

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 conradiano. 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 traspies 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 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.