

RESEÑAS

POR OBLIGACIÓN DE CONCIENCIA:
LOS MISIONEROS DEL CARMEN DESCALZO EN URABÁ
(COLOMBIA), 1918-1941

AÍDA CECILIA GÁLVEZ ABADÍA

Bogotá: Icanh,
Universidad de Antioquia,
Universidad del Rosario

2006, 216 p.

*For when once people have begun to believe
that prosperity is the reward of virtue,
their next calamity is obvious.*

*If prosperity is regarded as the reward of virtue
it will be regarded as the symptom of virtue.*

*Man will leave off the heavy task of making
good men successful.*

*He will adopt the easier task of making out
successful men good.*

G. K. Chesterton, Introduction to the *Book of Job*.

El texto, dice la autora, intenta presentar “en clave antropológica la reinención del sufrimiento humano”. Presenta como protagonistas a dos sacerdotes españoles, carmelitas descalzos, que por obediencia dejaron el convento de clausura para ir al campo abierto de la misión entre infieles. Estos eran indios, negros y colonos caribeños que habitaban la región de Urabá en el noroeste de Colombia. Uno de los religiosos, el padre Arteaga, fue jefe de la novel y precaria misión entre los años 1919 y 1926, trascurridos desde la creación de la Prefectura Apostólica de Urabá (una diócesis en formación, en tierra de “salvajes”) hasta la muerte del prelado. El otro, el padre Amando, fue un trabajador raso que consumió su vida en ese mismo territorio entre 1916 y 1941.

La autora lo sigue hasta su muerte, en 1947, cuando era director de novicios carmelitas en Villa de Leyva, Boyacá.

El capítulo introductorio se dedica, según la autora, “a reflexionar sobre algunos aspectos que condicionan la actitud de los antropólogos frente a la investigación en religiones”, a lo que agrega un bosquejo sobre los procesos, igualmente religiosos, “de la racionalización del mundo sobre la imperfección de la realidad donde germina el sufrimiento”. Es decir, aborda la llamada teodicea, que vista desde la antropología podría ser, mejor, sociodicea (Morgan, D. y Wilkinson, L., 2001) o aun antropodicea (Sontag, F., 1981). Aunque otros prefieren hablar, con cierta impropiedad, de “teodiceas secularizadas” (Vidich, A J. y Lyman, S., 1985). Los capítulos II y III están dedicados a presentar y comentar los asuntos institucionales relativos a la Orden del Carmen Descalzo masculino, su vocación misionera (contemplación vs. acción) y las tensiones surgidas en el occidente antioqueño, a raíz de la decisión de la Curia Romana de segregar de la diócesis de Santa Fe de Antioquia un número de parroquias situadas en Urabá para constituir la Prefectura. La población de Frontino como posible cabeza de la naciente misión (que nunca logró serlo) y como sanatorio de los misioneros enfermos (que siempre lo fue) es el foco de la tensión narrativa por ser el motivo principal de la disputa que suscitó la pretensión. Los capítulos IV y V se dedican a narrar los sufrimientos de los protagonistas, en un texto en que “salta a la vista la variable subjetiva que lo atraviesa, invitando al esclarecimiento de claves biográficas”. El prefecto Arteaga emerge como héroe público que utiliza sus padecimientos como palanca retórica para lograr fines geopolíticos. En determinados párrafos la tensión entre jerarcas eclesiásticos por delimitaciones territoriales y control de recursos materiales aparece en toda su crudeza y mundanidad.

En cambio, el padre Amando es presentado —a partir de la amplia correspondencia utilizada como fuente— en una tersa luz de desinterés vano a la vez que de privación contemplativa. La obediencia ante decisiones incomprensibles, la mortificación corporal, el deseo intenso de retornar a la placidez del claustro y la frustración constante por la negativa superior a sus súplicas por el retorno al claustro, tejen una historia de sufrimiento inaudito. Este no es utilizado por el misionero, sólo descrito con párrafos que destilan resignación convertida al final en sospecha de santidad. Es lo que las gentes pensaron cuando, a la muerte

del fraile en 1947, hubo “rapiña fervorosa de su hábito”, porque sus restos se convirtieron en reliquias, como en casos insignes del martirologio antiguo.

Por tanto, el padre Amando aparece como santo y el prefecto Arteaga como héroe. Reliquias, en el primer caso, y mausoleo funerario, en el segundo, son los recuerdos materiales que de ellos se conservan en Antioquia. En el texto la santidad y el heroísmo tienen como tema el sufrimiento, tanto el físico como en el espiritual o psicológico. El primero afectó por igual los cuerpos de los protagonistas, que estuvieron expuestos a las inenarrables exacciones del clima, de las enfermedades endémicas (en las que sobresalen la malaria, la tuberculosis y la disentería) y de los trabajos físicos en tierras caracterizadas como indómitas. El sufrimiento espiritual, que sería psíquico en la interpretación recortada que la antropología médica hace del dolor (*pain*), poco se describe en el texto; el lector lo intuye. Los dos tipos de padecimiento son asumidos “por obligación de conciencia” en las trayectorias biográficas. Esta asunción, plasmada en el título del libro, da coloración a su conjunto y florece en los términos ya dichos de santidad y heroísmo.

Urabá aparece a los ojos de los protagonistas como región salvaje, que inspira “horror”, desglosado por la autora en dos vertientes, la física de la selva como territorio invivible (para quienes no sean indios, negros y colonos antiguos); y la humana de las gentes locales tenidas por misioneros y antioqueños como moralmente degradadas. La autora prefiere no tener en cuenta el “horror” que causaba la segunda vertiente, y quiso abundar en la primera. Aunque confiesa que intentó presentar “el problema más como proceso que como forma estructurada” y al hacerlo quiso transitar “de la teoría a la investigación empírica”, el lector encuentra ante todo piezas muy fuertes de materia empírica. Ellas abren perspectivas intrigantes y muy complejas, que invitan a la conceptualización y comprensión “en clave antropológica” o, si se prefiere, en términos de sociodicea. La autora quiso abordar el tema en tales términos pero la narración, zurcida con abundantes citas, amarra el documento a reflexiones dispersas de teodicea cristiana, misionera y carmelitana. Esa teodicea se alimenta en los protagonistas de la muy rica ideología misionera católica, de la ideología contemplativa carmelitana descalza, y más en el fondo, de la concepción tardío cristiana del sufrimiento como camino de salvación en este “valle de lágrimas”. Estas muy ricas

fuentes se mencionan sueltas, no se trabajan de modo sistemático a pesar de su honda promesa para una antropología de la experiencia dolorosa vivida por unos personajes que no eran zutanos y menganos cualesquiera. Eran monjes en una Orden fundada por San Juan de la Cruz, el poeta místico que habló con mucha propiedad de “la noche oscura del sentido” puesta al servicio de altísimos propósitos espirituales. La Orden fue fundada por santos (Teresa y Juan) que brillaron en el Siglo de Oro de la literatura española y fueron partícipes de una Contrarreforma que abundó en discursos muy elaborados de teología católica y, desde luego, de teodicea.

La opción de hacer sociodicea pone entre paréntesis la teología y la teodicea, en su exigencia de creencia en un Theos, para someter su racionalidad a estudio. El mismo P. Berger que cita la autora dice en otra obra (Berger, P., 1967, p. 107) que quien hace ciencia social de las religiones se mueve en una especie de ateísmo metodológico, que otros prefieren denominar agnosticismo (Cox, J. L., 2003). La sociodicea o antropodicea del libro que nos ocupa se queda corta porque, en realidad y con pocas excepciones, los autores de antropología, sociología e historia han sido parcos al respecto (Morgan, D. y Wilkinson, L., 2001). Para salir adelante, A. C. Gálvez Abadía acude, para desecharla a poco de su mención, a la pequeña tradición de narrativas del dolor crónico individual (los llamados “pacientes”) que inició A. Kleinman en Harvard, dentro de una antropología de la salud que no logra zafarse de los contextos clínico-psiquiátricos que le dieron origen y que, en consecuencia, la hacen enfocar la experiencia del dolor (*pain*) crónico en el solo plano individual (Good, M. J., et al., 1994). La reflexión final del libro, de cinco páginas, es un recuento sintético de lo que aportarían, como promesa, las dos trayectorias personales a una conceptualización o comprensión antropológica del sufrimiento, que queda pendiente.

La limitación resulta más clara en el caso del padre Amando, porque él hace caso omiso de sus males físicos —tratables o no por los galenos— dado que sus dolores, su “noche oscura”, son de índole que escapa a la medicina, por sofisticada que ella sea. El misionero se mantiene anudado, como un Job moderno, español y carmelita descalzo, a una teodicea que no se sistematiza en el relato antropológico ni menos se somete a meta análisis. El sueño incumplido del sacerdote monje es retornar al claustro no para buscar alivio corporal, pues su biografía está signada

por la búsqueda intensa de la mortificación que manda la regla carmelitana, a pesar de la dispensa que se le otorgó por estar en tierra de misiones. Busca, en cambio, la paz de la hermandad segunda, que propicia la comunidad monacal, una vez el monje ha abandonado sus grupos primarios familiares y comunitarios de origen. Como se verá, esta hermandad conventual, como complemento de la ascesis-misticismo, es un fuerte punto de articulación con las pertinentes propuestas conceptuales de M. Weber, de las que se hablará en seguida. Al dejar de lado, por incapaz, el discurso de la antropología médica, la “clave antropológica” que propuso la autora se descabala y fenece en una reflexión final que no levanta vuelo. Lo que el texto aporta en los capítulos biográficos es un bello y rico material de contenido dramático que podría dar pie a excelentes relatos literarios en tanto asombran y conmueven.

Para otear las potencialidades científico-sociales de este texto, incluso para desarrollarlas desde el ángulo de la sociodicea, es preciso mirar la situación total descrita. Porque la autora con su bello manuscrito empírico nos ubica, obviamente, ante hechos sociales totales. Ese Urabá “tierra de perdición” suscita un horror de selva (física y humana) que hace recordar no sólo el texto clásico de J. Conrad (*Heart of Darkness*) sino la adaptación que del mismo hizo M. Taussig al horror del Putumayo a comienzos del siglo XX (*Shamanism, Colonialism and the Wild Man*). Aunque la autora quiere olvidar el wild man en Urabá, correspondiente al lado humano del horror de selva, es imposible que el lector ilustrado la siga en tal intento. Porque el temor humano está presente entre líneas de inicio a fin del texto. No por la referencia ocasional a los habitantes de la zona —indios, negros y colonos costeños— que, acorde con el sentir antropológico, la autora considera deben ser respetados en silencio y no satanizados. Lo está por la presencia innegable y avasalladora de la Antioquia grande, no elaborada por la autora. Los “antioqueños” y “paisas” (la versión noble y la degradada de este pueblo admirable; Molano, A., 2009) miraron, primero con desdén y luego con intención codiciosa, a la región anexada al departamento desde 1905. Es claro, por el mismo texto aquí comentado, que la misión carmelitana estaba al servicio de este proyecto expansivo, tanto en la versión geopolítica de Iglesia Católica regional como en la político-económica de los empresarios.

La obra de la antropóloga C. Steiner (2000), para no ir más lejos, es citada a veces pero su potencialidad sociohistórica y crítica no es aprovechada. Un texto escrito a inicios del siglo XXI no podía escapar a esa historia trágica de conquista violenta que se tejió por décadas y hoy afecta no sólo a los habitantes prístinos (indios, negros y colonos costeños) sino a la espléndida biodiversidad que caracteriza el territorio. Mucho se habla hoy de los desastres causados por negocios legales e ilegales que tienen a su servicio una máquina de guerra (Reyes, A., 2009) que es instrumento criminal de un proceso que con rigor ha sido denunciado como de horror y muerte (Madariaga, P., 2006; Suárez, A. F., 2008). Otros lo han caracterizado como la mejor instancia de lo que sería un “paraestado” (Ortiz, W., 2006, pp. 272-276) o como una confusa mezcla de desarrollo agroempresarial propiciado por el Estado y el paramilitarismo (Tenthoff, M., 2008). Tampoco se puede olvidar que hoy la región es un hervidero de iglesias protestantes (Patiño, S., 2010; Ríos, A., 2000). Después de W. Benjamin (y de sus tesis sobre la historia, incluido el tan manoseado *Angelus Novus*) hay argumentos muy fuertes para no escribir ciencia social sin atender, desde el presente, a la historia del territorio en lo que fue, en lo que es, y en lo que pudo y puede ser (Benjamin, W., 1940). Estos escenarios son vistos —como ocurre con el ángel de P. Klee comentado por W. Benjamin— desde un presente que tiene a sus espaldas el futuro y se conmueve (horrorizado o admirado, según el caso) por lo que ha ocurrido en el pasado que tiene ante sus ojos. Por esta ausencia de mirada histórica contextual, ineludible en este caso al menos por lo avasalladora y dramática, el texto tiene ciertos visos de irrealidad novelesca.

Por último, en el riguroso orden teórico de las ciencias sociales, la referencia a M. Weber es también inevitable. El autor es citado en el texto pero no se aprovecha una pertinente urdimbre conceptual que aunque dispersa en varios de sus escritos sobre las religiones (Bellah, R. N., 1997), para un recuento, síntesis y relación bibliográfica) no deja de ser muy sugerente. El libro sólo menciona el común tópico de la racionalidad religiosa puesta al servicio de fines económicos. M. Weber es uno de los pocos que hace aportes, de fondo y bien estructurados, para una sociodicea que da cuenta de la teodicea de las “religiones axiales” de que habla Eisenstadt, S. N. (1986), entre las que se cuenta las cristianas. Y, de modo coincidente y muy afortunado, tiene propuestas que se ajustan a la situación compleja planteada por el libro.

Destaco sólo dos puntos de articulación que, en apariencia poco tienen que ver entre sí, pero que en M. Weber han sido expuestos de manera muy clara y coherente con referencia a otras situaciones. En su idea de fuga del mundo como realización de las religiones axiales aparecen dos grandes direcciones para el ascetismo y misticismo resultantes (Weber, M., 1970): aquella en que los agentes racionales buscan otro mundo (trascendencia) y aquella en que se mantienen insertos en el actual a fin de transformarlo (inmanencia). El padre Amando con su mortificación corporal, expresamente buscada en virtud de los votos monacales que lo alejan del mundo, es ejemplo prototípico del ascetismo-misticismo trascendente: su mayor dolor subjetivo no fue el corporal sino la denegación sostenida de un contexto monacal y de fraternidad que le permitió caminar por la senda contemplativa de su padre fundador, San Juan de la Cruz. Debió, a su pesar, estar en una tierra en donde se practicaba la otra forma de ascetismo (no misticismo) inmanente cuyo mayor representante histórico es el protestantismo puritano. Ya hay escritos que utilizan las tesis weberianas sobre el espíritu del protestantismo puritano para abordar hipótesis explícitas con referencia al pueblo antioqueño (y paisa). Son más coherentes que los mitos sobre orígenes étnicos o raciales (vascos o judíos; Twinam, A., 1980) y aunque han sido publicados hace tiempo no han recibido mayor atención (Fajardo, L. H., 1966, 1973; Mayor, A., 1989; Twinam, A., 1985).

Así no se lo haya propuesto la autora, en el libro bajo estudio, este pueblo (antioqueño-paisa) es el tercer protagonista del relato. Su participación no recibe adecuado tratamiento en su relación de conquista con la “tierra de muerte” que ha sido Urabá en el siglo XX y comienzos del XXI. Este marco contextual histórico, comprendido a la luz de las propuestas teóricas de M. Weber, permitiría ubicar mucho mejor el sentido de los dos relatos biográficos que, como se dijo, están insertos para siempre en una situación total. Su materia empírica, vista como juego de los tres protagonistas, podría ofrecer un campo muy fértil para intentar ejercicios teóricos de sociodicea, que era el propósito antropológico del texto, como se destacó al inicio de la presente reseña. La opción legítima de hacer una “antropología de misioneros centrada en sus padecimientos personales” no sería arcaísmo (como teme la autora que algunos postulen) si se hubieran tenido en cuenta de modo decisivo los parámetros históricos en que

—de hecho— se enmarcaron esas dolorosas trayectorias. Y la teoría social sobre el sufrimiento humano (sociodicea) hubiera ido más allá de los limitados planteamientos de la antropología clínica del dolor, si hubiera proyectado la urdimbre weberiana mencionada arriba sobre el caso tan particular, y trágicamente doloroso, de la conquista de Urabá por las avanzadas paisas y antioqueñas. En esta conquista jugaron un papel prominente, aunque troncado, los dos ascetas-místicos venidos desde conventos españoles. Sin duda, con muchísimo pesar hubieran visto que las cosas como ocurrieron en Urabá (y en otras regiones de Colombia) apuntarían, después del horror de las masacres y los desplazamientos, a la segunda calamidad que previó G. K. Chesterton y hoy amenaza a los colombianos: *the easier task of making successful men good*.

REFERENCIAS

- BELLAH, R. N. (1997). Max Weber and world-denying love: a look at the historical sociology of religion. *American Academy of Religion*, 67, 2, 277-304.
- BENJAMIN, W. (1973) [1940]. *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.
- BERGER, P. (1967). *The social reality of religion*. Hammondsword, Middlesex: Penguin.
- CONRAD, J. (1973). *Heart of darkness*. Hammondsword, Middlesex: Penguin.
- COX, J. L. (2003). *Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies*. The Hilbert Lecture, 13 April. Herriot-Watt University. Disponible en: http://www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf.
- GOOD, M. J., et.al. (1994). *Pain as human experience: An anthropological perspective*. Los Ángeles: University of California Press.
- EISENSTADT, S. N. (1986). *Diversity and origin of axial age civilizations*. Albany, NY: State University of New York Press.
- FAJARDO, L. H. (1973). Ética puritana y desarrollo: una nota teórica y varios casos. *Cuadernos de Economía / Latin American Journal of Economics*, 10, 30, 41-50.

- _____. (1966). *La moralidad protestante de los antioqueños*. Cali: Universidad del Valle.
- MADARIAGA, P. (2006). *Matan y matan y uno sigue ahí: Control paramilitar y vida cotidiana en el pueblo de Urabá*. Bogotá: CESO, Universidad de los Andes.
- MAYOR, A. (1989). *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- MOLANO, A. (2009). El sueño paisa. *El Espectador*, octubre 10.
- MORGAN, D. Y L. WILKINSON. (2001). The problem of suffering and the sociological task of theodicy. *European Journal of Social Theory*, 42, 2, 199-204.
- ORTIZ, W. (2006). *Los paraestados en Colombia*. España: Tesis doctoral, Facultad de Sociología y Ciencias Políticas. Universidad de Granada.
- PATÍÑO, S. (2010). Comunicación personal con motivo de asesoría para tesis de maestría en antropología “Religión y malaria en Urabá”, Universidad de Antioquia. Febrero 12 de 2010.
- REYES, A. (2009). *Guerreros y campesinos: El despojo de la tierra en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- RÍOS, A. (2000). Identidad y religión en la colonización del Urabá Antioqueño. Disponible en: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/rios_religionuraba.pdf.
- SONTAG, F. (1981). Anthropodicy or theodicy? A discussion with Becker's The Structure of Evil. *Journal of the American Academy of Religion*, 59, 2, 267-274
- STEINER, C. (2000). *Imaginación y poder: El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- SUÁREZ, A. F. (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. *Análisis Político*, 63, 39-57.
- TAUSSIG, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TENTHOFF, M. (2008). *Urabá: Donde el desarrollo alternativo se confunde con intereses económicos y la reinserción del paramilitarismo*. Amsterdam: Transnational Institute.
- TWINAM, A. (1985). *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia 1973-1810*. Medellín: Fondo Rotatorio de Publicaciones FAES.

_____. (1980). From the Jew to the Basque: Ethnic Myths and Antioqueño Entrepreneurship. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 12, 1, 81-107.

VIDICH A. J. Y LYMAN, S. (1985). *American Sociology: Worldly Rejections and their Directions*. New Haven, CT: Yale University Press.

WEBER, M. (1970). Religious rejections of the world and their directions. En C. W. Mills y H. H. Gerth (eds.) *From Max Weber*. (Pp. 323-359). London: Routledge.

Elías Sevilla Casas
Grupo de Investigación Arqueodiversidad
Facultad de Artes Integradas, Universidad del Valle
eliasevilla@gmail.com