

Estrategias de evangelización y catequización de las misioneras Lauritas en el Occidente Antioqueño (1914-1925)*

Laura Montoya Upegui❖

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 16 de mayo de 2014
Fecha de modificación: 31 de agosto de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.09>

RESUMEN

Este artículo analiza las estrategias que utilizaron las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena para evangelizar a los indígenas Catíos del Occidente Antioqueño durante la primera etapa de formación de la comunidad misionera (1914-1925). El artículo retrata la lógica interna de las misiones y muestra, con ello, las particularidades de los métodos utilizados por estas misioneras. Ahondando en la manera en que se entrecruzan los imaginarios y representaciones de mundo dentro de los procesos de evangelización, el texto muestra como éstos no son unidireccionales, sino procesos de lucha, aceptación y resistencia. En pocas palabras, procesos en los que ambos frentes (misionera-indígena) aprenden a sacar provecho del otro, acoplándose, aprendiendo y decidiendo qué valorar como propio o aceptable de ese mismo otro.

PALABRAS CLAVE

Misioneras, indígenas, resistencia, evangelización, catequización.

Evangelization and Catechesis Strategies of the Laurita Missionaries in Western Antioquia (1914-1925)

ABSTRACT

This article analyzes the strategies used by the Missionaries of Mary Immaculate and St. Catherine of Siena to evangelize the Catío Indians of western Antioquia during the initial formative period of the missionary congregation (1914-1925). The article portrays the internal logic of the missions and shows the particular characteristics of the methods used by these missionaries. Delving into how imaginaries and representations of the world intersect within evangelization processes, the text shows how these are not unidirectional but, rather, processes of struggle, acceptance and resistance. In short, they are processes in which both the missionary and the indigenous groups learn how to benefit from each other by adapting, learning and deciding what to value as their own and what to accept from that very other.

KEY WORDS

Missionaries, Indians, resistance, evangelization, catechesis.

* Este artículo es parte del resultado de la investigación de la tesis de Maestría en Geografía, donde se intentó abordar, con más detalle, distintas facetas y estrategias de la metodología de las misioneras Lauritas para evangelizar a los indígenas Catíos del Occidente Antioqueño. La investigación no contó con ningún tipo de financiación.

❖ Maestra en Geografía por la Universidad de los Andes (Colombia). Profesora del Liceo Montana (Colombia). Correo electrónico: l.montoya73@uniandes.edu.co

Estratégias de evangelização e catequização das missioneras Lauritas no Oeste de Antioquia (1914-1925)

RESUMO

Este artigo analisa as estratégias que as missioneras de Maria Imaculada e Santa Catarina de Siena utilizaram para evangelizar os indígenas Catíos do Oeste de Antioquia (Colômbia) durante a primeira etapa de formação da comunidade missionera (1914-1925). O artigo retrata a lógica interna das missões e mostra, com isso, as particularidades dos métodos utilizados por essas missioneras. Aprofundando na maneira em que se entrecruzam os imaginários e as representações de mundo dentro dos processos de evangelização, o texto mostra como estes não são unidirecionais, mas sim processos de luta, aceitação e resistência. Em poucas palavras, processos nos quais ambas as frentes (missionera e indígena) aprendem a tirar vantagem do outro, adaptando-se, aprendendo e decidindo o que valorizar como próprio ou aceitável desse mesmo outro.

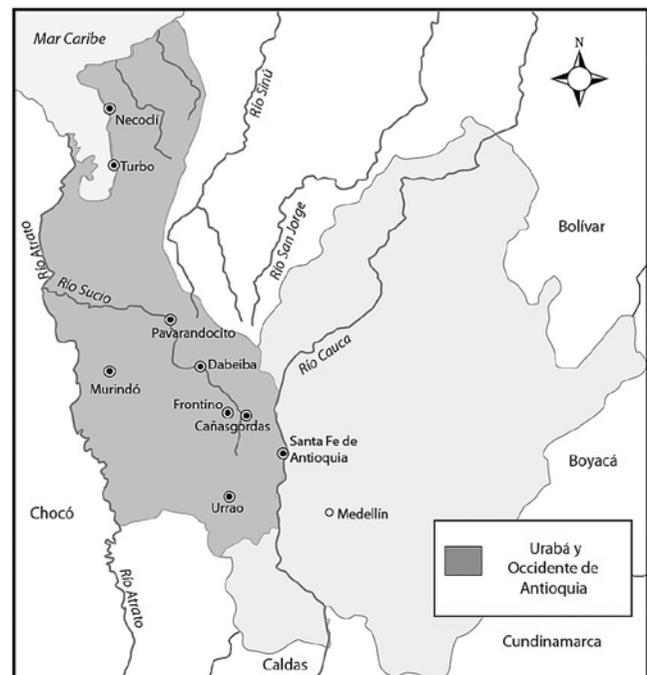
PALAVRAS-CHAVE

Misioneras, indígenas, resistência, evangelização, catequização.

Tras la pérdida de Panamá en 1903, el Gobierno colombiano entró en un conflicto por ejercer control político sobre territorios que, aun siendo ricos en recursos naturales, estaban abandonados por el orden oficial. En este contexto, al departamento de Antioquia le fue encomendada la explotación del Urabá, y para ello se fomentó un proyecto colonialista que se asemejara al que ya había ocurrido hacia el sur del departamento a finales del siglo XIX (la llamada Colonización Antioqueña). Antioquia recibió, en 1905, el anexo del territorio de la banda oriental del río Atrato y, en consecuencia, inició un proceso expansionista hacia el Occidente y el Urabá antioqueños (Parsons 1996). En este proceso, se buscaba conectar a Medellín con un puerto que tuviera salida al mar y, en medio de esa conexión, fomentar el crecimiento económico de Antioquia. Sin embargo, Urabá y Occidente (ver la imagen 1) eran dos regiones que de antemano contaban con poblaciones negras e indígenas políticamente independientes de Antioquia. Para lograr el crecimiento, además de tener que invertir en la creación de infraestructura, los antioqueños debían trabajar en un proceso de colonización¹ que fomentara la llegada de la “cultura paisa” a la zona occidental del departamento (Steiner 2000).

Una forma de comenzar a lidiar con estas poblaciones fue la Iglesia; no obstante, los miembros de la misma pasarían a dedicarse a grupos que se consideraba esta-

Imagen 1. Mapa de Antioquia, Colombia



Fuente: elaborado por la autora, a partir de Hermelin (2006).

ban en un adelantado estado de “civilización”. Con los llamados indígenas Catíos no había mucha esperanza, y sólo se esperaba que fueran quedando recluidos en medio de las selvas del Murri, “para que se acabara esa peste” (Montoya 1961, 432). En este contexto, apareció Laura Montoya Upegui para fundar la congregación de misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de

¹ Colonización se entiende como un proceso de ocupación de un espacio que se considera vacío, ya sea porque se piensa que no hay nada en él o porque se interpreta que aquello que hay es inferior (Ferro 2000).

Siena (las llamadas Lauritas). Estas misioneras pasarían a encargarse de la evangelización y catequización de algunas de las poblaciones más “difíciles” del Occidente Antioqueño.²

Pensar en lo significativo que puede ser la fundación de una congregación de misioneras a inicios del siglo XX en Colombia, sólo se puede entender si se toma en cuenta que las mujeres, en la Iglesia y en las misiones, se consideraban actores secundarios. Agentes de apoyo que estaban para facilitar la labor de las comunidades religiosas masculinas (con trabajos de catequización, y atendiendo la comida y limpieza de las casas misionales), pero que no podían tener un protagonismo en las mismas.³

Esto se debe a que las misiones se veían como empresas peligrosas que obligaban al misionero a exponerse tanto a los peligros del ambiente (*e.g.*, enfermedades, mosquitos, etcétera) como a los “riesgos” provenientes del trato con las personas que se pretendía incorporar en la misión. En 1914, las Lauritas empezaron a crear su primera casa misionera en Dabeiba, pensando que esos temores se debían a que no se habían utilizado métodos guiados por el “amor”. La Madre Laura, especialmente, estaba convencida de que los fracasos que pudiera tener una misión, se debían a que el acercamiento de los misioneros se hacía sobre la base del temor y la incomprensión de la cultura de los “misionados”. Por esto, los métodos utilizados por estas misioneras para acercarse a los Catíos resultaron bastante innovadores, pues pretendían eliminar todo tipo de diferencia entre misioneras e indígenas. Es decir, buscaban acoplarse a sus modos de vida, viviendo con y como ellos (Castro 2003, 155).

El artículo analizará estas estrategias y buscará mostrar la manera en que los Catíos reaccionaron a ellas. Ya sea resistiéndolas o apropiándolas como suyas. Para hacerlo, hablaré de las formas de concebir el mundo que tenían

2 Evangelización significa predicar el evangelio y difundir el catolicismo, mientras que catequizar es enseñar las doctrinas de la fe católica. Ambos son un tipo de enseñanza del catolicismo, pero la diferencia radica en que en la evangelización se invita a vivir la enseñanza, y en la catequesis sólo se busca transmitir esa enseñanza. En ese sentido, la evangelización ya involucra una práctica, mientras que la catequización sólo brinda los elementos teóricos para que después pueda darse un proceso de evangelización (ver: Hernández 2013). La evangelización tiene como común denominador entre los misioneros, la idea de salvar las almas de los infieles. La diferencia entre comunidades radica en los métodos utilizados para llevar la salvación al “misionado” (Rubial 2002).

3 “De acuerdo con la legislación eclesiástica, la propagación doctrinal y la administración sacramental eran competencia exclusiva de los hombres; las mujeres solo asistían y obedecían las instrucciones de estos” (Córdoba 2012, 110).

los Catíos; luego, mostraré en qué consistió la metodología de las misioneras y por qué podría considerarse distinta a la de otras misiones, para, finalmente, contrastar las “enseñanzas” de las hermanas con la forma en que los indígenas las incorporaron o resistieron.

El mundo de los Catíos: prácticas y creencias

Catío es una denominación utilizada por la gente mestiza para referirse a la población perteneciente a las ramas Emberá.⁴ Se ha llamado *cholos* a los Emberá de la costa Pacífica y la cuenca del Atrato, *catíos* a los de Antioquia y *memes* a los de Risaralda (Duque 1997, 48). Sin embargo, entre los propios Emberá tienen una denominación propia: Dobidá, Eyabidá y Chichimidá. Los primeros son los habitantes de las zonas bajas del Pacífico; los segundos, de las vertientes de la cordillera en el noroccidente antioqueño, y los terceros, de las cordilleras del suroeste antioqueño y Risaralda (Duque 1997, 49). Entre ellos, las distinciones parten no sólo de los lugares que ocupan, sino también de la variación dialectal que poseen sobre la lengua Emberá. Así mismo, entre ellos hay variaciones en las formas de concebir la mitología, de llevar la indumentaria y de alimentarse. Pese a ello, “es posible establecer ciertas características comunes a los grupos Emberá, las que permiten considerarlos como una unidad étnica” (Alcaraz *et al.* 2012, 23).

Los Catíos son una población que actualmente se autodenomina Emberá Eyabidá, que significa gente (emberá) de la montaña (eyabidá); constituyen en Antioquia “el 59% de la población indígena del Departamento y habitan en la subregión de Urabá en los municipios de Turbo, Apartadó, Chigorodó, Mutatá y Murindó; en el occidente en los municipios de Dabeiba, Uramita y Frontino” (OIA 2013). Son una población que persistió en el departamento gracias a la condición móvil que regía su cultura, es decir, la necesidad de buscar regiones en donde se pudieran llevar a cabo las principales fuentes de adquisición de alimentos: caza y pesca. No obstante, son sociedades que han estado expuestas a una constante violencia, generalmente representada por el “libre”, y que respondía, en un principio, a la idea del colono antioqueño, y ahora, al desplazamiento por grupos armados (Giraldo y Muñoz

4 Las fuentes para el desarrollo de este texto han sido los textos de las misioneras Lauritas. En particular, los de la Madre Laura. Por ser “Catío” la denominación que prima en sus escritos, ha sido también la escogida para llamar a los indígenas.

2011, 71). Así mismo, es una población que ha tenido que mediar con el hambre, ya que, a causa de la avanzada expansionista de los antioqueños hacia Urabá, la movilidad que antes les permitía tener acceso a recursos naturales fue siendo coartada (Gálvez 1999, 236).

Los Catíos se configuraron como un grupo politeísta que creía en la coexistencia de varios mundos. Entre ellos se pueden rastrear diversos mitos sobre la creación del cosmos; pero, en general, se puede reconocer que daban prioridad a los dioses Carabagí, Tutruicá y Antomiá (Vélez 1989, 54). Según la mitología Catía, de la saliva de Tatzitzetze salió Carabagí, un dios que rápidamente se apoderó del mundo y desplazó a su padre. Carabagí, que era el dios de arriba, no tenía conocimiento de Tutruicá, el dios de abajo; así que cuando éstos se conocieron, se desataron conflictos en donde ambos mundos quedaron empatados (De Santa Teresa 1959, 15).

A partir de allí, se dio una convergencia entre dos fuerzas opuestas que se mantienen separadas entre “arriba” y “abajo” y que se ven, en general, expresadas como la unión entre opuestos, ya sea cabeza-cuerpo, hombre-mujer o cualquier tipo de relación dicotómica (Isacsson 1993, 390). Esta relación dicotómica se puede pensar como un equilibrio entre opuestos que se involucran, en ocasiones, en la organización y en las concepciones cotidianas. Prueba de ello es la representación del equilibrio entre el principio femenino y masculino a través de la relación casa-escalera. Esta relación se concibe “como un pene [la escalera] que se introduce en una vagina [la casa]” (Alcaraz *et al.* 2012, 103).

A su vez, para los Catíos hay un elemento fundamental que conecta los mundos de arriba y abajo, y que cumple un papel esencial en las prácticas cotidianas. El río permite conectar esos dos mundos y moverse entre ellos, de modo que no están supeditados ni a una vida después de la muerte, ni a lo que occidentalmente se piensa como arriba y abajo (Vargas 1993, 41). Según lo menciona Eric Isacsson, uno de los antropólogos que más ha trabajado a los grupos Emberá, si bien el río configura una zona fronteriza que entrecruza el mundo mítico con el mundo humano, también funciona como el lugar donde se establecen las relaciones sociales y cotidianas de estos grupos indígenas. En consecuencia, es una frontera entre el espacio que se transita y aquel que no se transita, donde, a su vez, se da lugar a actividades cotidianas como el baño personal, la lavandería, la pesca y el juego (Isacsson 1993, 20). Por eso, el río es considerado un espacio de extensión de la casa en el que se desenvuelven las actividades domésticas.

El papel que desempeña el río como un elemento tanto cotidiano como cosmogónico permite, al tiempo, comprender cómo las casas y los bohíos son una representación de esas nociones de los mundos de arriba y abajo. Por un lado, las casas catías son hechas por encima del nivel de la tierra, debido a la utilidad que ofrecen en épocas de lluvia y porque, además, permitían tener “mejor limpieza y ventilación, con lo cual evitaban a la vez el peligro de los ofidios, insectos y fieras” (White 1953, 4).

Por otro, porque la organización del bohío hace parte de la reproducción de su mundo cosmogónico: el techo (nivel 3) como un sombrero o cabeza que, teniendo un valor sagrado, se configura como el lugar donde se depositan los alimentos, y el nivel dos y uno como el cuerpo donde habitan los Catíos y los animales (Isacsson 1993, 89). Todo esto cruzado por la escalera que, al igual que el río, cruza y comunica los diferentes niveles y mundos (Carmona 1988, 37).

Las casas y los bohíos guardan el equilibrio que tiene la cosmogonía Catía entre el mundo de arriba y el de abajo. Y en las casas y los bohíos, si bien se da espacio para la realización de actividades cotidianas, también se da espacio para prácticas ritualizadas. No obstante, para hacer esto posible es necesaria la presencia del Jaibaná, considerado como el médico y brujo de la comunidad (ver la imagen 2).⁵ Éste es el encargado de dar voz y comprender el lenguaje del otro mundo al entablar una relación con Antomiá, dios del río. De este modo, ejerce un rol político, ya que, si bien cada unidad familiar tiene una autonomía dentro de las comunidades Emberá, los Jaibanás son una figura de poder que puede mediar entre la venganza y la sanación (Domicó, Hoyos y Turbay 2002, 14).

Para los Catíos, la palabra, al igual que la imagen, es un instrumento que crea realidad y, por eso, el poder de los Jaibaná de comprender ese lenguaje del otro mundo los convierte en personas fundamentales para lograr que, en efecto, el mundo indígena se haga real (Isacsson 1993, 70). En ese sentido, en el momento en que el Jaibaná hace un canto, tanto la canción como el Jaibaná se transforman en el mundo mismo (Isacsson 1993, 7). Son, entonces, figuras que conectan relaciones mágicas y que tienen la capacidad de sanar o embrujar a un miembro de la comunidad.

De igual forma, la concepción del castigo de los Catíos es muy diferente a la de los católicos. Estos últimos consideran que las acciones “malas” serán castigadas

5 “La palabra *jaibaná* traduce libremente *doctor, médico*: *jai* significa enfermedad; *baná* es derivado de *capaná* que quiere decir manada y de *paná* que quiere decir conjunto” (De Betania 1964, 23).

Imagen 2. “Dobiarisá Domicó. Jaibaná-brujo de Dabeiba”



Fuente: Congreso y exposición nacionales de misiones católicas. 1924. Bogotá: Tipografía Minerva.

por Dios, mientras que los primeros sólo atribuyen al castigo divino las relaciones incestuosas entre miembros unidos patrilinealmente (Gutiérrez y Pineda 1999, 276). El resto de situaciones que el catolicismo considera como “pecado” (e.g., dar muerte a un individuo), para los Catíos constituye un motivo para dar pie a la venganza entre ellos mismos.

Así mismo, el “arreguntamiento” y el abandono entre parejas no son algo mal visto, y se da cuando uno de los involucrados no quiere vivir más con el otro. Es el caso de mujeres que sienten que sus maridos no las mantienen con los productos de la caza o la pesca, o de hombres que se “cansan” y sacan a sus mujeres de los bohíos (Domicó, Hoyos y Turbay 2002, 11). Esta situación hizo que para las Lauritas, uno de sus grandes afanes fuera expandir el sacramento del matrimonio entre los Catíos, y regular con ello el arreguntamiento temporal. Las Lauritas buscaron que los indígenas acudieran por “voluntad” para reglamentar la unión. Así se expresa en la siguiente afirmación de una Catía que adoptó el catolicismo: “India cristiana que viviendo con Hermana, no casa así; hable con hermana, y si usted respetando y queriendo cuando Padrecito entregue, ta bueno!” (Revista de Misiones 1926, 73).

“La política del amor”

Al hablar de la metodología para evangelizar y catequizar, hay que pensar en un proceso de violencia que, muchas veces, llega a exceder el campo de lo físico. El catolicismo es una religión que se piensa a sí misma como benévola, llegando, con ello, a verse como superior al resto de manifestaciones religiosas (Foucault 2004, 155). Comprendiéndose de esa manera, no deja espacio para la convalidación de saberes alternos, pues, por pensarse como el único camino para alcanzar el bien absoluto, no puede mediar con la aceptación de otras religiones como caminos que, siendo alternos, pueden ser igualmente benignos. En ese sentido, todo intento de evangelización se hace sobre la base de incorporar al otro a costa de la invalidación de su visión religiosa. Esta incorporación trae inherentemente una expresión de violencia, dado que imposibilita que los saberes alternos se relacionen con el catolicismo de una manera igualitaria. Por este motivo, podría argumentarse que cualquier intento de misión, por más benigno que se piense, carga una violencia que se expresa en la idea de suponer que lo católico es más verdadero que lo indígena, que lo musulmán, que lo protestante, etcétera.

Pero aun con esa violencia implícita en cualquier tipo de misión, los métodos para llegar a las poblaciones indígenas habían sido distintos. No puede perderse de vista que la primacía de los hombres —como estandarte para hacer la avanzada en las misiones— estaba relacionada con el hecho de que los hombres se pensaban como el género “fuerte” y “capaz” de exponerse a las correrías de las “selvas”.⁶ Por parte de los misioneros había una idea del indígena como una persona peligrosa que, en cualquier momento, podía asesinarlos o comerlos. Razón por la cual, el mensaje que se quería transmitir era el de una figura de autoridad.⁷ Una que venía a imponerse y a mostrarles que la única opción que tenían era incluirse “pacíficamente” en las misiones.

Los misioneros no habían sido padres que llegaban tímidamente con sus biblias. Eran hombres que, sabiendo desenvolverse en las selvas, llegaban muchas veces con apoyo militar (Jordán 2001). Este tipo de apoyo era común, dado que había un constante miedo ante la posibilidad de que esos indígenas que visitaban en el día la misión fueran los causantes de la “martirización” de los

6 El concepto de evangelización se ha comprendido como parte de una política de sometimiento que coexistió en las misiones de la mano de la guerra (Montoya 2011, 11).

7 Ver Rivero (1956).

padres en la noche. Ejemplo de esto son los padres de la Compañía de Jesús;⁸ particularmente, el caso del padre José Gumilla, uno de los encargados de coordinar las misiones jesuíticas en el río Orinoco y de buscar, continuamente, apoyos militares por parte de la Corona: “Subieron con los Caribes y en mi poder queda una lista de los nombres de todos, su destino es subir a las misiones de los padres de la Compañía a quemarlas”.⁹

El sentimiento de que las misiones fueran asaltadas hacía que los padres tuvieran miedo y que recurrieran a apoyo militar. A su vez, la llegada de los misioneros con soldados hacía que los grupos indígenas vieran su llegada de un modo explícitamente violento. Se podría argumentar que el miedo estaba presente en diversas facetas de la misión, de tal manera que no había lazos de confianza sino que, por el contrario, desde ambos lados se mantenía abierta la posibilidad de la guerra. Bajo esta idea, las mujeres no podían ejercer esa imagen “fuerte” que fuera capaz de imponerse sobre los indígenas para hacerles sentir que “debían” responder pacíficamente.

Ante esto, la estrategia se basó en crear lazos de confianza con los indígenas para que ellos, sintiéndose seguros y despojados de la asociación entre misioneros y guerra, escogieran por sí mismos la conversión al catolicismo.¹⁰ En pocas palabras, la intención que se revela desde la primera etapa de la congregación es la de llegar a ellos “amistosamente” y evitar que opusieran resistencia. Se suponía que cuando menos lo esperaran, ya estarían encariñados con las misioneras y no querían huir. Así lo expresa la Madre Laura: “[...] cuando fue tiempo de huir, ya el corazón estaba muy encariñado con esa enseñanza y con sus maestras. Ya no les fue posible” (Montoya 1961, 456).

8 Aunque los jesuitas tuvieron sus misiones a lo largo del siglo XVIII, fueron uno de los paradigmas de la misión en Latinoamérica. Permiten poner en referencia la manera en que las misiones utilizaban herramientas militares para acercarse a las comunidades indígenas.

9 José Gumilla, Director de las misiones de los Llanos rinde informe sobre ellas. 1738. Archivo General de la Nación (AGN). Fondo Curas y obispos, tomo 36, ff.132-133.

10 Conversión se entiende no sólo como un cambio en los valores, creencias o identidades del individuo, sino como un desplazamiento de un universo de discurso por otro (Machalek y Snow 1984, 170). El misionero tiene como objetivo lograr que el discurso del catolicismo desplace o reemplace las explicaciones de mundo que trae el sujeto antes de entrar en la misión. El problema es que es difícil establecer si un sujeto ha sido convertido y ha adoptado cotidianamente el discurso católico o, simplemente, ha adoptado nominaciones de otra cultura para llamar de otro modo las creencias que ya trae consigo (Machalek y Snow 1983, 266). En cualquier opción, es importante entender al “convertido” como un sujeto activo que decide frente al discurso que adopta como suyo (Kilbourne y Richardson 1989).

Lo anterior pasará a llamarlo “la política del amor”, ya que fue una estrategia que buscaba transformarles sus costumbres y creencias “por las buenas” y con el “amor de una madre” (Camacho 1998 [1979], anexo 8). No es gratuito, pues, que hayan sido mujeres las encargadas de realizar las misiones y que los padres fueran introducidos en las mismas sólo para ejercer labores que excedían el papel de la mujer en la Iglesia. Esto se debe a que, en un principio, se pensó que la mujer podía asemejarse “naturalmente” al amor maternal y, en esa asimilación, podía ser aceptada y amada por los indígenas.

En ese orden, el principal factor que diferenció a estas misioneras fue que aquello que se consideraba una desventaja en sus misiones, lo pensaron como virtudes. Por ejemplo, “la debilidad física” que se atribuía al sexo femenino fue utilizada como una muestra de que ellas no podían llevarles la guerra a los Catíos. Que siendo mujeres no podían tener armas ni hacerles daño. Así mismo, la “debilidad intelectual”, característica que también llegó a adjudicarse a las mujeres, fue un elemento con el que ellas aprendieron a jugar. Con la gente de Medellín y las autoridades eclesiásticas, les permitía argumentar que todo lo que hacían no contradecía la idea de que “Dios puso a la mujer después del hombre y que ella debe obedecer y estarle sumisa” (Montoya 1961, 735). Con los Catíos, para hacerles pensar que no tenían ningún plan para reducirlos o incorporarlos a la vida del antioqueño.

Con estos últimos, sobre todo, trabajaron en la imagen de “madre” para asociarla con la idea amor y confianza. Las Lauritas se mostraron como madres que, adoptando a los Catíos como hijos, irían a cuidarlos. Esta idea estuvo, además, apoyada en el uso de la Virgen como principal deidad católica por enseñar. Ellas pensaron que la imagen del hombre les infundía más temor, y, por tanto, las primeras enseñanzas de las deidades católicas se dieron con la Virgen, y no con Dios. Así lo explica la siguiente cita:

Yo tu ley no gusta, Dios no necesita! No quiere bautismo! No quiere vos, yo gusta Antomía —Luego, usted tampoco quiere a María?— les decía, y con gran expresión replicaban: Ese sí quiere yo, ese mucho querido! [...] Ella era el anzuelo con que los pescábamos; el nombre primero que les mostraba nuestro afecto y el embeleso de nuestra vida misionera. Sin ella nuestros métodos de catequización no hubieran tenido éxito y fue esta la letra inicial de ellos, así como su término. (Montoya 1961, 488-489; las cursivas son del autor)

Ahora bien, en medio de esa “política del amor”, las Lauritas quisieron conocer tanto las ideas de mundo que tenían los Catíos como sus prácticas cotidianas. La

metodología utilizada por ellas se llamó “método racional adoptado en cada caso”, y consistía en aprender las creencias indígenas para comenzar a “educar” desde “los conceptos conocidos a los desconocidos” (Gaitán 2008, 81). Se diferenciaba de la metodología utilizada por otras comunidades religiosas, pues no buscaba erradicar inmediatamente las creencias y prácticas consideradas “salvajes”, sino, más bien, ir las transformando al sobreponer sobre ellas poco a poco los valores católicos. Aquella era una metodología cuidadosa que buscaba aprender primero de aquel a quien se iba a “educar” para, luego, desde los conocimientos que tuviese, darle las ideas del catolicismo.

En medio de ese aprendizaje de las costumbres de los Catíos, la idea del “amor” se tomó como una condición para que la misionera pudiera ocuparse de la “redención” del indígena. También, como una justificación para que aquellas prácticas que se iban imponiendo estuviesen justificadas y no contradijeran la intención de las misioneras de no acabar la cultura indígena. Por consiguiente, el marco de aquello que podía modificarse y no afectaba la cultura Catía estuvo restringido a las prácticas que no se contradecían con los preceptos del catolicismo. Las que en efecto lo hacían, no se consideraban como parte de lo cultural, sino del lado “salvaje” que no conocía a Dios y del cual se compadecía la misionera.

Así, aunque la metodología Laurita parecía aplacar la inherente violencia de las misiones, también era una forma de imponerse sobre las creencias catías. Esto se debe a que la relación que tuvo la misionera con el indígena no se dio desde el reconocimiento del “otro” como igual. Por el contrario, el Catío se tomó como un sujeto perdido “del camino de la verdad”, y que, en esa pérdida, habría de ser transformado desde “la compasión” que le brindaban el amor a Dios y la entrega de las misioneras a la causa. Así lo expresa la Madre Laura: “todo era para infundirnos terror si no hubiéramos tenido antes por ellos esa suprema compasión” (Montoya 1961, 442).

Partiendo de esta idea, puede verse cómo aun siendo el “amor” lo que guiaba este tipo de misiones, las Lauritas mantenían una idea contradictoria que, en el fondo, también cargaba con un tipo de violencia. Como se dijo, todo proceso de evangelización tiene una carga de violencia, la cual, en este caso, se ve expresada en un intento de imponerse sobre la cultura catía y definir, desde esa imposición, qué podían y qué no podían preservar de sus nociones tradicionales.

Para crear esos lazos de confianza, las misioneras primero debían crear las condiciones para poder relacionarse con los indígenas. Para lograrlo, las hermanas Lauritas empezaban su labor con un primer acercamiento: el regalito o el obsequio. Éste consistía, en muchas ocasiones, en darles almuerzo, llevarles un gramófono para que sintieran curiosidad al escuchar música saliendo de una caja, o regalarles artículos como el espejo.¹¹ También procuraban darles de comer alimentos como el huevo, pues aunque los Catíos tenían gallinas y otros animales domésticos cerca de sus bohíos, el huevo era un artículo de lujo que no consumían con regularidad (Montoya 1961, 454).

El uso del regalo (una vieja herramienta utilizada en las misiones) podemos entenderlo de la mano de la “economía del don” expuesta por Marcel Mauss. Este autor argumenta que en todas las sociedades se maneja la idea del don o regalo para establecer una relación social (Mauss 2009). En esa relación alguien tiene que dar, alguien tiene que recibir, y al recibir, tiene que devolver. Esta especie de contrato, si bien busca un tipo de reciprocidad que dé pie a una ganancia, no implica que una de las partes no entre en esa economía de un modo desigual. En el caso de las Lauritas, por ejemplo, el aceptar el regalo implicaba iniciar un diálogo con las misioneras. Allí, las religiosas terminaban recuperando la ganancia de la inversión del “regalito” en forma de confianza por parte de los Catíos. De esta manera, aunque ellas trataban de convencerlos de que al recibir el regalo no tendrían que pagar de ningún modo, el regalito era una acción premeditada que buscaba otro tipo de pago, que implicaba el acercamiento de los indígenas, y con ello, la ganancia de tener espacios para irlos “educando”.

Por ello, una de las recomendaciones que se daban en las guías de la comunidad era la siguiente: “Procuren siempre llevarles obsequios a los indios y reciban los que ellos les hagan, pero cuídense mucho de mostrar deseo de ellos. De modo que jamás los indios lleguen a sospechar interés de ninguna clase” (Montoya 1998 [1914], anexo 4). Una vez iniciado el diálogo por medio del regalo, las misioneras buscaban que los indígenas desecharan la idea de que su presencia se debía a un interés por enseñarles las ideas del catolicismo.

Entre las estrategias de las misioneras estaba la idea de acercarse a ellos lentamente, para que no sospecharan que las hermanas estaban ahí para “educarlos”. Era una estrategia que tenía como objeto evitar que, de entrada,

¹¹ Hermana Laurita (2012).

los Catíos opusieran resistencia a la misión. A causa de lo anterior, se intentó dar inicio formal a la catequización sólo cuando los Catíos estuviesen encariñados con las hermanas. Así lo explica la Madre Laura:

[...] los indios van perdiendo el miedo; en esta semana han bajado de los montes unas familias con el solo objeto de conocer *señora que vino* y a la que indio *quiriña* (quiere) [...] no hay que hablarles todavía de enseñanza, le tienen horror; sólo les decimos que a visitar señora para que dé *parijirua* [regalo]. (Montoya 1963, 24; cursivas del original)

Las enseñanzas que vendrían a darse una vez desapareciera el miedo incluían la implantación de la noción de bien y mal, el reconocimiento del alma y, por supuesto, aprender la idea de Dios y su lugar en el cielo. Entre otros puntos que se intentaron enseñar, los anteriores podrían considerarse de mayor interés para las Lauritas, ya que permitían re-ordenar estructuralmente las prácticas que ellas tomaban por diabólicas. A continuación analizaré dos de ellas: la transformación de la espacialidad cosmológica y la “enseñanza” de la idea de alma.

La cosmogonía: ¿Y ese cielo qué tierra es?

Buscando la manera más efectiva para que los Catíos acogieran sus enseñanzas, la misión intentó utilizar elementos de la cotidianidad del indígena; así se ve en un relato que describe cómo, con el dibujo de una gallina, se trató de mostrar la diferencia entre el dibujo y el animal y, con ello, comenzar a presentar la idea de Dios y la Virgen.

Una de las primeras entrevistas, o mejor dicho, las primeras, las gaste pintándolas en un tablero una gallina; dándole de comer a esa gallina para que al ver que no recibía, hiciera la diferencia entre la pintura y la gallina; con esto quería llegar a poderles mostrar un cuadro de la Santísima Virgen y así hicieran la diferencia entre la pintada y la que iba a hacerles amar, como primer paso para darles la fe. (Montoya 1961, 446)

Con este caso, las misioneras lo que procuraban era marcar la diferencia entre la imagen de algo y la existencia de eso mismo. Y aunque estas enseñanzas buscaban adaptarse a objetos cercanos para el indígena, se hacían sin comprender elementos tanto de la organización social de los Catíos como de la organización cosmológica. El caso del dibujo de la gallina es un ejemplo de ello y de lo confusa que podía ser la imposición de las deidades ca-

tólicas bajo la diferenciación de lo pintado y lo real. Esto cobra sentido, si se piensa que para los Catíos las imágenes que refieren a lo real toman el valor de la cosa representada y pasan a establecer una relación simbólica que abarca valores tanto religiosos como sociopolíticos. O en otras palabras, la representación gráfica para los Catíos pasa a tener “una utilidad práctica, ya como depositaria de cualidades mágicas, adorno, símbolo de poder, estado anímico, territorialidad, etc.” (Carmona 1988, 14).

Mientras que las misioneras procuraban, por medio de dibujos, establecer el contraste entre la representación y el objeto, los Catíos no veían la diferencia. Tratar de pintar no sólo la gallina sino la Virgen, ya era mostrar a la Virgen como tal. El no comprender esta diferencia obligaba a que los Catíos tuvieran que desplazarse hacia la imagen misma para practicar el catolicismo, y no al contrario, que llevaran con ellos a sus casas y bohíos la “omnipresencia” de Dios y la Virgen.

Lo anterior no era del todo funcional, ya que estas misiones se pensaron como una herramienta que brindaba asistencia temporal en los lugares de ocupación para poder, después de haberles enseñado las prácticas del catolicismo, desplazarse hacia otras poblaciones que estuviesen en “peores” condiciones morales. Sin embargo, si no lograban que los Catíos tuvieran independencia para buscar a Dios sin la ayuda de las hermanas, en cuanto ellas abandonaran la misión, los indígenas podían retomar sus costumbres y creencias “salvajes”. Es decir, si no lograban hacer de los Catíos unos católicos fervorosos, nunca serían ovejas del rebaño y no replicarían la religión como multiplicidad, es decir, desvinculada de la necesidad de un territorio (Foucault 2004, 154).

Para comprender lo anterior, quiero tomar la idea de Foucault que sostiene que una de las características de religiones como el catolicismo, es que tienen un Dios que camina y se desplaza por los lugares a donde van sus creyentes.¹² Contrario, por ejemplo, a los dioses griegos, que Foucault considera “dioses territoriales”, el Dios católico es uno desarraigado de un lugar específico.

El misionero se ha pensado a sí mismo como un creyente encargado de llevar en su viaje a Dios. Por esa razón, no importa qué tan difíciles sean los parajes por los que transita; mientras él se constituya como creyente, no

12 Foucault se refiere al Dios hebreo porque es la primera representación del Dios católico. No obstante, ésta es una característica que poseen todas las religiones que tienen de antemano el pasado hebreo, como es el caso del judaísmo, el islamismo o cualquier otra forma de cristianismo.

hay lugar donde no pueda encontrar a Dios. Pero esto no se queda allí, el papel del misionero se distingue del resto de creyentes, e incluso del resto de religiosos, porque se le ha encargado transmitir esa creencia a las personas que habitan esos lugares “salvajes”. Debe “contagiar” a los grupos con los que se relaciona con esas creencias que le permiten ser un templo andante.

Por lo tanto, el misionero debe hacerse un pastor que busca las ovejas de Dios y que, ejerciendo su tarea, construye un rebaño. Un rebaño que puede desplazarse sin necesidad tampoco de estar atado a una casa, a un hogar o una ciudad, porque el mismo rebaño cumple las funciones de templo al ser cuerpos que pertenecen a Dios. Así lo explica de nuevo Foucault: “El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por su definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento” (Foucault 2004, 154).

Ésta es la idea que aparece en la historia bíblica de Moisés, cuando libera a su pueblo de los egipcios. Dios hace redentor a un hombre y deposita sobre él la tarea de construir un rebaño para trasladarlo a la tierra prometida. Luego, deambulan en el desierto casi sin importar dónde sea esa tierra, porque mientras el rebaño sea de Dios, nunca estará “perdido”. El catolicismo basado en esa idea tiene dos características que es importante señalar: por un lado, es una religión que puede estar desarraigada de un lugar fijo, porque los lugares por donde transitan sus creyentes se hacen suyos con sólo caminarlos. Por otro, un pastor siempre puede tener más ovejas, y sólo basta con adoptar a cada una como suya, para que ésta, incluso estando alejada, entre a hacer parte del rebaño.

Las Lauritas debían hacer de los Catíos ovejas del rebaño, de tal manera que, aun en ausencia de ellas, éstos pudieran estar en contacto de Dios. De no poder crear una independencia con ellos y lograr que adoptaran la movilidad del Dios católico, sus “enseñanzas” podían desaparecer tan pronto las hermanas abandonaran la misión. La anterior situación hizo que los intentos por explicar, a través de los referentes cotidianos, la idea Dios presentaran uno de los dilemas geográficos más difíciles para las misioneras. Según lo cuenta la Madre Laura, muchos Catíos se acercaban a preguntarle dónde estaba Dios, dónde lo guardaba, e incluso, cómo era posible que estuviera presente si ya sabían que había muerto: “en una de esas visitas le pregunté a una india muy connotada, si quería a Dios y me dijo, levantando el hombro como quien lamenta la pobreza y se hace víctima de ella: —*onde guarda pues? No tiene onde guardar Ese*” (Montoya 1961, 558).

Dado que eran las hermanas quienes se presentaban como las mediadoras entre el Dios católico y los Catíos, sucedió que estos últimos asociaron el lugar de Dios a las casas misioneras de las Lauritas. Así, no era raro que los Catíos se aparecieran con curiosidad para preguntar por *Ese* y a pedirles a las misioneras que lo mostraran, suponiendo que *Él* se encontraba oculto dentro de las casas de las hermanas. La dependencia con las hermanas se puede rastrear con la siguiente cita:

A veces llegan familias enteras, después de haber hecho un camino de seis o siete leguas de monte, a las nueve de la noche diciendo: *Madrita, indio quiere rezar, aprende ya. Canta gallo camina onde monte, pues*. Esto quiere decir que la enseñanza debe hacerse inmediatamente, porque antes de amanecer volverán a sus bohíos. (Montoya 1963, 27)

Explicar que Dios no vivía en la casa de las hermanas, sino en el cielo, se convirtió en un gran reto que, además, estaba supeditado a un cambio brusco en las formas de concebir el mundo. Como consecuencia de ello, era común que preguntaran: “*Y tu Dios onde viviendo, onde Megueguín? [...] No, onde cielo, más allá de las nubes. Ese no sabe nosotros*” (Montoya 1961, 444; cursivas del original).

Si bien los Catíos tenían tanto la concepción de arriba y abajo como la de la presencia de dos mundos, no comprendían muy bien la división moral que el catolicismo hace entre el cielo, la tierra y el infierno. Prueba de ello es la pregunta que hace un Catío a una Laurita: “*Ese cielo qué tierra es?*” (Montoya 1961, 569; cursivas del original). Cuando los indígenas preguntaban a las Lauritas para qué iban donde ellos, las hermanas muchas veces afirmaban que era para rescatar sus almas y llevarlas al cielo. No obstante, tanto la noción de alma (como se verá más adelante) como la ubicación del cielo no aparecían dentro del imaginario de los Catíos. Para ellos no era muy clara la ubicación de un Dios que llamaban *Ese*. Al conocerlo y ver su imagen en la casa de las hermanas, terminaron por creer que era con ellas con quienes vivía.

La ubicación de *Ese* en la casa de las misioneras se puede entender también como el reflejo de un papel mágico que llegaron a tener las hermanas frente a las comunidades Catías en las que trabajaban. Es decir, llegaron a ser tomadas como aquellas a quienes Dios hablaba, y las únicas que tenían el poder de transmitir el mensaje de *Ese* a los Catíos. Por ejemplo, una de las primeras figuras que quisieron atacar las misioneras fue la del Jaibaná. Por ser el Jaibaná el doctor y brujo que comunicándose con Antomiá, dios del río, marcaba los cambios y las relaciones mágicas de los Catíos, las Lauritas lo vieron como el

personaje que se comunicaba con el diablo y, en medio de ello, como el principal enemigo de la misión. Por esa razón, hubo grandes intentos por hacer que los Jaibanás renunciaran a asumir esas relaciones mágicas con Antomiá (Del Dulce 1964, 106).

Por ejemplo, las hermanas asistían a las ceremonias de iniciación y, en medio de ellas, comenzaban a rezar o tirar “debajo del tablado del bohío algunas medallas de la Santísima Virgen” (Montoya 1960, 68). Del mismo modo, visitaban los bohíos de los indígenas cuando uno de ellos estaba enfermo y, con rezos, intentaban curar o invitar a asumir la muerte católica. Se decía entonces que “no había enfermo que no sanara con la intervención médica sin medicinas de aquellas aguantadoras mujeres” (Montoya 1960, 141). Lo anterior se hizo con el objetivo de que los Catíos desearan la necesidad de acudir al doctor-brujo llamado Jaibaná y que, al contrario, se habituaran a pedir y orar al Dios católico en caso de enfermedad.

Lo curioso de esto es que las misioneras entraron a reemplazar la figura del Jaibaná, en vez de desplazarlo completamente, pues ellas, al ejercer las labores de doctoras, fueron tomadas como brujas y médicas. Aunque se trataba de sustituir unas prácticas por otras asimilables con las del catolicismo, se mantuvo un apego hacia las misioneras desde un sincretismo con sus tradiciones.¹³ Las Lauritas entraron a ser parte de las comunidades en las que trabajaban y a constituirse como un medio mágico que podría asimilarse con el papel del Jaibaná, tal como se evidencia en el siguiente diálogo.

¿Vos, Madre, viendo a Antomiá? Para no mentirle ni conven- cerle tampoco de lo contrario, le contesté: De soldado queda muy feo Antomiá; yo lo conocía como mula de cabeza de perro [...]. Entonces vos es jaibaná, repuso. Sí, le contesté; pero de min Dios. ¿Cómo es Dontor de min Dios?, me dijo. Aprendiendo en libro lo que Dios enseña, le respondí. ¿Por qué conoce a Antomiá, pues? Entonces, aco-

rralada, fingí una historia de la cual se desprendiera la enseñanza que tanto anhelaba darles y que tan imposible parecía. (Montoya 1963, 83; cursivas del original)

El papel mágico que llegaron a tener muestra, sin duda, un tipo de sincretismo religioso que de alguna manera era provechoso para las misioneras. Por ejemplo, para ellas era importante que los indígenas las incluyeran en sus prácticas cotidianas y que, en ese orden, las vieran como un medio para acercarse al Dios católico. Y aunque eso aseguraba que las hermanas podían dar sus lecciones continuamente, también es cierto que, a largo plazo, esto creaba una dependencia que no era funcional para la misiones. No lo era, porque obligaba a las misioneras a estar presentes para que los Catíos tuvieran contacto con Dios.

Quiero pues cerrar este apartado señalando dos puntos esenciales con respecto a la transformación del lugar de Dios y la imposición del cielo dentro de la concepción Catía. A pesar de que existían las nociones de arriba y abajo, tanto el cielo como el infierno continuaron siendo sitios extraños cuya ubicación no era del todo clara para los indígenas. Pues, aun cuando las misioneras mostraban el cielo como un lugar al que los llevarían para estar con Dios, para los Catíos la casa de la misión era el sitio donde permanecía *Ese*. A su vez, en medio de los procesos de evangelización, se dio un proceso de sincretismo en el que las hermanas fueron adoptando valores mágicos similares a los que ejercían los Jaibanás en las comunidades Catías. Por ello, aunque las hermanas entraban a ejercer un papel importante en las misiones que les permitía estar en continuo contacto con ellos, no era necesariamente un proceso en el que los indígenas adoptaban la imagen de la “oveja del rebaño” inmersa en el poder pastoral.

Alma y cuerpo: “indio como libre”

El Dios de las Lauritas era considerado por los Catíos como una deidad propia de los antioqueños. Para mitigar un poco esa distinción y hacer que hubiese una apropiación de los valores del catolicismo, las Lauritas procuraron dar la enseñanza del alma. Esto buscaba hacer que la diferenciación entre Catíos y antioqueños dejase de estar matizada tanto en cuanto a la capacidad de aprender como a la obligatoriedad de seguir un conducto moral condicionado por los deberes de los mandamientos católicos. Es decir, buscaba convencerlos de que ellos sí podían aprender y que, tras haber aprendido, no había razón para que no siguieran los deberes católicos.

¹³ Sincretismo entendido como un proceso sociocultural donde se da la unión entre dos o más rasgos culturales de origen diferente o de carácter opuesto. Se da a través de un proceso de equivalencias, y no sólo de identificación con el rasgo cultural. En pocas palabras, el sincretismo debe entenderse como un proceso no de aculturación, sino de re-significación (Ferreti 1995). El sincretismo no se puede reducir a un proceso de imposición de la cultura dominante frente a la marginada, sino que se trata de un proceso en el que un grupo transforma su forma de pensar su realidad, a raíz del contacto con otras culturas (Sanchis 1999). Sin obviar que el contexto frente al cual se producen las mezclas muchas veces revela un proceso de violencia, es importante reconocer “que el sincretismo alcanza a todos: la cultura de los grupos dominantes también se sincretiza” (Mariz 2005, 191).

No obstante, dar la idea de alma era un proceso lento, pues los Catíos solían atribuir esa idea a una característica propia de los antioqueños, y no de ellos mismos. Entre ellos había un mayor sentimiento de igualdad con los animales que con los “libres” y, por eso, ante el intento de enseñanza de las misioneras, replicaban: “*indio como perro*” (Montoya 1961, 446; cursivas del original).

La gran sorpresa para ellos fue el persuadirse que sí son aptos para aprender, pues antes no sabían que tenían alma, y creían el mayor absurdo que se pretendiera enseñarles. Algunos de ellos me decían al principio: *Madrita, ¿vos enseña vaca, gu mula, gu perro? Así indio como animal no atiende, es decir, no aprende.* (Montoya 1963, 28; cursivas del original)

Pero más allá de pensarse a sí mismos como incapaces de aprender, en estas respuestas había una forma de resistencia, pues muchos trataban de hacerles ver a las hermanas que ante su “incapacidad”, era mejor que ellas desistieran y abandonaran la misión. Hubo un caso en donde un grupo de Catíos llegó junto con un perro para decirles a las hermanas que si eran capaces de hacerle entender la idea de Dios a un perro (ver la imagen 3), ellos, siendo iguales a estos animales, podrían aprender: “*Inseña a mi perro, pa eso yo trajío.* Comprendí al momento la intención de probarme que como los perros no aprendían, tampoco ellos porque eran iguales, sin alma” (Montoya 1961, 447; las cursivas son del autor).

Imagen 3. La Madre Laura con indígenas y con un perro



Fuente: *El Tiempo*. 12 de mayo de 2013, Bogotá.

La estrategia de las Lauritas era enseñar la idea de Dios desde las ideas del mundo que los indígenas tenían previamente. Por eso, la manera de asumir lo que fue el “reto” del alma, y la diferenciación entre el Catío y el perro, partió de mostrarles que el perro no podía responder a la pregunta “¿Qué es eso?”, mientras que los Catíos sí podían hacerlo. Según los relatos de la Madre Laura, responder a la pregunta fue una prueba, para ellos mismos, de que sí tenían alma y, por tanto, que eran más iguales al “libre” que al perro.

A pesar de que los relatos de las misioneras hablen del éxito de estas enseñanzas, no puede saberse con certeza el tipo de idea de alma que habrían de recibir los Catíos. La idea del alma, al igual que la del “cielo”, podía llegar a ser confusa, y ellos mismos podían suponer otra idea. Por esto, habría que analizar una de las estrategias que utilizaban los Catíos para engañar a las misioneras y que hace pensar en una apropiación de sus enseñanzas desde valores que las Lauritas no necesariamente estaban buscando.

Por ejemplo, era muy común que por la curiosidad llegaran los Catíos a acercarse a las hermanas y, una vez recibido el regalito o comida, volvieran, pero con diferente pintura (Montoya 1961, 451). Para los Catíos, la pintura facial y corporal lleva una carga valorativa que marca tanto los referentes sociales de cada persona como aspectos con significación religiosa. Ello, por supuesto, funciona como un elemento que embellece a la persona que lleva la pintura mientras, a su vez, le da una cara asimilable con los valores que carga la imagen. O sea, que permite adoptar identidades y personalidades distintas cada vez que se cambia la pintura (Carmona 1988, 66).

Con respecto a lo anterior, se podría pensar que el bautizo que recibían de las hermanas era bajo la adopción de una personalidad; pero, al cambiar de pintura y utilizar con ello otra “máscara”, el Catío salía del ordenamiento católico. De hecho, era frecuente que se presentaran confusiones en medio del bautismo, ya que algunos indígenas aseguraban que no habían sido bautizados, aunque, después, las misioneras se daban cuenta de que, en efecto, sí lo estaban. Éste era un tipo de engaño que se debía, en parte, a que los Catíos pensaban que una vez bautizados podían ser llevados como soldados a Medellín. Así se refleja a continuación: “Maximiliana les había encargado a todos los indios que dijeran que todos sus hijos eran bautizados para que no fuéramos a bautizarlos porque si eso sucedía, ya quedaban soldados” (Montoya 1961, 483).

Además, era común que los Catíos engañaran a las hermanas una vez estas hacían averiguaciones con respecto a la ubicación de otros bohíos Catíos. Situación que

ocasionó que, a partir del engaño, ambos grupos aprendieran a sacar provecho del otro. Las misioneras, por ejemplo, jugaban con la idea de mostrarse engañadas frente a los Catíos, y así, darles ideas católicas: “En el engaño de que estábamos engañadas [...] íbamos habituándonos al castellano y alguna idea de Dios se les daría” (Montoya 1961, 448).

Pero la idea del engaño no implica que las estrategias misionales no hayan tenido impacto. Por el contrario, hablan de un tipo de apropiación de las enseñanzas de las misioneras por parte de los Catíos. Es posible, desde las crónicas de la congregación, rastrear unos cambios que de a poco se fueron dando entre las comunidades Catías. Incluso, cuando el modo de apropiación no necesariamente respondía a lo que las misioneras buscaban, era igual una manera de apropiar esas creencias en su vida cotidiana.

Justamente, éste es el caso de la “enseñanza” de la idea de alma que hicieron las Lauritas. Aunque no se puede saber el tipo de idea que, en efecto, entendieron los Catíos, el impacto sí responde a un reconocimiento por parte de los indígenas de su “igualdad” con los colonos antioqueños: “*Yo es alma! Como libre, Dios haciendo con juntos, con igualitas! Yo alegrando mucho, hasta aquí ta saltando mucho!* —se señalaba el pecho—. *Este mucho brinca, mucho alegrando! Alma nosotros, alma ta bueno...!*” (Montoya 1961, 447, las cursivas son del autor).

Y aunque podría pensarse que reconocer esa igualdad era una manera de cubrir bajo los mismos derechos al Catío, también era una manera de incluirlo dentro del orden oficial. Darle alma a un sujeto significa homogeneizarlo dentro de unos patrones sociales, en los que tiene que empezar a considerar valores como la vergüenza o el pecado. Del mismo modo, lo obliga a rendir cuentas de sus actos al tener el deber de confesarse para poder alcanzar el “perdón” de Dios.

La enseñanza de la idea de alma era fundamental para hacer que los Catíos respondieran al orden del catolicismo. Era una forma de hacerles pensar en una igualdad con los antioqueños y, una vez dado ese paso, incorporarlos en un sistema que, si bien les daba derechos, también les daba deberes. Las consecuencias de esto pueden pensarse de dos modos; por un lado, al darles alma, en Medellín, ya no podían suponer simplemente erradicar a los Catíos y arrebatarles las tierras que habitaban (como llegó a sugerirse en medio del intento por colonizar el Occidente Antioqueño). Por otro lado, éste no sólo era el inicio de un proceso en el que debían

comenzar a responder espiritualmente al orden católico; era, más bien, un camino para incorporarlos activamente en un proyecto “civilizatorio”, donde el paso a seguir sería intentar que abandonaran muchas de sus costumbres tradicionales.

Algunas consideraciones sobre los Catíos luego de la misión

Quiero, en este punto, retomar el trabajo de los antropólogos Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez, quienes, en la década de los cincuenta, elaboraron un trabajo etnográfico con respecto a algunos grupos Emberá del noroccidente antioqueño. Allí se pueden rastrear cambios en grupos que estuvieron en contacto con las misiones de la Madre Laura. Uno de ellos es la idea de llamar al Dios cristiano Carabagí, y al diablo, Antomiá. Esa nominación muestra cómo, para los Catíos, no hubo una desaparición de sus dioses sino que, más bien, juntaron las ideas del catolicismo para adoptarlas dentro de sus tradiciones. Los indígenas no fueron en ningún momento sujetos pasivos. Al contrario, adoptaron aquello que les resultó provechoso o consecuente dentro de su imaginario de mundo y rechazaron aquello que no consideraron provechoso o consecuente.

Con respecto a la forma de relacionarse con el antioqueño, estos antropólogos muestran cómo los Catíos habían comenzado a entrar en un pequeño mercado, en el que negociaban con pueblos antioqueños los excedentes de productos de la agricultura, de la cestería y la cerámica (Gutiérrez y Pineda 1999, 99). Como consecuencia del asentamiento de colonos con la posterior terminación de la Carretera al Mar que uniría a Medellín con Turbo, los Catíos quedaron expuestos a un encerramiento que restringió sus antiguas prácticas económicas. Se vieron obligados, en muchas ocasiones, a trabajar como peones en “haciendas circunvecinas para obtener unos pesos semanales con qué mercar los domingos algunas raciones de carne, café y chocolate” (Gutiérrez y Pineda 1999, 97-98).

Y aunque el trabajo misional permitió que los antioqueños e indígenas se relacionaran, ya no desde la guerra sino desde el comercio (Dagny y Rosenberg 1998, 128), no puede afirmarse que esas relaciones se hayan dado desde una condición igualitaria. Por el contrario, se continuó tomando el pensamiento indígena como inferior al de los antioqueños. Por lo tanto, la condición de “igualdad” que les daba el alma era una circunstancia variable que servía para incluir al indígena en un tipo de ordenamiento oficial. Incluir desde la diferencia, en términos de estratificación social y cultural.

Lo anterior permite concluir que los procesos de colonización se dan en medio de unas características político-económicas donde, muchas veces, el mensaje “moral” que ofrece una religión es el estandarte para mediar y organizar la ocupación de esos lugares. En ese sentido, la evangelización debe entenderse como una herramienta para los procesos de colonización. Procesos heterogéneos en los que cada población presenta retos distintos, ya sea resistiéndolos o decidiendo qué acepta como suyo. La evangelización debe entenderse reconociendo la agencia de los sujetos expuestos a sus “enseñanzas”, de tal manera que no se caiga en la ingenuidad de pensar en un “purismo” cultural ni para el lado del “colono” ni para el del “colonizado”. Complejizar la responsabilidad frente al mestizaje, sin duda, permite adoptar una perspectiva en la que se exige una reivindicación de los saberes silenciados en los procesos coloniales. ✦

Referencias

1. Alcaraz, Gloria, María Mercedes Arias, Aída Cecilia Gálvez, Sandra Yudy Gutiérrez y Alba Doris López. 2012. *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
2. Camacho, Carmen. 1998 [1979]. Sobre la relación de la congregación creada por Laura Montoya, con diversas comunidades indígenas en la actualidad. En *Laura Montoya Upegui. Mujer, maestra y misionera*, eds. Gwen Dagny y Jensen Rosenberg. Bogotá: Universidad de los Andes, 50-52.
3. Carmona, Sergio. 1988. *Percepción y representación gráfica de los grupos emberá del noroccidente de Antioquia*. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura.
4. Castro, Patricia. 2003. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia*. Medellín: IDEA.
5. *Congreso y exposición nacionales de misiones católicas*. 1924. Bogotá: Tipografía Minerva.
6. Córdoba, Juan Felipe. 2012. *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia. 1892-1952*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
7. Dagny, Gwen y Jensen Rosenberg. 1998. *Laura Montoya Upegui. Mujer, maestra y misionera*. Bogotá: Universidad de los Andes.
8. De Betania, María. 1964. *Mitos, leyendas y costumbres*. Madrid: Cocolsa.
9. De Santa Teresa, Severino. 1959. *Indios catíos; indios cunas*. Medellín: Imprenta Departamental.
10. Del Dulce, María. 1964. *Esposa, viuda y misionera de los indios. La Madre María del Sagrado Corazón*. Madrid: Cocolsa.
11. Domicó, José Joaquín, Juan José Hoyos y Sandra Turbay. 2002. *Janyama. Un aprendiz de jaiabaná*. Medellín: Universidad de Antioquia.
12. Duque, Marcela. 1997. *Chajaredó, el río de la caña flecha partida. Impacto sociocultural de la explotación de madera sobre un grupo Embera del Atrato medio antioqueño*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura – Colcultura.
13. *El Tiempo*. Bogotá. 12 de mayo de 2013.
14. Ferreti, Sérgio. 1995. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp.
15. Ferro, Marc. 2000. *La colonización. Una historia global*. México: Siglo XXI Editores.
16. Foucault, Michel. 2004. *Seguridad, territorio, población. Cursos en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
17. Gaitán, Marifelly. 2008. “Y la escuela, nos moldió”: aproximación a una propuesta pedagógica misional en contextos indígenas colombianos. *Educación y Pedagogía XX*, n° 52: 77-89.
18. Gálvez, Aída. 1999. La agonía de la gallina de los huevos de oro. En *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, ed. François Correa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Fondo Editorial Cerec, 227-243.
19. Giraldo, Jorge y Juan Carlos Muñoz. 2011. *Urabá: entre la abundancia y la disputa territorial. Aproximaciones a las relaciones entre el conflicto armado y las estructuras de poder*. Medellín: Gobernación de Antioquia – Universidad Eafit.
20. Gutiérrez, Virginia y Roberto Pineda. 1999. *Criaturas de Carabagí*. Medellín: Universidad de Antioquia.
21. Hermelin, Michel. 2006. *Geografía de Antioquia*. Medellín: Fondo editorial Universidad Eafit.
22. Hernández, Salvador. 2013. *La pedagogía de la fe*. catholic.net. <<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=507&capitulo=6403>>.
23. Isacson, Erik. 1993. *Transformations of Eternity. On Man Cosmos in Emberá Thought*. Gotenburgo: Department of Social Anthropology.
24. Jordán, Pilar. 2001. *Cruz, arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en Perú y Bolivia. 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
25. Kilbourne, Brock y James Richardson. 1989. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis* 50, n° 1: 1-21.
26. Machalek, Richard y David Snow. 1983. The Convert as a Social Type. *Sociological Theory* 1: 259-289.
27. Machalek, Richard y David Snow. 1984. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology* 10. <<http://www.jstor.org/stable/2083172>>.
28. Mariz, Cecília. 2005. “De vuelta al baile del sincretismo”: un diálogo con Pierre Sanchis. *Ciencias Sociales y Religión* 7, n° 7: 189-201.
29. Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Kats.
30. Montoya, Juan David. 2011. ¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las

- provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680). *Historia Crítica* 45: 10-30.
31. Montoya, Laura. 1960. *La aventura misional de Dabeiba*. Madrid: Cocolsa.
 32. Montoya, Laura. 1961. *Autobiografía de la Madre Laura de Santa Catalina*. Medellín: Editorial Bedout.
 33. Montoya, Laura. 1963. *Cartas misionales*. Madrid: Cocolsa.
 34. Montoya, Laura. 1998 [1914]. Ensayo de la primera regla. Manual anexado. En *Laura Montoya Upegui. Mujer, maestra y misionera*, eds. Gwen Dagny y Jensen Rosenberg. Bogotá: Universidad de los Andes, 1-20.
 35. Organización indígena de Antioquia (OIA). 2013. Embera Eyábida. <http://www.oia.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=260&Itemid=26425&lang=en>.
 36. Parsons, James. 1996. *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de su colonización*. Bogotá: El Áncora.
 37. *Revista de Misiones*. 1926. Órgano de las misiones católicas en Colombia. Año III, n° 14, Bogotá.
 38. Rivero, Juan. 1956. *Historia de las misiones de los llanos del Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Presidencia de la República.
 39. Rubial, Antonio. 2002. Ángeles de carne inmortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica. *Signos Históricos* 7: 19-51.
 40. Sanchis, Pierre. 1999. Inculturação? Da cultura a Identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de Pastoral Negros. *Religião e sociedade* 20, n° 2: 55-72.
 41. Steiner, Claudia. 2000. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa de Urabá. 1900-1960*. Medellín: Editorial de Antioquia.
 42. Vargas, Patricia. 1993. *Los Emberá y los cuna: impacto y reacciones ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. Bogotá: Cerec – Instituto Colombiano de Antropología.
 43. Vélez, Luis Fernando. 1989. *Relatos tradicionales de la cultura Catia*. Medellín: Departamento de Antioquia – Secretaría de Desarrollo de la Comunidad.
 44. White, Gustavo. 1953. *Civilización Katía precolombina*. Medellín: Órgano de la Academia Histórica Antioqueña.

Archivo

45. Archivo General de la Nación (AGN). Colombia. Fondo Curas y obispos.

Entrevista

46. Hermana Laurita, que conoció a la Madre Laura, Medellín. Marzo de 2012.