convento para el Prefecto y Misioneros que nos ha costado unos 18.000 duros cuando nos vino la noticia por el decreto de la nueva demarcación que nos quitó todas las ilusiones por esta región.³⁵

³² Restrepo, 1979, op. cit., p. 44.

³³ Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., Vol V., pp. 102-103. Véase también Restrepo, Bernardo O.C.D., *Historia de la Orden carmelitana en Colombia*, Bogotá, 1990, p. 27 (versión mecanografiada), sobre los límites al sur de la prefectura e inclusión de las parroquias de Frontino, Urama, Dabeiba y Pavarandocito, segregadas de la diócesis de Antioquia y Jericó.

³⁴ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1900-1921, carta de Luis Aizpuru de la Virgen del Carmen a P. Ezequiel, Villa de Leyva (20-III-1919).

³⁵ APSJN, Urabá, folder Urabá-Frontino, correspondencia (1a) 1913-1920, carta de fray Amando de la Virgen del Carmen a provincial de los Carmelitas de San Joaquín de Navarra, Frontino (29-VI-1919); itálicas mías.

A raíz de lo anterior, surgen de un lado, conflictos entre la diócesis y la misión, y de otro lado, entre el prefecto José Joaquín Arteaga, su grupo de misioneros, e instancias de la orden como la viceprovincia de Colombia y los superiores de Europa. A juicio de los misioneros, la jerarquía provincial y el Generalato consintieron en un arreglo desfavorable a los intereses de la prefectura.³⁶ Aquello que aguardaba a los misioneros en Urabá, sin el aliciente de Frontino, era lo siguiente:

Clima tórrido, selva tropical, cruzada de anchurosos ríos, bañada por las aguas bravas del Caribe. La tierra, un vivero de serpientes venenosas, y el aire de mosquitos carniceros. Pequeños poblados, cercados por ríos y selvas, separados por centenares de kilómetros, donde las distancias se miden por jornadas a lomo de mula por senderos inverosímiles o surcando ríos acurrucado en el fondo de frágiles canoas impulsadas por lánguidos bogas de tez morena.³⁷

Frontino además, era una parroquia con buenos ingresos anuales, atractiva en un momento de penuria nacional, cuando habían caído los precios del café y del algodón, y se registraba quiebra bancaria y comercial, además del cierre de algunas fábricas en Medellín. La gobernación de Antioquia incumplía sus compromisos con la misión y el prefecto Arteaga buscaba recursos en la capital del país: “habrá que pensar en alguna decisión definitiva porque aquí hay buenas palabras, pero, por una u otra razón, nos dejan abandonados en una región de muerte” escribió en tono de desaliento.³⁸

³⁶ La tensión se hizo sentir además entre los misioneros sujetos al prefecto y los conventuales de la residencia de Frontino, sujetos al superior de la comunidad. La situación anómala de la fundación de Frontino obedecía a la coexistencia de “[...] una comunidad de la orden que administraba la parroquia y otra de la Misión formada por el Prefecto y los misioneros, pero en situación precaria éstos al carecer de los ingresos parroquiales” (Unzueta, op. cit., 2001, p. 114). Sobre esta situación “anticanónica” y las inquietudes relativas a la propiedad de los bienes materiales, véase Restrepo, 1990, op. cit.

³⁷ Véase a Félix de Santa Teresita, “El primer prelado Monseñor Luis Irizar Salazar”, *La Obra Máxima*, s.f., 13, p. 672.

³⁸ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1900-1921, carta de José Joaquín Arteaga al provincial, Puerto Berrío (19-XI-1920). El seguimiento de las dificultades financieras de la misión indicaba que la asignación acordada por el gobierno (2.000 pesos oro anuales), no había sido pagada en 1921. Cada uno de los 10 miembros de la misión (7 padres, 2 hermanos y 1 criado) percibiría 16 \$ mensuales, o 54 ctvs/día, cantidad “irrisoria” para vivir en la región. Según la experiencia de dos años iniciales de la prefectura, la financiación de la base de Puerto César (dos padres y dos fámulos), costaba 100\$ mensuales incluido los estipendios en transporte y medicinas. La empobrecida población del distrito marítimo era incapaz de generar auxilios que contribuyesen al sustento de la misión (Arteaga,

Por lo anterior, la parroquia frontineña, cuyos ingresos superaban los \$1.000 anuales para el obispo –que en este caso habrían correspondido al prefecto–, hubiera desahogado las finanzas de la misión.³⁹ La última demarcación entonces, era “de todo punto inadmisibles”:

Si se hubiera respetado la demarcación primitiva la Prefectura hubiera tenido climas muy buenos e ingresos muy considerables, puesto que aquí se pagan diezmos y primicias; pero el obispo de Antioquia ha debido trabajar bajo cuerda y conseguido eliminar de la primera demarcación una media docena de parroquias, que valen más que el resto de la Prefectura. Dicen aquí los PP. que no se explican cómo el P. Luis y los Superiores se comprometen con ese cementerio, sin algún nuevo arreglo.⁴⁰

Previamente a la llegada del prefecto Arteaga a Frontino (28 de septiembre de 1919), se pone en evidencia la preocupación por los peligros de Urabá. Desde las primeras incursiones, los misioneros habían experimentado en carne propia que “basta estar algunas horas en muchos puntos para coger fiebres malignas”. La desconfianza creciente que se apoderó de los frailes llevó a Amando de la Virgen del Carmen a proponer la suspensión del viaje de los padres y del propio prefecto hasta que recibieran el memorial de quienes estaban ya en Urabá, pensando así en evitar gastos “innecesarios”.⁴¹ En la correspondencia se impone el uso de las metáforas alrededor de la muerte y las reflexiones pesimistas sobre el futuro de la misión, al tiempo que los jerarcas colombianos percibían como una proeza la misión de Urabá.⁴² El segundo Vicario provincial recoge la opinión pública en 1922 según la cual Urabá es “la peor prefectura que existe en Colombia, eso que hay bastante malas”; se ha

1921, op. cit., p. 99). El prefecto, equiparado a los restantes operarios, no disponía de fondos para atender gastos generales (viajes, vestidos, objetos de culto, etc.).

³⁹ APSJN, Urabá, correspondencia (2a) 1921-1925, carta de José Joaquín Arteaga a Provincial, Frontino (14-XII-1921).

⁴⁰ APSJN, Urabá, Caja 4, Folder Urabá-Frontino, correspondencia (1a) 1913-20, carta de Severino de Santa Teresa a Provincial, Frontino (26-VII-1919); subrayado en el original.

⁴¹ APSJN, Urabá, Caja 4, correspondencia (1a) 1913-20, carta Amando de la Virgen del Carmen, Frontino (29-VI-1919).

⁴² El Arzobispo primado felicitó al prefecto “por haber hecho viable una misión que nadie consideraba posible y porque acreditaba nuestra prudencia el que en cinco años de trabajos incesantes ningún misionero hubiera muerto en semejante clima” (APSJN, Urabá, Caja 4, Legajo IX, correspondencia con las Hermanas carmelitas misioneras, carta de José Joaquín Arteaga a Provincial Ezequiel, Cartagena (1-X-1924). Recientemente, Elías del Santísimo Sacramento había fallecido en Villa de Leyva (*La Obra Máxima*, No. 753, nov. 1986, p. 2). Allí lo envió el prefecto Arteaga para recuperarse de las persistentes fiebres palúdicas.

enterado de que allí hay descontentos, que falta personal y organización y que será “sepulcro de muchos religiosos”.⁴³

La ciudadanía de Frontino hizo eco de la preocupación de los misioneros, una vez conocida la decisión de la Santa Sede. La opinión pública asumía la escogencia como sede de la prefectura y residencia del prefecto, a manera de compensación por el despojo de la capitalidad de la antigua provincia de Urabá, en el siglo XIX:

El lugar en que fije su residencia el prefecto será mirado con simpatía, y en torno suyo se construirán casas, se trazarán calles, se formará con el tiempo una hermosa población, y en cambio esta ciudad por lo mismo que a ella son conducidos los reos, criminales e infractores de la ley para ser juzgados y retenidos en la prisión, será odiada en todo el territorio de la prefectura, lo que no sucedería si el justo e inexorable rigor de la ley civil se contrapesara con el suave espíritu de caridad y humanismo que inspira la presencia de un prelado de la Iglesia.⁴⁴

El articulista insiste en el ambiente de entendimiento entre el poder civil y la misión, manifestado en la habitual autorización de residencia a obispos, vicarios y prefectos apostólicos en capitales de departamentos, provincias o cabeceras de distritos:

¿Y sólo la misión de Urabá va a constituir una excepción con la agravante de que a su prefecto se le obligue a vivir en territorio desde luego insano y mortífero y además, retirado de las vías de comunicación, de los centros de progreso y de las autoridades que en aquél intervienen?⁴⁵

La integración de Frontino a la prefectura hubiera entonces, normalizado la ambigüedad que despertaba en algunos sectores de la ciudadanía el hecho de ser el “vestíbulo” de Urabá. El prestigio que confería ser sede de una jurisdicción controlada directamente desde Roma, habría resarcido el incómodo parentesco con los climas “enervantes y mortíferos” y

⁴³ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de fray Miguel del Niño Jesús Arango al Provincial, Carmen de Leiva (10-V-1922).

⁴⁴ *El Colonizador*, 30 Agosto de 1919, Semanario parroquial, dirigido y publicado por los Carmelitas, citado en Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., p. 122.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

sus moradores, sitios a pocas leguas de la población. Con todo, ya para los años treinta la presencia carmelita había atemperado esta carga:

Los PP. han contribuido al despertar religioso de la parroquia que, aunque pertenece a Antioquia, región tan religiosa, era relativamente fría, pues el pueblo se fué formando de malhechores y penados que buscaban refugio en medio de aquellas montañas. Las Comuniones son unas 4.000 al mes, 48.000 al año. El catecismo funciona muy bien y a él están adscritos todos los niños de las escuelas; la asistencia media es de unos 600.⁴⁶

4.5 EL CARMELO EN URABA

Los misioneros diferenciaron en Urabá dos distritos, el montañoso y el marítimo, en los cuales se asentaba la población encomendada a su cuidado espiritual.⁴⁷ El primero, al sur de las estribaciones de los Andes occidentales, incluía a Frontino y Dabeiba,⁴⁸ y hacia el norte se localizaban algunos poblados como Chigorodó y Mutatá, sitios en la llanura que conduce hacia el golfo y el puerto de Turbo. Algunos grupos de antioqueños colonizaban las estribaciones montañosas desplazando a los indígenas embera hacia las cabeceras de los ríos, en un movimiento paralelo al de la apertura de la carretera que conectaría a Medellín con Turbo.⁴⁹ Frontino se aproximaba más al ideal de “sociedad católica, tradicional y blanca”, profesado por las élites antioqueñas del interior, en tanto que sólo a ocho leguas en el mismo distrito, se hallaba la “Babilonia de Occidente”:

Dabeiba era la corte del dios Pan con sus barbas de chivo, su tibia y su comparsa de ninfas y sátiros... Avanzada de la libertad ultra, retrocedía al medioevo para adelantar el derecho al asilo... Apareció a las puertas de la jungla, cubil de toda suerte de bestias de ambos

⁴⁶ Amalio de San Luis Gonzaga, *Diario de Viaje. De Medellín a Turbo (Urabá)*, 26-09-1932-13-11-1932, p.223 (manuscrito).

⁴⁷ Sobre la distribución del personal misionero con relación a la titularidad de las parroquias y otros cargos de importancia de la prefectura en ambos distritos, véase *Boletín Oficial de la Provincia de Navarra*, BOPN, Vol. I, enero 1939, pp. 183-184.

⁴⁸ En este distrito se sitúan también Cañasgordas y Urrao, como centros poco poblados en la atrasada región del Occidente antioqueño. El censo de 1912 registró 7.099 personas en el distrito de Dabeiba, 8.379 para el área de Frontino, 7.066 para Cañasgordas y 15.152 en la región de Urrao (Parsons, op. cit., p. 64).

⁴⁹ La carretera se inauguró al final de los años 50. Sobre los obstáculos de tipo geográfico, político y jurídico que lastraban el desarrollo de la colonización antioqueña hacia Occidente, véase a Parsons, op. cit., pp. 62-65.

géneros. El Riosucio la baña; su caña dulce no tiene similar para cortar (fermentar) el guarapo y destilar la renombrada tapetusa... Sus aceros son los que más cortan, lo mismo sea rastrojo que carne... El noventa por ciento de sus habitantes han sido cirujanos graguados (sic), aunque violentos...⁵⁰

Desde las primeras décadas del siglo XX, Frontino tuvo servicios de correo, telégrafo y escuelas nacionales. A la tradicional explotación agrícola, se agregaba el aprovechamiento de sus minas de oro, por la compañía inglesa Frontino Gold Mines. Más allá de la seguridad que brindaba el perímetro del municipio, se extendían 31.000 km² de una “mansión de fieras” y de negros, indios y colonos, cooptados estos últimos por el salvajismo de la región. Los recursos que movilizaron los carmelitas, durante la primera mitad del siglo XX, permearon la sociedad frontineña, reforzando las distinciones identitarias frente al resto del occidente antioqueño, en particular Dabeiba, donde la misión implantó otro importante frente de acción.

Esto ocurre en un momento en que el control social en el medio rural colombiano lo ejercían la familia y la Iglesia Católica, siendo ésta el factor clave de cohesión social. La entidad parroquial superaba al territorio civil en su capacidad para generar adscripciones y comúnmente, entre los individuos y familias, la adscripción parroquial se imponía a la municipal.⁵¹

Varios de los frailes de la comunidad de Frontino relevaron puntualmente a los misioneros en actividades apostólicas, sobre todo a raíz de los períodos de recuperación de aquellos.⁵² Los misioneros proyectaron un

⁵⁰ Pablo del Santísimo Sacramento, op. cit., p. 43; suspensivos en el original. Una parte sustancial de las reservas que despertaba Dabeiba entre los carmelitas, se relacionaba con que desde finales del siglo XIX, según Córdoba (op. cit.), las iglesias Presbiteriana y Adventista había empezado a ganar adeptos entre la población. La conocida vocación liberal de Dabeiba le merecerá el apelativo de “pequeña Moscú de América”, referenciando a las claras lo que fray Pablo llamó “el derecho al asilo”. La misión católica luchó en el municipio por imponer su hegemonía, no sólo sobre los núcleos protestantes, sino también sobre el jaibanismo –la variante chamánica de los nativos embera- y eje de su religiosidad. Sobre la presencia de protestantes en el valle del Murri, véase también a Atienza, Ángel Cayo, *Además... Urabá de los katíos*, Bogotá, Padres Carmelitas y Museo Indígena Ethnia, 1977.

⁵¹ González Calle, Jorge Luis, “Iglesia católica y mundo urbano: Medellín 1900-1930”, Villa, Eugenia y Ferro, Germán (coords.), *Las religiones en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1994, p. 104.

⁵² Severino de Santa Teresa, 1957, op.cit., p. 575. En sentido estricto, la acción parroquial de los carmelitas dependió en gran parte de los conventuales residenciados

imagen ejemplar sobre la población, y contribuyeron con prédicas y sermones durante las fiestas religiosas al esplendor de las celebraciones, recordadas hasta hoy por los frontineños. Cuando retornaban al “refugio de enfermería” que era Frontino “como unos cristos” y “pálidos, amarillos y descoloridos”, luego de sus correrías apostólicas, confirmaban la percepción de que más allá de sus extramuros: “...como esta tierra es tan brava y ellos venían de España... aquí no pegan sino los indios de Colombia!”.⁵³

La intensa actividad de los padres en este municipio, contó con el apoyo de la comunidad femenina de terciarias carmelitas, llegadas en diciembre de 1925, para sustituir a la Madre Laura Montoya y a su congregación misionera, cuyas fundaciones en Urabá se levantaron en 1924. A la infraestructura requerida para su labor apostólica (iglesia, convento, casa de reposo), se sumó una imprenta que publicó “Luz Católica”, órgano de propaganda misionera que daba cuenta de los progresos de la misión; los frailes mantenían también a disposición de los potenciales lectores, una biblioteca de obras de literatura y de moral. La escuela primaria era regentada por las Hermanas Carmelitas, lo mismo que el noviciado femenino, cuyas labores se iniciaron en 1926, con varias aspirantes antioqueñas y de otras jurisdicciones de la república.⁵⁴

En la mentalidad de los frontineños caló la representación de la influencia carmelitana como determinante de la sociedad “cultura”, en contraste con la “incultura” de los restantes núcleos de población del Urabá: la corrección en el uso del idioma español, una moralidad ajustada a los cánones del catolicismo y los buenos modales, son algunas de las marcas civilizatorias,

en Frontino hasta 1945, cuando la parroquia fue devuelta al obispado de Santa fe de Antioquia.

⁵³ Entrevistas: Angela Góez de Gaviria, Isabel y Belarmina López; Frontino, 2-XII-2000.

⁵⁴ Pacho, Eulogio, *Historia de la Congregación de las Carmelitas Misioneras, Tomo II Aprobación Pontificia. Expansión en España. Encuentro con América: 1885-1935*, Roma, Carmelitas Misioneras, 1991, p. 1143. En el corto plazo se consolidaba el “vergel carmelitano” dado el sostenido aumento de sus vocaciones (Ibid., pp.1150-1154). Sobre el papel cumplido por las terciarias carmelitas en el aparato educativo de Frontino, véase la misma obra, y también sobre el proceso de irradiación de la congregación en el área rural del Frontino, hasta fines de los años cincuenta. El 29 de abril de 1941, Propaganda Fide concedió el título de Misioneras a la congregación de hermanas carmelitas de Barcelona, por su apostolado en Urabá (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 546).

legadas por los frailes y por sus hermanas en religión.⁵⁵ El grueso de los pobladores simpatizaba con la presencia de los misioneros y del prefecto, quien era con frecuencia objeto de “topes” y calurosos recibimientos por parte de la ciudadanía.⁵⁶ Frontino, el reverso del “indómito Urabá”, se perfila en las líneas que escribió Angela Góez de Gaviria, una centenaria dama frontineña:

Frontino puede considerarse como la puerta de entrada a la selva del Darién, pasando por las poblaciones de Uramita, Dabeiba, Mutatá, Apartadó, Pavarandocito, donde en muchísimos kilómetros cuadrados, evangelizaron los Padres Carmelitas y sembraron la fructífera semilla del bien y de la Civilización, hasta llegar a Turbo, que queda en el Golfo de Urabá o Darién, bañado por las aguas de los dos océanos: Atlántico y Pacífico; pero hoy...

borraronse las huellas de insignias misioneras
que recorrieron selvas por trochas y pantanos
y en la manigua hicieron señales imborrables
de granjas, escuelitas, capillas donde en vano
plantaron conmovidos la Cruz del Redentor.⁵⁷

Acorde con lo anterior, difícilmente los carmelitas hubieran acatado la sugerencia del obispo Toro, en el sentido de instalar la capital de la prefectura apostólica en Dabeiba o en San José de Urama.⁵⁸ En la práctica, los misioneros intentaron salvaguardar el equilibrio en un ajeno espacio selvático y paralelamente, sostuvieron la demanda por Frontino ante la jerarquía de la orden y la Congregación de Propaganda Fide. A su vez, el obispo Toro ejerció sobre Frontino la supervisión de la actividad parroquial de la comunidad

⁵⁵ Para una interpretación de la actividad evangelizadora centrada en la celebración del matrimonio católico entre los indígenas embera, kuna y los negros de Urabá, véase Gálvez, Aída, “La Imposición del Matrimonio Católico en el Urabá Colombiano. 1918-1941”, Zambrano, Carlos Vladimir (editor), *Pluralismo Religioso y Libertad de Conciencia. Configuraciones jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 101-120.

⁵⁶ Véase APSJN, Urabá, correspondencia (2a) 1921-1925, carta de José Joaquín Arteaga a Atanasio del S.C. provincial, Frontino (25-X-1921). El “tope” consiste en un grupo de jinetes que van al encuentro de algún personaje, para escoltarlo en la parte final del recorrido hasta la población; generalmente se acompaña con discursos públicos.

⁵⁷ Angela Góez de Gaviria (com. pers.), Frontino, 2-XII-2000.

⁵⁸ Frontino representaba para los carmelitas la base natural de la prefectura, mientras que Dabeiba era un lugar malsano y Urama un pueblecito perdido entre las montañas (AG, Protocolo No. 153 de 1919, II-13-1919 de Clemente de SS Faustino y Jovita General, Roma. Permisos y licencias (congregaciones romanas y superiores generales) Permisos de Propaganda Fide. (original en italiano). Adjunto: demanda de inclusión de la parroquia de Frontino en la prefectura, de Monseñor Laurenti al cardenal Van Rossem, prefecto de Propaganda Fide (II-17-1920); copia en papel carbón mecanografiado).

carmelita; algunas de sus notas en los “Autos de visitas pastorales” eran lejos de ser “... laudatorias, más bien poco consoladoras”.⁵⁹

El clamor de los misioneros por Frontino no siempre fue compartido por la viceprovincia colombiana: fray Miguel del Niño Jesús, juzgaba que la autorización de Frontino como residencia de salud era ya suficiente, y persistir en el reclamo sólo era cuestión de “dinero y sentimentalismo”.⁶⁰

Con el paso de los años, la posición de Roma y de sus congregaciones se mantuvo inflexible, haciendo cada vez más improbable la solución a las demandas del prefecto y de sus operarios evangélicos.

Los malos augurios que se cernían sobre la suerte a correr en las tierras de Urabá, se habían materializado en accidentes, recurrentes episodios febriles, conflictos con el clero local y un estado de orfandad, que se palpa en la correspondencia misional; fray Elías del Santísimo Sacramento “profeta de Dios, primera víctima y mártir de la misión de Urabá”, moría en agosto de 1924. La imagen poderosa que especialmente el prefecto Arteaga proyectaba en público, se reversaba en el día a día de las zonas de misión, cuando sólo apelando a su estoicismo y a “la obligación de conciencia”, lograba sobrellevar las dificultades, incluidos sus propios padecimientos. Pero demos entrada por ahora a otros actores preexistentes en las redes que envolvieron a la misión carmelita.

4.6 LA MADRE LAURA

⁵⁹ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior Provincial, correspondencia 1942-48, carta de Andrés del Niño Jesús a Provincial, San Sebastián (28-IX-1945).

⁶⁰ Aunque el remitente reconoce los altos costos de financiación de la prefectura, expresó que los fondos depositados por la Nunciatura (más de 10.000 pesetas anuales), más aquellos provenientes de la gobernación de Antioquia y los ingresos parroquiales de Dabeiba y San José de Urama, eran más que suficientes (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial correspondencia 1921-1926, carta de fray Miguel del Niño Jesús Arangoa al Provincial, Carmen de Leiva (10-V-1922); subrayado en el original). El estatus de la fundación de Frontino preocupaba a los conventuales de la población, y dió lugar a que la viceprovincia insistiera ante la jerarquía de la provincia para que se definiera la situación canónica de aquella. Véase APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de fray Venancio a P. Ezequiel, Frontino (14-I-1926).

A principios del siglo XX, María Jesús Upegui funda en Medellín a las Siervas del Santísimo y de la Caridad, primera congregación religiosa antioqueña. El siguiente hito sería la fundación en Dabeiba (mayo 1914) de una asociación femenina de catequistas por parte de Laura Montoya, la maestra jericoana que dedicó su vida a la conversión religiosa de los indios de la región occidental. Mientras la primera avanzaba en línea recta hacia el ideal de mujer de la época, volcándose a la beneficencia entre los pobres y desamparados de la capital de Antioquia, su sobrina Laura escandalizó a la sociedad por su búsqueda de los salvajes moradores de Urabá. Laura Montoya desbordó el tiempo que le correspondió vivir, por su elección de los indios –un sujeto poco convencional–, para proyectar en ellos su carisma.

La congregación misionera se había fundado con el beneplácito del obispo de Santa Fe de Antioquia, Maximiliano Crespo y, en términos generales, recibió el apoyo de los obispos de la región y de la gobernación del departamento de Antioquia, para facilitar su labor y financiarla. La misión de la “Madre Laura” (como se le llama popularmente en Colombia) fue un actor religioso de primera línea durante el despegue de la prefectura apostólica. La fundadora y el prefecto Arteaga “dos almas grandes que no llegaron a entenderse ni a armonizar”,⁶¹ mantuvieron disidencias que ameritarían un capítulo aparte, atenuadas en el campo de salud, como se verá luego.

La fundadora había manifestado a la Nunciatura la necesidad de asistencia espiritual para las distintas casas misioneras de la congregación, asunto que los padres carmelitas habían prometido al obispo Crespo y que habían incumplido según la Madre Laura,⁶² disgustados desde un comienzo por el estilo de trabajo de la congregación:

La Santa Sede optó por crear la prefectura y naturalmente debía ser para los padres carmelitas. Así lo comunicaron muy pronto al ilustrísimo señor Toro, obispo de la diócesis. Este, naturalmente, sintió mucho, no la desmembración de la diócesis, cosa que su celo

⁶¹ Según expresión de Carlos Mesa, en *Laura Montoya. Una antorcha de Dios en las selvas de América*, Medellín, Cargraphics, 1999, p. 311.

⁶² Madre Laura, Autobiografía, 588, y manuscrito inédito Tomo II, p. 89, citados en Mesa, 1999, op. cit., pp. 293-294.

más bien desearía, sino dejar que la congregación de misioneras saliera de su jurisdicción, tanto más, cuanto ya sabía que ellos no la miraban bien jamás [...]

Todo esto y el modo de obrar ellos con nosotras, que era como quien quiere destruir de un golpe, hicieron impresión en el señor Toro, quien creyó en la obligación de conciencia, de procurar impedir que dejara la casa central de la congregación en la prefectura y, al efecto, me mandó a Bogotá, para que suplicara al señor nuncio apostólico de la Santa Sede, entonces sólo internuncio, que al señalar los límites de la prefectura, supiera los peligros de la congregación, para que viera si era posible evitarlos.⁶³

Por decisión de la Santa Sede la congregación de misioneras quedó bajo la autoridad del prefecto apostólico,⁶⁴ y en ese contexto surgieron contradicciones entre la fundadora y el prefecto, que en pocos años motivaron su salida de la región. Entre 1919 y 1924, las dos misiones trabajaron mancomunadamente y las “lauritas” se hicieron indispensables para paliar la renuencia de los indígenas frente a la evangelización, en especial de los kunas del golfo. Las fundaciones de Puerto César, Turbo y Unguía en el distrito marítimo contaron con las antioqueñas como catequistas y maestras de las escuelas controladas por la prefectura. El conflicto entre la Madre Laura y el prefecto Arteaga, obedeció a profundas divergencias en la concepción del apostolado misionero,⁶⁵ inscritas en una tensión de género. Monseñor Arteaga censuró las “extralimitaciones en el ministerio” y las “tendencias poco conformes” a la labor femenina en la propagación del Evangelio en que a su juicio incurrieran las misioneras.⁶⁶ La tensión entre la misión nativa y la foránea la recogió así la prensa local:

El 20 del pasado año, a la una de la tarde, no en medio de truenos y relámpagos como se han sucedido los principales acontecimientos religiosos, pero sí en medio de una nube espesísima de polvo ceniciento, llegaron a esta cabecera: el Ilustre Sr Prefecto apostólico de Urabá, el P.P. Severino y siete hermanas Misioneras Carmelitas, todos ellos venidos desde la lejana España, con el plausible y sagrado propósito de catequizarnos, pues parece que esa fuese la

⁶³ Ibid, p. 294.

⁶⁴ Ibid., p. 297.

⁶⁵ Sobre las divergencias entre una y otra misión, véase “Puntos de controversia” en Mesa, 1999, op. cit., pp. 350-359. Consúltense además a Severino de Santa Teresa, 1957, op. cit., pp. 243-264; a Córdoba, 2001, op. cit., pp. 217-224 y a Castro, 2001, op. cit., pp. 22-25.

⁶⁶ Carta de José Joaquín Arteaga a Monseñor Crespo 23 de febrero de 1923, citada en Mesa, 1999, op. cit., pp. 345-348.

misión principal de la prefectura apostólica y, tal vez, la otra que ya principia a bosquejarse: el desalojamiento de las catequistas, sacerdotes y maestros criollos y maiceros. Nuestros pueblos para su bien necesitan purgar su imprevisión y curiosidad infantil... hubo hasta carrera de automóviles pues ya tenemos tres.⁶⁷

Las “catequistas maiceras” se encuentran actualmente en catorce países de América, Europa y África; la Madre Laura fue declarada Venerable el 22 de enero de 1991, por la Congregación de la Cuasa de los Santos de El Vaticano. Las “Lauritas” han sido reconocidas como la primera congregación misionera colombiana para la conversión de los indígenas a la fe.

4.7 EL AMBIENTE ECLESIAÍSTICO REGIONAL

Indudablemente, la disputa por Frontino polarizó las relaciones entre la prefectura apostólica y la diócesis de Santa Fe de Antioquia y sus efectos se decantaron en las carreras de padecimiento de los misioneros, en especial la del prefecto Arteaga. No obstante, el conflicto jurisdiccional arropó a otros actores religiosos, cuya posición influyó en la supresión de la prefectura apostólica de Urabá, decretada por el breve pontificio *Universi dominici gregis* de julio 3 de 1941, y la anexión de su territorio a la diócesis de Santa Fe de Antioquia.

Al término de la segunda mitad del siglo XIX, cuando las relaciones entre la Iglesia y el estado liberal llegaron a su punto más álgido, hubo un viraje de la clase política dominante hacia la conciliación con el catolicismo. Entre 1886 y 1930, se consolidó la identificación de la Iglesia con el régimen conservador; el afán estabilizador del presidente Rafael Núñez, fundamental en su proyecto político de “la Regeneración”, lo llevó a acercarse al Arzobispo Telésforo Paúl. De allí proceden la Constitución de 1886, el Concordato de 1887 y su convención adicional de 1892, como instrumentos jurídicos que fundamentaron la inserción de las misiones católicas en el país. Lo anterior supuso concesiones sustanciales a la Iglesia y la restitución del catolicismo

⁶⁷ *El Correo Liberal*. Medellín, Enero 28 de 1926, “Competencia extranjera de catequistas”. Frontino, enero 20, 1926.

como religión oficial.⁶⁸ La Iglesia adquirió nuevas propiedades y recobró su importancia en la educación. Las regiones periféricas habitadas por indios, que eran 64% del área nacional pero representaban menos de 2% del total poblacional, se delegaron a las misiones católicas, receptoras en consecuencia de subsidios estatales para la catequización y el ejercicio de funciones gubernamentales ligadas a la administración, control y mantenimiento de un aparato judicial rudimentario.⁶⁹ Al establecerse la paz luego de superar la guerra de los Mil Días, se revisan los acuerdos políticos posteriores a la caída del general Rafael Reyes (1904-1909) y la Iglesia refuerza aún más su posición.

El Arzobispo Primado Bernardo Herrera Restrepo, como representante del episcopado ante el gobierno, fue un moderado que impulsó las convocatorias periódicas de conferencias episcopales a partir de 1908, para procurar la convergencia entre la política y la dirección del clero.⁷⁰ Para la época, el autor propone que la política se hallaba “fuertemente condimentada con el lenguaje de la redención, la expiación y el sacrificio”.⁷¹ A raíz del pronunciamiento papal sobre los horrores de las “caucherías” en la Amazonía, la Conferencia Episcopal colombiana (Bogotá, 1913), lamentó “el infeliz estado de los indígenas infieles de nuestra república”; ratificó la importancia de la Junta Nacional de misiones, creada poco antes por la Conferencia y se comprometió al fomento de las misiones, insistiendo a los prelados para brindar su apoyo con “oraciones y recursos”.

Pero el estado de los pueblos indígenas y las misiones católicas no atraían de modo permanente la atención de la opinión pública y de los políticos colombianos. Como ya se dijo, las misiones tenían el privilegio de actuar como autoridades políticas y judiciales, cuestión que los conservadores habían reconocido en la convención de 1892, a cambio de que continuaran en

⁶⁸ Abel, op. cit., p. 30. En opinión de Melo, el arreglo con la Iglesia materializado en el concordato de 1887, expresó el realismo político de los dirigentes sobre el inmenso poder de dicha institución. A largo plazo, esta actitud condujo a la tutela ideológica del Estado por parte de la Iglesia e influyó negativamente en el desarrollo científico y educativo de la nación. (Melo, Jorge Orlando, “La Constitución de 1886”, *Nueva historia de Colombia: historia política 1886-1946*, Vol I, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, 1989, p. 52).

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., pp. 33-38.

la administración pública de las áreas periféricas; dicho privilegio resultó ser en ocasiones, fuente de disputas.⁷² Los misioneros se esforzaban por proyectar una imagen de heroísmo, obtuvieron el apoyo moral del clero local, pero en opinión del autor, poco más de eso. La debilidad corporativa del episcopado nacional, hacía que el apoyo a las decisiones de homólogos de otras diócesis fuese discrecional, y se mantenía en secreto el estado contable de las curias metropolitanas. La identificación primaria de los preladados era con sus “rebaños diocesales” antes que la “unanimitad episcopal” o los intereses nacionales.⁷³ Los conflictos de poder habituales entre los obispos, se materializaron en las diócesis antioqueñas, para asegurar territorios, emolumentos y feligresía.

En Colombia, las órdenes regulares han sido independientes del clero secular, pero respetuosos de su jerarquía; las órdenes añadieron complejidad a una gama compleja de estructuras regionales de poder y su crecimiento ha sido lento, dentro del número total de eclesiásticos del país. La posición del nuncio apostólico y del arzobispo primado era “incómoda” e intentaban conferir unidad a una Iglesia desunida y fraccionada.⁷⁴ El arzobispo de Medellín, monseñor Manuel José Cayzedo, consideraba en la segunda década del siglo XX, que había demasiadas órdenes religiosas y por tanto, se mostraba reacio a autorizar más fundaciones. La gestión de las fundaciones carmelitas masculinas (destinadas a procura y lugar de descanso para los misioneros), ocupó parte de los esfuerzos del prefecto Arteaga, quien logró entablar amistad con el arzobispo Cayzedo y vencer las resistencias que éste tenía para otorgar licencias de fundación a las órdenes extranjeras.⁷⁵

⁷¹ Ibid., p. 34.

⁷² Ibid., p. 43. Un estudio sobre el extenso Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín (350.000 km²), al oriente del país, tutelado por la misión montfortiana, que analiza los conflictos de poder que enfrentaron durante tres décadas a los monfortianos con sectores de población y autoridades de filiación liberal, por el alinderamiento de los misioneros con el Partido Conservador es el de Rausch, Jane, “Church-State Relations on the Colombian Frontier: The National Intendancy of Meta, 1909-1930”, *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Vol. 49, 1 July, 1992, pp. 59-66.

⁷³ Abel, op. cit., pp. 39-40.

⁷⁴ Ibid, pp. 36-37.

⁷⁵ Véase a Restrepo, 1990, op. cit., p. 5. A este respecto es ilustrativa la dificultad para fundar en Medellín, por parte de las carmelitas misioneras que trabajaban en Urabá. Tan sólo en agosto de 1941, el arzobispo Salazar y Herrera concede una licencia transitoria como Casa-salud en calidad de *Domus Pía*, o “casa para ejercer la caridad con religiosas enfermas de la

4.8 MONSEÑOR TORO: GENIO PROVIDENTE

Un par de años antes de la llegada de los misioneros carmelitas a Urabá, la “diócesis Madre” experimentaba una dura crisis: sus dominios se reducían a una extensión territorial de 70 kilómetros de largo por 50 de ancho, con menos de 40.000 fieles. Luego de haber administrado 62 parroquias hasta 1915, en 1918 sólo contaba con 6. Monseñor Crespo, antecesor inmediato de Cristóbal Toro y Figueroa, había gestionado el traslado de la residencia y del seminario a Santa Rosa de Osos, invocando razones de salud.⁷⁶ Entre 1917 y 1924, cuando ocupó la silla episcopal de Santa Rosa de Osos, se mostró reacio a colaborar con las necesidades de la “Diócesis madre.” Un historiador eclesiástico asoció a Crespo con el “crepúsculo” de la diócesis de Santa Fe de Antioquia, mientras calificó a Toro de “obispo restaurador”.⁷⁷

El obispo Toro, encargado también de pastorear la diócesis de Jericó, viajaba constantemente entre una y otra población. A esto se sumaba la “humillación” de que Antioquia viviera de las limosnas de Jericó. Lo anterior condujo al prelado a afirmar que la partición se había hecho “en una forma insólita e inmadura, con intereses ajenos a los espirituales”.⁷⁸

Los objetivos de la “lucha titánica” que inspiró durante 25 años la gestión del prelado, se orientaron a la restitución del buen nombre de la ciudad, a la ampliación la diócesis y a defender para sí la plaza de Frontino,

misma comunidad”, explicitando que la misma no daba lugar a fundación como comunidad religiosa, canónicamente admitida en la arquidiócesis (Documento del Gobierno eclesiástico, Arquidiócesis de Medellín, agosto 13 de 1941, en Archivo Histórico, Provincia del Sagrado Corazón, Casa Provincial Carmelitas Misioneras, Medellín).

⁷⁶ Nos dice de él el presbítero Uribe: “Desde su llegada a Antioquia, se llenó su paternal corazón de pena al ver los pocos sacerdotes que tenía la diócesis y el gran número de enfermos inutilizados para el trabajo que había en algunas poblaciones. Estudiando con serenidad la causa de tan grave mal, consultando con personas imparciales y de conciencia y con médicos de profunda sabiduría, llegó a persuadirse de que el ardiente clima de su ciudad episcopal era la causa de tales contratiempos. A esto se agrega la mala salud del Ilmo Señor Crespo, que no podía estarse muchos días en Antioquia sin que su salud se alterara, razón por la cual vivía fuera de su sede haciendo visita pastoral [...]” (Uribe, Gonzalo, *Los Arzobispos y Obispos Colombianos desde el tiempo de la Colonia hasta nuestros días*, Bogotá, Imprenta de “La Sociedad”, 1918, p. 185).

⁷⁷ Mesa, 1983, op. cit.

⁷⁸ Botero, op. cit., p. 43.

evitando que Santa Fe de Antioquia se convirtiera en “un simulacro de diócesis”. En 1917 ésta contaba con nueve parroquias: Santa Fe de Antioquia, Buritica, Abriaquí, Cañasgordas, Frontino, Dabeiba, Giraldo, Paravandocito y Urama. A mediados de dicho año, el cardenal Van Rossum, prefecto de Propaganda Fide y miembro de la orden de los Carmelitas descalzos, comunica a Toro que las parroquias de Pavarandocito, Urama y Dabeiba pasarían a la nueva jurisdicción misionera,⁷⁹ con lo cual la diócesis llegó al punto más crítico de su historia.

Monseñor Toro procuró despejar los interrogantes sobre las condiciones de salubridad de la vieja capital, condenada por unos y otros.⁸⁰ A semejanza de otros defensores de Urabá, presentó informes a Roma con estadísticas de mortalidad indicando para 1919 el menor número de defunciones en Santa Fe de Antioquia respecto a la mortalidad en otras poblaciones. Señaló además que el clima muy seco del lugar era más sano incluso que el de Medellín y que la calidad de sus aguas y el servicio de las mismas era superior allí al de otras ciudades.⁸¹

En esta coyuntura, el prefecto Arteaga criticó la vinculación de Frontino a la curia de Antioquia, y aseveró que la primera sería arrastrada por la decadencia de la vieja ciudad, al presente “oprimida por la pobreza y el calor”, sin sus “principales derechos civiles y privilegios” que hacían de ella “una aldea paupérrima”, llamada por todos “el cadáver”.⁸²

⁷⁹ Ibid., pp. 43-45.

⁸⁰ En 1905 sobrevino una epidemia en el seminario dirigido por los eudistas franceses y murieron un profesor y tres alumnos. Corrían rumores, noticias, informes y cartas referidas a “la mortalidad espantosa, un calor insufrible, una decadencia absoluta e irremediable, una gran indiferencia religiosa y una permanente hostilidad hacia la autoridad eclesiástica sin que la Diócesis Madre los desvirtuara” (Francisco Luis Toro, Presbítero, “Defensa de Antioquia”, en *Antioquia Histórica*, diciembre de 1975, p. 39, citada en Botero, op. cit., pp. 41-42).

⁸¹ Botero, op. cit., pp. 55-56.

⁸² “Los emolumentos eclesiásticos que sacan de esta región se consumen en la ciudad y así Frontino carece de templo y de hospital y de suficiente instrucción en manos de las hermanas y de alguna congregación religiosa. Todo esto se conseguirá rápidamente en manos de la prefectura si nos llegaran proventos parroquiales. Este progreso eclesiástico a mi juicio, estará detenido tanto tiempo cuanto esta región esté ligada a la administración de la curia de Antioquia: así ni Antioquia respira ni se constituye ninguna prefectura apostólica de hecho sino solo de nombre”. (AG, Misiones Urabá, Sezione A/2 P litio, cartella 7, correspondencia de los prefectos apostólicos, carta de José Joaquín Arteaga a prefecto de Propaganda Fide, Roma (7-1-1922); original en latín).

La insistencia del prefecto Arteaga se selló en 1925 con la decisión de Propaganda Fide, autorizando únicamente la estancia del prefecto en el convento de Frontino, cuando no estuviese en visita apostólica u otro oficio dentro del territorio de misión. Volveré sobre las restricciones que implicó esta medida, en el capítulo IV.⁸³

Tras la baza de Frontino, el prefecto Arteaga y el obispo Toro desplegaron varios recursos al alcance de su dignidad eclesiástica: entrevistas con la Nunciatura apostólica para lograr el favor en la contienda, cabildeo con las autoridades civiles y los órganos de poder a nivel regional y nacional, visitas y correspondencia permanente con la Santa Sede y dignatarios de Roma para sustentar las reclamaciones.⁸⁴

La jurisdicción sobre un territorio considerado imprescindible para uno y para otro, con los intereses creados y la carga simbólica construidos desde tiempo atrás, tuvo desde momentos de concertación, como fue el caso de los acuerdos para garantizar la legitimidad de los actos religiosos en la parroquia de San José de Urama,⁸⁵ hasta la propuesta de soluciones artificiosas para satisfacer a ambos litigantes.⁸⁶ En el ínterin, la muerte sorprende al prefecto Arteaga (18-V-1926) y le corresponde a Severino de Santa Teresa el turno en la insistencia por Frontino.

⁸³ AG, Misiones, Urabá, Colombia en los Fondos del Archivo General OCD Roma, Sezione A/2 cartella 12, Permisos y licencias (Congregaciones romanas y superiores generales) Permisos de Propaganda Fide, carta a P. Giulielmo de S. Alberto Preposito Gen. dei Carmelitani Scalzi de Francesco Marchetti Selvaggiani Arcivescovo di Seleucia, secretario. protocolo No. 880/25 Roma (XII-1-1925); original en italiano.

⁸⁴ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de José Joaquín Arteaga al Provincial, Bogotá (25-XII-1922).

⁸⁵ Frente a las dudas acerca de la jurisdicción de la Diócesis y de la Prefectura sobre la parroquia de San José de Urama, ambos prelados llegaron a un acuerdo amigable para conferirse jurisdicción mutua sobre esta, *ad cautelam*, para evitar la nulidad de actos en el ejercicio pastoral, especialmente en la administración del sacramento matrimonial (Botero, op. cit., p. 54).

⁸⁶ "La Propaganda trabaja por solucionar el conflicto pero... la resistencia del Sr. Obispo de Antioquia es insuperable. El último arreglo –provisional– que ha propuesto la S.C. de Propaganda es conceder al Pref^o el convento de Frontino con una faja de terreno que vaya hasta los límites de la Prefa, p~a que así se diga que el Pref^o-, residiendo en Frontino, reside en su territorio. Esto me escribía últimamente el P. Síndico de nuestras misiones; pero creo que el Sr. Obispo no aceptará". (APSJN, Urabá, Caja 4, folder (provis) correspondencia (2a) 1921-25, carta

El ambiente se enrareció aún más con las posiciones manifestadas por miembros de las diócesis de Manizales, Santa Rosa de Osos y Jericó, algunos a favor de la ampliación de la diócesis de Antioquia y otros en contra de lo mismo, ya que implicaba la cesión de algunas parroquias y de rentas a favor de la diócesis venida a menos. El obispo Toro no se negaba rotundamente a entregar la parroquia a la prefectura apostólica, pero le interesaba una contraprestación que no lo dejara demasiado reducido. La Santa Sede propuso que los ordinarios involucrados se reunieran para consensuar los asuntos jurisdiccionales, pero el obispo Miguel Angel Builes de Santa Rosa de Osos se abstuvo de participar en dicha reunión. Tampoco firmó un proyecto de acuerdo al que se llegó en 1935 con el auspicio de la Nunciatura apostólica entre los ordinarios de Medellín, Manizales, Jericó, Urabá y Chocó, aunque a él le favorecía. Recogiendo la expresión de Restrepo, cronista de la orden carmelitana en Colombia, "... todo quedó en el aire, como antes".⁸⁷

Un par de años después, los misioneros seguían escribiendo sobre la necesidad de Frontino, según carta de puño y letra de fray Amando:

Los R.R. Padres Misioneros reunidos aqui en Dabeiba para la elección del Socio del Capítulo gl. le suplicamos se dirija en sendo memorial al Capitulo General o a la Sagrada Congregación para que nos den Frontino o de lo contrario renunciamos a la Prefectura Apostólica. Hace tanto tiempo que nos están ilusionando con que ya viene y nunca llega [...]

Su Sría expondrá las muchísimas y poderosas razones que nos favorecen y autorizan tan justa petición.

La firma de todos los padres aqui reunidos está lista.

Mientras tanto llega la definitiva resolución pidamos al Señor se abrevien los días de tribulación y prueba.⁸⁸

La parroquia de Frontino volvió a manos de los sacerdotes diocesanos, una vez se produjo el retiro de los frailes carmelitas de Urabá. Sin la

de José Joaquín Arteaga al p. Atanasio, Frontino (25-X-1921); se ha hecho transcripción textual con los caracteres abreviados usados por el P. Arteaga (nota de la autora)

⁸⁷ Restrepo, 1990, op. cit., p. 57; Botero, op. cit.

⁸⁸ AG, Misiones Urabá, Elenco de religiosos, carta de fray Amando y otros misioneros al prefecto apostólico de Urabá, Dabeiba (29-I-1937).

prefectura, ya no había razón para mantener la fundación que tantos sinsabores había costado a unos y a otros.⁸⁹

4.9 DE NUEVO LA MALDICION

La tenacidad del obispo Toro fue finalmente compensada cuando en 1941 la Santa Sede suprimió la prefectura apostólica, y las parroquias administradas por los misioneros, tanto como la de Frontino a cargo de la comunidad de conventuales carmelitas, engrosaron la restaurada diócesis de Santa Fe de Antioquia.⁹⁰ La noticia de la extinción de la prefectura y el proceso que se siguió, impresionaron dolorosamente a los misioneros de Urabá, y les produjeron disgustos de toda índole, que llegaron hasta el enfrentamiento entre los misioneros y el padre Máximo de San José, a la sazón vicario semiprovincial de los carmelitas en Colombia, por el ambiguo rol que a juicio de los misioneros, había jugado en la supresión de la prefectura.

Durante el tiempo que medió entre el decreto de supresión de la prefectura y la salida de los últimos misioneros de Urabá (fray Luis de Santa Teresita y el hermano Joaquín del Purísimo Corazón de María), algunos misioneros experimentaron síntomas de depresión, presión arterial alta y “nervios”,⁹¹ que pueden considerarse como respuestas a una sociosomática del sufrimiento; informando al Obispo de Antioquia que se ausentará a Panamá, fray Severino remarca:

⁸⁹ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior Provincial, correspondencia 1942-1948, carta de Luis Andrade V. Obispo de Antioquia a fray Anselmo, provincial carmelitas, Antioquia (28-II-1946).

⁹⁰ La arquidiócesis de Medellín y la de Santa Rosa de Osos no resultaron afectadas por esta medida pontificia. La diócesis de Santa Fe de Antioquia recibió las parroquias de Urrao, Anzá y Caicedo, además de aquellas procedentes de Urabá, que pasaron a la administración del clero diocesano (Botero, op. cit.). Monseñor Toro, artífice de la restauración, muere al año siguiente en Santa Fe de Antioquia.

⁹¹ El prefecto apostólico informó lo siguiente: “Hace más de un año que el P. Remigio no se siente bien, y aunque los médicos no le encuentran nada particular, los nervios se han adueñado tanto de él, que la enfermedad real o aparente, de hecho existe. Le aconsejaron cambio de clima (para distraerse) razón por la cual él mismo pidió al P. Redento permiso para hacer un viaje a España y visitar a sus ancianos padres. A mi modo de ver, este permiso lo merece, pues ha trabajado aquí tantos años summa cum laude, y tal vez se alivie de sus achaques”. (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior Provincial, correspondencia 1942-1948, carta de Severino de Santa Teresa al P. Amalio de San Luis Gonzaga, provincial, Turbo (1-V-1945)).

Al mismo tiempo voy aprovechar la oportunidad para hacerme examinar de un especialista de los notables que hay en Panamá, pues en los últimos meses he sentido una furete (sic) tensión arterial, debido en gran parte a las fuertes impresiones que he tenido que experimentar con la sorpresiva y prematura supresión de la P.A. de Urabá.⁹²

El prefecto Severino de Santa Teresa rechazó el “modo de proceder insólito de la Iglesia” en el cierre de la jurisdicción misional. A éste se sumaron los pronunciamientos de la ciudadanía, de las autoridades y de la prensa, con quienes los misioneros de la prefectura habían tejido redes de apoyo durante casi el cuarto de siglo de vigencia de la acción misional en Urabá.⁹³ La coyuntura reactualizaba las viejas imágenes acuñadas sobre la región:

Recuerdo que le dije al señor Nuncio cuando me comunicó la supresión de la prefectura: “Excmo señor, había oído muchas veces que Urabá tenía una maldición y nunca me había convencido de ello. Pero ahora sí creo en dicha maldición, pues ni siquiera se permite prosperar a una misión y cuando estábamos viendo espigar el campo, se echa fuera a los operarios”.⁹⁴

A modo de justificación por la decisión de las instancias pontificias, el Nuncio apostólico comunicó a fray Severino que las razones determinantes habían sido el IV centenario de fundación de de Santa Fe de Antioquia, la necesidad de restaurar la antigua diócesis, y la renuencia de los demás obispos para acogerse a un arreglo de los límites y conmutación de parroquias.⁹⁵

En continuidad con las estrategias de sus predecesores, Pío XII entre los años treinta y cuarenta, aboga por el reconocimiento de las iglesias

⁹² APSJN, Urabá, caja 3, legajo XI, Postrimerías y supresión de la prefectura, carta de Severino de Santa Teresa a Francisco Cristóbal Toro, Obispo de Antioquia, Turbo (16-VI-1942).

⁹³ El análisis de la supresión de la prefectura desborda los límites este estudio; baste señalar la valiosa documentación conservada en los fondos del archivo de la provincia de San Joaquín de Navarra, (Vitoria-Gastéiz), en el archivo general de la orden en Roma y en el archivo de La Obra Máxima en Donostia.

⁹⁴ Archivo de La Obra Máxima, fondo Urabá, carta de fray Severino de Santa Teresa a R.P. Bernardino del Niño Jesús, Turbo (15 VIII-1942).

⁹⁵ Archivo de La Obra Máxima, fondo Urabá, “Memoria del Ilmo Severino Santa Teresa a Reverendos Padres Capitulares y Venerable Definitorio Provincial”, s.f.

locales.⁹⁶ A mediados del siglo XX en Hispanoamérica, los prelados nacionales insisten a las órdenes para promocionar el clero nativo, en vez de importar personal extranjero, y orientan sus intereses hacia los asuntos relativos a la adjudicación de territorios misionales. Esta tendencia se concreta en el nacimiento de un misionerismo colombiano entre 1940-1950,⁹⁷ que sustituye progresivamente a los extranjeros por sacerdotes nacionales en los distintos vicariatos y prefecturas del país. El interés del obispo de Antioquia por nacionalizar la misión mediante una misión diocesana, constituye la interpretación de Álvarez sobre la supresión de la prefectura apostólica de Urabá.⁹⁸

Algunos años después, se le formularon ciertos reparos a fray Luis de Santa Teresita sobre la administración de los bienes de la orden (la comunidad de Frontino) y de la prefectura. En carta presentada al Nuncio apostólico Carlos Serena, fray Luis informó que la financiación de la prefectura procedía de auxilios de Propaganda Fide, de la Santa Infancia, de limosnas particulares y de lo devengado por el prefecto “con su industria y esfuerzo”. Señaló además, que se precisaba llegar hasta el corazón de Urabá para encontrar iglesias, capillas y casas curales, además los objetos de culto bajo inventario riguroso entregados a la diócesis de Antioquia. La otra inversión realizada en mantenimiento y viajes, estaba bajo la responsabilidad del prelado: “Quién tenía que cubrir las erogaciones que ocasionaban las enfermedades contraídas al servicio de esa circunscripción misional?” Y por último:

⁹⁶ Luego de 1944 su gobierno procura el enraizamiento de las iglesias en tierras no europeas y el reconocimiento de las aspiraciones de independencia política. A fines de los años cincuenta, durante el papado de Juan XXIII aumentó el clero autóctono en Asia y África y se redujo el modelo tradicional de la misión. El pontífice, en la línea de Benedicto XV, plantea que la Iglesia no se identifica con ninguna cultura, ya que su misión es la salud religiosa del hombre (Gadille, op. cit., pp. 252-254).

⁹⁷ En 1927, el obispo Builes creó el Seminario de Misiones en un pueblo de la jurisdicción de su diócesis; en 1939 adoptó el nombre de Pontificio Seminario de Misiones Extranjeras de Yarumal y en 1950 se convirtió en el actual Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal, IMEY (Córdoba, op. cit., p. 238). Además, la congregación de Hermanas misioneras de Santa Teresita fue fundada por el Obispo, en Santa Rosa de Osos en 1928 (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 544).

⁹⁸ APSJN, Urabá, legajo IV, correspondencia con la provincia, XX a Severino de Santa Teresa, Medellín (30-V-1942), citado en Álvarez, 1998, op. cit., p. 180. Es también el momento en que los claretianos entregan medio Chocó a los sacerdotes colombianos de Yarumal, y algo parecido pasa en Chile (Ibid.).

Si la Diócesis de Antioquia quiere asignarle una mensualidad al ex-Prefecto, aún es hora, pues a su salida de Urabá todo lo dejó allá, la selva con sus plagas, los negros con su indolencia; los ríos por donde muchas veces navegó con grave peligro de su vida; el alborotado oleaje del golfo; sus energías, su salud, y todo cuanto tenía [...]. Quieren más? Que vayan a Urabá donde encontrarán todo eso, pues a control remoto no es posible apreciar la magnitud de la empresa extinguida.⁹⁹

Muy poco después de la salida definitiva de los misioneros carmelitas sobrevino en la región, como en gran parte de los campos colombianos, el fenómeno socio-político de La Violencia. Al vaivén de estos sucesos, se desestructura la asistencia religiosa a la población y el caos se apodera de la región. Pero esa es otra historia que no abordaré aquí. Siguiendo a Steiner, la predominante vocación liberal de los municipios de Urabá, justificaba la persecución a la población; asimismo, la inaccesibilidad geográfica de la zona, hacía de ésta un refugio de núcleos guerrilleros y de liberales escapados del interior del departamento. A la etiqueta de “bárbaros” impuesta a la población a principios de siglo, se sucedía la de “guerrilleros” y “auxiliadores de la guerrilla”, viabilizando el duro tratamiento del gobierno conservador y del ejército contra la insurgencia liberal.¹⁰⁰

⁹⁹ Carta de fray Luis de Santa Teresita, a MRP Sergio de Santa Teresa, Vicario provincial, Panamá (12-IX-1948), citada en Restrepo, 1990, p. 24.

¹⁰⁰ Steiner, op. cit.

Quizá el fraile carmelita más recordado entre la población del Urabá antioqueño, junto con el padre Luis de Santa Teresita, sea Amando de la Virgen del Carmen. Su actividad apostólica, rayana en “lo inverosímil”, lo condujo a lomo de mula, casi ininterrumpidamente entre 1916 y 1941 hasta los confines de Urabá, en desarrollo de las labores de la prefectura apostólica. Sus calidades en la evangelización y en la cura de almas se difundieron en los órganos de propaganda misionera, y sus ejecutorias materiales se mantienen en pie en los poblados de la antigua jurisdicción misional.¹

El apostolado del padre Amando, empero, se efectuó a contracorriente de su profundo deseo de dedicarse a la contemplación, en algún convento de observancia de España, país que dejó desde 1909 para ir a las Américas. Su lucha interior, que jamás se resolvió como él lo hubiera querido, quedó registrada en la correspondencia a la cual tuvo acceso, mantenida con sus superiores entre 1911 y 1947, año de su muerte.

¿Cómo entonces, fue posible difuminar su deseo de ser relevado de sus obligaciones misioneras, para volcarse de lleno a la contemplación? ¿Cuáles sacrificios arrojó voluntariamente para continuar fiel a su inclinación? ¿Qué costos tuvo para el padre Amando acatar el mandato de sus superiores? Este capítulo aborda su cambiante historia biográfica dentro de la historia social del tiempo que vivió, ahondando en el proceso de renunciaciones, nostalgias y negociaciones entablado por fray Amando consigo mismo, y con la jerarquía religiosa.

Los sufrimientos del padre Amando, en sentido amplio, no corresponden a una pulsión individual: constituyen más bien, la

¹ Me refiero a las iglesias de Urama, Uramita y Juntas de Uramita, levantadas “desde los cimientos hasta el campanario”, a instancias de fray Amando. El acueducto, la luz eléctrica, la línea telegráfica de Urama, amén de varias escuelas rurales de la región, se atribuyen a sus actividades de promoción social (Anónimo, “P. Amando González de la Virgen del Carmen. 1879-1947”, *La Obra Máxima*, 28, 1948, pp. 46-47).

“encarnación” en una vida,² de la tensión inherente a la Orden Carmelita, gran parte de cuya historia como ya se vió, se halla atravesada por la disyuntiva entre la contemplación y la acción, es decir, el emplazamiento en el mundo para cumplir con el apostolado evangelizador.

En la perspectiva de los roles que representan el orden institucional mediante la experiencia individual³ la disyuntiva contemplación-acción carecería de “realidad subjetiva”, si personas como fray Amando de la Virgen del Carmen no hubieran protagonizado desde el “comportamiento humano real”, un rol donde se registran ambas posturas religiosas. En sentido estricto, los costos de una decisión institucional – aparentemente “una equivocación”–, como se verá luego, recayeron sobre su persona, toda vez que las exigencias del ministerio parroquial y de la vida misionera lo desgastaron físicamente:

Los incesantes viajes por insalubres tierras, el continuo trabajo apostólico, la austeridad de su vida (gran amante de la penitencia), y una gran enfermedad consumieron sus fuerzas y le produjeron un total agotamiento que le acusó la muerte a las 5 de la tarde del día 7 de diciembre de 1947.⁴

El itinerario del padre Amando de la Virgen del Carmen –en el siglo Amando González Sáinz–, se encuadra en la tensión que he delineado en el segundo capítulo. Este hombre profundamente religioso, nacido en 1879, con carrera eclesiástica en la Universidad Pontificia de Burgos y licenciatura en Teología,⁵ se ordenó como sacerdote secular en la diócesis de Burgos en 1903 y decidió ingresar en 1905 frizando en los treinta años, a la provincia carmelita de San Joaquín de Navarra. Ciertos indicios presentes en la

² Encarnación, como término para nombrar el proceso por el que la corporeidad se convierte en fuente básica de sentido. La reapropiación conceptual procede de una lectura del dogma religioso de la encarnación que, siguiendo a García, contiene una crítica al dualismo cuerpo/mente. De cara a la moderna exteriorización y objetivación del cuerpo, el cristianismo permanece como una (a)moderna interiorización y, de este modo, avala una concepción del cuerpo como corporeidad (comportamiento, hábito, corazón, etc.), cargándolo de sentido, socialidad, emotividad, hibridación y diferenciación (García, F., “El cuerpo como base del sentido de la acción social”, *REIS* 68, oct-dic., 1994, pp.71-76).

³ Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 99.

⁴ Necrologías de los religiosos fallecidos en este convento. Libro de Difuntos de Villa de Leyva, 1947, p. 199.

⁵ Anónimo, 1948, op. cit., p. 46.

correspondencia cursada a los superiores de la orden desde las Américas, sugieren que en él bullía el espíritu de contemplación. Amando González dejó “parroquia, bienes y una pobre madre viuda sin más hijos”,⁶ para entrar al noviciado carmelita de Larrea, donde el Maestro de Novicios, padre Atanasio del Sagrado Corazón de Jesús, lo consideró un “santo varón”.⁷ En 1921, había comunicado al mismo Padre Atanasio –a la sazón Provincial–, la gran necesidad que tenía de regresar a España “para volver a sentir aquellas ternuras del Corazón, las delicadas inflexiones (sic) del amor, los suavísimos y místicos buques de Jesús sobre el corazón que en mejores días y en su compañía sentía”.⁸

Pero el tiempo histórico que cubrió la vida de fray Amando de la Virgen del Carmen como religioso carmelita, correspondía claramente a la expansión de las misiones españolas y vascas hacia Hispanoamérica. Esto significó para él, acatar la orden de sus superiores, renunciando por Obediencia a su deseo de vida contemplativa, a cambio de una agitada permanencia en las Américas. El padre Amando fue primero conventual en las repúblicas de Chile y Perú,⁹ para luego pasar a Colombia en 1914, país donde trabajó como misionero en la Prefectura Apostólica de Urabá, y donde murió, siendo Superior en el convento de Villa de Leyva.

La estancia en Chile, donde estuvo destinado a Chillán, fue agradable al espíritu de fray Amando, a juzgar por las alusiones contenidas en las cartas escritas desde Trujillo a la Provincia entre 1911 y 1914. En contraste con su estancia en el Perú, adonde llegó haciéndose violencia “que sólo Dios sabe”, para obedecer al mandato de sus Superiores:

⁶ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921)

⁷ Unzueta, 2001, op. cit.

⁸ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921).

⁹ En este segundo país le correspondió la fundación de Trujillo (1911); emprendió la refacción de lo que sería la residencia conventual de los carmelitas y “un activo apostolado de predicación y confesonario”, que le valieron la simpatía de la sociedad de Trujillo (Unzueta, 1994a, p. 44).

Desde que salí de Chile mi alma ha estado como fuera de mi centro, al punto de suplicar a los Superiores en casi todas las cartas que me saquen de Trujillo; días antes del Capítulo pasado escribía al futuro Provincial rogándole me mandara a un convento de observancia pues yo no me encontraba con fuerzas para continuar así.¹⁰

Fray Amando expresa su gran sufrimiento por las tentaciones que lo acechan: tomar un vapor para regresar a Chile, solicitar licencia para cambio a otra provincia eclesiástica y aún, el no importarle ser expulsado de la Orden en castigo. El fraile suplica la intercesión del Superior para que lo envíen “incluso al Santo Desierto.”¹¹ Su estado interior empeorará al recibir el anuncio de su traslado a la Villa de Leiva (Colombia), ante lo cual reitera lo siguiente:

Esta misma súplica y en este sentido vengo escribiéndole hace tres años, yo soy bueno para andar por lo andado y pisar por lo pisado, de lo contrario me expondré a caer y quién sabe si para siempre. Si lo pasado responde de lo futuro y Leivar (sic) tiene muchos puntos de semejanza con Trujillo ya se colige y comprende el martirio que me espera.

Si algún día dejé mi buena parroquia y mejores Padres y preferí el Carmelo por la Compañía de Jesús, fue precisamente por el canto del Coro y observancia regular; a saber que me había de tocar esta suerte, yo hubiera sido todo menos Carmelita, y digo esto, no porque esté arrepentido de mi elección, de la que doy infinitas gracias a Dios, ni tampoco porque me pese el hábito, lo que me pesa y abruma es la obediencia de ir a estas casas de triste residencia donde no hay Coro ni puede haber observancia aunque se quiera. Esto es lo que siento y esto creo un deber decirle; fuera de estos Conventos que están ya formados, estoy fuera de mi centro; sufro y haré sufrir a mis Superiores lo indecible- tres años de triste experiencia pruevan (sic) lo que digo.¹²

¹⁰ APSJN, Jerarquía Carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1900-1922, carta de Amando de la Virgen del Carmen al Provincial, Trujillo (24-II-1914).

¹¹ *Ibid.*

¹² APSJN, Jerarquía Carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1900-1922, carta de fray Amando de la Virgen del Carmen a Provincial fr. Valentín de la Asunción, Trujillo (24-III-1914). El coro era junto con el oficio, un par de prácticas monacales mantenidas por las órdenes mendicantes, que los clérigos regulares intentaron abolir en el siglo XVI (Bonichon, Odile, “Ordenes religiosas y pías uniones (asociaciones piadosas, cofradías, órdenes terceras)”, P. Poupard (dir), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1997, pp. 1321-1328). Consistía en el rezo coral de monjes, monjas y canónigos, que celebraban la Liturgia de las Horas (De Pedro, Aquilino, *Diccionario de Términos religiosos y afines*, Estella, Editorial Verbo Divino, Ediciones Paulinas, 1990, p. 52). La liturgia comprende ocho tiempos de oración: maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas, una estructura unitaria

¿Cuál era, entonces, el trasfondo de la desazón del padre Amando? Al despuntar del siglo XX, las órdenes religiosas europeas implantadas en las Américas, se enfrentaban a un mundo desconocido y “abierto”, donde la vida claustral del Viejo Mundo debía reorganizarse de cara a un entorno que, en muchos aspectos, era el reverso de lo habitual. El carácter “abierto” propio del emplazamiento en las Américas, no se limitaba a la amplitud del espacio físico;¹³ dentro de las peculiaridades del trabajo en Hispanoamérica, surgen nuevas demandas sociales para los recién llegados, por lo que se asumen tareas no siempre conformes con los carismas observados en Europa; la excepción se vuelve normalidad, y corresponde a las distintas congregaciones “hacer de todo un poco”.¹⁴

Si Amando de la Virgen del Carmen se sentía fuera de su centro en la recién implantada residencia del Perú, ¿qué decir del drástico cambio que le esperaba al ser nombrado como misionero en la región de Urabá? Para los misioneros regía una legislación de la orden, que aminoraba el cumplimiento de la Regla en territorio misional. Las dispensas despertaban ambivalencias y renuencias en algunos frailes cuya formación se había enmarcado en la tensión contemplación-acción. Interpretando la posición de fray Amando, las dispensas habrían sido una barrera en su tránsito hacia la santidad, barrera que él decidió ignorar.

La hipótesis de este capítulo propone que durante su permanencia en Colombia, el padre Amando renunció voluntariamente al disfrute de las dispensas que le correspondían en calidad de misionero apostólico, criticó las decisiones del Vicario Provincial de Colombia que mitigaba las normas de abstinencia en los conventos carmelitas, mantuvo permanentemente la penitencia corporal y afrontó la tuberculosis que le causó la muerte, en

complementada con lecturas de la Sagrada escritura, vidas de santos, de padres de la Iglesia, etc. (Schwaiger, Georg, *La vida religiosa de la A a la Z*, Madrid, San Pablo, 1998, pp. 318-319).

¹³ Para dar una idea de la extensión del territorio encomendado, los misioneros recurren a símiles como éstos: “...la Misión de Urabá es de 40.000 kilómetros cuadrados, casi dos veces como el reino de Bélgica” (Severino de Santa Teresa, *Breve catecismo de la Misión de Urabá*, San Sebastián, Navarro y del Teso, 1939, p. 7), o: “La gente es muy poca y está muy esparcida; si le dijera las leguas que me corresponden atender a mí, se espantaría” (Atienza, op. cit., p. 15).

¹⁴ Álvarez, 1998, op. cit., p. 177.

condiciones poco favorables. Interpretando la apretada síntesis de su Necrología, fray Amando –mediante la radical erosión de sus mínimos vitales–, labró su carrera del padecimiento, hasta alcanzar la muerte, lejos de su patria. Al optar por el sufrimiento y el dolor como “objeto de elección de los santos”,¹⁵ concilió –a expensas de sí mismo–, los dos matices no siempre compatibles de la vocación religiosa.

A principios de 1916 el padre fue nombrado primer párroco carmelita de Frontino, cuando aún no se había constituido de hecho la prefectura apostólica. Previamente, el padre Amando había sido miembro de la fundación de Sonsón, una emprendedora población del oriente antioqueño, autorizada como residencia a los Carmelitas por el arzobispo de Medellín en 1914.¹⁶ Los esfuerzos del padre Amando, en la perspectiva del “todo por hacer”, se sumaron a los de otros conventuales de Frontino, algunos de los cuales integrarían, poco después con él, la vanguardia misionera: Juan Evangelista del Santísimo Sacramento y Elías del Santísimo Sacramento. Mientras llegaba la aprobación definitiva de la nueva misión pontificia, los hijos de Teresa de Ávila incursionaban en los campos aledaños a Frontino, preparando el terreno que poco después correspondería a la Prefectura. Cuando despega la actividad parroquial, se registran las primeras quejas sobre los episodios de enfermedad, resultantes de la intensa actividad en el municipio. Desde Sonsón,¹⁷ escribía así fray Amando a sus superiores:

Cinco años al frente de la Parroquia de Frontino, que debido a la ayuda de los padres hicimos una parroquia modelo, con Adoración N. de hombres semanal, me han dejado muy enfermo de los riñones y garganta. Por eso le suplico, amadísimo Padre nuestro, me conceda el permiso para regresar a España por el tiempo que crea SSRR.¹⁸

¹⁵ Le Breton, 1999, op. cit.

¹⁶ Silverio de Santa Teresa, op. cit., p. 506.

¹⁷ Los carmelitas establecieron una fundación en este municipio del oriente antioqueño, que servía también de acogida a los padres para la reposición de “las fuerzas perdidas en Urabá”. Por hallarse en climas considerados “sanos”, tanto Sonsón y el convento de Manrique (Medellín) en Antioquia como Villa de Leyva (Boyacá), fueron lugares de reposo de los misioneros de Urabá.

¹⁸ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921).

La Adoración Nocturna consistía en un movimiento cristiano eucarístico fundado por Herman Cohen en Francia, y expandido a otros países como España. Los fieles se congregaban para orar ante el Santísimo, con su propio manual de salmos, entre las 10 p.m. y las 4.30 a.m., hora en que se celebraba la misa de los Adoradores. Los cazadores que salían a la montaña asistían también al oficio religioso, por lo cual se le llama también como “Misa de Cazadores”.¹⁹ El padre Amando estableció la Adoración Nocturna masculina en otras parroquias regentadas por él (Urama, Uramita y Juntas), donde un centenar de hombres venían cada mes de las montañas para pasar la noche delante de Jesús Sacramentado “... caldeados con los fervorines que el Padre les dirigía delante del Santísimo Expuesto”.²⁰

Al deterioro de la salud de los “operarios evangélicos”, contribuía también, las correrías por el temible valle del Murri.²¹ En una novela original se esboza el impacto de las correrías en la salud de los padres:

Como el Míster, tampoco el buen Misionero tenía ya cabello; también le faltaban varios dientes y muelas. En verdad estaba más aviejado que lo que sus cincuenta y cinco años requerían. Los primeros, su natural robustez hizo frente al clima y a las mil alimañas nocivas y a la durísima vida que la topografía y su ministerio le imponían. Se acomodó al gusto de los alimentos y, con más dificultad, al de las gentes. Pero el gusto no hace la salud, ni la sangre, y su cuerpo paulatinamente fue siendo presa de los mil achaques y alifafes propios de la tierra. Frecuentemente era víctima del paludismo y de la disentería. Basta el primero para desmoronar el más resistente organismo. Tal cual caída del caballo, y muchas mojaduras y noches al sereno, lo tenían aporreado de verdad.²²

El padre Amando volvió a la provincia de San Joaquín de Navarra el 8 de julio de 1920 por motivos de enfermedad²³ y regresó en octubre de ese mismo año a Colombia, en compañía de los padres José Joaquín Arteaga,

¹⁹ Dámaso Zuazúa (com. pers.).

²⁰ APSJN, Biográficas 79: “El padre Amando de la Virgen del Carmen, carmelita y misionero apostólico ha muerto” (borrador mecanografiado).

²¹ Véase APSJN, Urabá, folder Urabá-Frontino, correspondencia (1a) 1913-1920, carta de fray Amando al Provincial de San Joaquín de Navarra (29-VI-1919), en la cual reporta que en las dos veces que viajó al valle del Murri, ha regresado con fiebres.

²² Atienza, op. cit., p. 36.

²³ Ambrosius a Santa Teresia, op. cit., p. 27.

Juan Francisco del Santísimo Sacramento y Pascual de Santa Teresa, para reanudar actividades en la prefectura.²⁴

6.1 UNA PATENTE EQUIVOCADA

A mediados del siguiente año, el padre Amando escribió desde Sonsón a su Superior provincial en España y al procurador de las misiones carmelitas en Roma, para obtener la cancelación de su patente como misionero apostólico. Se trata de un mismo texto que varía formalmente en función de los destinatarios, pero retiene en lo fundamental, la exposición de motivos que sustentaban su petición.²⁵ El punto de partida de las cartas es el juicio forjado de sí mismo, como incapaz para ser misionero. Fray Amando comenta que cuando se crea la Prefectura, el padre Luis Aizpuru de la Virgen del Carmen llama a todos los religiosos para que se integren a la nueva jurisdicción, y aunque él le manifestó en repetidas ocasiones que no se encontraba con fuerzas para llevar el título de misionero,²⁶ el padre Aizpuru tramitó la patente, la cual se hizo efectiva un poco después.²⁷ Fray Amando expone que dicho padre le comunicó su profunda extrañeza al recibir un título no pedido, y reconoció por sí mismo que había sido una equivocación:

ya que en vez de poner a R.P. Juan Evangelista, que sí había pedido ser Misionero, me había puesto a mí, copio al pie de la letra lo que me dice en una carta que sobre el particular me escribe. “Estoy muy apenado con lo que sucedió, respecto a la patente que le

²⁴ García, Luis Javier, “Nota Necrológica. Juan Francisco del Santísimo Sacramento”, BOPN, No. 83, 1969-1974, 1974, p. 597.

²⁵ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, y AG, Misiones Urabá, Correspondencia de los prefectos Apostólicos, carta al Procurador de las misiones Carmelitas, Sonsón (26-VI-1921). En el original de ésta se señaló con lápiz rojo el párrafo de solicitud de cancelación de la patente, en la margen superior, una nota manual en italiano con fecha de 15 septiembre de 1921, indica que está en trámite el retorno del padre. No fue posible localizar la respuesta oficial de la Procura a fray Amando.

²⁶ No se trata sólo de que la aparición de padecimientos conlleve la percepción del daño corporal y la consecuente incapacidad para el desarrollo de actividades; siguiendo el enfoque de la Experiencia del padecimiento (EP), pienso que fray Amando alude en esta frase al impacto del padecimiento corporal pero también, a las flaquezas morales del sí mismo.

²⁷ Propaganda Fide expidió la patente a nombre de fray Amando con fecha de 7-III-1920 (Ambrosius a S. Teresa, op. cit., p. 27).

enviaron de la Sagrada Congregación, yo avisé inmediatamente a V.R. Provincial A.A.”²⁸

Al gesto del padre Aizpuru, le sucedieron continuas peticiones de fray Amando ante la jerarquía de la Orden, para que tramitara la cancelación de su patente en la Sagrada Congregación de Propaganda de la Fe (SCPF). Su superior inmediato, el prefecto Arteaga veía así el asunto:

El P. Amando anda molestando a todos nosotros y a los Superiores de Roma y creo que también a VV.RR. para salir de la Misión y volverse a España. Yo cuando estuve en Roma le saqué permiso de la S.C. para que pudiera reponer su salud por algún tiempo en España pero no lo eximieron del compromiso de Misionero apostólico. No sabemos qué hacer con él: quiere y no quiere, a ratos se enfada a ratos está contento. Además si no mandan alguno más ¿quién lo sustituye en la Misión?²⁹

Las gestiones del fraile tuvieron un resultado parcial en 1922, cuando recibió un alivio a sus anhelos.³⁰ Deducimos que el padre salió del país a fines de ese año,³¹ para residir probablemente en los conventos de Burgos o Calahorra, hasta que se sintió en el deber moral de regresar a Colombia: “Los misioneros de Urabá me suplican que regrese lo antes posible, porque la mies

²⁸ Acorde con mi interpretación del material revisado, no todos los misioneros de la prefectura accedieron por obediencia a trabajar en Urabá. Entre quienes solicitaron voluntariamente la patente, se halla Juan Evangelista del Santísimo Sacramento, mencionado como parte de la confusión. Éste había pedido a sus superiores que lo destinaran a las misiones, y la provincia lo envía a Colombia. Junto con fray Elías y fray Amando, se establece en 1916 en Frontino y al erigirse en 1918 la Prefectura, queda agregado a ésta (BOPN, No. 39). La expedición de la patente al padre Juan Evangelista, fechada el 19-III-1919 (Ambrosius a Santa Teresia, op. cit., p. 210), se produjo exactamente un año antes de la equivocación con la patente de fray Amando; acorde con mi estado de conocimiento sobre el tema, el argumento de “confusión” que consta en los documentos, deja en la penumbra este punto.

²⁹ APSJN, Urabá, correspondencia (2a) 1921-1925, carta de José Joaquín Arteaga a Atanasio del Sagrado Corazón, Frontino (25-X-21).

³⁰ AG, Misiones, Urabá, correspondencia de los prefectos apostólicos carta de fray Amando de la Virgen del Carmen a Guillermo de San Alberto, Frontino (20-X-1922).

³¹ En ese período se registra mengua de recursos en la misión: El P. Elías está “lleno de enfermedades” y el P. Amando se ha ido, la permanencia en Puerto César, ha costado la salud a los padres Juan Francisco, Juan Evangelista y al prefecto. Por lo anterior, sólo hay cinco misioneros, insuficientes para cubrir las necesidades de la misión. (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de José Joaquín Arteaga al provincial, Bogotá (25-XII-1922)).

es mucha y los operarios pocos, y perecen muchas almas por falta de sacerdotes; así que he pensado embarcar el día 10 de junio en Barcelona”.³²

De nuevo en Colombia y hasta la extinción de la prefectura, fray Amando recorrió de un lado a otro a pie o en su mula los campos de Urabá, en ejercicio de su apostolado, con sus alforjas llenas de confites, migas de pan y escapularios de la Virgen del Carmen que repartía entre la población, popularizando una imagen ejemplar que pervive en el recuerdo de quienes lo conocieron, y que incluso logró ganar la simpatía de algunos protestantes de Dabeiba:

A ese padrecito le encantaba la montaña, se mantenía con unas alforjas, él se iba de casa en casa y por ahí amanecía, entonces yo lo llamaba tocayo, yo estaba muy chiquita y como soy Amanda...¿En qué andaba? A pié, usaba sandalias, iba con su trajecito café, era anciano, flaquito, canoso no estaba, y siempre predicando...³³

El padre era invitado con frecuencia a otras jurisdicciones de Antioquia, para impartir ejercicios espirituales. Las comunidades de Carmelitas Descalzas lo solicitaban para los auxilios espirituales, mientras lo suplía otro misionero en su parroquia.³⁴ Dichas invitaciones representaban una pausa en su prolongada permanencia en el territorio de misión. Fray Amando estuvo también en Guarne (oriente antioqueño):

Mi tío Jesús de los Ríos lo conoció en el año 1928 para unos ejercicios espirituales y las tías mías lo atendían muy bien y gozaban con todas las conversaciones que tenían con él porque era muy sencillo; se contaba –recuerdo yo– que el padre decía que lo que más agradecía a Dios era la cama, por lo del descanso. Todos lo consideraban un santo por su predicación y por las costumbres,

³² AG, Misiones, Urabá, Correspondencia de los Prefectos Apostólicos, carta de P. Amando a P. Guillermo San Alberto, síndico de la misiones carmelitas, Vitoria (26-V-1924).

³³ Amanda López † (com. pers.).

³⁴ APSJN, Biográficas 79: “El padre Amando de la Virgen del Carmen, carmelita y misionero apostólico ha muerto” (borrador mecanografiado).

ancianito ya, antes mucha gracia ir hasta Guarne, tenía que tomar el tranvía.³⁵

A principios de 1929, emprendió en compañía de un grupo de misioneras carmelitas, el azaroso viaje desde Frontino hasta Sautatá, población distante 50 kilómetros de la desembocadura del río Atrato, en pleno distrito marítimo y de la cual fue designado párroco. Sautatá pertenecía a la jurisdicción de Riosucio (Chocó), y en ese momento era un centro de producción azucarera, que llegó a facturar 50.000 quintales de azúcar entre 1925 y 1930. La explotación agrícola atrajo mano de obra barata de los alrededores, la compañía cedió a la misión algunos de sus barracones, y ésta se encargó de la evangelización y escolarización de la población.³⁶

En 1930, siendo responsable de la residencia de Urama, distante a unas siete horas de Dabeiba en el distrito montañoso, el padre Amando, además de las labores propiamente religiosas, se ocupó del montaje de centros de enseñanza del municipio, en conjunto con cuatro hermanas Carmelitas venidas de Frontino.³⁷ De nuevo la pregunta: ¿cómo era posible que en su actividad no se filtrase malestar alguno y que, por el contrario, creciese día a día la imagen social sobre su santidad?³⁸

¡Oh, el P. Amando, maestro de misioneros apostólicos, labios de miel, lengua de fuego, manos bienhechoras, sobre su macho amarillo! Era Proprefecto y Vicario provincial y Párroco de Urama y

³⁵ Llama la atención el comentario sobre la “ancianidad” del padre, cuando en realidad, a su paso por Guarne apenas se acercaba a los 50 años de edad. Noé de los Ríos, (com. pers.), Medellín, 2002.

³⁶ Pacho, op. cit., pp. 1175-1178.

³⁷ Ibid., p. 1179.

³⁸ Desde luego, fray Amando agenció también el control social entre los pobladores de Frontino, por vía de su temple moral. Alguna vez volviendo tarde y muy cansado de una de sus correrías, dejó a su mula pastando en un potrero, el animal pasó a un predio vecino, de propiedad de un adinerado y avaro personaje de la región. La mula se perdió, apareciendo hasta el tercer día, con un trozo de leño amarrado en la hocico, que le impedía pastar. En vista del mal estado del animal durante el tiempo transcurrido desde su extravío, no hubo más remedio que sacrificarlo. Ante los reclamos de los misioneros, el señor respondió de mal talante, diciendo que él no tenía por qué alimentar a las mulas de la misión. Entonces el padre Amando lo maldijo diciéndole que pese a su riqueza, moriría sufriendo los tormentos del hambre. En efecto “...a los seis meses le empezó a ese señor una llaguita en la boca, por tacaño que era, no quería buscar médico y así fue pasando los días, la llaga creció y creció, tanto que le impedía comer, apenas le daban agua con una cucharilla. Así murió esa persona” (Libia Osorio, (com. pers.), Frontino, 8-X-2000).

caballero andante. Querer a todos y ser querido de todos; ¿hay nada más placentero?, ¿hay virtud equivalente? [...] Le encantaba verse rodeado de indios y disputar con los protestantes. También se acordaba de los de color y un buen día que bajó a Dabeiba me indicó la conveniencia de que visitara yo, el rancherío de Chigorodó.³⁹

Mientras iba de un distrito a otro –a manera de “judío errante”, como lo apodaron algunos frontineños–, exponiéndose a las inclemencias del clima y a privaciones que luego detallaré, debió gestarse en el padre Amando la tuberculosis pulmonar que le costaría la vida. Hay noticias que permiten inferir que la tuberculosis era para la época, una enfermedad crónica en el círculo de las misiones de Urabá. En 1937 las carmelitas Carmen Rosa del Santo Ángel, María Ángeles de San José y Rosario de San Juan de la Cruz, que trabajaban en el golfo, enfermaron y murieron en el transcurso de tres años.

Otras sin llegar a morir en seguida, contrajeron la tuberculosis pulmonar y fueron trasladadas a la casa noviciado de Frontino en donde se vieron aisladas, impedidas para continuar trabajando, rechazadas por la gente ignorante. Sabido es que especialmente en Antioquia se tenía terror obsesivo a la tuberculosis como enfermedad altamente contagiosa: bastaba que en una casa falleciera un tuberculoso para que toda su ropa y enseres personales fueran quemados y tal casa en muchos años no volviera a tener inquilinos [...]

La noticia de que en el noviciado había enfermas fue fatal para las Carmelitas, muchas personas se levantaron contra ellas, nadie volvió a visitarlas por miedo al contagio, hasta los padres de familia retiraron a sus hijas del colegio porque no querían que fueran a la casa de las tísicas, y las vocaciones disminuyeron un poco. La muerte de algunas no calmó la borrasca, antes la agravó al saberse que también en Urama dos hermanas habían caído en cama con la misma enfermedad. Allí los comentarios fueron más duros y la guerra más violenta.⁴⁰

6.2 ESCRÚPULOS ANTE LAS DISPENSAS

³⁹ Pablo del Santísimo Sacramento, op. cit., p. 132.

⁴⁰ Restrepo, Bernardo O.C.D. y Giraldo, María Cecilia c.m., *Las Carmelitas misioneras en Colombia*, Bogotá, Provincia Santa Teresa del Niño Jesús, s.e., 1990, p. 46.

He dicho que Fray Amando optó por la vía de la santidad, imponiéndose rutinariamente un conjunto de sacrificios. Si bien me he referido a la mitigación de la observancia regular en territorio de misión, mediante el disfrute de dispensas, el consenso en la orden alrededor de esto se hallaba lejos de lograrse, si escuchamos el tono perentorio de las Instrucciones de Misiones:

Ni piensen nuestros religiosos que están exentos de la obediencia de nuestras leyes por laborar en tierra de misión, fuera de lo esencial de los votos. Cualquiera ve lo desatinado de esto. Donde hay mayor peligro, hay que andar con mayor cuidado, bajo la tutela de la ley; donde la pelea es más fuerte y sin tregua, debe ser más estrecha la disciplina. Persuádanse nuestros misioneros de que nuestras Reglas y Constituciones conservan en tierra de misión, toda su fuerza obligatoria.⁴¹

Tal como se explicitó en el primer capítulo, el “malsano” Urabá tenía prolongaciones simbólicas en el temperamento de los pobladores: “¡Oh, la lujuria del trópico! ¡Oh, Murri, que no dejas en el hombre más que la lascivia! ¡Oh sol que matas el alma y enciendes el cuerpo de los humanos, de los animales y de las plantas!”.⁴² Se trataba entonces, de oponer a la relajación de las costumbres, la ejemplaridad de los hábitos misioneros, teniendo en mente el prejuicio contaminante para los misioneros radicados en regiones tropicales. La observancia era ineludible para mantener los “peligros” a raya, y las privaciones corporales actuaban como indicadores de santidad.

Uno de los textos habituales en la formación de los novicios, presenta la oración y la mortificación como dos virtudes cardinales del carmelita y enseña a ejercitarlas en relación con los sentidos:

⁴¹ Anónimo, op. cit., 1913, Parte Tercera, La disciplina de las Reglas. Cap. I. La exhortación al cumplimiento (original en latín). El apartado 2 del mismo capítulo convoca a las autoridades de las misiones a velar por la observancia de las reglas, empleando incluso el castigo; el apartado 3 estipula la celebración anual del congreso misional citado por el Vicariato provincial, para examinar lo referente a la disciplina regular, los posibles abusos y el fomento de la vida en comunidad. Respecto a la selección de candidatos para las misiones, los Superiores debían constatar antes de enviarlos a las Indias orientales u occidentales, que fuesen personas “dotadas de fe, probidad de costumbres, observancia de las Reglas y celo por propagar la fé católica”.

⁴² Atienza, op. cit., p. 64. Esta cuestión la desarrollan los enciclopedistas del siglo XVIII, que remozaron el pensamiento médico hipocrático de la Antigüedad sobre la influencia de las condiciones del medio en las costumbres humanas (véase Bestard y Contreras, op. cit., pp. 187-192).

De la mortificación del gusto. 11. Acordarse que ninguno se ha hecho santo sin haber mortificado de manera particular este sentido; y que han resplandecido con los dones del cielo los que han andado siempre con sumo cuidado en este género de mortificación, distinguiéndose de las bestias del campo.⁴³

Empleado como instrumento de perfección, el ayuno ha sido siempre uno de los pilares de la santidad en el concierto de las religiones. Entre los primeros cristianos, la ley del ayuno consistía en hacer una sola comida al día, e incluía ordinariamente la abstinencia de carnes.⁴⁴ La legislación sobre el ayuno, la abstinencia y sus dispensas es muy vasta, en proporción a su importancia dentro de la vida religiosa. La finalidad del ayuno –nos dice la exégesis carmelitana–, es la liberación del alma, que escapa de ese modo a la asfixia de un cuerpo concupiscente: “Aunque obligado el religioso a sustentar con viandas su cuerpo, debe sacudir su pesadez y desentenderse lo mejor que pueda, olvidando, si fuera posible, que tiene cuerpo, como de cosa secundaria que con la ayuda de Dios se irá acomodando por sí a las exigencias del espíritu”.⁴⁵ Están dispensados quienes por ayunar, ven afectado “el bien espiritual o corporal, suyo o ajeno, como son los predicadores, lectores o confesores”;⁴⁶ el texto no lo afirma, pero los misioneros se habrían sumado a los anteriores. Los integrantes de la prefectura recibieron un privilegio al respecto:

Facultad de comer durante el viaje tanto en el acceso a la misión como en el regreso de ella, así como en los lugares en que lo exigiese la necesidad o las incomodidades de la salud, carne, huevos, y lacticinios en los días de ayuno prescritos por la Iglesia o por la Regla de su orden, así como por dificultades de salud también permanezca exento de la observancia del ayuno, pero omitido todo escándalo y gravada su conciencia sobre la verdad y la gravedad de la causa.⁴⁷

⁴³ Ildefonso de Santo Domingo, op. cit., § XII, Cap. II, p. 39.

⁴⁴ La época clásica de los ayunos cubría desde exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre), y terminaba el domingo de Resurrección, en ello –exceptuando los domingos–, consistía el ayuno de los siete meses de los padres antiguos (Efrén de la Madre de Dios, op. cit.).

⁴⁵ Ibid., p. 125.

⁴⁶ Ibid., p. 124.

⁴⁷ APSJN, Biográficas 130: Secretaría de Propaganda Fide, carta de la Audiencia de Benedicto XV a Pascual de Santa Teresa (2-X-1920); original en latín.

La abstinencia de carnes señala las clases de alimentos que deben sustentar los cuerpos consagrados a Dios en las soledades contemplativas del Carmelo.⁴⁸ Su observancia requería que los conventos dispusieran de una oferta alimentaria alternativa, para no causar demasiado perjuicio a la salud. Estaban en juego también, las expectativas de los frailes sobre el consumo, según lo sugiere este párrafo sobre la acomodación alimentaria en Urabá:

A decir verdad, aunque me dé un poco de vergüenza, cuando más me acuerdo de España es a las horas de comer. ¡Aquí todo es tan distinto! No se conoce el pan de trigo, ni el vino, ni el aceite; ni hay lechugas, ni melocotones, ni las cosas de Araciel; pero hay otras frutas muy ricas y unas alubias o frijoles que se comen solas; y con el maíz hacen unos bollicos macizos, que al principio me parecían sosos, pero que ya les arreo cada mordisco.⁴⁹

Durante la época inicial de la conventualidad en Frontino, fray Amando se quejaba como sigue: “sufrimos muchísimo en las comidas, no hay vino, pan, pesca, nada de esto se encuentra por aquí, únicamente huevos y maíz, esta es nuestra comida; si a esto añadimos la falta de un hermano que varíe algo la comida, ya se deja ver lo dificultoso que será la vida”.⁵⁰ Pero, más allá de una simple preocupación por el faltante de productos que facilitaban guardar la vigilia (legumbres secas, hortalizas, pescados), fray Amando clama ante las costumbres alimentarias de los conventos del país:

Con mucha pena le manifiesto que el P. Luis por demasiado bueno, no ha hecho gran cosa en los nueve años que lleva en Colombia [...]

⁴⁸ Efrén de la Madre de Dios, op. cit., p. 128. No es lícito para el monje comer carne, no tanto por considerarlo indigno de las criaturas de Dios, sino porque su abstinencia conviene a la vida monástica. “La carne, así la de cuadrúpedos como las aves, es de por sí más nutritiva y gustosa que otros manjares, porque como es la más parecida a la carne humana, es más apetecida y se come con más placer. Además, el alimento de carne aumenta el apetito sexual, y nuestras pasiones, así provocadas, son más difíciles de sojuzgar y más peligrosas en su lucha contra el espíritu” (Tomás de Jesús, citado en *Ibid.*, p. 131). Tratándose de la vida activa, considera el comentarista que los efectos no serían tan sensibles, dado que los humores corporales se eliminan con el movimiento o se equilibran con la preocupación, pero en el caso de un contemplativo de vida reposada “...estos humores sobrantes y crasos excitan en su organismo reacciones funestas y llenan la imaginación de quimeras obsesivas” (*Ibid.*, p. 132).

⁴⁹ Atienza, op. cit., p.16.

⁵⁰ APSJN, Urabá, folder Urabá-Frontino, correspondencia (1a) 1913-1920, carta de fray Amando de la Virgen del Carmen al provincial de los Carmelitas de San Joaquín de Navarra, Frontino (20-X-1916).

nos consiguió el privilegio de carne que no habíamos pedido, y aquí cada uno hacía lo que le parecía.

Cuatro años estuvimos guardando nuestra Regla, comiendo de abstinencia, contentos, sanos y trabajando con mucho entusiasmo y apenas estamos comiendo carne nos enfermamos. Por si algún día fuese responsable ante el tribunal del Señor de esta refutación de nuestra querida Regla, yo con todo mi corazón y con el debido respeto a los Superiores y a S.R.N. le manifiesto mi desagrado y protesta contra esta dispensación de la Regla. Aquí como en el Perú y Chile, se puede muy bien guardar la abstinencia.

*De facto ad posse, valet elliatu,*⁵¹ la hemos guardado cinco años sin enfermarnos, trabajando y contentos, y por qué no hemos de poder en adelante? [...]. Con la gracia del Señor todo se puede.⁵²

Este juicio del padre Amando, sobre la falta de observancia en los conventos de Colombia, conlleva una crítica al desempeño del padre Aizpuru, quien había gestionado la mitigación de la abstinencia. A su turno, el padre Aizpuru defendía las medidas, por razones de salud del personal destinado a Colombia, un país donde los Carmelitas se hallaban “acosados de trabajo”:

necesitamos que nos envíen personal sano. Han considerado esto como si fuera un sanatorio y nos han mandado una partida de enfermos, y resulta que no hay personal útil para mil compromisos que se ofrecen [...]

Prescindiendo de la casa de Frontino donde hay otra jurisdicción, entre el personal de las otras casas solo estamos sanos y en condición de guardar la abstinencia los Padres Venancio, Sixto, Timoteo y yo; es decir, 4 Padres repartidos en tres casas. Todos los demás están enfermos, y en España estarían comiendo de carne.

Con el trabajo enorme que aquí tenemos, sin tomar vino, ni cosa que lo sustituya, sin pescado; cómo van a guardar aquí la abstinencia los que en España mismo están comiendo de carne, y de estos es el personal que nos mandan a Colombia?⁵³

Las inquietudes suscitadas por el consumo de carne en los conventos carmelitas colombianos, se prolongaron durante las primeras décadas del siglo XX, según la correspondencia de los superiores de la semiprovincia,

⁵¹ “Del hecho a poderse hacer, vale la ilación”; si estábamos guardando la regla e íbamos bien, vale la ilación! (Nota del traductor, padre Rafael Henaó).

⁵² APSJN, Jerarquía Carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921).

⁵³ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1900-1921, carta a P. Atanasio de Sagrado Corazón de Jesús de Luis de la Virgen del Carmen, Medellín (15-XI-1920).

quienes sustentan la imposibilidad de cumplir la ley.⁵⁴ Fray Juan Miguel del Niño Jesús Arangoa, sucesor del padre Aizpuru en el vicariato provincial, informaba que la vigilia no se guardaba en ningún convento de Colombia “ni siquiera en Sonsón, pues el P. Vicario nos regala con alubias cocidas con tocino”.⁵⁵ Por la carencia de garbanzos, vino, pescado, bacalao y los altos costos del aceite, no había más remedio que renunciar a la guarda de la vigilia, siendo imposible obligar a los religiosos a comer siempre huevos.⁵⁶

Aquí llevo yo 10 días y huevos al mediodía y huevos por la noche todos, todos, todos los días indefectiblemente y si continuo hasta la muerte aquí siempre será lo mismo si se quiere observar la vigilia. Encima de los huevos un trago de agua pues la cerveza por ser muy cara no nos dan más que los días de fiesta y aún en esos no siempre. Yo creo que el Superior que no puede dar más que huevos a los religiosos, no debe ser demasiado celoso con la vigilia, ni menos acudir a los definidores por encima del Provincial.⁵⁷

Como lo expresó fray Miguel del Niño Jesús: “no es muy fácil legislar a una distancia de más de 2000 leguas sin conocer ni por el forro las condiciones del lugar donde se ha de aplicar la ley”,⁵⁸ las decisiones a este respecto deberían corresponder a los superiores residentes en el país. Está claro pues, que “la gracia del Señor”, que sostenía con firmeza al padre Amando en su posición de guardar la abstinencia, era insuficiente para otros miembros de la Orden, incluidos los superiores nombrados para Colombia, cuyos argumentos en pro de la salud de sus subordinados, apenas encubrían la opinión del padre Amando sobre el bajo nivel de observancia y la falta de

⁵⁴ Todavía en 1937, se mencionaba el gesto del anterior vicario provincial, fray Juan Miguel del Niño Jesús Arangoa, quien en principio, dispuesto a obligar a “comer de vigilia” a los religiosos, se percató luego de la absoluta imposibilidad de cumplir esto en los conventos colombianos (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1926-1933, carta de fray Luis Antonio del Sagrado Corazón de Jesús al P. Sergio de Santa Teresa, Villa de Leiva (26-I-1937). Véase APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Juan Miguel del Niño Jesús al Provincial, Sonsón (29-VIII-1923).

⁵⁵ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta al Provincial desde el Carmen de Sonsón (29-VIII-1923); subrayado en el original.

⁵⁶ En algún momento se supo informalmente que el Definitorio provincial opinaba que si no podía guardarse la vigilia en Colombia, lo mejor era que se suprimieran las fundaciones en el país.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Juan Miguel del Niño Jesús al Provincial, Sonsón (29-VIII-1923).

fervor en los conventos del país.⁵⁹ De hecho, para Colombia se aprobó guardar la vigilia durante tres días al año.⁶⁰

Además de las leyes carmelitanas, hay que tener en cuenta que la Iglesia había concedido un indulto para los religiosos en América Latina, autorizándolos a consumir carne, de lo cual se exceptuaban quienes se hubiesen comprometido por voto de su orden a guardar la abstinencia, caso en el cual la decisión correspondía al Superior mayor. El capítulo provincial de 1921, presidido por el padre Atanasio del Sagrado Corazón de Jesús, estudió las dispensas y acordó respetar las concedidas por la Santa Sede sobre los ayunos eclesiásticos, a petición de los obispos de América Latina, de lo cual se beneficiaban los religiosos carmelitas fuera del claustro en las Américas. Para la república de Colombia, se hicieron extensivas a los religiosos que permanecieran dentro del convento, motivadas quizá por la poca oferta pesquera del país. El mismo capítulo autorizó las dispensas de ayuno y abstinencia desde el miércoles de ceniza hasta el 14 de septiembre, fiesta de la exaltación de la Santa Cruz.⁶¹

Al tiempo que fray Amando mantenía una posición radical a favor del ayuno y la abstinencia, observaba otras privaciones alimentarias que no pasaron inadvertidas a sus compañeros de misión:

El padre acostumbraba binar en los domingos y días de fiesta, celebrando la segunda misa a largas distancias de cinco y seis horas a caballo. Tenía la Prefectura el privilegio de que los Misioneros pudiésemos tomar alguna cosa líquida antes de la segunda Misa, cuando ésta se celebraba después de las 9 a.m. El P. Amando nunca quiso hacer uso de este privilegio, a pesar de que

⁵⁹ El padre Amando se quejó también ante el general de la orden por la falta de obediencia de algunos miembros de la semi-provincia de Colombia. El envío de “jóvenes sin experiencia y sin virtud”, resultaba en su concepto, lesivo para “el prestigio de la orden, gloria de Dios y salvación de las almas”, frente a lo cual reclama un “visitador enérgico y observante”. (AG, Navarra en los fondos del Archivo General O.C.D., Elenco de religiosos, carta de Amando a P. Guillermo de San Alberto, General, Dabeiba (3-XI-1926)).

⁶⁰ Los misioneros impulsaron entre la población la cofradía de la Virgen del Carmen, que promovía la “vigilia de la Virgen”, en los días miércoles y sábados; se rezaban siete veces los “Consuelos”, si no se había consumido carne y catorce veces, en caso de haberla comido: “porque sos de nuestro consuelo/el medio más poderoso/sed nuestro amparo amoroso/madre de Dios del Carmelo” (Amanda López † (com. pers.), Medellín, 2001).

⁶¹ P. Antonio Unzueta (com. pers.), Vitoria-Gasteiz, 2001

muchas veces llegaba al punto de la binación, después de las doce del día, habiendo recorrido trochas en pésimas condiciones.⁶²

En su tránsito por los caminos de la región, el fraile llevaba un gran rosario colgado al cuello, lo cual le facilitaba pasar las cuentas con una mano, mientras con la otra sostenía las riendas de su mula; el rezo del rosario lo alternaba con cantos piadosos.⁶³

Esta práctica es fiel a lo estipulado en el Capítulo V de las Instrucciones para Misioneros. El capítulo se refiere a la eficacia de la oración para adquirir la santidad, sobre todo en el ambiente de “sopor tan de temer”, que acecha a los obreros del Evangelio, en trato permanente con los infieles:

No es raro que los pregoneros del Evangelio enviados a salvar almas, descuidada la oración que debía aprovecharles ante todo a sí mismos, hayan hallado el naufragio de la propia alma o al menos parezca que perdieron el espíritu de fervor y de piedad que habían obtenido en la observancia del claustro.⁶⁴

Otro de los privilegios rechazados por nuestro personaje fue el del calzado. Se sabe que usó mínimamente de éste, prefiriendo siempre usar las tradicionales sandalias de la orden “...en viajes, en aguaceros torrenciales y barrizales de sus largas excursiones misioneras, a caballo y embarcado”.⁶⁵ Ni qué decir acerca de la autorización para fumar tabaco otorgada a los misioneros para que ahuyentasen a los mosquitos con el humo y para que neutralizaran el mal sabor del agua de las regiones tropicales, ignorada por fray Amando.

⁶² APSJN, Biográficas 79: “El padre Amando de la Virgen del Carmen, carmelita y misionero apostólico ha muerto” (borrador mecanografiado). La binación consiste en oficiar dos misas seguidas. El requisito era el ayuno eucarístico que comenzaba a la medianoche y permitía oficiar hasta las 12 del día siguiente, sin ingerir siquiera agua (P. Domingo Fernández de Mendiola (com. pers.), Vitoria-Gasteiz, 2001).

⁶³ Anónimo, 1948, op. cit., p. 46.

⁶⁴ Anónimo, 1913, op. cit., pp. 49-50; original en latín.

⁶⁵ APSJN, Biográficas 79, op. cit. El noveno privilegio concedido a los misioneros era el de “Vestirse con una túnica interior de lino, medias y calzados para protegerse del aire y la intemperie si de otra manera no pudiese desplazarse o permanecer” (APSJN, Biográficas 130: Peralta Mateo (2-X-1920); original en latín).

6.3 LA DISCIPLINA PENITENCIAL

Recordemos con Le Breton que el dolor consentido es una forma oblicua de plegaria, que se transmuta en ofrenda a Dios. La penitencia es una de las mortificaciones corporales, entendida como el autosacrificio “por la exposición cotidiana a un dolor deliberado, alimentado sin cesar por la virtud religiosa y la voluntad de experimentar lo más cerca que se pueda el sufrimiento de la Pasión”.⁶⁶ Se trata pues, de espiritualizar el cuerpo, mediante el trabajo metódico de la mortificación. La inclinación del padre a la disciplina penitencial era ampliamente conocida. Pese a que muchas veces llegaba, muy entrada la noche de su ministerio apostólico por lejanas montañas y regiones, “no se dispensaba de la penitencia de la disciplina los días que señala la ley”.⁶⁷ Varios años después de salir de la Prefectura, cuando fray Amando era superior del Noviciado de Villa de Leyva, practicaba la disciplina invariablemente a medianoche y muy temprano en la madrugada, antes de que se levantasen los restantes conventuales; acostumbraba también el uso del cilicio y sus horas de sueño eran muy interrumpidas.⁶⁸

Se observan dos posturas alrededor de la penitencia dentro de la orden, el pensamiento teresiano define “discreción en la penitencia corporal, considerada como medio ascético de diversa utilidad según las diversas circunstancias y personas o como medio de asociarse más íntimamente a la Pasión del Señor” mientras que la influencia doriana concibe “la penitencia rigurosa establecida como elemento esencial de una forma de vida”.⁶⁹ La opción del padre Amando por la penitencia, parecería inclinarse hacia la segunda, entendida como parte de la ascesis ilustrada en este capítulo.

Vista la posición del padre Amando ante cualquier gesto que pudiese balancear la desventajosa interacción con las condiciones físicas de Urabá,

⁶⁶ Le Breton, 1999, op. cit., p. 220.

⁶⁷ APSJN, Biográficas 79, op. cit. En la orden y en sus congregaciones, la disciplina se practicaba todos los viernes del año; su duración se marcaba por el Salmo *Misere mei Deus* y otras oraciones (Anónimo, 1927, op. cit., pp. 62-63).

⁶⁸ P. Rafael Mejía (com. pers.), Villa de Leyva, 2002.

⁶⁹ Moriones, 1997, op. cit., p. 314.

podremos considerar su experiencia individual, como reveladora de una coherente manera de situarse en el mundo, algo que Scheler llama “concepción relativo-natural del mundo”.⁷⁰ Dentro de esta concepción, amparada por el cristianismo, la preservación de la salud repito, era una preocupación periférica o al menos no resuelta totalmente, en el proyecto de expansión de la fe católica del cual el fraile fue un obrero más.

El último aspecto que ocupa mi atención, se refiere a la postura del padre Amando frente a la soledad, un estado corriente de la vida misional. En una de las cartas que versan sobre la cancelación de su patente, el padre da prelación a este motivo: “por no encontrarme con virtud para vivir solo y necesitar mucho la compañía de mis hermanos”.⁷¹ Su definida inclinación a la vida en comunidad (oración reglamentaria, examen, rezo oficio divino y otras preces), la llevaba a término siempre que se hallaba en compañía de otro misionero, lo que ocurría frecuentemente.⁷² He indicado en otro lugar la preocupación suscitada en la Orden por la falta de garantías respecto a la vida en comunidad.⁷³ ¿Cuál sería pues, el costo de la soledad? El envite que esta implica para el misionero, se trasluce en las palabras dirigidas a los indios del Murri:

Cuando yo profesé, hijitos, cuando yo profesé para ser religioso, entre otras cosas le pedíamos a Dios: la compañía de los Hermanos. Al ser religioso dejaba a mi madre, dejaba a los míos, pero me daba Dios otros Hermanos con los mismos sentimientos y aspiraciones de vida que yo. Más hermanos si cabe que los hermanos de sangre; pero luego añadimos otras palabras, que entonces no comprendía todo lo que en sí encerraban; añadíamos: **“Además, además de todo esto, prometo ir a las Misiones, venir a las Misiones...”** Y no sabía que venir a las Misiones era apartarme también de los otros Hermanos,

⁷⁰ Citado en Berger y Luckmann, op. cit., p. 22.

⁷¹ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921).

⁷² APSJN, Biográficas 79, op. cit.

⁷³ Dentro de la tradición monástica, la refección en común, permite santificar la acción “vil” de la comida. La elevación de miras en este acto, según el concilio de Toledo, se imponía a las comunidades sacerdotales por estas razones: la recepción del alimento en conjunto con la palabra de Dios; la atención del alma en la lectura, evitando embeberse en el deleite de la comida y, la evasión de “las palabras ociosas y contenciosas” que abundan en los convites (Efrén de la Madre de Dios, op. cit., p. 54). Lo anterior estaba lejos de poderse observar durante las correrías apostólicas en Urabá.

de los que a cambio de los míos pedía a Dios y me daba Dios por la Profesión: No sabéis hasta qué extremo se llega a amar a estos Hermanos, el consuelo que da su compañía, los ánimos para servir al Señor, para serle fiel, para empaparse de cielo, para comunicarse con las almas. *Nadie más que los religiosos necesitamos la compañía de los Hermanos. Y venir a las Misiones, era renunciar a ellos; vivir sólo con Dios y consigo mismo.*⁷⁴

El temor a la soledad, impregna también la escritura de los restantes misioneros, temor intensificado cuando peligraba la vida y se podía morir sin los adecuados auxilios espirituales, o cuando eran destinados a parajes lejanos. A esto se refería fray Amando cuando escribió:

Están reclamándome en Frontino para meterme en la Montaña de San José de Urama, yo le suplico de nuevo, mi amadísimo Padre nuestro, que tenga compasión de mí ... Yo necesito volver a respirar siquiera por dos o tres años el ambiente de fervor de esos queridos Conventos.⁷⁵

Desde Urama, población donde residió como párroco buena parte del año 1922, el padre Amando atendía a la comunidad de Murri, distante a diecisiete leguas a caballo, por caminos que provocaban el horror de Severino de Santa Teresa.⁷⁶ Se entiende por qué entonces el saludo favorito del padre al retornar de las excursiones misioneras fuese: *“ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum”*.⁷⁷ La amenazante condición solitaria del misionero, resulta ser otro componente más de la tensión entre contemplación y acción que gravitó sobre la existencia de fray Amando.

6.4 OBEDECER ANTE TODO

¿Por qué no fructificó la solicitud de cancelación de la patente apostólica de fray Amando? Me he referido con anterioridad a la escasa disponibilidad de

⁷⁴ Atienza, op. cit., pp. 71-72; negrillas en el original; itálicas mías.

⁷⁵ APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta de Amando de la Virgen del Carmen al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921); puntos suspensivos en el original.

⁷⁶ APSJN, Urabá, Caja 4, correspondencia (2a) 1921-1925, carta de Severino de Santa Teresa a al P. Atanasio, Frontino (19-X-1922).

⁷⁷ APSJN, Biográficas 79, op. cit.: “Mirad cuán bueno y cuán admirable es que los hermanos habiten en comunidad” (Traducción del P. Rafael Henao).

personal, sobre todo en la época de despegue de la Prefectura. Pero además, puede entresacarse de la correspondencia los llamados ineludibles a la obediencia, y a la delegación recibida de la Sagrada Congregación de Propagación de la Fe (SCPF), con que se exhortó al padre a permanecer en Urabá.

Siete años después de elevar su primera petición desde Colombia, fray Amando insiste al procurador general de las misiones carmelitas en Roma para que recabe:

de la Sagrada Congregación las debidas licencias para regresar a España y consagrarme a la observancia carmelitana. Los motivos o razones en que fundo mi petición son los siguientes: 1a. Hace veintitrés años que estoy trabajando en las Américas, varios años trabajé en Chile, Perú, Argentina y últimamente en Colombia en la prefectura de Urabá, 2a *Que estoy muy necesitado de la vida interior y observancias de nuestra regla y que mi espíritu me llama a la vida de Comunidad,* 3a *Que cumpliendo ya cincuenta años y encontrándome algo afectado, poco puedo servir a la Prefectura A. y por fin, que estos días me llegó un sustituto, R.P. Anselmo que es un misionero completo.*⁷⁸

A la vuelta del correo, recibe respuesta negativa a su solicitud:

Teniendo en cuenta el exigüo número de misioneros que trabajan en esta misión tan extensa, nuestro padre General de ninguna manera juzga oportuno que abandone vuestra misión, el mismo General con mucha alegría supo que vuestra reverencia ha trabajado con mucho celo y con mucho fruto, y aún puede trabajar, y por lo tanto no quiere que esta misión se prive de semejante operario.

*Nuestro Padre le ruega con insistencia que con gusto ofrezca a Dios este nuevo sacrificio de obediencia, lo que ciertamente va a aprovecharle mucho para el aumento de su propia perfección.*⁷⁹

⁷⁸ AG, Misiones, Urabá, Colombia en los Fondos del Archivo General O.C.D., Correspondencia de los prefectos apostólicos, Diciembre 1919-1976, carta de Amando a M.R.P. Procurador General de las misiones carmelitas, Dabeiba (28-XI-1928); itálicas mías.

⁷⁹ AG, Misiones, Urabá, Colombia en los Fondos del Archivo General O.C.D., Correspondencia de los prefectos apostólicos, Diciembre 1919-1976, carta de Herman de S. Norberto, *Procura delle Missioni Estere dei Carmelitani Scalzi* a fray Amando de la Virgen del Carmen, Roma (25-II-1929); original en latín; itálicas mías.

Al interpretar la documentación en la perspectiva de Charmaz,⁸⁰ diríase que fray Amando restó importancia a sus dolencias, como factor para lograr el relevo de sus obligaciones. En la correspondencia a sus superiores se abstiene de reportar información sobre el curso de la tuberculosis, que difícilmente podría inferirse de una merma de sus capacidades físicas, dada la vertiginosa actividad que desplegó siempre. En general, dominan los argumentos de necesidad espiritual distintivos de un sufrimiento moral, sobre los cuales vuelve cuatro años después, cuando escribe desde Turbo a sus superiores de Roma: “Le agradecería altamente me recabase de la Sagrada Congregación el permiso para retirarme de la prefectura apostólica de Urabá a un convento de observancia. Hace veinticinco años que me encuentro en las Américas y doce en la prefectura apostólica de Urabá”.⁸¹ Un par de días luego, recuerda expresamente en carta al General de la orden, la vocación contemplativa que motivó su ingreso en El Carmelo:

Amadísimo padre nuestro, hace veinticinco años que estoy en las Américas, he recorrido los campos de Chile, Perú y Colombia y mi espíritu siente la necesidad del retiro. Fui el primer misionero de Urabá que me tocó acompañar en las primeras correrías apostólicas a nuestro R.P. Prefecto José Joaquín Arteaga. Hoy gracias a Dios, la prefectura está muy bien pues cuenta con diez padres activos y fervorosos. Confiado en la bondad de su paternal corazón espero me conceda la gracia de retirarme a un convento de observancia para prepararme a bien morir.

⁸⁰ Por “estrategias de preservación del sí mismo”, la autora entiende el mantenimiento de las cualidades esenciales de la persona, los atributos de un pasado previo que resguardan la continuidad del individuo en su biografía. Algunos hombres minimizan los efectos de la enfermedad en el ámbito público de su persona y se esfuerzan por invisibilizar el padecimiento y la discapacidad (Charmaz, 1991, citada en Charmaz, 1997, op. cit., pp. 54-55).

⁸¹ AG, Navarra en los Fondos del Archivo General O.C.D., Elenco de los religiosos, carta de Amando a R.P. Eugenio de S., Turbo (10-IV-1932). Al retorno de la misión, los misioneros podían gozar de dos privilegios: elegir convento en la provincia propia y dispensarse por seis meses, de todos los oficios ordinarios de la comunidad. Para ello, los requisitos eran una permanencia mínima y “loable” de doce años en misiones, y un regreso avalado tanto por “letras testimoniadas del Superior y del Vicario Provincial”, como por licencia de Propaganda Fidei y de la orden. Una vez en la provincia, se debía acreditar buen comportamiento, so pena de ser privado de tales privilegios de conventualidad (Anónimo, 1913, op. cit., p.51; original en latín). Además de estas normas, que fray Amando debió conocer, había respaldado también su primera carta petitoria, en la opinión del obispo de Vitoria, quien alguna vez expresó que “no convenía tener a los Religiosos en las Américas más de seis años” (APSJN, Jerarquía carmelitana, Superior provincial, correspondencia 1921-1926, carta del P. Amando al P. Atanasio, Sonsón (26-VI-1921)).

Esta fue mi vocación al entrar de sacerdote a nuestra querida Orden. Gracia que le sabré agradecer con profundo agradecimiento y humildes oraciones.⁸²

Tampoco en esta ocasión obtuvo el fraile una respuesta favorable. Su caso, que cursó repetidas veces por los canales regulares de las instancias provincial y general, requiere leerse en clave de obediencia, dada la preeminencia de esta virtud en el catolicismo. Pero antes, valga una digresión histórica sobre el particular.

Enmarcada en el proceso de asimilación de la estructura jerárquica del imperio romano por parte de la Iglesia, la doctrina de la obediencia emerge durante la segunda generación paulina en el siglo III y se enriquece con los legados de la teoría clementina y de Justino.⁸³ En la consolidación de la ética cristiana, intervienen dos principios de la axiología estoica: el principio de la búsqueda de la felicidad en la vida interior del espíritu individual y el principio de la obediencia al cosmos, en cuanto ordenación de una voluntad divina, soberana y providente. Una vez que el cristianismo de la antigüedad asimila la ética estoica, se produce el borramiento del primitivo mesianismo subversivo, y se impone

un mensaje de salvación en un *reino espiritual* que cada cristiano ha de ir edificando y atesorando en su fuero *interior*, con ayuda de los carismas que recibe por el cauce de su Iglesia; la *salud del alma* no depende de los bienes materiales ni de los caprichos de la fortuna, sino sólo del cultivo virtuoso de la obediencia y la resignación a la voluntad de Dios.⁸⁴

En este contexto, el sufrimiento resignado deviene “la medicina que asegura la inmortalidad”.⁸⁵ La fórmula carmelita de sujeción a la voluntad de los superiores se mantuvo desde siglo XVII hasta el Concilio Vaticano II, pronunciándose durante la ceremonia de renovación anual de los votos: “*Insuper promitto me ad quamlibet Missionem iturum, si obedientia id mihi*

⁸² AG, Navarra en los Fondos del Archivo General O.C.D., Elenco de los religiosos, carta de Amando a P. Guillermo de San Alberto, Turbo (12-IV-1932).

⁸³ Puente, op. cit.

⁸⁴ Ibid., p. 265; itálicas del autor.

⁸⁵ Ibid., pp. 249-250.

injuncxerit (“Además, prometo ir a cualquier misión, si la obediencia me lo mandara”).

La obediencia, añadida a la castidad y a la pobreza, constituye uno de los tres votos principales del estado de vida religiosa. Cada uno de estos se opone directamente a las tres concupiscencias según San Juan: la concupiscencia de los ojos (amor desordenado a los bienes materiales); la concupiscencia de la carne (sensualidad), y la soberbia de la vida (el orgullo en todas sus manifestaciones, la repugnancia natural a la sujeción).⁸⁶ La superación de estos obstáculos mediante la observancia de los votos y de sus correspondientes virtudes, lleva a obtener el fin de la vocación, o sea la unión con Dios.⁸⁷

Ahora bien, existen cuatro maneras para cumplir la voluntad del otro: 1) mandato conforme a la razón, 2) mandato conforme al gusto, u obediencia política y humana, 3) mandato por temor al castigo u obediencia de forzados y, por último:

Cuando no hay razón que convenza, ó si la hay no se atiende á ella, y el que manda es mal acondicionado y áspero en su manera de mandar, ó es algo riguroso en castigar, ó lo que se manda es dificultoso y desabrido; obedecer en tal caso es obediencia heroica y religiosa, que es obedecer porque se *manda cautivando el entendimiento* (sic) *en obsequio de Jesucristo (I)*, pues como dice Santo Tomás: El propio objeto y motivo de la obediencia perfecta es ser mandado; y así, si lo que se manda es apacible en sí (como sucede en las cosas prósperas), ya la tal obediencia más parece nacer de la propia voluntad que del ser mandada. Pero cuando lo que se manda no solamente no es agradable, sino repugnante á la propia voluntad (como suele acontecer con las cosas ásperas) entonces es evidente que no se hace sino por obedecer. Y por esto dijo S. Gregorio que la obediencia, donde interviene algún interés propio, es de muy poco o ningún valor [...] pero en lo adverso y dificultoso es la obediencia más cierta y de más subidos quilates, porque el que obedece no tiene otra mira que cumplir lo que le mandan [...].

De aquí es que la virtud del que por alguno de los tres primeros motivos obedece, es sospechosa y poco durable; porque es muy

⁸⁶ I Joan; 2, 16 citado en: Amalio de San Luis Gonzaga, *Contemplativo y apóstol. Vida del Siervo de Dios P. Juan Vicente de Jesús María*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1956, p. 599.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 600.

posible que falte razón ó gusto en lo que se manda, ó blandura y rigor en el que manda. Pero el que como buen religioso puramente obedeciere en su Prelado á Cristo, tendrá obediencia firme.⁸⁸

Y es justamente “lo adverso y lo dificultoso” de la obediencia heroica impuesta a fray Amando, aquello que enmarca las vicisitudes del fraile en Urabá. La particularidad del caso de fray Amando estriba entonces, en su capacidad de renuncia y en su valor moral, precipitados al interior de un “ascetismo intramundano”, por el cual realizó su promesa de obediencia. Más allá de una respuesta idiosincrática, su postura traduce su compromiso por el cumplimiento de la observancia regular por fuera del entorno conventual, y en pleno ejercicio del apostolado misional.

Poco más de un año antes de su muerte, fray Amando reanudó su solicitud de retorno a España, desde Villa de Leyva. Esto sucede luego de decretada la supresión de la Prefectura Apostólica de Urabá en julio de 1941, medida que implicó el progresivo desplazamiento de los misioneros que se encontraban activos al momento de producirse el cierre de la Prefectura.⁸⁹

Desde esa población del interior del país, escribió al entonces general de la orden, Silverio de Santa Teresa, diciéndole: “Hace 24 años que estoy trabajando por estas selvas y deseo regresar a España. Mándeme la licencia”.⁹⁰

Su regreso fue autorizado a principios de 1947 por el Provincial de Navarra, Amalio de San Luis Gonzaga; semanas después, fray Amando envía al General una carta, en la cual además de otros asuntos, le comunica el presentimiento de su muerte, ocurrida en efecto, a fines de ese mismo año:

⁸⁸ 2 Cor. 10, 5, citados en Berardo de San José, *Costumbres Santas*, Bilbao, Imprenta Librería Católica, 1900, pp. 138-140; itálicas en el original.

⁸⁹ Fray Amando fue uno de los últimos misioneros en abandonar la jurisdicción misional; a diferencia del grueso de sus compañeros, destinados a las repúblicas de Panamá, Nicaragua y Guatemala, él permaneció en Colombia como Maestro de Novicios del convento de Villa de Leyva.

⁹⁰ AG, Navarra en los Fondos del Archivo General O.C.D., Elenco de religiosos, carta de Amando de la Virgen del Carmen a Silverio de Santa Teresa, General, Villa de Leyva (14-IX-1946).

No sabe cuánto le agradezco su generoso ofrecimiento, pero viéndome ya al pié de la sepultura y solo con el espíritu, pues la carne y vida la dejé entre los Indios Cunas y Caribes en veinte años que trabajé en las selvas de Urabá en cualquiera parte no serviré sino de estorbo. El P. Provincial P. Amalio me concedió el permiso para irme a España en el mes de Marzo, todo lo estoy alistando de manera que Dios mediante, para abril visitaré los conventos de Burgos, Calahorra.⁹¹

Este viaje nunca se realizó. En la línea de su desbordante actividad, fray Amando llenó el lapso que le restaba para su muerte, cumpliendo sus funciones como Superior del convento de Leyva, en condiciones que retomaré posteriormente.

6.5 EL BUEN MORIR

En el convento de Villa de Leyva el conocimiento sobre la maltrecha salud del padre pareció difundirse muy poco. Los jóvenes que se formaron bajo su dirección durante seis meses en el año de 1946, cuando fue Maestro de Novicios, no sabían con exactitud de su dolencia.

En ese momento, Leyva era un villorio venido a menos, que carecía de instituciones de salud y de médicos permanentes en su casco urbano; además del hermano Antonio de Jesús, su enfermero de cabecera, el padre Amando recibía el auxilio del boticario de la población. El registro del diario de las Descalzas del monasterio de Villa de Leyva, permite inferir la actividad desplegada por padre Amando durante sus últimos meses de vida, cuando la tuberculosis debía estar muy avanzada. El padre viaja a poblaciones de la comarca como Chiquinquirá, Samacá y Santa Sofía, donde funge como predicador, un oficio de la vida religiosa tradicionalmente considerado arduo; predica retiros, confiesa y preside ceremonias de renovación de votos de las monjas de clausura; participa en las ceremonias de la Semana Santa, cuya liturgia para la época era muy dispendiosa. El último registro en vida de fray Amando corresponde a noviembre 2 de 1947: “El P. Amando predica a las

⁹¹ Ibid., carta de Amando de la Virgen del Carmen a Silverio de Santa Teresa, General, Villa de Leyva (10-IV-1947).

monjas a pesar de estar tan quebrantado de salud, el tema fue el Amor de Dios. Les recomienda no omitir jamás en el día de retiro “el ejercicio de la buena muerte”, práctica que él les enseñó a las monjas”.⁹²

Dado el carácter misterioso que se le atribuyó durante gran parte de la historia a esta patología,⁹³ y a la actitud sostenida por fray Amando a lo largo de sus años en Colombia, he descartado que hubiera recibido una asistencia médica sistemática.⁹⁴ La documentación revisada se centra ante todo, en la conducta espiritual observada por el padre de la última fase de su enfermedad, en consonancia con el énfasis en la salud del alma:

Se mantuvo durante toda su enfermedad estrechamente unido al Señor, constantemente suspiraba por el cielo. Comulgaba todos los días, menos el sábado y el domingo, pues el vómito se lo impidió. La víspera de su muerte le pregunté si aceptaba un villancico; y como asintiera, se lo cantamos con los novicios, mientras el enfermero arrodillado le tenía delante un Niño Jesús, que luego le dí a besar. Del villancico decía el enfermo: “muy bonito, muy bonito”.⁹⁵

Uno de los textos claves en la formación de las generaciones de los novicios de la provincia de San Joaquín de Navarra, a las cuales pertenecía el padre Amando, fue la obra del jesuita Nieremberg.⁹⁶ Sus páginas proveen un itinerario del comportamiento a observar durante la enfermedad, la agonía y el momento de la muerte, y ofrece pautas que confieren sentido a los padecimientos previos a la muerte. Dentro del orden divino, enfatiza cómo la entrada a la eternidad está precedida por la “aflicción temporal”. Su función es

⁹² Diario del Convento de las Carmelitas Descalzas de Villa de Leyva, año 1947. Agradezco en este punto a la hermana Regina Niétora, archivera del Convento, el apoyo brindado a mi trabajo.

⁹³ Sontag, Susan, *Las Metáforas de la enfermedad*, Barcelona, Muchnik Editores, 1980.

⁹⁴ En el primer trimestre de 2002 realicé indagaciones sobre pruebas diagnósticas y tratamientos a los que hubiera podido someterse fray Amando, en hospitales de Santa Fé de Bogotá y de Medellín, con resultados infructuosos.

⁹⁵ APSJN, Biográficas 79, op. cit.

⁹⁶ Nieremberg, Ivan Eusebio, P. C. J., *Obras Cristianas del P. Ivan Eusebio Nieremberg, que contienen lo que debe el hombre hacer para vivir, y morir Cristianamente, temiendo a Dios, despreciando el mundo, estimando la gracia, entendiendo la Doctrina Cristiana, y preparándose para la muerte*, Tomo Primero de sus obras en romance, Madrid, Imprenta Real, 1665. Agradezco al padre Dámaso Zuazúa, el haberme insistido en la consulta de dicha obra.

purgar las culpas en vida, y evadir así los tormentos del purgatorio.⁹⁷ Como ya se ha dicho, las “pruebas de Dios” adoptan la forma de la enfermedad:

El esfuerzo propio de la mortificación, ni aún con la ayuda ordinaria de la gracia, logra la total purificación del alma. Se requieren pruebas especiales que Dios somete a los santos, más exquisitas cuanto más alto es el grado de santidad a que están llamados, por eso es que todos los santos han debido pasar por pruebas más o menos dolorosas. La conducta del alma en estas pruebas es fundamental para el resultado, al sufrirlas con paciencia y humildad y generosa aceptación, se logra la santificación, si el alma se resiste y no sabe soportar la prueba, se malogra el resultado.⁹⁸

Con su proverbial humildad, el padre pidió perdón a todos y expresó su voluntad de expirar en tierra.⁹⁹ Su deseo no fue acogido por los conventuales, por lo cual se decidió más bien, recortarle las patas de la cama.¹⁰⁰ Sus últimos momentos se registraron así:

Diciembre 7. Murió a las 5 y ½ de la tarde, al tiempo de darle la absolución, nuestro venerable Padre Superior Fr Amando de la Virgen del Carmen [...]. Desde el 20 de noviembre, día en que vino enfermo de Moniquirá, lentamente se consumió su preciosa existencia. En el momento menos pensado aguardábamos su desenlace. Era domingo; a las 4 ½ de la tarde aún hablaba y movía sus miembros; a las 5 dijo al enfermero (Hno Antonio de Jesús) que lo sentara, fue a hacerlo y ya no podía sostener la cabeza; entonces el Hno le dio agua, encendió un cirio de la Candelaria y bajó a avisar al P. Maestro quien subió con un corista, le dio la absolución y murió; en caso de duda se hizo inmediatamente la recomendación del alma. A las 8 ½ de la noche llevaron los religiosos el féretro a la Iglesia de la Renovada; allí se veló hasta muy entrada la noche.¹⁰¹

⁹⁷ “Haga cuenta, que once, o catorce dias antes de su muerte se le ha anticipado el purgatorio, para abreviar mas presto el ver a su Criador y gozar con brevedad de la bienaventuranza eterna. De muchas gracias a Dios por haberle dado un género de purgatorio muy privilegiado, que es con facultad de merecer mucho, padeciendo poco. Considere, que todos los dolores, y penalidades que puede padecer uno en esta vida, son sin comparación menores que las de la otra: y fuera de ser menores, son mucho más breves” (Nieremberg, op. cit., p. 673; original en romance).

⁹⁸ Amalio de San Luis Gonzaga, 1956, op. cit., pp. 650-651.

⁹⁹ APSJN, Biográficas 79: carta de Bernardino del Niño Jesús a Marino de Cristo Rey, San Sebastián (10-VII-1948).

¹⁰⁰ Informó sobre este detalle uno de los presentes a la hora de la muerte del fraile, el padre Rafael Mejía (Villa de Leyva, 2002).

¹⁰¹ “M.R.P. Amando de la Virgen del Carmen”, Diario de la comunidad, 1947, p. 152; Convento de Villa de Leyva, Boyacá (manuscrito).

Parecería que al morir fray Amando, se hubiera despejado el hermetismo en la Orden sobre la tuberculosis que lo aquejaba:

Tanta fama de santidad tenía entre los fieles que, a pesar de haber muerto tuberculoso, –lo más temible en Colombia– las gentes se echaron sobre él y se llevaron a pedazos todo su hábito. Nadie dejó de besar su cadaver (sic) y tocar rosarios y objetos considerándolo como reliquia.¹⁰²

Al conocerse en Urabá la noticia de su fallecimiento, ocurrido el 7 de diciembre de 1947 “...cuántas lágrimas, oraciones, responsos, misas por su alma han de ofrecer sus antiguos feligreses y no feligreses, pero que quedaron prendados de su bondad y santidad de aquel que pasó, como Jesucristo, haciendo bien a todos”.¹⁰³

¹⁰² APSJN, Biográficas 79: carta de Bernardino del Niño Jesús a Marino de Cristo Rey, San Sebastián (10-VII-1948).

¹⁰³ APSJN, Biográficas 79, op. cit.

25/02/03

La vida del prefecto José Joaquín Arteaga en la región colombiana de Urabá, nos acerca a las implicaciones del padecimiento crónico en la biografía personal. Monseñor Arteaga se sobrepone desde los inicios de su gestión a la enfermedad, y antes que un presumible descenso en el ritmo de trabajo exigido por la conducción de la prefectura apostólica, exhibe su capacidad para controlar con escasa ayuda médica, síntomas casi permanentes de fiebre, la “inseparable compañera”, debilidad y afecciones hepáticas que habrían resultado de la cronificación del paludismo en las selvas y costas hiperendémicas de Urabá.

El prefecto desarrolló estrategias para mantener la apariencia de normalidad, resguardar el sí mismo, ajustar su desempeño a las presiones ambientales y proteger el bienestar de subalternos. El ritmo que imprimió a los diversos frentes de la jurisdicción misional, resalta en la documentación, donde el apretado examen de los asuntos de la prefectura está ensamblado por una retórica del sufrimiento que caracteriza a la región como metáfora de muerte. La queja, proyectada hacia las audiencias religiosa y civil de la escena misional de la época, solidifica un proyecto misional que necesariamente se encarnó en la identidad personal de los misioneros. Y digo necesariamente, porque era cuestión de merecer con el padecimiento la salvación de las almas. Desde los albores del Cristianismo, mártires y santos han ofrecido testimonio de dolorosas experiencias corporales, que reactualizan el drama de la pasión de Cristo; los sufrimientos de los emisarios de la salvación funcionan a modo de salvaconducto para la reproducción del universalismo de la Iglesia, donde quiera que ésta se implante. El “insalubre” territorio de misión, fue un lugar más para cumplir la promesa de sufrir a cambio de ganar almas.

Mediante la escritura, el prefecto Arteaga conjura la distancia que separaba el enclave misionero de las ciudades colombianas y de Europa y consigue recrear en el destinatario una vívida impresión de sus padecimientos. Los relatos pues, sustituyen a los síntomas por la dramatización de las vicisitudes y por una retórica que apelaba al reconocimiento social, hasta

obtener de la audiencia la ratificación de una heroica actuación. Para que cobre valor social, el testimonio requiere de una audiencia. De allí que hayamos abundado en las respuestas de los interlocutores frente a la narrativa de los misioneros carmelitas descalzos. Al principios de los años treinta, el consenso sobre los arrojados misioneros que se debatían en la frontera de Antioquia, había calado en varios círculos de la sociedad colombiana y también de la española. La misma impresión dominaba en las instancias provincial y general de la orden carmelita y del pontificado, donde se hallaba normatizada.

El prefecto Arteaga se desmarca de los preceptos de obediencia y controvierte la “masedumbre” misionera; para salir al paso del agravamiento de la enfermedad presiona por mejores condiciones de permanencia en la región, con el respaldo de los restantes misioneros. Al hacerlo, buscaba intervenir el curso de la enfermedad con el control de Frontino, dadas las garantías de reposición de fuerzas que deparaba la población. ¿Qué tanto habría incidido el control de Frontino, en el hipotético caso de habersele concedido como capital de la prefectura y residencia del prefecto? Durante los tres primeros años de funcionamiento de la prefectura apostólica, el reclamo se presentó a los superiores de la Orden y de El Vaticano, con una intensidad que finalmente resultó inútil, aunque se mantuvo hasta muy entrada la vigencia de la prefectura apostólica.

El envite por Frontino se esclarece al examinar conflictos de larga duración que afectaban jurisdiccionalmente a la antigua diócesis de Santa Fe de Antioquia, reactivados con la llegada de la misión extranjera, pero también, expresa el deseo de los misioneros por controlar un oasis en el “inculto” territorio. El conflicto involucró con tintes particulares a Laura Montoya, fundadora de la naciente congregación de misioneras antioqueñas. Únicamente en la arena del padecimiento, se destraba el enfrentamiento entre ella y el prefecto, cuando cada quien juega los roles de asistible y cuidadora.

La dimisión presentada por Arteaga y sus misioneros en 1921, exasperados por el malestar que les causaba la región, conllevó temporalmente el descenso del estatus moral del prefecto, por la “poca abnegación” que leyeron en su actitud los superiores carmelitas. A la vuelta del correo, las alforjas estaban llenas de sentimientos de conmiseración y de llamados a la obediencia, pero poco más que eso. El orden institucional no cede a las presiones misioneras y resuelve la continuidad de la prefectura apostólica de Urabá por el sacrificio del personal designado. El prefecto acepta la negativa, y permanece como primera autoridad de la prefectura, hasta la muerte.

En contraste con los casos trabajados por la investigación en enfermos crónicos, que ven la enfermedad como una “agresión ontológica”, en el caso estudiado, la visión providencial de la historia recorta la biografía personal y al hacerlo, imprime un profundo sentido religioso a los padecimientos. Al poco tiempo de hallarse en Urabá, José Joaquín Arteaga asumía su destino como inexorable: “yo sé que voy a sufrir la muerte y gravísimas enfermedades...”. Cuando escribió esas líneas había emprendido ya el “camino del santazo”, y en el trayecto, concurren las señales del desenlace: la visión materna en Soria, la zozobra de las misioneras, las súplicas de fray Severino ante la jerarquía carmelitana o los presentimientos del arzobispo de Medellín, para reeditar desde distintas voces la pasión del Redentor, esta vez por las trochas y meandros de Urabá.

Cuando en 1926 delinea retrospectivamente en público la evolución de su carrera, José Joaquín de la Virgen del Carmen produce una perspectiva favorable de sí mismo, basada en la superación de los escollos de la enfermedad y los accidentes. El trabajo en Urabá se realza con “los sudores y fatigas” del apostolado, que confieren legitimidad a su actuación. El fragmento citado en el capítulo respectivo constituye el balance moral de su gestión, dos meses después sellada por la muerte. Por ello, insisto en el hecho de que la construcción de la prefectura en su primera etapa, se funde con la carrera de padecimiento de su primera autoridad.

El dilema moral de fray Amando de la Virgen del Carmen, quien se consideró incapaz de desempeñar el rol de misionero apostólico, es inteligible en función de la historia carmelitana, que priorizó durante siglos la contemplación, norte de un estilo de vida religioso. Las expectativas individuales de fray Amando apuntaban hacia la contemplación, mientras que las institucionales respondían al ordenamiento político que condicionó el viraje de la orden carmelita, para cimentar su continuidad ante el liberalismo español de fines del siglo XIX.

El mismo año del nacimiento de Antonio González Sáinz (1879), se restaura la provincia carmelita de San Joaquín de Navarra. Desde ahí se prefigura el desfase entre la biografía del fraile y la historia social de la expansión misionera. Abocada a su implantación en las Américas, la orden procuró acomodarse al contexto de las repúblicas suramericanas, urgidas del apostolado en áreas de frontera, para incorporar gentes y territorios. Pero el desorden moral de la frontera selvática, justificante de la acción civilizatoria de las misiones católicas, amenazaba a los “pregoneros del Evangelio”, quienes lejos del claustro y de los controles de la vida en comunidad, podrían descomponerse en las valencias salvajes del trópico.

El padre Amando dudaba del cumplimiento de la Regla carmelitana en la jurisdicción misional y en los conventos de Colombia, y esto le causa sufrimiento moral, asunto que solventó con la mediación de su cuerpo, instrumento de fidelidad a la observancia regular. Elige constituirse en depositario del estado de gracia y adopta un esquema de penitencias y de privaciones corporales, descartando con las segundas el usufructo de privilegios otorgados a los misioneros, que aminoraban el impacto del medio tropical. Su excepcionalidad brilla en medio del desgaire que a juicio de él, reinaba en los conventos carmelitas del país. Podría decirse que fray Amando edificó su propio Yermo interior y sin menoscabo de la dedicación al apostolado exterior, consigue integrarse a la rara estirpe carmelitana que amalgama la acción con la contemplación. Si alguien debía permanecer ininterrumpidamente en Urabá cosechando almas, ese era fray Amando. Su

contribución a la evangelización de la región no pasó inadvertida al generalato de la Orden, que deniega la licencia solicitada en 1929, pese a los argumentos expuestos por el fraile, entre los cuales apenas menciona los quebrantos de salud. Es hermético sobre el curso de la tuberculosis pulmonar que padeció y elude el rol de enfermo y la tregua que esto pudo suponer en las obligaciones misionales. Aún en sus días finales, continúa involucrado en labores religiosas por la comarca boyacense.

La carrera de fray Amando trasluce los significados cifrados del sufrimiento: el dejar pasar los hechos sin resistir, el ceder ante la adversidad, hasta la gloria que ello implica. Al contrario de su autopercepción como alguien “bueno para andar por lo andado y pisar por lo pisado”, que expresaba desde el Perú poco antes de viajar a Colombia, nadie lo igualó en su iniciativa apostólica por montañas y ríos de Urabá.

La retrospectiva que traza Amando de la Virgen del Carmen al punto de culminar su carrera en 1947, presenta su espíritu como ofrenda, lo único que posee luego de que “la carne y la vida” sucumbieran en Urabá. Fray Amando tambalea a la hora de aceptar la anhelada licencia, consciente de la muerte inminente; él también ha construido la prefectura, sólo que “los veinte años” no dan lugar a demandas de reconocimiento que excedan el círculo de la jerarquía carmelitana o el goce de saberse recipiendario de las señales de santidad. Las metas de la evangelización de los indios se han cumplido, al ritmo de la desposesión de su cuerpo. Esta perspectiva es también favorable al sí mismo de fray Amando, sin pasar por una reclamación abierta en el plano de su identidad social. Ambos misioneros ganan, ajustándose al ideal normativo de la “obediencia heroica y religiosa”, ejecutora del mandato “difícil y desabrido” y al sufrimiento resignado ordenado por voluntad divina. El primero, como portador de una encarnación visible del padecimiento y una partida heroica hacia el Cielo, luego de una batalla perdida de antemano. El segundo, por el despojo del cuerpo que sólo deja a la constatación pública la llama de su espíritu, presidiendo la rapiña fervorosa de su hábito en Villa de Leyva. El prefecto Arteaga persiste como héroe en

mausoleos, aldeas y publicaciones; fray Amando a la vez, es recordado como santo en las semblanzas populares.

Sabemos que la asunción racional del sufrimiento no ahorra a la persona las experiencias de aflicción y de dolor. Así, las carreras de padecimiento entresacadas de las narrativas de ambos misioneros, emergen entre los vértices del sí mismo, del sistema institucional y de las contingencias ocurridas en Urabá. Mientras la carrera de padecimiento del prefecto se desarrolla en lo público, con el alegato por la salud, la presión por Frontino y la ampliación de la planta de misioneros, y sus demandas alcanzan a diversas audiencias, la de fray Amando transcurre como una lucha intimista, no por eso menos insistente, apenas proyectada en las instancias de la orden y de Propaganda Fide, que tenían poder para relevarlo de la obligación misionera. Su aflicción moral, la angustia por su espíritu descentrado se mantiene al margen de la feligresía, que recrea el entusiasmo sin fisuras de su apostolado.

Fray Amando, parco en todo lo atinente a su bienestar corporal, lo es también en la construcción de su dilema moral, en contraste con el estilo ampuloso del prefecto Arteaga. En uno y otro caso, los relatos del padecimiento se incorporan a la identidad personal y delinear con diversa intensidad, la fisonomía social del misionero. La narrativa del prefecto Arteaga retoma la apologética cristiana, que autoriza el testimonio y fray Amando apropia en su epistolario, los términos de la literatura piadosa concordantes con su estado interior.

A diferencia del paciente crónico escindido y secularizado de la modernidad, cuya ganancia moral en la enfermedad se mantiene dentro de la dimensión individual, el sufriente misionero devuelve el rédito de su aflicción al orden institucional al que pertenece y sus sufrimientos labran una identidad extraordinaria ante la colectividad.

- Abel, Christopher, 1987
Política, iglesia y partidos en Colombia, Bogotá, FAES-Universidad Nacional de Colombia.
- Álvarez, Oscar, 1993
 “Un ejemplo de actuación completa indigenista en un territorio de misión colombiano: los carmelitas descalzos vascos en Urabá (1918-1941)”, 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, pp.221-236.
- Álvarez, Oscar, 1998
Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica (1820-1960), Bilbao, Labayru Ikastegia.
- Álvarez, Oscar, 2001
 “Notas sobre la etapa más desconocida de un político y escritor vasco: Jon Andoni Irazusta, de parlamentario a misionero en Perú (1950-1952)”, *Revista Fundación Sancho el Sabio*, 14.
- Arango, Gloria Mercedes, 1993
La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos 1828-1885. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Arrizabalaga, Jon, 2000
 “Cultura e historia de la enfermedad”, Perdiguero, Enrique y Comelles, Josep M. (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Bemporad, Jack, 1987
 “Suffering”, *The Encyclopædio of Religion*, New York, McMillan Publishing Company.
- Berger, Peter, 1971
Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, Kairós.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, 1998
La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bestard, Joan y Contreras, Jesús, 1987
Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología, Barcelona, Editorial Barcanova.
- Bonichon, Odile, 1997
 “Ordenes religiosas y pías uniones (asociaciones piadosas, cofradías, órdenes terceras)”, P. Poupard (dir), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder.
- Bonilla, Víctor Daniel, 1968
Siervos de Dios y amos de indios, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.
- Botero, Juan, 1980
Monseñor Francisco Cristóbal Toro o el sentido de una lucha, Medellín, Ediciones Centro de Historia San José de Ezpeleta de Sonsón.
- Brodwin, Paul E., 1994
 “Symptoms and Social Performances: The Case of Diane Reden”, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), *Pain as Human Experience: An*

- Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 77-99.
- Cantón, Manuela, 2001
La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión, Barcelona, Ariel.
- Caro, Julio, 1995
Las formas complejas de la vida religiosa, Barcelona, Paidós.
- Castro, María Patricia, 2001
Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia 1876 - 1940, Medellín, Tesis de grado para optar al Título de Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Comelles, Josep María, 1999
“El papel del sistema de salud en la configuración de la demanda de servicios”, *III Seminario de Planificación. El usuario como determinante de la oferta de servicios sanitarios*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- Comelles, Josep María y Martínez, Ángel, 1993
Enfermedad, cultura y sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la Antropología Social y la Medicina, Madrid, Eudema S.A.
- Córdoba, Juan Felipe, 2001
Comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1876-1941, Medellín, Tesis de grado para optar al Título de Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Corominas, Joan, 1976
Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, vols. III y IV, Madrid, Gredos.
- Charmaz, Kathy, 1999
“Stories of Suffering: Subjective Tales and Research Narratives”, *Qualitative Health Research*, Vol. 9 No. 3, mayo de 1999, pp. 362-382.
- Charmaz, Kathy, 1997
“Identity Dilemmas of Chronically Ill Men”, Strauss, Anselm y Corbin, Juliet, *Grounded theory in practice*, Thousand Oaks, Sage, pp. 35-62.
- Charmaz, Kathy, 1983
“Loss of self : a fundamental form of suffering in the chronically ill”, *Sociology of Health and Illness*, Vol. 5, No. 2, pp. 168-195.
- Douglas, Mary, 1984
Estilos de pensar, Barcelona, Gedisa.
- Duchet, Michele, 1984
Antropología e Historia en el siglo de las luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot, México, Siglo XXI.
- Dube, Saurabh, 2000
“Mártires indigentes, hermanas vírgenes y amos opresores: un caso de enredos evangélicos”, *Estudios de Asia y África*, No. 113, México, El Colegio de México.
- Duby, Georges, 1988
“Réflexions sur la douleur physique au moyen âge”, *La souffrance au moyen âge (France, XIIe-XVe s.)*, Varsovie, Editions de L'Université de Varsovie.
- Estornés, Bernardo, 1984
Enciclopedia General ilustrada del País Vasco. Auñamendi, Vol XVI, San Sebastián.

- Fingarette, Herbert, 1996
 “El sufrimiento”, Cabrera, Isabel y Nathan, Elia (compiladoras), *Religión y sufrimiento*, México, Universidad Autónoma de México.
- Freund, Julien, 1968
Sociología de Max Weber, Barcelona, Ed. Península.
- Frost, Elsa Cecilia, 1996
 “Mística y sufrimiento”, Cabrera, Isabel y Nathan, Elia (comps), *Religión y sufrimiento*, México, Universidad Autónoma de México.
- Gadille, Jacques, 1990
 “Courants de Pensée, piété, apostolat. III. Les stratégies missionnaires des Eglises”, J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du Christianisme. Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)* Vol. 12, Paris, Desclée/Fayard.
- Gadille, Jacques et Zorn, Jean Francois, 1995a
 “Le projet missionnaire”, *Histoire du Christianisme*. Jean-Marie Mayeur, Charles (I) et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (sous la direction de), Tomo XI: Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914), Paris, Desclée.
- Gadille, Jacques et Zorn, Jean Francois, 1995b
 “Théologies de la mission. Débuts de l’Œcuménisme”, *Histoire du Christianisme*. Jean-Marie Mayeur, Charles (I) et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (sous la direction de), Paris, Desclée.
- Gálvez, Aída, 2002
 “La Imposición del Matrimonio Católico en el Urabá Colombiano. 1918-1941”, Zambrano, Carlos Vladimir (editor), *Pluralismo Religioso y Libertad de Conciencia. Configuraciones jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 101-120.
- Gálvez, Aída, 1999
 “Medio ambiente y padecimiento: los misioneros españoles en la selva del Urabá colombiano. 1918-1945”, Márquez, Dominga, Javier Navarro et al. (coords.), *Territorio y cooperación. Actas del V Congreso del Grupo América Latina*, Sevilla, AGEAL-Universidad de Sevilla.
- Gálvez, et al, 2002
El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- García de Cortázar, Fernando, 1989
 “Las Carlistadas”, *Los vascos a través de la historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*, Vitoria-Gastéiz, Ediciones La Caja de Guipúzkoa.
- García Selgas, Fernando, 1994
 “El cuerpo como base del sentido de la acción social”, *REIS* 68, oct-dic.
- García Jordán, Pilar, 1993
 “El infierno verde. Caucho e indios, terror y muerte. Reflexiones en torno al escándalo del Putumayo”, *Anuario del IEHS*, VIII, Tandil.
- García Jordán, Pilar, 1998
 “Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía andina: Perú, Ecuador y Bolivia, (siglos XX-XX)”, García, Pilar y Sala i Vila, Nuria (coords.), *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona.
- Garro, Linda, 1994

- “Chronic Illness and the Construction of Narratives”, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 100-137.
- Gaviria, Luis M., 1930
Urabá y la carretera al mar, Medellín, Tipografía Industrial.
- Gerbi, Antonello, 1960
La disputa del Nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900, México, Fondo de Cultura Económica.
- Góez de Gaviria, Angela, 1993
Apuntes a la historia eclesiástica de Frontino 1872 hasta 1993, Frontino (Inédito).
- Goffman, Erving, 1992
Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales, Buenos Aires, Amorrortu.
- González, Jorge Luis, 1994
“Iglesia católica y mundo urbano: Medellín 1900-1930”, Villa, Eugenia y Ferro, Germán (coords.), *Las religiones en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Gras, Mercè y Borrell, Agustí, (de próxima aparición)
Francesc del Santíssim Sagrament. Instrucció breu i útil per los cuiners principiants segons lo estil dels carmelites descalços. Receptari de cuina conventual del segle XVIII. Seguit d'un estudi històric sobre la cuina carmelitana, Barcelona.
- Gusdorf, George, 1991
“Condiciones y límites de la autobiografía”, Loureiro, Angel (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Suplementos Anthropos, n. 29.
- Hernández, Ernesto, 1956
Urabá heroico. Nacimiento, vida y muerte de Santa María la Antigua del Darién, la primera “ciudad” fundada por los españoles en el continente, Tomos I y II, Biblioteca de Autores Colombianos, Bogotá, Editorial ABC.
- Irazusta, Jon Andoni, 1991
Bizia garratza da..., Zarautz, Euskal editoreen Elkarte.
- Jaulin, Robert, 1973
La paz blanca. Introducción al etnocidio, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Kleinman, Arthur, 1988
The illness narratives. Suffering, healing and the human condition, New York, Basic Books.
- Kleinman, Arthur y Kleinman, Joan, 1999
“Lo moral, lo político y lo médico. Una visión socio-somática del sufrimiento”, Otsuka, Y., S. Sakai y S. Kuriyama, *Medicine and the History of the Body. Proceedings of the 20th, 21st and 22nd International Symposium on the Comparative History of Medicine-East and West*, Tokio, Ishiyaku EuroAmerica Inc. Publishers.
- Kleinman, Arthur et al, 1994
“Pain as Human Experience: An Introduction”, DelVecchio Good, Mary-Jo et al (eds), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-28.
- Kleinman, Joan, 1999

- “El cuerpo social del sufrimiento: esquizofrenia, epilepsia y otras enfermedades crónicas en la cultura china”, Otsuka, Y., S. Sakai y S. Kuriyama, *Medicine and the History of the Body. Proceedings of the 20th, 21st and 22nd International Symposium on the Comparative History of Medicine-East and West*, Tokio, Ishiyaku EuroAmerica Inc. Publishers.
- Le Breton, David, 1999
Antropología del dolor, Barcelona, Seix Barral.
- Le Breton, David, 2002
La sociologie du corps, Paris, PUF.
- Leclerq, Gérard, 1973
Antropología y colonialismo, Madrid, Alberto Corazón.
- López, Olga del Pilar, 1998
Las fiebres: tres discursos, tres cuerpos, tres maneras de enfermarse. (Tres espacios, tres tiempos: Finales del siglo XIX, principios del siglo XX y finales del siglo XX), Medellín, Tesis para optar al título de Historiadora, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- López, Olga y Blair, Silvia, 2002
“Relatos de la Malaria”, *Revista Universidad de Antioquia*, No. 268, abril-junio.
- Mallart, Lluís, 1996
Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún, Barcelona, Ariel.
- Marinas, José Miguel y Santamarina, Cristina (editores), 1993
La historia oral: métodos y experiencias, Madrid, Debate.
- Menéndez, Eduardo, 2002
La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Mercado, Francisco Javier, 1996
Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Meslin, Michel, 1978
Aproximación a una ciencia de las religiones, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Melo, Jorge Orlando, 1989
“La Constitución de 1886”, *Nueva historia de Colombia: historia política 1886-1946*, Vol I, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial.
- Muñoz, Emilio, 1920
Contribución a la terapéutica del paludismo, Medellín, Editorial Félix de Bedout e Hijos, Tesis de doctorado, Universidad de Antioquia.
- Oostra, Menno, 1991
“Misioneros y antropólogos en el Mirití - Paraná, Colombia años setenta”, *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Vol. XXVIII, pp.67-86.
- Otegui, Rosario, 2000
“Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento”, Perdiguero Enrique y Comelles, Josep M. (eds), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Parsons, James, 1979
Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de la colonización, Medellín, Banco de la República-Corpourabá.

- Piqueras, Ricardo, 1998
 “Episodios de hambre urbana colonial: las hambrunas de La Isabela (1494), Santa María la Antigua del Darién (1514) y Santa María del Buen Aire (1536)”, *Boletín Americanista*, Año XXXVIII, 48, Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América.
- Plummer, Ken, 1989
Los documentos personales, Madrid, Siglo XXI.
- Poupard, Paul (bajo la dirección de), 1997
Diccionario de las religiones, Barcelona, Herder.
- Prat, Joan, 1997
El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas, Barcelona, Ariel.
- Puente, Gonzalo, 2000
Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Madrid, Siglo XXI.
- Rausch, Jane, 1992
 “Church –State Relations on the Colombian Frontier: The National Intendancy of Meta, 1909-1930”, *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Vol. 49, 1 July.
- Real Academia de la Lengua Española, 1970
Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Madrid, Espasa Calpe, Decimonovena edición.
- Ritzer, George, 2002
 “Interaccionismo simbólico”, *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, McGraw-Hill, pp. 247-300.
- Rothman, Sheila, 1995
Living in the shadow of death. Tuberculosis and the social experience of illness in American history, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Sahlins, Marshall, 1997
Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Barcelona, Gedisa.
- Saulnier, Christiane, 1997
 “Martirio”, Poupard, Paul (bajo la dirección de), *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder.
- Sontag, Susan, 1980
Las Metáforas de la enfermedad, Barcelona, Muchnik Editores.
- Sotomayor, Hugo, 1998a
 “Medicina moderna, instituciones académicas y boticas”, Pérez, Mauricio (editor), *El arte de curar. Un viaje a través de la enfermedad en Colombia 1898-1998*, Bogotá, Afidro.
- Sotomayor, Hugo, 1998b
 “El diagnóstico de las enfermedades más frecuentes en Colombia”, Pérez, Mauricio (editor), *El Arte de Curar. Un viaje a través de la enfermedad en Colombia 1898-1998*, Bogotá, Afidro.
- Steiner, Claudia, 2000
Imaginación y Poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá 1900-1960, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Strauss, Anselm *et al*, 1999

- “El trabajo que realizan los pacientes hospitalizados”, De la Cuesta Benjumea, Carmen (compiladora), *Salud y enfermedad. Lecturas básicas en sociología de la medicina*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- Taussig, Michael, 2002
Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación, Bogotá, Editorial Norma.
- Tellechea, José Ignacio, 1995
Tapices de la memoria. Historia clínica 279.952, San Sebastián, Editorial Kutxa.
- Turner, Bryan, 1994
 “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, *REIS* 68, Oct- dbre.
- Vauche, André, 1997
 “Santidad”, Poupard, Paul (bajo la dirección de), *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder.
- Vallés, Miguel, 2000
Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional, Madrid, Editorial Síntesis.
- Velásquez, Eliseo, 1923
Apuntes para la medicina de Urabá, Medellín, Tipografía Helios, Tesis para el doctorado en Medicina y Cirugía, Universidad de Antioquia, Facultad de Medicina y Ciencias Naturales.
- Vélez, Beatriz, 1997
 “Resistencia física y sufrimiento. Notas para el estudio de la relación cuerpo-género en una población pobre de Medellín, Colombia”, *Utopía Siglo XXI*, Vol. 1, No. 2, nov.-dic.
- Villegas, Carlos, 1954
 “El Prefecto de Urabá y la leyenda de los pantanos, las fiebres y las culebras. Informe rendido a la Secretaría de Gobierno en 1930”, *Álbum de la Carretera al Mar*, Medellín, El Colombiano.
- Wahl, Lissie, 1998
 “Alucinaciones justificatorias: las misiones de Madre de Dios y la consolidación del Estado-nación peruano”, Pilar García (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona.
- Weber, Max, 1978
Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade.
- Weintraub, Karl J., 1991
 “Autobiografía y conciencia histórica”, Loureiro, Angel (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Suplementos Anthropos, No. 29.
- Zink, Michel, 1988
 “L’angoisse du héros et la douleur du saint. Suffrance endurée, souffrance contemplé dans la littérature hagiographique et romanesque (XIIe-XIIIe siècles)”, *La souffrance au moyen âge (France, XIIIe-XVe s.)*, Varsovie, Editions de L’Université de Varsovie.

Bibliografía de la Orden Carmelita Descalza

- Amalio de San Luis Gonzaga, 1932
Diario de Viaje. De Medellín a Turbo (Urabá), 26-09-1932-13-11-1932 (manuscrito)
- Amalio de San Luis Gonzaga, 1956
Contemplativo y apóstol. Vida del Siervo de Dios P. Juan Vicente de Jesús María, Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Ambrosius a S. Teresia, O.C.D., 1944
 “Nomenclator Missionariorum. Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. Reimpressum Iuxta”, *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, vol. XVII, pp. 15-118; vol. XVIII, pp. 9-122, pp. 152-235, Romae.
- Anónimo, 1913
Instructiones Missionum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Anónimo, 1927
Regla y constituciones de las monjas descalzas de la orden de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo, Burgos, Tipografía El Monte Carmelo.
- Anónimo, 1948
 “P. Amando González de la Virgen del Carmen. 1879-1947”, *La Obra Máxima*, 28.
- Arteaga, José Joaquín, 1921
 “Diario de un misionero”, *APSJN, Urabá, Caja 3, legajo XV, Diarios de la misión* (manuscrito).
- Arteaga, José Joaquín, 1923
Historia eclesiástica del Urabá (Colombia), Bogotá, Minerva.
- Arteaga, José Joaquín, 1925
 “Discurso en la sesión inaugural del Congreso de Misiones”, *Varios, Congreso y exposición nacionales de misiones católicas*, Bogotá, Minerva.
- Atienza, Ángel Cayo, 1977
Además... Urabá de los katíos, Bogotá, Padres carmelitas y Museo indígena Ethnia.
- Berardo de San José, 1900
Costumbres Santas, Bilbao, Imprenta Librería Católica.
- Bernardino del Niño Jesús, 1945
 “San José de Turbo (de nuestras misiones carmelitanas en Urabá)”, *Revista Carmelitana*, 251, año XXII, enero.
- Briñas, Ángel M., 1997
 “Sofrir o estimar”, *Questions de vida cristiana*, 185, (núm. especial: Una fe día a día: Teresa de Lisieux), Abadía de Montserrat.
- Crisógono de Jesús Sacramentado, 1949
Compendio de Ascética y Mística, Madrid, Ediciones de la Revista de Espiritualidad, PP. Carmelitas Descalzos.
- Duñabeitia, Pedro M^a., 1995
Jornada misionera en Urabá. P. Severino Aguirrebeitia de Santa Teresa. Prefecto Apostólico de Urabá (1885-1962). En el centenario de su natalicio, San Sebastián, La Obra Máxima.
- Efrén de la Madre de Dios, 1957
Intimidades del Carmelo, Valencia, Editorial Carmelitas Descalzos.
- Felipe de la Virgen del Carmen , O.C.D., 1961
La soledad fecunda, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- Félix de Santa Teresita, s.f.

- “El primer prelado Monseñor Luis Irizar Salazar”, *La Obra Máxima*, 13.
 Fernández de Mendiola, Ángel (Padre Domingo. O.C.D.), 2000
El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000, Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria Gasteiz.
- Fernández de Mendiola, Domingo, C.D., 1994
 “Juan Vicente, exponente de la restauración misionera del Carmelo español”, *15 estudios sobre el padre Juan Vicente Zengotita*, C.D., Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., 2002a
 “Opción Misional de la Congregación Italiana, siguiendo el espíritu de Santa Teresa y el espíritu de los Papas”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110(2002), pp. 141-204.
- Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., 2002b
 “Las misiones del Carmelo Teresiano en la India. Proyección General”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110(2002), pp. 343-363.
- Fernández de Mendiola, Domingo Á.
Misión apostólica y misionera del Carmelo Teresiano (de próxima aparición).
- Florencio del Niño Jesús, 1923
La orden de Santa Teresa, la fundación de Propaganda Fide y las misiones carmelitas, Madrid, Establecimiento tipográfico Nieto y Compañía.
- García Rivera, Luis Javier, 1974
 “Nota Necrológica. Juan Francisco del Santísimo Sacramento”, *BOPN*, No. 83, 1969-1974.
- Gaucher, Guy, 1979
La pasión de Teresa de Lisieux, Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- Ildelfonso de Santo Domingo, 1879
Vademecum de los hermanos novicios descalzos de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo. Opúsculo hábilmente compilado de la Regla, Constituciones é instrucciones de la expresada orden y de las mayores obras ascéticas por un maestro de novicios de la misma Sagrada Religión con autorización de los superiores y traducido del latín al castellano con igual autorización por el P. Fr., Ildelfonso de Santo Domingo, también Carmelita Descalzo, Bilbao.
- Libro de Difuntos de Villa de Leyva, 1947
 Necrologías de los religiosos fallecidos en este convento.
- Mejía, Rafael, 2000
Carmelos de América. Las fundaciones de las Carmelitas Descalzas en América (1604-1993), Burgos, Editorial Monte Carmelo, Colección Carmelos del Mundo.
- Moriones, Ildelfonso, 1978
El Carmelo Teresiano. Páginas de su historia. Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Moriones, Ildelfonso, 1997
El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica, Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Moriones, Ildelfonso, 1994
El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano, Roma, Orden de los Padres Carmelitas Descalzos, Casa General.

- Pablo del Santísimo Sacramento, 1944
Al amor de los karibes. Relieves de una vida misionera. Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Pacho, Eulogio, 1991
Historia de la Congregación de las Carmelitas Misioneras, Tomo II Aprobación Pontificia. Expansión en España. Encuentro con América: 1885-1935, Roma, Carmelitas Misioneras.
- Restrepo, Bernardo, 1979
La orden carmelitana en Colombia. Síntesis histórica, Textos de formación carmelitana, No. 7, Bogotá, Ediciones ECCO (Ediciones Carmelitanas de Colombia).
- Restrepo, Bernardo, 1981
La orden carmelitana en Colombia 1911 “Julio 5” 1981, Bogotá, El Greco Impresores-editores.
- Restrepo G., Bernardo, O.C.D., 1990
Historia de la Orden carmelitana en Colombia, Bogotá (mecanografiado).
- Restrepo, Bernardo O.C.D. y Giraldo, María Cecilia c.m., 1990
Las Carmelitas misioneras en Colombia. Provincia Santa Teresa del Niño Jesús, Bogotá, s.e.
- Rodríguez, José Vicente, 1995
Los trabajos y los días de un misionero enamorado. Juan Vicente Zengotita Bengoa, Madrid, Don Ramón de la Cruz, 57, Biblioteca de autores cristianos.
- Severino de Santa Teresa, 1939
Breve catecismo de la Misión de Urabá, San Sebastián, Navarro y del Teso.
- Severino de Santa Teresa, 1957
Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días. 1492-1957, Vols. 39-43, Bogotá, Biblioteca Presidencia de la República.
- Severino de Santa Teresa, 1959
Santa Teresa de Jesús por las Misiones, Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Silverio de Santa Teresa, 1949
Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América, Tomos V y XIV, Burgos, Editorial El Monte Carmelo.
- Tomás de Jesús, 1629
Instrucción espiritual para los que professan la vida eremítica, Madrid, Viuda de Pedro Madrigal.
- Unzueta, Antonio, 1994a
La orden del Carmen en la evangelización del Perú, Vitoria, Ediciones El Carmen.
- Unzueta, Antonio, 1994b
 “Un vasco universal: raíces y floración”, *15 estudios sobre el padre Juan Vicente Zengotita,* C.D, Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- Unzueta, Antonio, O.C.D., 2001
No niegues lo que eres. Biografía documental del P. Atanasio del Sgdo. Corazón de Jesús (Aguinagalde Aguirreche) (1870-1936), Vitoria, Ediciones Orden de Carmelitas Descalzos.
- Unzueta, Antonio, 2002

“Proyección misionera de la Provincia de San Joaquín de Navarra en América”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110(2002), pp. 365-395.

Unzueta, Antonio e Izpura, Luis María, 2001

Catálogo de Los religiosos carmelitas descalzos de la provincia de San Joaquín de Navarra (1868-2000) Roma, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Subsidia Selecta 5.

Vallejo, Gustavo, 1976

Monseñor José Joaquín Arteaga O.C.D. primer prefecto apostólico de Urabá. Homenaje de la provincia carmelita de Colombia y de la Diócesis de Antioquia en el cincuentenario de su muerte. Frontino, 8 de mayo de 1926- 8 de mayo de 1976, Bogotá, Editorial Kelly.

Bibliografía de Religiosos

Anónimo, 1935

“Después de la jornada del dolor”, *Nuestro misionero*, No. 67, Año XII, julio-agosto.

Aristimuño, José, 1926

“La vida fecunda de un héroe”, *Nuestro Misionero*, No. 17 sep-oct., Año III.

Bosch, Juan, 1998

Diccionario de Ecumenismo, Estella, Editorial Verbo Divino.

Bueno, Juan B. (editor), 1942

Cartas del Amazonas. Escritas por los misioneros de la Compañía de Jesús de 1705 a 1754, Bogotá, Prensas de la Biblioteca Nacional.

De Kempis, Tomas, 1999

Imitación de Cristo, México, Editorial Porrúa, 11 ed.

De Pedro, Aquilino, 1990

Diccionario de Términos religiosos y afines, Estella, Editorial Verbo Divino, Ediciones Paulinas.

Elizondo, Víctor, 1921

“Las misiones católicas en general y las misiones católicas españolas”, *El siglo de las misiones*, Año VIII, Tomo VIII, Oña-Bilbao.

Esteve, Enrique María y Guarch, Joaquín María, 1950

La orden del Carmen. Séptimo centenario, Madrid, Editorial Escelicer.

Fernández, Jorge Iván, mxy, 2001

La seducción del Africa. Relatos de un misionero, Medellín, Nueva Era.

Gaviria, Nicolás (Monseñor), 1997

Los siete primeros obispos de la Diócesis de Antioquia, Medellín, Editorial UPB.

Mesa, Carlos E., 1999

Laura Montoya. Una antorcha de Dios en las selvas de América, Medellín, Cargraphics.

Mesa, Carlos E., C.M.F., 1983

La iglesia y Antioquia. Derrotero histórico y panorama actual, Medellín, Fábrica de Licores de Antioquia.

Mondreganes, de P. M. y G. de Escalante, 1933

Manual de Misionología, Vitoria, Editorial Illuminare.

Montoya, Laura, 1963

- Cartas misionales. 1915-1922*, Madrid, Editorial Coculsa.
- Nieremberg, Ivan Eusebio, P. C. J., 1665
Obras Cristianas del P. Ivan Eusebio Nieremberg, que contienen lo que debe el hombre hacer para vivir, y morir Cristianamente, temiendo a Dios, despreciando el mundo, estimando la gracia, entendiendo la Doctrina Cristiana, y preparandose para la muerte, Tomo Primero de sus obras en romance, Madrid, Imprenta Real.
- Robinson, John, A.T., 1968
El cuerpo. Estudio de teología paulina, Barcelona, Libros El Nopal, Ediciones Ariel.
- Rodríguez, Manuel, 1955
 “Misioneros españoles en el mundo”, *El siglo de las misiones*, Año XLII, No. 452, abril.
- Santidrián, Pedro R., 1995
Diccionario breve de pensadores cristianos, Estella, Editorial Verbo Divino.
- Schwaiger, Georg, 1998
La vida religiosa de la A a la Z, Madrid, San Pablo.
- Santos, Ángel, 1978
 “Las misiones católicas”, Fliche, Agustín y Martín, Víctor (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*, Vol. XIX, Valencia, Edicep.
- Uribe, Gonzalo, 1918
Los Arzobispos y Obispos Colombianos desde el tiempo de la Colonia hasta nuestros días, Medellín, Imprenta de “La Sociedad”.

OTRAS FUENTES

Prensa

El Correo Liberal, Medellín, 1926.

El Correo de Colombia, Medellín, 1926.

La Defensa, Medellín, 1926.

Anales de la Asamblea de Antioquia, Medellín, 1925-1926.

Anuario Estadístico de Antioquia, Medellín, 1938.

El Pueblo, Medellín, 1941-1942.

Revistas

Antioquia por María, órgano de la Congregación de Jóvenes de la Inmaculada Concepción y de las Congregaciones Marianas y Eucarísticas de la Santa Iglesia Catedral, Tipografía del Externado, Medellín, 1920-1930.

Almanaque Carmelitano, revista mensual publicada por los PP. de Cataluña, Tipografía Claret, Barcelona, 1912-1933.

Gure Mixiolaria. Nuestro misionero. Años 1926-1936.

La Obra Máxima, revista mensual de las misiones carmelitanas, San Sebastián, 1921-1945.

Lluvia de Rosas, revista misional, órgano de la doctrina espiritual de Santa Teresita del Niño Jesús, Lleida, 1931-1935.

Revista Carmelitana, órgano de las asociaciones carmelitanas, dirigido por los PP. Carmelitas descalzos, Tucson, 1924-1954.

Revue de l'histoire des Religions, Paris, 1800-2000.

Archivos

Archivo Histórico de Antioquia, Medellín.

Fondo Asamblea Departamental (Ordenanzas, Varios, Libro de Propositiones, Correspondencia), Medellín, 1925-1930.

Fondo Notarial (Escrituras), Medellín, 1925.

Archivo General de la Orden Carmelita Descalza, Roma.

Archivo de Carmelitas Descalzos de Cataluña y Baleares, Barcelona.

Archivo de la Provincia de San Joaquín de Navarra, Vitoria-Gasteiz.

Archivo de la Obra Máxima, San Sebastián.

Archivo Histórico de la Provincia del Sagrado Corazón de Jesús, Carmelitas Misioneras, Medellín

**Anexo A. Los padecimientos en la base misional
de Puerto César 1921-1923**

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
1921	
Enero	Regresé de mi viaje a Bogotá a donde fui por asuntos de la Misión a principios de Enero [...] Caí enfermo de fiebres biliosas, las debí contraer en el Magdalena por haber dormido en el buque a la intemperie, pues no me fue dado conseguir un camarote: me duraron ocho días y tuve un momento de alguna gravedad. ¹
Mayo	Nuestros bogas negros hicieron una de las suyas [...] y metieron la embarcación en medio del oleaje [...] recibí el primer aviso del peligro a que nos expusieron los bogas, con el choque de una ola enorme, que reventó en mi hombro, llenando de agua el bote [...] saltamos al agua [...] fuimos descalzos playa adelante como dos leguas, sufriendo lo indecible por tener que caminar por una estrecha faja de arena, que queda entre la maleza del bosque y el mar y toda empedrada de millones de conchitas y caracoles marinos: un interminable mosaico de conchiliografía, tan agradable a la vista como penoso a las plantas de los pies. ²
Jun. 2	Tomamos la vuelta de Puerto César saliendo de Arboletes el 2 por la mañana, ya era medio día y aún estábamos lejos del río S. Juan. Determinamos saltar a tierra por si encontrábamos quién nos diese algo caliente para comer. “Por aquí cerquita —nos dijeron los bogas— [...]” fuimos descalzos a buscarla. [...] Y aquí sí que fuimos regando de sangre nuestro camino! Pasamos por una roza nueva y habían dejado las cañas y maleza a cuatro dedos de altura, cortándolas transversalmente: por más precauciones que tomaba, al andar, se me rasgó la piel de los pies por distintas partes y dejaba huellas de sangre sobre el barro. Por fin llegamos a la casa y ... estaban sin provisiones. [...] media legua que fue un Calvario para mis pobres pies, que acabaron por hincharse de tantas espinas como recibieron en aquella tarde. ³
Jun. 6	Aquí [Zapata] me rendió la fatiga de toda la temporada pasada y me dieron unas fiebres violentas en ataques continuados. Aprovechaba los ratos en que me dejaba la fiebre, para seguir bautizando y confirmando. [...] los matrimonios —bendije dos en Zapata— tienen que ser a las tres de la mañana y si uno se niega a levantarse a esa hora, le están molestando por la ventana hasta que consiguen su capricho. ⁴
Jun. 9	El 9 salimos de Zapata a las 9 de la mañana. Llegué al bote casi sin sentido, me tiré sobre la estera y así pasé el día más triste de mi vida, creyendo morirme de un momento a otro, tan lejos de mis hermanos y de los auxilios espirituales: recibiendo los rayos perpendiculares del sol y sin comer ni beber, llegamos al Cerro del Aguila a las 4 de la tarde y allí me acosté rendido por no tener fuerzas ni para desvestirme. D. Elías Eljach me cuidó como un hermano y me cedió su propia cama. ⁵

¹ APSJN, Urabá, Diarios de la Misión, Caja 3, Legajo XV, Diario de un misionero (inédito), José Joaquín Arteaga 1921-1922, p.1. En adelante se citará este documento bajo la abreviatura DM.

² Ibid, p.48-49.

³ Ibid, p.60-62.

⁴ Ibid, p.63-64.

⁵ Ibid, p.64.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Jun. 10	El 10 seguía la fiebre violenta y yo con una debilidad extrema por no poder alimentarme. Por la tarde, cedió en algo y me levanté para bautizar y confirmar a 10 niños... ⁶
Jun. 11	El 11 me encontraba tan mal que no veía la manera de regresar a Puerto César en el bote y quedarme allí o en Nicoclí (sic) con la falta de medios y medicinas, era una temeridad. Otra vez la Providencia divina vino en nuestro auxilio. De repente se oyen voces en la playa: ¡“El Quibdó! El Quibdó!”... Fué providencial su aparición a la altura del Cerro en las circunstancias críticas en que yo me encontraba” [...] El Capitán, que, desde entonces, me honra con su amistad, viendo el estado lastimoso en que venía, mandó arreglar un camarote y que me cuidasen bien. Llegamos a Turbo, ya de noche: la lancha de Puerto César salió a esperarme y en ella volví a mi amada casita, donde la M. Laura excelente enfermera lució sus habilidades y su caridad durante varios días, en los cuales la fiebre llegó a subir a 41° con algunas décimas. ⁷
Junio 2ª quincena	A los pocos días aún convaleciente de las fiebres, me trasladé a Turbo, y, en union (sic) del p. Juan Francisco, celebramos con gran solemnidad [...] En la escuela de varones [...] En la de niñas preparamos una primera Comunión pero hubo que aplazarla porque la <u>grippe</u> se apoderó del pueblo y, durante un mes, grandes y chicos estuvieron enfermos. ⁸ (<i>subrayado en el original</i>)
Julio	El mes de julio se caracterizó por la grippe que como una epidemia invadió toda la costa y los pueblos del río León, sin perdonar a Puerto César [...] Se trajo un motor “Caille” de 6 H.P. y se comenzaron los trabajos [...] Todos los trabajadores cayeron enfermos de grippe y hubo que interrumpir la faena hasta el mes de agosto. ⁹
Ago. 28	Vinieron las HH M ^a S. Faz y M ^a del B. Pastor de Turbo con el R.P. Juan Francisco. Les fue mal con el paso del mar un rato [...] la H ⁿ del B. Pastor venía con fiebres, por cuyo motivo debieron permanecer aquí el mes de septiembre. ¹⁰
Sep. 26	Me dieron de peón un muchacho que había bajado custodiando el correo con su Grass [...] tan delicado de pies que apenas caminaba [...] el camino de Pavarandocito a Dabeiba es de 14 leguas y, como se suele hacer en dos días, hay que andar alrededor de 7 por día. Imposible! Era un problema de fuerza y habilidad atravesar aquellas cambroneras con el fusil debajo del brazo, la cabeza baja, tendido casi en la mula sin que lograra evitar, a pesar de todas mis precauciones, los golpes de los palos y los arañazos de las espinas. Vez hubo que un bejuco se me atravesó por el cuello y me tendió cuan largo era sobre la silla logrando, antes de caer al suelo, romperlo con el fusil. En el paso del Mutatá, río muy caudaloso y violento, tropezó dos veces la mula y estuve a peligro de ser arrastrado por la corriente. Eran las tres de la tarde y apenas habíamos andado cuatro leguas. Al poco rato comenzó a descargar una lluvia torrencial y, para alivio de mis males, no servía el encauchado que me enviaron y a la media hora, estaba empapado en agua. Así caminamos otra legua, pero no fué posible pasar adelante. [...] Aún anduvimos como media hora y así calados hasta los huesos nos llegamos a un pobre ranchito, donde vivía una buena familia antioqueña. [...] Tomamos mazamorra y café y así entramos en reacción. ¹¹

⁶ Ibid, p.64-65.

⁷ Ibid, p.65-7

⁸ Ibid, p.67.

⁹ Ibid, p.68.

¹⁰ APSJN, Urabá, Diarios de la Misión, Caja 3, Legajo XV, Diario de El Carmelo. Puerto Cesar en el Golfo de Urabá. Fundado el 8 de junio de 1921, Anónimo, 1921-1923, p.8. En adelante se citará este documento bajo la abreviatura DC.

¹¹ DM, p.82-84.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Sep. 27	La jornada del 27 fue terrible. Entregué el Grass al peón, me desentendí de él y me adelanté solo por aquellos caminos intransitables para ver si podía recobrar lo perdido la víspera. Me servía de guía el alambre telegráfico que a veces se introducía en la selva y me dejaba a la buena de Dios. Avancé mucho y fue ventura mía encontrarme como a las tres horas con el correo en tan buena coyuntura que habiéndose hundido la mula en un enorme barrizal sin poder ya moverse, él me ayudó a sacarla y a montar. Fuimos juntos hasta Quiparadó aguantando un aguacero como el del día anterior y nos propusimos pasar allí la noche -Pero- oh ventura y desventura juntas- Allí estaban esperándome el P. Severino y el P. Pascual carmelitas de Frontino, quienes me animaron a seguir hasta Dabeiba -tres leguas más- porque todo el pueblo rojos y azules me esperaban y ya llegaba cerca el tope -“pero si estoy medio muerto- les repliqué -si no puedo más!-. “Hay que hacer un esfuerzo” me decían y tuve que obedecer. ¹²
Octubre	También este mes y parte del siguiente me probó el Señor con dos accesos de fiebre palúdica de 40° y se me abrieron una úlceras muy dolorosas en las piernas, siete en la izquierda y cuatro en la derecha, de modo que estuve bastante entretenido. ¹³
Oct. 11	Hoy se recibió voleta (sic) de las HH de Turbo, en la que dicen está el R.P. enfermo hace 3 días de un dolor de cabeza fuerte. ¹⁴
Oct. 12	Se fueron Antonio García y A. Saldarriaga para Turbo a ver si pueden traer el R.P. A la tarde volvieron solos porque el R.P. no pudo venir. ¹⁵
Oct. 13	Volvieron hoy los Antonios y regresaron por la tarde con el R.P. todavía muy mal de la cabeza. ¹⁶
Nov. 15	Otro acceso violento de fiebre que duró tres días. ¹⁷
Diciembre 2ª semana	Hoy llegó el R.P. Juan Evangelista de Frontino después de haber demorado en algunas partes [...] Llegó con fiebres que le habían empezado en Sautatá. ¹⁸ Hoy vino el Sr. D ^r . Velásquez quien está recién venido de Medellín con el fin de saludar a los R.R. P.P. H.H. y ofrecerles sus servicios durante el tiempo de permanencia aquí. ¹⁹
1922	
Enero 1ª semana	Se fue el R.P. J. Francisco para Murindó a casar una hija del S. Andrades, (sic) que desde el mes de octubre había llamado y por enfermedad no había ido. ²⁰
Ene. 7	...está enfermo Antonio García. Se cree que la enfermedad es veriveri (sic) y por lo tanto dicen necesita de cambio de clima. ²¹
Ene. 28	Se fueron las HH [...] [a Turbo] a fin de abrir la matrícula y empezar el nuevo año. además Antonio García que va a que el médico le haga un examen minucioso. ²²
Ene. 30	Vino Saldarriaga de Turbo y también R.P. Evangelista. Dejaron a García en la casa de las H.H. ²³
Ene. 31	Se fue el R.P. J. Francisco para estar al cuidado de García. ²⁴

¹² Ibid, p.86-87.

¹³ Ibid, p.91.

¹⁴ DC, p.10.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ DM, p.92.

¹⁸ DC, p.12.

¹⁹ Ibid, p.12-13.

²⁰ Ibid, p.14.

²¹ Ibid, p.15.

²² Ibid.

²³ Ibid.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Feb. 4	Vino de Turbo el R.P. J. J. (sic) acompaña de el D ^r Velasquez [...] El R.P. vino a arreglar viaje, pues dijo el D ^r que sacaran inmediatamente a García. ²⁵
Feb. 7	Regresaron de Turbo dichos Sres [el R.P. Evangelista, el D ^r Caicedo y Saldarriaga] trayendo la noticia del viaje del R.P.J.J. y Antonio García que iba (sic) grave. ²⁶
Mar. 31	Vino Antonio de Turbo y trajo noticia de gravedad del Padre Alfredo. ²⁷
Abr. 26	El D ^r vino con el objeto de ver a José Muñoz uno de los sirvientes al cual encontró muy débil. Compuso para él una toma compuesta de onza y media de sal glauber, gramo y medio de quinina y el jugo de un limón, todo disuelto en un vaso de agua, y tomarlo de una vez. Recomendó mucho esto cuando se trataba de un paludismo agudo cómo (sic) el de José, y que, cuando se tratara de un paludismo crónico se tomaba en tres partes con el intervalo de una hora. ²⁸
May. 3	Hoy le dió una fiebre espantosa a la H. de la Sta Cruz. ²⁹
May. 8	Muy temprano llegó el Padre y trajo al D ^r para recetar a la hermana de la Sta Cruz que continúa un poco mal. A poco llegó el S ^r Prefecto de Unguía muy mojado y después de pasar una noche terrible. ³⁰
May. 9	El D ^r puso inyecciones (914) al S ^r Prefecto, a la H de la Sta Cruz y a José Muñoz. ³¹
May. 15	Cómo (sic) la hermana sigue mal, resolvió mandar por el D ^r Velásquez. ³²
May. 16	Vino el Dr Velásquez y sujetó a la hermana a un estricto régimen durante 15 días. ³³
May. 23	El Padre Juan Evangelista muy enfermito con fiebres. ³⁴
Jun. 2	Está en cama la H ^{na} Sta Zita. ³⁵
Jun. 4	La H ^{na} continúa muy enferma. ³⁶
Jun. 5	Vino el Padre con el D ^r Velásquez para examinar a la hermana, la encontró muy agotada. ³⁷
Jun. 7	Vino el S ^r Prefecto de Unguía [...] cuenta que estuvo en un grave peligro con motivo de la tormenta. ³⁸
Jun. 8	Está muy enfermo el S ^r Prefecto. ³⁹
Jun. 9	Ha mejorado el Padre Prefecto pero está muy débil. ⁴⁰
Jun. 12	El S ^r Prefecto continúa muy enfermo, las Hermanas se fueron muy temprano para Turbo, con el fin de que pudiera venir el D ^r el cual llegó como a las 6. Inmediatamente examinó al Sr Prefecto y preparó los remedios, los cuales lo mejoraron casi instantáneamente. ⁴¹

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid, p.15-16.

²⁶ Ibid, p.16

²⁷ Ibid, p.18.

²⁸ Ibid, p.20-21.

²⁹ Ibid, p.22.

³⁰ Ibid, p.22-23.

³¹ Ibid, p.23.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid, p.24.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid, p.24-25.

³⁸ Ibid, p.25.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Jun. 13	El Sr Prefecto continúa muy mal. Fue Antonio a Turbo a traer algunos remedios. ⁴²
Jun. 15	El Sr Prefecto está mejorcito. ⁴³
Jun. 16	Sigue mal el Sr Prefecto. Fue Antonio a Turbo con el fin de llevar a José Muñoz que seguía mañana en el Quibdó hasta Arquía y desde allí a Frontino por la vía de Urrao. José se va por ser de salud muy delicada. ⁴⁴
Jun. 19	Continúa muy mal el Sr Prefecto. ⁴⁵
Jun. 22	El Prefecto mejora notablemente. ⁴⁶
Jun. 26	Vino el padre y trajo la noticia de que la H ^{na} de la Sta Faz está con fiebres. ⁴⁷
Jul. 1	La hermana María de la Sta Faz renovó sus votos en manos del Ilustrísimo Sr Prefecto [...] Para este día teníamos arreglada una modesta fiestecita con motivo de la bendición del lighter load [rancho para lanchas] pero todo fue dejado con motivo de enfermedad del Sr Prefecto, la Hermana de la Sta Cruz y Antonio Saldarriaga. ⁴⁸
Jul. 4	como a las 10 vino el Dr y examinó todos los enfermitos y a todos les recetó —¡siempre quilina como dicen los indios! ⁴⁹
Jul. 6	El Sr Prefecto ha pasado un día espantoso, mucho temo que lo menos que nuestro amado Padre tenga sea paludismo. ⁵⁰
Jul. 9	Principiamos aunque con un día de retardo la novena de N. Señora del Carmen. Sólo que el Padre Prefecto atendiendo al daño que pueda hacerles a las enfermas ha tenido la condescendencia de hacerla en la sala de las hermanas. ⁵¹
Jul. 13	Hoy está mejor el Padre Prefecto. Por la tarde vino del León el Dr, nos proporcionó buena sorpresa pues había muchos enfermitos. ⁵²
Jul. 14	El Padre pasó todo el día muy mal. ⁵³
Jul. 16	El Padre Prefecto ha tenido un día malísimo; hasta llegamos a temer que se grabara (sic) mucho. ⁵⁴
Jul. 21	El P. vino con el fin de ver si llegaban, su primera salida al muelle después de muchos días de no hacerlo por su delicada salud. ⁵⁵
Jul. 22	El Padre sigue muy bien. ⁵⁶
Ago. 17	Como las 10 llegó el Sr Prefecto, el Dr Velásquez, Dr Ernesto y Antonio. El Dr viene con el fin de examinar a la H ^{na} Sta Teresa [...] Después de examinarla detenidamente dijo que sólo estaba agotada, que necesita alimentos muy nutritivos. ⁵⁷
Ago. 23	El Padre está muy mal no pudo celebrar y tiene mal semblante. ⁵⁸
Ago. 26	El Sr Prefecto está mejor. ⁵⁹

⁴² Ibid, p.26.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid, p.27.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid, p.27-28.

⁴⁹ Ibid, p.28.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid, p.29.

⁵² Ibid, p.30.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid, p.31.

⁵⁶ Ibid, p.32.

⁵⁷ Ibid, p.37.

⁵⁸ Ibid, p.41.

⁵⁹ Ibid.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Ago. 27	Como a las 11 llegó el Padre Prefecto con las hermanas llegaron muy mojados a consecuencia de la espantosa agitación en que encontraron el Golfo. ⁶⁰
Ago. 29	El Sr Prefecto sigue muy bien. ⁶¹
Ago. 30	...ya tarde vinieron de Turbo con un bote para llamar al Padre para confesar una niña enferma grave. El Padre salió inmediatamente con Manquito. Hasta las 9 lo aguardamos y solo pudo llegar como a las 12 rendido y mojado pues el mar no se prestó y el motor no tenía gasolina. ⁶²
Sep. 1	El Sr prefecto está un poco mal. ⁶³
Sep. 4	La hermana S. Zita está muy enfermita. De Turbo trajeron las hermanas un remedio muy fuerte que consiste en quemar con una cuchara caliente todas las ampollas. Se le hizo inmediatamente. Por la tarde salieron para Turbo todas las hermanas. El Sr Prefecto se retiró muy temprano por estar muy indispuesto. ⁶⁴
Sep. 5	El Sr Prefecto autorizó a la H de la Sta Cruz para escribir al Sr Manuel Garcia que reside (sic) en Turbo a fin de consultarle de la enfermedad de la Hermana. El Sr Garcia mandó algunos remedios y anunció que vendría mañana. ⁶⁵
Sep. 6	El Sr García vino muy temprano; es anciano y muy correcto y dijo llamarse Herpes la enfermedad, indicó la necesidad de seguir cauterizando las ampollas que se presentaran de nuevo aunque no fuera con la cuchara sino con una buena tintura de yodo y mandó se la siguiera lavando con licor boloviet. ⁶⁶
Sep. 8	Con motivo de la enfermedad de la Hermana y muchas otras ocupaciones, apenas a las 9 de la noche pudimos ofrecer a la S. Virgen la cuelga acostumbrada en la congregación. ⁶⁷
Sep. 14	El padre continúa muy enfermo. ⁶⁸
Sep. 15	La H. S. Teresa está mal, tiene en los antebrazos una especie de tumores muy dolorosos. ⁶⁹
Sep. 16	El Padre J. Evangelista continúa muy enfermo y por éste motivo fue a Turbo el R.P. Prefecto. ⁷⁰
Sep. 20	Todo el día guardó cama el P.J.E. ⁷¹
Sep. 24	...las enfermas mejoran un poco. ⁷²
Sep. 26	...llegó el Padre J.Evangelista muy mal de salud y muy extenuado. Llegó a la cama. ⁷³
Sep. 30	Fue el Sr Prefecto a Turbo por estar aún muy enfermo el R.P. Juan Evangelista. ⁷⁴
Oct. 12	Está muy mal el padre Juan Evangelista. ⁷⁵

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid, p.42.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid, p.43.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid, p.44.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid, p.45.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid, p.46.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid, p.47.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid, p.48.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Oct. 16	El Sr Prefecto llegó muy mal y todo el día lo pasó en cama. ⁷⁶
Oct. 24	Vino de Turbo el Padre Juan Evangelista, vino muy enfermo. ⁷⁷
Oct. 25	Continúa mal el Padre. ⁷⁸
Oct. 26	Ha mejorado el Padre. ⁷⁹
Nov. 9	La salud del Padre mejora notablemente. ⁸⁰
Dic. 29	Hay algunas hermanas con fiebres pero parece que no presentaran caracteres graves. ⁸¹
1923	
Ene. 13	Salieron para Turbo la H. María de la Sta Faz y María de la Sta Cruz. Llevan el principal objeto de averiguar por la salud del Padre, pues ya ha transcurrido mucho tiempo desde su viaje y la hermana teme el que esté enfermo de gravedad. ⁸²
Ene. 14	Como a las 11 llegaron las H ^{nas} de Turbo [...] trajeron buenas noticias del Padre [...] Por cartica de la H ^{na} del Niño que sigue muy mala la H ^{na} del Sagrado Corazón y la Madre con la salud muy delicada. ⁸³
Ene. 22	El Padre vino muy acabado y refirió en breve las mil y mil peripecias que tuvo que sufrir en su grande y hermosa excursión hasta Puerto Escondido. ¡Bendito sea Dios que lo sostuvo en medio de tantas privaciones y que los pueblos se mostraron dóciles [...] Puerto Escondido y las Córdoba, que pertenecen a Bolívar y de la Prefectura: El Cerro, Arboletes, San Juan, Zapata, Nicoclí y Yarumal [...] Es una lástima que haya venido aniquilado y que talvez le sea imposible continuar en la costa. Se supo que está grave la H.del S. Corazón... ⁸⁴
Ene. 29	El Padre vino muy enfermito pero esto no le impidió que desde su cama nos confesara a todas y que lleno de caridad y unción nos hiciera mil advertencias para el porvenir. ⁸⁵
Ene. 30	El Padre entregó a las hermanas todas las partidas de Bautismo y de matrimonio con el fin de coleccionarlas y pasarlas a los libros respectivos pues su delicada salud no le permite tan ardua tarea. ⁸⁶
Feb. 12	Vinieron de Turbo y trajeron un telegrama en que anuncian de Dabeiba la muerte de la H ^{na} Maria del Sagrado Corazón. ⁸⁷
Feb. 15	Trajo la noticia de que el Padre había recibido orden del Señor Prefecto de salir inmediatamente para Frontino, pero como está el Padre tan traquiado tendrá que aguardar para reponerse un poco. ⁸⁸
Feb. 21	El Padre continúa muy mal, la hermana del Santísimo le suplicó que le permitiera poner telegrama a los P.P. con el fin de que no lo aguarden pronto y Él consintió. ⁸⁹
Feb. 22	Salió Ignacio para Turbo con el fin de llevar los telegramas y traer algunos remedios para el Padre, pero la brisa tan fuerte no lo dejó pasar del muelle. ⁹⁰

⁷⁶ Ibid, p.49.

⁷⁷ Ibid, p.52.

⁷⁸ Ibid, p.53.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid, p.54.

⁸¹ Ibid, p.60.

⁸² Ibid, p.62.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid, p.63.

⁸⁵ Ibid, p.64.

⁸⁶ Ibid, p.64-65.

⁸⁷ Ibid, p.66.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid, p.68.

⁹⁰ Ibid.

<i>Fecha</i>	<i>Descripción o Evento</i>
Feb. 24	Salió para Turbo la H ^{na} de Sta Cruz acompañada de Ignacio y un niño Nestor que estaba aquí. El Padre quiso acompañarlos pero por su extremada debilidad les pareció peligroso a las H.H., condescendió de buen grado a condición de que le dieran cosas buenas para leer. ⁹¹
Mar. 15	Ignacio tiene una fiebre muy fuerte. ⁹²
Mar. 18	La Hermana no dejó ir a Ignacio a Turbo por considerarlo muy débil. ⁹³
Abr. 2	La Hermana de la Sta Cruz tiene fiebre muy alta. ⁹⁴
May. 9	Rubén está muy mal de fiebres. ⁹⁵
May. 15	La Hna del Santísimo ha pasado enfermosa todo el día y con algo de fiebre. ⁹⁶
May. 16	La Hna amaneció con fiebre muy fuerte. ⁹⁷
May. 17	También cayó enferma Anatilde y la Hna tiene hoy 41 menos dos décimas de fiebre. ⁹⁸
May. 18	Las enfermas siguen lo mismo. ⁹⁹
May. 21	Amaneció la H. del Santísimo muy mejoradita y Anatilde un poco mejor. ¹⁰⁰
1925	
Abr. 13	Murió la H ^{na} María de los Angeles en San José. ¹⁰¹

Fuentes: APSJN, Urabá, Diarios de la Misión, Caja 3, Legajo XV, Diario de un misionero (inédito), José Joaquín Arteaga 1921-1922.
 APSJN, Urabá, Diarios de la Misión, Caja 3, Legajo XV, Diario de El Carmelo. Puerto Cesar en el Golfo de Urabá. Fundado el 8 de junio de 1921, Anónimo, 1921-1923.

⁹¹ Ibid, p.68-69.

⁹² Ibid, p.74.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid, p.75.

⁹⁵ Ibid, p.85.

⁹⁶ Ibid, p.86.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid, p.87.

¹⁰¹ Ibid.