



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**“Convertir para Dios y transformar para la patria”.
Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los
“indios errantes” del Chocó y Urabá, Colombia
(1908-1952)**

David Díaz Baiges



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

Objetivo de este capítulo es definir el marco teórico conceptual que se utilizará para construir y abordar la problemática de esta investigación; a continuación, se desarrollará el estado de la cuestión que nos permitirá identificar el lugar historiográfico en que ubicamos este trabajo. Será entonces cuando estaré en condiciones de formular los objetivos del mismo y las hipótesis correspondientes que pretenderemos desarrollar a partir de la crítica de fuentes que seguirá, justificando su relevancia e indicando la metodología utilizada. Para finalizar se precisarán los significados de los conceptos prioritariamente utilizados a lo largo de este trabajo.

1.1 Homogeneizar y construir diferencias dentro de la nación

En el año 1909 llegaron a la región del Chocó los Misioneros del Instituto de Hijos del Inmaculado Corazón de la Beatísima Virgen María -claretianos- que tenían la misión de dirigir la nueva Prefectura apostólica erigida ese mismo año. El objetivo de la instauración de la Misión consistía en “llevar a cabo la evangelización y reducción de las tribus de indios que se hallaban diseminados en el territorio [...]”.¹ Debían atraer a la civilización cristiana a aquellas tribus, y tornar en centros poblados y productores las vastas regiones que ellas ocupaban y que hasta ese momento estaban “incultas”.² Posteriormente y ante la necesidad del “aumento de la religión y el mayor bien de las almas”³ se erigió, el año 1918, una nueva Prefectura apostólica que incorporaría territorios disgregados de la Prefectura del Chocó. Esta fue la Prefectura apostólica de Urabá y fue encomendada a los misioneros carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra -España-.

La instauración de misiones católicas en los ‘territorios nacionales’ que formaban parte de la República de Colombia, pero que ni el estado colonial ni la nueva república habían conseguido ocupar ni controlar, formaba parte del proceso de construcción del Estado nación iniciado con el proyecto emancipador. No es objetivo de esta investigación analizar cómo fue el proceso mediante el cual los *national builders* idearon un proyecto que tenía como objetivo ocupar y hacer productivos unos territorios y a sus habitantes. Pero para poder delinear cual será el objetivo principal de esta investigación necesitamos hacer una aproximación a ciertos aspectos de la formación de la nación, lo que nos permitirá establecer un punto de partida.

Esta investigación partió con el objetivo de analizar las prácticas y las representaciones que las distintas órdenes religiosas implementaron con los pueblos indígenas con los que trabajaban.

¹Fundación Sancho el Sabio, Archivo de la Prefectura apostólica de Urabá (en adelante FSS-APAU), Antecedentes de la Prefectura, caja 1, núm. 1, Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, 1902.

²Ibíd.

³FSS-APAU, Prefectura de Urabá, caja 1, núm. 2, Decreto de erección de la Prefectura apostólica de Urabá.

Las primeras aproximaciones realizadas, permitieron vislumbrar cómo en el quehacer de los misioneros, por un lado, mediante las prácticas evangelizadoras o “civilizadoras” se pretendía facilitar un medio eficaz para incorporar a los neófitos al cuerpo de la nación, convertirlos en ciudadanos iguales a sus connacionales para construir así, junto con el resto de los habitantes del territorio nacional, un pueblo homogéneo. Pero, al mismo tiempo, las representaciones creadas a raíz de las prácticas “civilizadoras”, no iban por ese camino, no estaban contribuyendo a edificar la imagen de unos pueblos que, tras el paso por la misión, pudiesen conformarse en ciudadanos de la nación. Por el contrario, dichas representaciones estaban construyendo una imagen de los indígenas de los territorios como a unos “otros internos” que, efectivamente, serían incorporados al cuerpo de la nación, pero de forma subalterna.

Partiendo de esta ambivalencia producida en este escenario específico del proceso de construcción nacional me replanteé una cuestión sobre la nación que tenía muy interiorizada. Esta consistía en entender que la construcción de la nación se produce únicamente por la vía de la homogeneización cultural; de la creación de una comunidad que debe compartir ciertos rasgos -lengua, tradiciones, raza, etc.- que los diferencie como un grupo particular frente a otros; de la emergencia de un “nosotros” que no ha sido construido, sino que es algo natural que posee una identidad de orígenes, cultura e intereses que trascienden al individuo y a las condiciones sociales (Quijada, 2000a: 19) y que se mueve como una entidad cultural holística por el tiempo de la historia (Anderson, 2007: 46).

Para encarar esta investigación, considero pertinente apartarme de las corrientes de pensamiento que entienden que la única forma en que se puede construir una nación es mediante la homogeneización cultural, para adentrarme en los aportes producidos por los estudios culturales. Uno de los autores de referencia de los estudios culturales es Homi K. Bhabha, quien entiende la nación como una construcción discursiva, alejada de la concepción historicista de que existe una “equivalencia lineal” entre acontecimiento e idea que representa a un pueblo, nación o cultura nacional como una categoría sociológica empírica o una entidad cultural holística. Por lo contrario, para Bhabha,

la fuerza narrativa y psicológica que aporta la nacionalidad a la producción cultural y la proyección política es el efecto de la ambivalencia de la ‘nación’ como estrategia narrativa. Como un aparato de poder simbólico, produce un continuo deslizamiento de categorías, como la sexualidad, la afiliación de clase, la paranoia territorial, o la ‘diferencia cultural’ en el acto de escribir la nación (Bhabha, 2002: 173).

Por tanto, si tomamos a la nación como una construcción discursiva que constituye a los sujetos y a la vez, estos -que hacen suyo el esfuerzo de definición y fundación de lo nacional- son formados en y por medio de tal estrategia discursiva, la nación se va narrando de forma ambivalente entre un proyecto homogeneizador que proyecta una unidad cultural del ‘nosotros’ y un proyecto diferenciador que produce las diferencias culturales dentro de la nación. Esta forma de entender lo nacional nos está marcando la pauta en la que encuadramos el trabajo. Sin embargo, antes de delinear los objetivos de la investigación, vamos a adentrarnos en estas discusiones teóricas.

Con el triunfo de las revoluciones americanas a inicios del siglo XIX, no solo se estaba

produciendo la ruptura con el colonialismo hispano; se estaba también rompiendo con el Antiguo Régimen y la forma de organización política que este conllevaba. La nueva configuración política debía “articular un proceso de redefinición y remodelación institucional con la delimitación de un colectivo poblacional detentor de la soberanía, territorializado e internamente cohesionado” (Quijada, 2003: 471). Se produjo un traslado de la legitimidad política desde el monarca o la dinastía, al pueblo soberano. La soberanía ya no residía en una forma institucional personalizada que unificaba entre sí lealtades distintas y heterogéneas. Ahora se vinculaba a una entelequia -el pueblo, la nación- que carecía de corporización (Quijada, 2000a: 18).

El tránsito hacia esta nueva ciudadanía, donde la soberanía reside en un “pueblo” abstracto, obligó a la corporización de este con la finalidad de legitimar políticamente un sistema referencial colectivo. Esto suponía redefinir los términos de inclusión de esta nueva sociedad, decidir cuáles eran los referentes comunes que habían de ser reverenciados y crear instituciones que permitieran la participación del individuo y otras que atrajesen la atención de ciudadanos distantes entres si hacia una causa común. Para poder llevarlo a cabo debía existir un modelo ideológico en el que la diversidad interior fuera relegada hacia la exterior, imponiendo una diferencia simbólica entre ellos, extranjeros y nosotros, nacionales. Dicho modelo ideológico permitía la asunción de existencia del pueblo, pero esto no era suficiente. El “pueblo” debía producirse y reproducirse a sí mismo como una comunidad nacional. Para ello debía crear un efecto de unidad con la cual los ciudadanos quisieran aparecer a los ojos de todos como la base y origen del poder político. Se define al proceso de integración a la nacionalidad con el concepto de *etnización*, con el cual los nuevos ciudadanos se representan en el pasado y en el futuro no como una comunidad creada sino como una comunidad natural, con una identidad de orígenes propia, cultura e intereses que trascienden al individuo y a las condiciones sociales (Quijada, 2000a: 19).

Esta forma de entender el proceso de formación de la nación fue la que prevalecía a fines del siglo XX, cuando, los estudiosos de la nación y el nacionalismo insistieron en esta necesidad homogeneizadora como un componente importante para la configuración de la nación moderna. Ejemplos claros de esta forma de entender este fenómeno son los estudios de Benedict Anderson, Ernest Gellner y Eric Hobsbawn. Para Anderson una nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (Anderson, 2007: 23). Afirma que es una comunidad porque independientemente de las desigualdades que puedan existir dentro de ésta, una nación siempre es concebida como un compañerismo profundo, horizontal. Esta comunidad es imaginada porque los miembros de esta jamás conocerán a la totalidad de sus miembros, la lealtad común hacia la nación es lo que permite al ciudadano de cada nación identificarse con otros compatriotas desconocidos. Está comunidad no tiene pretensiones universalistas, toda nación tiene fronteras finitas.

Anderson plantea que una Nación remite a la emergencia de un nosotros, ligado a un territorio delimitado políticamente, y a una nueva relación entre ese colectivo y los individuos. Para que esto surgiera previamente debía haber mutado la idea de simultaneidad medieval donde se contemplaba el tiempo como una simultaneidad del pasado y el futuro en un presente instantáneo, a una concepción donde la simultaneidad es transversa, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario, lo que Walter Benjamin llamó el “tiempo homogéneo, vacío” (Anderson, 2007: 46).

La forma de entender el tiempo planteada por Benjamin y Anderson, permite a unas personas imaginar acciones simultáneas con las de otras personas ubicadas en otro lugar. Esta idea, según Anderson, posibilita la imaginación de un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío. La idea de nación es concebida como una comunidad sólida, homogénea que avanza sostenidamente e inexorablemente de un lado a otro de la historia (Anderson, 2007: 48). Para que pueda tener efecto en la comunidad, es necesaria una amplia difusión de la alfabetización en una lengua común y haberse desarrollado la imprenta en esa lengua. Esta necesidad está íntimamente relacionada con los medios técnicos que contribuyeron a la construcción de la comunidad imaginada, que es la nación, la novela y el periódico, elementos que florecieron en el siglo XVIII y tuvieron el potencial de estructurar la imaginación de la comunidad. Ambos medios técnicos posibilitaban “formas anónimas de sociabilidad de gran alcance, conformadas por la experiencia simultánea de la lectura de periódicos y diarios o por la experiencia de acompañar las vidas privadas de los personajes populares de ficción” (Chatterjee, 2008: 59).

Para Gellner, los rasgos claves del nacionalismo son “homogeneidad, alfabetización y anonimidad” (Gellner, 1988: 177). En sus trabajos propone que a partir de las transformaciones sociales y productivas que desembocan en la era de la industrialización, se va conformando una “sociedad del perpetuo crecimiento” donde la innovación y la movilidad ocupacional se convierten en una característica permanente del orden social. La continua movilidad y la especialización que requiere la sociedad industrial obligan a tener una cantera de ciudadanos preparados para poder asumir, con normalidad, los cambios constantes que requiere dicha sociedad. Por tanto, este tipo de sociedad, según Gellner, necesita disponer de un grupo de personas centralmente educadas y culturalmente homogéneas. Para lograr este objetivo es necesaria la existencia de un Estado que consiga imponer un sistema nacional de educación que logre proporcionar a los ciudadanos un “adiestramiento sumamente largo y bastante completo: alfabetización, cálculo, hábitos de trabajo y fundamentos sociales básicos, y familiarización con los fundamentos técnicos y sociales básicos” (Gellner, 1988: 45). A partir de estas exigencias estructurales distintivas de la sociedad industrial, es donde Gellner encuentra las raíces del nacionalismo. Cuando las condiciones generales de la sociedad industrial contribuyan a la existencia de culturas desarrolladas, estandarizadas, homogeneizadas y centralizadas, surge una situación en la cual estas culturas unificadas por una educación bien definida constituyen la única realidad en la que el ser humano se identifica voluntariamente como una unidad y, donde deposita la verdadera legitimidad política. La institucionalización de un sistema educativo permite conformar sentimientos nacionalistas que son los que engendran a la nación y no a la inversa (Ibíd.).

Las aportaciones mencionadas concluyen que sin la existencia de una cultura homogénea que permita identificar a todos los miembros de una unidad concreta como pertenecientes a la misma, no puede existir ningún sentimiento nacionalista.

En ambos casos, la formación de las naciones modernas es el resultado de culturas y lenguajes preexistentes, a través de los cuales se puede articular, según Gellner, una educación centralizada y, según Anderson, un capitalismo de imprenta. Como vemos, los presupuestos de ambos autores son que la nación se constituye por la vía de la homogeneización cultural, de la creación de una comunidad que debe compartir ciertos rasgos (lengua, tradiciones, etc.) que los distinga como un

grupo particular frente a otros. La nación es pensada como una “comunidad imaginada” de iguales, como una idea de unificación muy poderosa. Las naciones aparecen ante nosotros como conjuntos culturales limitados, particulares y autocontenidos, como poderosas construcciones simbólicas que ordenan y se sustentan en formas de identificación colectiva e individual (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 20) y que sólo tienen sentido en el marco de formación de los estados modernos, como un medio importante de ejercer dominio y soberanía en un territorio delimitado como propio (Arias Vanegas, 2007b: 4). Sin embargo, analizar la formación de los Estados naciones latinoamericanos únicamente a partir de este paradigma de la homogeneidad nos dificultaría comprender las complejas realidades existentes en esos países ya que no permiten entender cómo la heterogeneidad ha sido producida como un acto necesario para marcar unas jerarquías dentro de la nación y, tal como afirma Peter Wade, se estaría “soslayando la paradoja central de que una homogeneidad total implicaría erradicar cosas que las élites nacionales buscaban mantener (diferencias internas de clase, raza o región)” (Wade, 2002b: 5).

En este sentido, una visión alternativa a las que acabamos de mencionar es la de Julio Arias.⁴ Este autor plantea que las naciones son construcciones localizadas. Por un lado, apunta que la idea de unidad hace posible la contención, regulación y normalización de las poblaciones que habitan un territorio nacionalizado y que, de este modo, la nación emergió como una forma de “civilizar” y normalizar las poblaciones bajo los criterios que los *national builders* consideraban más acordes a sus intereses, vinculados con el capitalismo industrial y con la constitución de un orden social burgués. A su vez, afirma que “la creación e incorporación de sentimientos de pertenencia, identificación y unificación de los nacionales, posibilitó el ejercicio de gobierno del estado como forma de dominación política” (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 20-21). Por otro lado, los proyectos nacionales crean discursivamente una imagen de homogeneidad que genera patrones jerárquicos de incorporación, donde, las élites dirigentes construyen una unidad nacional enmarcando en ella a la población bajo una misma visión u horizonte donde se comparten los mismos criterios para definir el quién y el qué. Es por ese motivo que las distintas estrategias utilizadas para instruir al pueblo en la idea de unidad nacional tales como la instrucción pública, las gramáticas, los catecismos o las constituciones, “más que ‘civilizar’ homogéneamente o estandarizar cultural y socialmente a una población, se pretendía unificar, instituir y fijar lo normal-nacional, como una linealidad vertical generadora de clasificaciones jerárquicas internas” (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 21).

En suma, si se considera que las naciones son construcciones localizadas y no existe un solo modelo, sino múltiples formas históricamente situadas, podemos entender que la nación no busca una homogeneidad efectiva, más bien necesite crear patrones de normalización y jerarquización. De este modo, la nación implica la construcción de alteridades no sólo externas sino también esquemas de jerarquización internos.

Que queramos apartarnos de las corrientes teóricas que enfatizan la homogeneidad cultural como elemento central para la formación de las naciones, no quiere decir que las élites dirigentes no intentasen homogeneizar a la población o que reprodujesen la idea de la presencia natural

⁴El desarrollo de las ideas aquí plasmadas se elaboró en su libro; *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*, pero, en este punto del trabajo, nosotros usamos la síntesis que elaboró para el trabajo de Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 20-23.

del pueblo o que este cuerpo nacional avanzase inexorablemente hacia el progreso. Al respecto, Bhabha nos dice que “no es para negar los persistentes intentos de los discursos nacionalistas de producir la idea de la nación como una continua narrativa del progreso nacional, el narcisismo de la autogeneración, la presencia primitiva del Volk” (Bhabha, 2000). La posición que adoptamos en este trabajo está en relación con el lugar que se le da a la diferencia en los ideales nacionales ya que los proyectos nacionalistas producen y escenifican una concepción particular del pueblo y de sus diferencias (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 21).

En este sentido, Bhabha identifica dentro de la narración de la nación un “movimiento de doble narrativa”, donde los pueblos no son simples “hechos históricos o parte de un cuerpo político patriótico” son además una estrategia retórica compleja de referencia social (Bhabha, 2002: 182).

El pueblo de la nación debe ser pensado en doble tiempo; como ‘objetos’ históricos de una pedagogía nacionalista, que le da al discurso una autoridad basada en un origen previamente dado o históricamente constituido en el pasado, los pueblos son también los ‘sujetos’ de un proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-nación para demostrar los prodigiosos principios vivientes del pueblo como contemporaneidad; como signo del presente a través del cual la vida nacional es redimida y repetida como proceso reproductivo (Bhabha, 2002: 182).

En esta línea Wade (2002b) afirma que esta doble temporalidad está lejos de repetir el modelo según el cual el nacionalismo mira al mismo tiempo hacia el progreso y hacia la tradición ya que ambas miradas estarían ubicadas en la misma “temporalidad historicista-pedagógica”, que se alinea con la idea del “tiempo homogéneo, vacío” donde la nación es intemporalmente antigua y al mismo tiempo se dirige hacia adelante inexorablemente. Bhabha abunda en la idea sosteniendo que la narración de la nación conlleva una contradicción consigo misma donde se generan tensiones entre la “temporalidad historicista-pedagógica”, que sitúa a la nación y a sus habitantes como a un todo homogéneo frente a los otros (que progresa a través de la historia, en un tiempo lineal, compartido, hacia su destino) y la “temporalidad performativa”, donde los nacionales crean significados sobre las diferencias culturales y dan muestra de éstas. La narración de la nación implicaría una ambivalencia en sí misma deslizándose desde una posición homogeneizadora a otra diferenciadora (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 22). Esta ambivalencia intrínseca de la nación también fue detectada por Ana María Alonso cuando dijo:

El nacionalismo es en parte un efecto de los proyectos de totalización y homogeneización de la formación del estado. Estos proyectos producen un sentido imaginado de la comunidad política en el que se confunden pueblos, territorio y estado. Pero la formación del estado también genera categorías del Uno y el Otro dentro de una forma de gobierno. En contraste con el nacionalismo, la etnicidad es en parte un efecto de los proyectos de particularización de la formación del estado, proyectos que producen formas jerarquizadas de imaginar grados de estima social, privilegios diferenciales y prerrogativas dentro de una comunidad política más amplia (Alonso, 2006: 172).

Entendemos así a la nación como una construcción discursiva que constituye a los sujetos y elementos a los que alude. Los sujetos, a su vez, hacen suyo el esfuerzo de definición y fundación de lo nacional mientras son formados en y por medio de tal estrategia discursiva.

En este sentido, en Colombia, la construcción de la nación ha sido un proyecto en el que las élites dirigentes necesitaron, por un lado, construir una idea de unidad de iguales que, mediante la incursión del término de ciudadanía legitimase e impulsase la formación de un nuevo estado soberano y libre de la dominación colonial española; y, por otro lado, instituirse diferencialmente como los legítimos líderes del proyecto de nación.

1.2 Estado de la cuestión

En los párrafos anteriores hemos perfilado cual es el ámbito en el que se encuadra esta investigación, la formación de los estados nacionales en América Latina. Dado que no es posible abarcar la totalidad de los procesos llevados a cabo para conformar dichos estados nacionales, son dos los aspectos los que me interesa abordar aquí. El primero está vinculado a los mecanismos y estrategias implementadas para ocupar y controlar unos territorios, que considerados como parte del “territorio nacional”, nunca fueron ocupados ni controlados ni durante el periodo de dominación colonial ni tampoco en las primeras décadas de la historia republicana. El segundo se relaciona con la construcción de una idea de nación, de un imaginario sobre los pobladores que habitaban en el territorio nacional.

En referencia al primer aspecto, varios han sido los investigadores e investigadoras que a lo largo de las últimas décadas han trabajado sobre este proceso de incorporación de los “espacios vacíos” al cuerpo de la nación. Entre ellos, Pilar García Jordán, quien en su trabajo *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia. 1830-1930* (García Jordán, 2001), analizó cómo fue el proceso mediante el cual se generó el interés por ocupar esos espacios, cómo fue su progresiva visibilización y que estrategias implementaron para incorporar los orientes andinos al control de la órbita estatal. Destacó el protagonismo jugado por la Iglesia, concretamente por los misioneros, como elemento indispensable para llevar a cabo el avance territorial hacia los orientes. Ellos fueron quienes protagonizaron el avance de la frontera interna, los encargados de defender las fronteras externas y los responsables de aculturar a los pueblos indígenas “salvajes” para incorporarlos al cuerpo de la nación como ciudadanos.

Otra investigadora, Natália Esverit Cobes, en su tesis doctoral, *La Incipiente Provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)* (Esvertit Cobes, 2005), analizó el proceso de incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional. También podemos nombrar los trabajos de Ana A. Teruel, quien ha trabajado sobre la colonización de la frontera noroccidental del Chaco -Argentina- durante el siglo XIX y primeras décadas del XX. De entre sus trabajos, destacamos *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX* (Teruel, 2005).

En Colombia ha sido poco trabajada la incorporación de estos espacios de frontera, a nivel general. No obstante, sí existen algunos trabajos en esta línea, destacando entre ellos el de Catherine Legrand, *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1936* (Legrand, 1988). En el ámbito regional destacan los trabajos clásicos de James J. Parsons sobre la colonización antioqueña, *La colonización antioqueña en el Occidente colombiano y Urabá salida de Antioquia al mar* (Parsons, 1967, 1996[1961]).

Aunque el objeto de esta investigación no es el de analizar cómo fue el proceso de

incorporación de las regiones colombianas de Urabá y el Chocó al Estado nacional colombiano, hemos de tener presente que éste es el telón de fondo de nuestra investigación. La ocupación de esos espacios se realizó de diversas formas ya mediante colonizaciones planificadas, ya con ocupaciones militares, etc. El aspecto que a nosotros nos interesa es el de la implementación de una estrategia utilizada ya durante la época colonial que pasó por la instauración de misiones, las cuales se encargarían de explorar y conocer el territorio, controlar la población indígena y propiciar la ocupación y la explotación del territorio.

Muchos han sido los trabajos que han indagado sobre el papel que las misiones y los misioneros desempeñaron durante la conquista y colonización de América por parte de la corona española. Un estudio general sobre las misiones y los métodos implementados por los misioneros en la evangelización y “civilización” de los pueblos indígenas en América Latina durante la época colonial, es el trabajo, un tanto apologético, de Pedro Borges, *Misión y civilización en América* (Borges, 1987). Si nos centramos en la época republicana, podemos destacar para el caso de la Argentina las investigaciones de María Andrea Nicoletti (2008) y Eugenia Scarzanella (2003) sobre las misiones salesianas en la Patagonia Argentina; para el caso Boliviano podemos nombrar el trabajo de Pilar García Jordán sobre las misiones franciscanas entre los Guarayos (García Jordán, 2006); en Chile, el trabajo general que abarca desde el 1600 hasta el 1900 de Jorge Pinto Rodríguez, Holdenis Casanova Guarda, Sergio Uribe Gutiérrez y Mauro Matthei, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900* (Pinto Rodríguez, Jorge; Casanova Guarda, Holdenis; Uribe Gutiérrez, Sergio y Matthei, Mauro, 1999). También, la investigación realizada por Jaime Flores Chávez y Alonso Azócar Avendaño sobre la incidencia de los misioneros capuchinos entre los mapuches de la Araucanía a través del análisis de fuentes fotográficas (Flores Chávez, 2017).

En Colombia, también se ha trabajado sobre el papel de las misiones en el desarrollo del estado nacional. Un trabajo pionero y muy criticado desde instancias eclesiásticas fue el de Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Bonilla, 2006), donde abordó el estudio de cómo fue el proceso de ocupación de los territorios del valle de Sibundoy -en el Departamento del Putumayo- por parte de los capuchinos catalanes y cómo se desarrolló el proyecto misional capuchino entre las poblaciones indígenas del lugar. Esta obra, publicada en los años 60- fue muy criticada por la Iglesia católica y, sobre todo, por los capuchinos catalanes debido a las denuncias que el autor hizo de los misioneros relativo al trato dado a las poblaciones indígenas.

Un trabajo más reciente sobre el papel de los misioneros en el proceso de colonización en el valle de Sibundoy es el de Augusto Javier Gómez López *El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación* (López, 2005). Sobre las misiones capuchinas en el Caquetá y Putumayo conviene señalar el trabajo de investigación de Misael Kuan Bahamón, *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929* (Kuan Bahamón, 2013). Siempre sobre la región amazónica, ubicamos los trabajos de Gabriel Cabrera quien se especializó en las misiones católicas en el Vaupés colombiano y brasileño (Cabrera Becerra, 2002, 2015); y Jane Rausch quien en un clásico trabajo analizó el papel que los misioneros desempeñaron en la incorporación material e ideológica de los Llanos Orientales al Estado nación colombiano (Rausch, 1999).

Centrándonos en los ámbitos territoriales donde enmarcamos nuestra investigación, en

particular en la región de Urabá destaca el trabajo de Aída Gálvez Abadía quien en su tesis doctoral analizó el proyecto misional de los carmelitas descalzos desde una perspectiva muy interesante: la socialización de los sufrimientos de los misioneros (Gálvez Abadía, 2006). Por otro lado, Juan Felipe Córdoba-Restrepo, también en su tesis doctoral realizó un análisis comparativo entre los misioneros capuchinos que operaron en el Vicariato apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones entre 1905 y 1952, y los carmelitas descalzos que lo hicieron en la Prefectura apostólica de Urabá entre 1918 y 1941. El objetivo del autor fue analizar el trabajo que desempeñaron los misioneros entendiéndolos cómo a intermediadores culturales que mediante su encuentro con las poblaciones locales proporcionarían un conjunto de modificaciones en las culturas locales (Córdoba Restrepo, 2012). Por otro lado, si bien el trabajo de Claudia Steiner se centra en la naturaleza del proceso colonizador antioqueño en Urabá, dedica buena parte de la obra a indagar el papel que jugaron los carmelitas descalzos en dicho proceso (Steiner, 2000).

Para el caso de la región del Chocó son prácticamente inexistentes los trabajos que estudien, durante la época republicana, la incorporación de dichos territorios mediante la implementación de misiones católicas. Solo disponemos de los trabajos realizados por los propios misioneros que en su afán por conocer los territorios de misión o por hacer propaganda sobre la labor allí desempeñada por ellos, nos ofrecen una aproximación al tema (Misioneros Claretianos, 1960; Santa Teresa, 1956b). Otro de los trabajos que nos permite hacer un acercamiento al proceso de ocupación de la región del Chocó es el del Padre capuchino Fray Valentí Serra de Manresa quien en su obra de recopilación del trabajo misionero realizado por la comunidad capuchina de Cataluña entre 1680 y 1989, dedicó un apartado a las misiones americanas en la época republicana. Ahí se hacen algunas referencias a las misiones capuchinas en el Chocó a finales del siglo XIX (Serra de Manresa, 2006).

Como decíamos anteriormente, dos son los aspectos sobre la construcción del Estado nación que abordará esta investigación, uno del que ya hablamos, la incorporación de territorios no ocupados ni controlados a la órbita estatal a través de las misiones católicas. El otro está relacionado con la construcción de una idea de nación, de un imaginario sobre los pobladores de Colombia; más específicamente interesa estudiar cuál es el papel de las poblaciones indígenas en ese imaginario. Existen un conjunto de trabajos que, en la década de los ochenta, empezaron a tratar cómo las élites percibieron y construyeron una imagen sobre los pobladores del territorio nacional. Un ejemplo de estas investigaciones son los trabajos de Olga Restrepo (1984 y 1999), Roberto Pineda (1984) y Frank Safford (1991).

A finales del siglo XX, desde las ciencias sociales, se planteó la necesidad de investigar en profundidad cómo se habían concebido las diferencias raciales y el mestizaje en Colombia. El trabajo de Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Wade, 1997) fue uno de los pioneros en este ámbito. En este trabajo, el autor plantea que la discriminación de las poblaciones negras e indígenas no era incompatible con la imagen que se había construido de la identidad colombiana, una imagen de nación mestiza. A su vez, la politóloga Cristina Rojas, en su tesis doctoral abordó las relaciones que existieron entre el proceso de construcción de una identidad nacional y su relación con prácticas de discriminación sobre un conjunto poblacional determinado. Esta autora propone que las élites nacionales se apropiaron de un modelo de ordenación del mundo impuesto por Europa donde la idea de

civilización era la que establecía un orden jerarquizado a nivel mundial donde los países europeos y los hombres de raza blanca ocupaban el vértice superior. Estos significados, según la autora, fueron adoptados por las élites colombianas que, en su “deseo civilizador”, los transformaron y adaptaron para incorporarlos a sus proyectos nacionales de dominación (Rojas, 2001). Por otro lado, el antropólogo Julio Arias sostiene que entendiendo a la nación de forma ambivalente entre un proyecto homogeneizador y normalizador de la población y otro diferenciador, en el cual la figura del pueblo se constituyó paralelamente y en oposición a la de la élite como un mecanismo de hacerse del control simbólico de la nación, cuestiona el carácter político de la nación, sus formas de diferenciación, subordinación y marginación (Arias Vanegas, 2007b: X).

Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano (Múnera, 2005) consiste en una investigación realizada por Alfonso Múnera que, mediante el estudio de los discursos de las élites criollas colombianas en el siglo XIX, quiere comprender cómo se fueron conformando unas imágenes particulares sobre las distintas regiones geográficas y sobre sus poblaciones. Relacionado con la construcción de imaginarios sobre el territorio, nos consta el trabajo de Margarita Serje de la Ossa (Serje, 2005), quien aborda los mecanismos mediante los cuales se han elaborado diferentes imágenes y concepciones sobre los *confines* del territorio nacional colombiano. Por último, considero fundamental citar las investigaciones de Amada Carolina Pérez Benavides (2012 y 2015) quien ha trabajado sobre cuáles fueron las representaciones que se construyeron sobre los pobladores de la nación producidas alrededor del Museo Nacional, de los impresos ilustrados y también de las misiones. Este último aspecto es abordado mediante el análisis de los informes elaborados por Juan Nepomuceno Rueda, José de Calazans Vela sobre la región de los Llano Orientales; los informes de misión publicados en la *Semana Religiosa de Popayán* y los informes de misión elaborados por los padres capuchinos sobre el Caquetá y el Putumayo. El análisis de estas fuentes permitió a la autora ver cómo fueron las representaciones elaboradas desde los márgenes de la nación -comparándolas con las producidas en los otros ámbitos abarcados en la investigación- por los misioneros permitiéndole llegar a la conclusión de que mediante estas publicaciones de los misioneros se pudo matizar y complejizar la representación construida, homogénea de los pueblos indígenas de las selvas como a tribus errantes. Estos escritos permitieron visibilizar la gran variedad de grupos indígenas que habitaban las distintas regiones del territorio nacional, también conocer sus particularidades y, cómo se denominaba en la época, “grados de civilización”. Tomando como punto de partida esta propuesta analítica, nuestra investigación quiere indagar en cómo fueron las representaciones construidas por los misioneros en el Chocó y en el Urabá sobre los kunas y los embera. Nos interesa sobre todo entender el por qué se desmenuzó o deshilachó esa imagen homogénea de “indios errantes” y “salvajes” construida y difundida desde las alturas de los Andes.

1.3 Objetivos de trabajo y formulación de hipótesis

Retomando las aproximaciones teóricas antes apuntadas, la forma de entender la esencia del proceso de construcción de la nación nos ofrece una perspectiva de análisis en la que enmarcar nuestra investigación. En caso contrario, si utilizáramos los supuestos teóricos que parten de la necesidad homogeneizadora como elemento central para la construcción de los estados nación

modernos, deberíamos entender la actividad de los misioneros como un mecanismo que, a modo de engranaje con las políticas nacionalizadoras de los *national builders*, debían “civilizar” homogéneamente, estandarizar cultural y socialmente a los indígenas para transformarlos así en ciudadanos patriotas que se incorporarían al cuerpo de la nación; haciéndolo, estas poblaciones indígenas avanzarían a través del “tiempo homogéneo, vacío” hacia el progreso. Siendo esto así, las representaciones que harían los misioneros de los distintos pueblos indígenas, no crearían un “otro interno” ya que esto iría en contra del proyecto homogeneizador; esas representaciones más bien deberían mostrar, al resto de la ciudadanía, que estas sociedades indígenas eran un residuo que pertenecían a un tiempo premoderno, como remanentes del pasado de la humanidad (Chatterjee, 2008: 114) y que estaba en las manos de los misioneros incorporarlas al tiempo de la “modernidad”.

Mediante el enfoque de nación como una construcción discursiva cuyo proceso de narración contiene una ambivalencia que transita entre un proyecto homogeneizador y otro diferenciador, podemos comprender que la nación no pasa necesariamente por la búsqueda de una homogeneización efectiva, sino por la creación de patrones de normalización y jerarquización (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 21). Por tanto, los “proyectos nacionales no buscaban simplemente negar y suprimir las diferencias o ‘domar’ a un pueblo que antes de su construcción narrativa es heterogéneo, sino que producían y escenificaban una concepción particular del mismo y de sus diferencias” (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 21-22).

En este punto, me parece apropiado incorporar la idea propuesta por Claudia Briones de trabajar sobre *economías políticas de producción de diversidad cultural* que remite a:

ver cómo ponderaciones culturales de distinciones sociales rotuladas como ‘étnicas’, ‘raciales’, ‘regionales’, ‘nacionales’, ‘religiosas’, ‘de género’, ‘de edad’, etc., proveen medios que habilitan o disputan modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e ideológica de una fuerza de trabajo - no menos que de una ciudadanía- que se presupone y re-crea diferenciada. El punto es ver cómo se reproducen desigualdades internas - y renuevan consensos en torno a ellas- invisibilizando ciertas divergencias y tematizando otras, esto es, fijando umbrales de uniformidad y alteridad que permiten clasificar a dispares contingentes en un continuum que va de ‘inapropiados inaceptables’ a ‘subordinados tolerables’ (Briones, 2005: 15-16).

Esta es una de las ideas fundamentales sobre la que vamos a edificar nuestra investigación con el objetivo de analizar el “otro indígena” que construyeron los misioneros durante su accionar evangelizador y “civilizador” como agentes contratados por el estado.

Otra de las ideas fundamentales, también propuesta por Briones hace hincapié en que la construcción de alteridades nunca es resultado solamente de prácticas estatales, cierto es que los Estados nacionales juegan un papel muy importante ya que estos son espacios de poder desde donde hablar en nombre de la sociedad como un todo y mantener un orden basado en la ley. Pero a pesar de esto, tenemos que tener en cuenta la lógica espacial en/y a través de la cual los estados actualizan las formaciones de alteridad en que su ejercicio de regulación se apoya (Briones, 2005: 17). Es por este motivo que dicha autora propone ver cómo se van transformando las *geografías estatales de inclusión y exclusión* siendo estas, “las articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales niveles anidados de estatalidad⁵ ponderan y ubican en tiempo

⁵Briones define este término basándose en Hall, Stuart (1985), «Signification, Representation, Ideology: Althusser

y espacio «su diversidad interior». Con esto, pretende contemplar los niveles provinciales de estatalidad.⁶ “Los estados provinciales -o los departamentos- también operan como instancias fundamentales de articulación que generan representaciones localizadas sobre el estado-como-idea y sobre la política, administrando, a su vez, sus propias formaciones locales de alteridad para especificarse en relación a ‘la identidad nacional’ desde formas” (Briones, 2005: 17) antioqueñas, chocoanas, caucanas, etc. de “ser colombianos”.

Esta propuesta de análisis, que toma en cuenta las construcciones locales de alteridad, nos permite poner sobre el escenario diferentes percepciones, representaciones y modos de hacer. Con esto lo que queremos indicar es que la jerarquización establecida -tanto sobre los distintos territorios como de las poblaciones indígenas- desde las instancias de poder centrales pudo verse cuestionada y resquebrajada desde instancias de poder locales en el momento en que las ideas de la “nobleza de estado” descendieron de las alturas de los Andes y, los capitales privados, los agentes evangelizadores o los funcionarios locales pusieron en marcha sus iniciativas, intereses y visiones particulares.

Las elaboraciones teóricas hasta este punto mencionadas nos dan las bases para poder definir nuestro objeto de estudio que es el análisis del “otro interno” indígena construido por los misioneros y, contraponerlo con el “otro indígena” construido desde Bogotá. De este modo, y para sintetizar, el objetivo principal de esta investigación es analizar el “otro interno” indígena que construyeron las misiones dentro del imaginario del proyecto nacional colombiano en el Urabá y el Chocó (Colombia) entre 1908 y 1952 con el fin de constatar que los intereses de los misioneros, en conjunción con las especificidades del territorio y de las poblaciones indígenas, condicionaron dicha construcción. Teniendo en cuenta las ideas expuestas hasta ahora y también el objetivo general de la investigación, planteamos a continuación nuestros objetivos específicos y formulamos las hipótesis correspondientes a cada uno de ellos:

Un primer conjunto de objetivos específicos es caracterizar las poblaciones indígenas que poblaban los territorios de misión, señalar las especificidades del proyecto misional implementado por cada orden religiosa y analizar el proceso de formación misiológico de las ordenes de los claretianos y carmelitas descalzos. Es en orden a estos objetivos que nuestra primera hipótesis es que las prácticas implementadas para evangelizar y “civilizar” a las poblaciones indígenas de la región, esto es, el proyecto misional, estuvo estrechamente vinculado a tres condicionantes: las especificidades del territorio de misión; la idiosincrasia de las poblaciones indígenas del territorio y las propias características de los misioneros -idiosincrasia de la orden, los procesos de formación misiológica y los intereses específicos de los religiosos-.

Segundo objetivo específico es conocer las representaciones que construyeron las órdenes sobre ellos mismos, el territorio y los pueblos indígenas. En orden a este objetivo nuestra hipótesis de trabajo es que las representaciones elaboradas por los misioneros sobre las poblaciones indígenas

and the Post-Structuralist Debates». En: *Critical Studies in Mass Communication*, 2 (2): 91-114 y lo hace indicando que el Estado Federal y estados provinciales -incluso municipales- son formaciones pluricentradas y multidimensionales que condensan discursos y prácticas políticas de diferente tipo en un hacer sistemático de regulación y normalización de lo social. Nosotros en este punto, queremos incluir la organización misional dentro de esta definición.

⁶ Hay que tener presente que el trabajo de Briones está enfocado a analizar la realidad argentina y es por ese motivo que utiliza el vocabulario adecuado para la organización política de la República Argentina que está compuesta por un conjunto de estados provinciales que en su conjunto conforman el estado nacional. Para el caso de la ya República de Colombia deberíamos hablar de niveles departamentales de estatalidad.

se construyeron en base al binomio: por un lado, como parte de una estrategia para justificar sus logros o fracasos en la implantación de un determinado proyecto misional; por otro, como parte necesaria del proceso de formación identitaria de los misioneros ya que, para instituirse como autoridad moral en los territorios de misión debían justificar su posición mediante la construcción de un “yo” determinado que legitimase su superioridad -no solo como religioso- frente a un “otro”: los indígenas.

El tercero de los objetivos específicos pretende dilucidar cómo fueron las representaciones elaboradas desde Bogotá sobre las poblaciones indígenas y los territorios periféricos e indagar en las prácticas implementadas por las ordenes en el proceso de “civilización” de las comunidades indígenas. Para ello, nuestra tercera hipótesis es que mediante dispositivos y estrategias -representaciones y prácticas-, se pretendía instituir, fijar lo normal-regional, no en base a una horizontalidad e igualdad -que sería la base de la “comunidad imaginada” propuesta por Anderson- sino en base a una linealidad vertical generadora de clasificaciones jerárquicas internas. Estaban así, construyendo alteridades regionales. Por tanto, la jerarquización establecida sobre esos territorios y sobre esas poblaciones desde las instancias de poder centrales, se resquebrajaba en el momento en que los misioneros empezaron a actuar en ese escenario específico del “territorio nacional”.

Para poder abordar el objetivo de investigación y demostrar o refutar las hipótesis, vamos a analizar, en primer lugar, las representaciones que los distintos agentes misioneros realizaron sobre las poblaciones indígenas con las que trabajaron. La idea es tomar esas representaciones elaboradas entre los años 1908 y 1952 a través de prácticas específicas -informes de misión, revistas de propaganda misional, fotografías, películas, etc.- que estaban en estrecha relación con las prácticas de “civilización” y evangelización, y ponerlas en discusión. Queremos enfrentarlas, por un lado, con las representaciones sobre los pueblos indígenas de las selvas elaboradas por las élites dirigentes desde las alturas de los Andes. En segundo lugar, contrastaremos las representaciones elaboradas desde los distintos territorios de misión sobre las mismas poblaciones indígenas, las cuales no se distribuían por el territorio en base a las fronteras administrativas o eclesiásticas demarcadas por el estado. En tercer lugar, realizaremos una comparación entre las representaciones que distintas órdenes religiosas elaboraron desde el mismo territorio de misión sobre un determinado grupo indígena en temporalidades distintas; y, por último, analizaremos las representaciones que las distintas órdenes religiosas elaboraron sobre un territorio y un pueblo indígena específicos.

1.4 Fuentes y metodología de análisis

Las fuentes que utilizaremos para abordar esta investigación estarán constituidas, en su mayoría, por distintos medios de comunicación de masas que, como veremos, la Iglesia utilizó para readaptarse al mundo conformado tras las revoluciones liberales. Este tipo de fuentes son muy útiles en esta pesquisa por ser estos canales de comunicación los medios utilizados por los misioneros -entre otros actores de la iglesia- para divulgar los preceptos del cristianismo, su forma de entender el mundo, su posicionamiento frente a los espacios de misión y los logros obtenidos en las mismas y, los discursos contruidos por los misioneros en estos espacios. Su análisis minucioso

nos permitirá ver cómo representaron a los indígenas que tenían que “civilizar”, al territorio que tenían que “domar” y también cómo se representaban ellos mismos en esta labor. Los medios que analizaremos son: las revistas de propaganda misional, los diarios de misión, los informes de misión, estudios de carácter científico, los registros fotográficos publicados en los medios citados anteriormente y por último la cinematografía.

Antes de adentrarnos en el tipo de fuente que vamos a trabajar veamos por qué la Iglesia tomó los medios de comunicación de masas como una herramienta de supervivencia frente a los ataques del liberalismo. Esta contextualización es necesaria para comprender la elección de estas fuentes para nuestro análisis.

A finales del siglo XVIII la iglesia estaba ausente, no participaba de las discusiones de su tiempo, el discurso teológico fue substituido por la filosofía y las ciencias experimentales. Las clases dirigentes de la Europa del momento se mostraban reacias a aceptar la visión inmovilista y prefijada de la iglesia y apostaban por otro ideal, el progreso. Los ideales del liberalismo estaban asentándose en los sectores burgueses que aspiraban a secularizar la vida social, a liberar al hombre por medio del individualismo de la autoridad política y eclesiástica y, a reclamar una nueva religión más tolerante con todas las opiniones, que acabase con los ritos y dogmas e incluso con la tradicional organización eclesial (Ruiz Sánchez, 2002: 13).

El auge del liberalismo en Europa significó una enorme pérdida de poder político, económico y social de la Iglesia Católica, situación ante la cual se vio obligada a modificar su *modus operandi* y ponerse el objetivo de recristianizar a la sociedad europea. Para ello, por un lado, emplearon métodos que pretendían modificar las propias estructuras eclesiásticas y, por otro, tomando como ejemplo las misiones de lejanas tierras de infieles, se impulsaron un conjunto de misiones parroquiales que pretendían tener incidencia en los ámbitos más populares de la población. El objetivo de estas misiones era el de volver a cristianizar a occidente.⁷ Otra de las iniciativas de la Iglesia consistió en conformar entre los fieles una élite de seglares mediante la educación secundaria que, en un futuro, pasasen a constituir la clase dirigente (Ruiz Sánchez, 2002: 15).

Como veremos más adelante, hubo un especial interés por otorgar a los seglares un papel protagónico en el proceso de recristianización de la sociedad. Esto se debió, en parte, a la falta de vocaciones que determinó una disminución del número de sacerdotes y religiosos. Esta carencia de personal religioso implicó la necesidad de un mayor número de laicos para que se hicieran cargo del apostolado, promulgando para ello toda clase de obras de beneficencia como fue *La Congregación*, fundada en París el año 1801. Uno de los medios que se consideró de vital importancia para generar y ganarse la opinión pública fue la utilización de la prensa, medio que, según Pío de Mondreganes, tenía el poder de hacer que la sociedad opinase, viviese y hablase, según el ambiente que formaba ya que “la gran masa no reflexiona, cree ciegamente lo que dice la prensa” (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 282). Por ello, aunque era también el púlpito desde donde se defendían los valores del liberalismo, los católicos no dudaron en utilizar este poderoso medio como un instrumento de adoctrinamiento de las masas. Tanto es así que los Papas no tardaron en pronunciarse al respecto.

⁷En Francia, a partir del año 1816, estas misiones adquirieron un fuerte impulso, siendo Burdeos y Lyon donde se radicaron dos de las sociedades misionales más importantes. También en Bélgica adquirieron gran importancia (Ruiz Sánchez, 2002: 14).

Fue Gregorio XVI (1831-1846) y su sucesor Pío IX (1846-1878) quienes adoptaron una actitud condenatoria frente a los males que acarrearía la libertad de prensa al bien de la humanidad. El primero, mediante la encíclica *Mirari Vos*, agosto de 1832, y el segundo, mediante *Nostis et nobiscum*, 8 de diciembre de 1849, y el *Syllabus*, 8 de diciembre de 1864, estaban advirtiendo de los peligros que la libertad de prensa comportaba para la “edificación de la fe y en la saludable instrucción del pueblo”.⁸ Con esta actitud, lo que se estaba planteando era que se debía evitar que “lo inventado para el aumento de la fe y propagación de las buenas artes se emplee con una finalidad contraria, ocasionando daño a los fieles”.⁹ A través de estas afirmaciones puede apreciarse la aprobación de las autoridades de la Santa Sede del uso de esta nueva forma de incidir en la sociedad.¹⁰ No obstante, indicaban que se debía ir con mucho cuidado y alejarse de los planteamientos ideológicos de liberalismo. La premisa era: prensa sí, pero bajo censura.

Fue durante el último tercio del siglo XIX que bajo el mandato del Papa León XIII (1878-1903), en su determinación por conciliar la tradición con el mundo moderno, con el objetivo de lograr “la cristianización de la vida moderna y la modernización de la vida cristiana” (Schmidlin, 1924, pág. 50, en: Loyola, 2014, pág. 256), se acercó muy rápidamente a la prensa alentando para que se conformase una prensa católica que pudiese:

igualar [la prensa liberal y anticatólica] fácilmente en la variedad y elegancia del estilo y en la diligente redacción de las noticias de actualidad y hasta vencerles en la comunicación de cosas útiles, y en la diligente redacción de las noticias de actualidad.¹¹

No solo se marcaban el objetivo de igualar, sino el de “vencerles en la comunicación de cosas útiles, y sobre todo en la verdad”.¹²

El pronto acercamiento de León XIII a la prensa se vio reflejado ya en el mes de febrero de 1879 cuando, en el discurso pronunciado frente a un millar de periodistas, el *Ingenti sane laetitia*, apuntó que, aunque siendo católicos, debían implementarse “las artes y las mañas de los adversarios” ya que “como la costumbre, universalmente establecida ya, de estos periódicos [de espíritu malsano] se ha convertido en una necesidad, los escritores católicos tendrán que trabajar con todo ardor por convertir en medicina social de la sociedad y en defensa de la Iglesia lo que los enemigos usan para daño de ambas”.¹³ Estaba así, el sumo pontífice, iniciando una guerra donde

era de absoluta necesidad para que los católicos no tengan armas inferiores a los de sus enemigos, oponer periódicos a periódicos, y de este modo se podrían rechazar los ataques, descubrir las perfidias, impedir la propagación del error y atraer los corazones al deber y a la virtud.¹⁴

⁸Pío IX, Carta encíclica *Nostis et nobiscum*, 8 de diciembre de 1849, en: Ruiz Sánchez, 2002: 37.

⁹Gregorio XVI, Carta encíclica *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832, en: Ruiz Sánchez, 2002: 35.

¹⁰No solo aprobaban el uso de estas prácticas, sino que hay que remarcar que también las utilizaron. Este es el caso de Pío IX quien durante su mandato utilizó el *Giornale di Roma* (1849) como órgano pontificio y dio apoyo a los jesuitas en la fundación de *La Civiltà Cattolica* (1850) (Ruiz Sánchez, 2002: 18).

¹¹León XIII, alocución *Ingenti sane laetitia*, 22 de febrero de 1879, en: Ruiz Sánchez, 2002: 37-38

¹²Ibid.

¹³Ibid.

¹⁴Escrito realizado por León XIII a los Obispos de Austria el 3 de marzo de 1891, en: Misioneros Claretianos, 1929: 69.

Para poder librar esta guerra, según León XIII, se debía “persuadir a la multitud con severidad y grave tono, a que vigile intensamente y elija con prudente cuidado sus lecturas”¹⁵ y por ello delineó cuales debían ser las estrategias que seguir. En la encíclica *Etsi nos* del 15 de febrero de 1882 indicaba la necesidad de que al menos en todas las provincias se constituyese un organismo que orientase al público sobre los múltiples y graves deberes de todo cristiano hacia la iglesia, divulgando para ello publicaciones frecuentes donde se debía, en primer lugar, exponer cuáles fueron los méritos contraídos por la religión católica ante todos los pueblos; en segundo lugar, explicar la eficaz y saludable influencia que ejerce la religión católica tanto en la esfera pública como privada y, en tercer lugar, aclarar la importancia que tenía volver a instaurar a la Iglesia en la sociedad civil puesto que ésta la necesitaba con urgencia.

Otra de las estrategias consistió en otorgar un papel fundamental a los católicos laicos como los principales sostenedores de una prensa católica adecuada. Al respecto León XIII dijo:

Es deber de los fieles sostener eficazmente a la prensa buena, ya negando o reiterando todo favor a la mala, ya directamente, concurriendo cada uno en la medida de sus fuerzas a hacerla vivir y prosperar, en lo cual creemos que no se hace bastantec.¹⁶

No solo era necesario contar con el indispensable apoyo de los fieles, también era necesario conformar un bloque sólido donde todos los católicos hiciesen fuerza hacia el mismo lado, recomendando para ello seguir los consejos del Apóstol cuando dijo:

que todos digáis lo mismo y no habrá cismas entre vosotros; que seáis perfectos en el mismo sentimiento y parecer, adhiriéndoos con asentimiento firme a la doctrina y disposiciones de la Iglesia católica.¹⁷

Así, quienes quisieran adherirse a la lucha mediante sus escritos debía atenerse a las siguientes normas: debía perseguir un mismo fin y determinar con juicio firme, lo que era más urgente, y llevarlo a cabo; no se debía omitir nada que considerasen útil y deseable para la causa; se debía guardar gravedad y moderación en el lenguaje para que cuando se reprendiesen errores y vicios, la represión careciese de amargura y el ataque no alcanzase a las personas y se debía usar un estilo sencillo y claro para que el pueblo lo pudiese entender fácilmente.¹⁸

No sólo estableció cómo debían comportarse los cooperadores mediante sus escritos, también dedicó unas palabras a quienes queriendo participar en la lucha no eran duchos escritores. A ellos les alentaba a que protegiesen los frutos e ingenios transmitidos por sus compañeros de lucha y, sobre todo que “quien más rico es más ponga su fortuna” ya que sin estos auxilios la labor realizada por los que se dedicaban a transmitir mediante la escritura obtendría escasos o nulos frutos.¹⁹

Hemos podido ver cómo las más altas autoridades pontificias eran conscientes de la utilidad que suponía contar con una “buena prensa” para generar opinión y ganar así espacios de poder

¹⁵León XIII, Carta encíclica *Etsi nos*, 15 de febrero de 1882, en: Ruiz Sánchez, 2002: 38

¹⁶Ibid., en: Carrillo Linares, 1998: 279.

¹⁷León XIII, alocución *Ingenti sane laetitia*, 22 de febrero de 1879, en: Ruiz Sánchez, 2002: 38.

¹⁸León XIII, Carta encíclica *Etsi nos*, 15 de febrero de 1882, en: Ruiz Sánchez, 2002: 38-39.

¹⁹Ibid.

perdidos. León XIII fue un claro ejemplo ya que, durante todo su mandato, no redactó ni un solo documento trascendente donde no dedicase unas líneas al papel y el deber de los periodistas (Ruiz Sánchez, 2002: 19). Mediante esta incesante determinación, este papa marcó cual debería ser la línea que seguir con respecto a la prensa católica, línea que fue continuada por sus sucesores.

Pío X (1903-1914), por su parte, señaló que todos los escritos realizados por el clero y por los católicos en general debían, antes de ser publicados, pasar por la censura. Benedicto XV (1914-1922) consideró a la prensa católica como un nuevo apostolado. Pío XI (1922-1939) fue un gran defensor de la implementación de los medios de comunicación de masas en favor de la Iglesia y es por ello por lo que conformó la Radio vaticana, compuso la primera encíclica sobre el cine y patrocinó el año 1936 la Primera Exposición Mundial de Prensa Católica. Su sucesor Pío XII (1939-1958) también se subió a este carro siendo el primer Papa que utilizó la televisión como púlpito para difundir sus mensajes; también realizó numerosas intervenciones pronunciándose sobre la prensa, la radio y la televisión. En definitiva, los pontífices del siglo XIX y XX sostuvieron en forma creciente la utilización de los medios de comunicación con la finalidad de regenerar a una sociedad que, según ellos, se encontraba en un estado putrefacto causado por el espíritu malsano del liberalismo. Subirse al carro de la modernidad y hacer uso de las herramientas que esta ofrecía, fue una de las estrategias de la Iglesia católica para volver a ser un actor de suma importancia en el devenir de la sociedad. Y esta nueva forma de poder llegar a los ciudadanos fue uno de los medios más efectivos al respecto; es por ese motivo que incluso se llegó a calificar a la prensa católica como el gran apóstol del siglo XIX (Carrillo Linares, 1998: 278).

A raíz de este apoyo mostrado por el Papado empezaron los sacerdotes de la Europa occidental, en colaboración con los seculares, a producir y crear escritos católicos. El año 1833 se fundó en Francia el *Univers*, en 1830 Los *Annales de Philosophie Chrétienne* y la *Université Catholique* en 1836. En España se fundaron, por ejemplo, la revista sevillana *La Cruz* en 1852, *El Mensajero* en 1866 y la *Revista Popular* en Sabadell el año 1872 (Ruiz Sánchez, 2002: 22). El año 1873 fue el punto álgido de las publicaciones católicas francesas. Nos consta que fue entonces cuando se creó *La Maison de la Bonne Presse* por parte de los padres Agustinos de la Asunción. Esta institución fue el marco a partir del cual se fundó, por ejemplo, *Le Pèlerin*, publicación que en pocos años se conformó en una revista popular ilustrada con una tirada de más de 100.000 ejemplares. También, en 1880 salió a la luz la revista mensual *La Croix*, así como otras publicaciones como *Semaine Littéraire*, *Causeries du Dimanche*, *L'Almanach*, etc. Esta institución fue determinante en la conformación del medio propagandístico católico ya que fue la que sentó las bases de una prensa católica de carácter popular, y es por ese motivo que desde el año 1873, todas las instituciones que promovían este tipo de prensa fueron denominadas con el nombre de “Buena Prensa”. Pero las instituciones que se identificaron con este tipo de prensa, no sólo se limitaron a la propagación y defensa de periódicos, folletos o revistas saludables, también denominaron bajo el mismo término a cualquier tipo de publicación escrita considerada “literatura sana” (Carrillo Linares, 1998: 279).

En suma, hemos podido constatar la gran relevancia que la Iglesia Católica otorgó a la prensa y posteriormente a otro tipo de medios de comunicación de masas -radio, televisión, cine-. El objetivo de esta breve introducción era el de mostrar la importancia que le dio la Iglesia a este tipo de medios de comunicación, y por ende la trascendencia que tuvieron las fuentes con las que vamos a trabajar en la construcción de imaginarios. Es por este motivo que consideramos importante

trabajar con este tipo de fuentes, que, aunque apologéticas, nos aportan una información y una perspectiva que nos resulta fundamental para dilucidar el proceso de construcción del ideario del mundo occidental cristiano frente a las “periferias”, “los otros”.

Una vez hecha esta puntualización, vamos a tratar las fuentes que trabajaremos. En primer lugar, veremos las revistas de propaganda misional para seguir con las fotografías y el cine y, por último, los informes de misión, diarios de viajes y estudios etnográficos.

1.4.1 Revistas de propaganda misional

Fue en el contexto específico en que se encontraba la iglesia a inicios del siglo XIX y, a caballo de lo que se denominó el *segundo impulso misionero*,²⁰ que se fue forjando un estilo de prensa católica especializada en las misiones. Esta prensa tenía como objetivo ser un elemento importante de propaganda para la actividad misional y tenía la función de informar, de propagar y de defender a ultranza a las misiones, a los misioneros y a la doctrina católica (Álvarez Gila, 1998: 239).

Esta, tenía una doble finalidad, por un lado, pretendía “dar a conocer y apreciar las misiones, más aún que por la predicación” (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 282)) para así poder lograr financiación para el sostenimiento de las mismas. Además del apoyo económico, también se pretendía lograr apoyo moral (Álvarez Gila, 1994). En el texto de presentación de la revista *El Misionero*, podemos ver muy claramente esta pretensión:

El MISIONERO vendrá a ti mensualmente exigiéndote las tres cosas que las Misiones necesitan y que todos les debemos, **simpatías, oraciones y limosnas**. Como todas las grandes cruzadas y acaso más que todas, esta de la evangelización del mundo no puede prosperar sin el concurso simultáneo y colectivo de esas tres *grandes fuerzas constructoras*, nunca mejor empleadas que al servicio del más divino de todos los ideales, la definitiva conquista del mundo para Jesucristo.²¹

La otra finalidad que buscaban estas revistas era la de fomentar el surgimiento de nuevas vocaciones misioneras ya que era una forma de “excitar las vocaciones misioneras en los jóvenes que se conmueven ante los ejemplos admirables de los misioneros y sienten en sus almas ardientes ideales de conquista” (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 282).

²⁰A finales del siglo XVIII y principios del XIX fue una época donde la autoridad papal estaba muy debilitada y, en consecuencia, el agente que impulsaba las misiones católicas, la Congregación de la Propagación de la Fe o *Propaganda Fide*, habían entrado en una etapa de decadencia. Pero tras la caída del imperio napoleónico en 1814 la situación se empieza a revertir ya que se reorganizó el seminario de misiones de París, empiezan a surgir por toda Europa seminarios similares, se restableció la Compañía de Jesús y se produjo una renovación de Propaganda Fide. Esta conjunción de factores favoreció el incremento de la actividad misional de las iglesias católicas y protestantes, alcanzando sus máximos niveles entre los siglos XIX y XX. Dentro de la Iglesia católica, este segundo impulso fue sustentado en base a tres actualizaciones. Se estableció unidad en la dirección, favorecida por la supresión de los Patronatos y la centralización en manos de Propaganda Fide de todo lo referente a las misiones; se incrementó la diversidad de actores que participaban de la actividad misional, ya fuesen mediante órdenes que existían pero que antiguamente no participaban en dicha actividad, o nuevas fundaciones de institutos dedicados exclusivamente a las misiones; y se reforzó su carácter popular y universal ya que en esta época los estados europeos cesaron en el sostenimiento de las misiones y éstas debían ser mantenidas y financiadas únicamente con los recursos aportados por los propios cristianos. Además, se rompieron los exclusivismos creados por los Patronatos de la Edad Moderna pudiendo cualquier religioso de cualquier país trabajar en cualquier misión católica (Álvarez Gila, 1998: 23-24).

²¹Salvador Esteban C.M.F., “Presentación y saludo”, *El Misionero*, n.º 1, año I, octubre de 1923, p. 3. La negrita está en el original, la cursiva es mía.

Este tipo de publicaciones fueron multiplicándose, desde el primer tercio del siglo XIX hasta mitad del siglo XX, de forma extraordinaria en todos los países del mundo (Pío de Mondreganes, 1951[1933]). Así, en 1822 se fundó en Lyon la revista *Annales de la Propagation de la Foi*, que desde 1840 editaba una versión traducida al español, la cual mantuvo un monopolio en el mercado de la lengua castellana durante unos cuarenta años, momento en el que surgió en Barcelona la revista *Misiones Católicas* (1880). Esta publicación fue convertida trece años más tarde en el órgano de expresión de la Obra de Propagación de la Fe en España siendo, por eso, una de las revistas más extendidas en el territorio (Álvarez Gila, 1998: 239).

En España, las primeras revistas misioneras, dedicadas exclusivamente al tema misionero fueron: *Apostolado Seráfico en China* -en 1915 cambió el nombre por el de *Apostolado Franciscano* y, en 1919 pasó a denominarse definitivamente *Misiones Franciscanas*²²- y *El Siglo de las Misiones*²³ (Álvarez Gila, 1998; Anasagasti, 1979). Esta última revista puede considerarse como la primera gran revista misional en España dado que al ir dirigida a un amplio público ofreciendo informaciones sobre cualquier misión existente, sin limitarse exclusivamente a las jesuitas, favoreció que adquiriera gran prestigio y que se difundiera rápida y ampliamente. Los últimos años de la década del 1910 y, sobre todo, a lo largo de la década de los veinte fue el momento de mayor profusión de estas publicaciones misioneras. Fue tanta la visibilidad que tuvieron que incluso se llegó a afirmar que estas fueron el elemento principal de la renovación misionera observado en España entre los años 1915-1965 (Anasagasti, 1979). En el año 1921, gracias a la iniciativa de un misionero carmelita descalzo de la Provincia de San Joaquín de Navarra que, al retornar de la India, fundó en San Sebastián *La Obra Máxima*.

Por otro lado, el año 1923 nació en Barcelona, de la mano de los claretianos, la revista mensual, *El Misionero*.²⁴

Ante la gran cantidad de este tipo de publicaciones periódicas, Pío de Mondreganes, en su manual de misionología, consideró que era necesario establecer algún tipo de clasificación según el tipo de publicación, haciendo la aclaración de que era muy difícil hacer “clasificaciones exactas, porque no hay líneas netamente divisorias y algunas publicaciones mezclan lo científico con lo vulgar” (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 283). Los grupos que estableció fueron: almanaques anuales cuyo principal objetivo era el de propaganda y el de adquirir recursos para las misiones; anuarios de todas las misiones en general y de algún Instituto, Asociación o nación en particular las cuales podían tener un carácter científico o divulgativo y revistas. Estas últimas que podían estar dedicadas exclusivamente o parcialmente a asuntos misionales eran muy numerosas motivo por el cual Pío de Mondreganes realizó una clasificación en base a los fines que buscaban las revistas, la categoría de sus lectores y el modo de tratar las cuestiones -ver cuadro 1-.

²²Editada mensualmente por los franciscanos de Cantabria. Su tamaño era de 17 x 24 cm., de unas 30 páginas (Álvarez Gila, 1998: 240)

²³Editada por los jesuitas de Castilla en Forua y Oña-Bilbao, en papel satinado y con una calidad y presentación excelentes. Era una publicación ilustrada y bicolor. Su tamaño era de 15,8 x 23,4 cm. y se estructuraba fundamentalmente en dos secciones: una constaba de artículos largos que trataba cualquier tema misionero como descripciones, actualidad, historia reciente o antigua, cartas de misioneros, etc.; y la otra formada por noticias cortas (Álvarez Gila, 1998: 240)

²⁴Una relación de las revistas misionales editadas en España en Anexo 2.

Cuadro 1: Clasificación de revistas misionales

Tipo de revista	Características	Títulos de ejemplo
Revistas científicas	<ul style="list-style-type: none"> - Las cuestiones que tratan son abordadas con seriedad y criterio científico. - Generalmente estaban dedicadas a personas intelectuales 	<i>Zeitschrift für Missionswissenschaft</i> <i>Missionswissenschaft</i> <i>Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft</i> <i>Nouvelle Revue de Science Missionnaire</i> <i>Revue d'Histoire des Missions</i> <i>Etudes Missionnaires</i> <i>Il Pensiero Missionario</i> <i>Euntes Docete</i> <i>Studia Missionalia</i> <i>España Misionera</i> <i>Misiones Extranjeras</i>
Boletines oficiales de la Unión Misionera del Clero	<ul style="list-style-type: none"> - Dirigidas principalmente a los socios, sacerdotes y teólogos. - Tienen la función de poner al corriente del movimiento misionero. - Existen en casi todos los países donde está establecida la Unión. - Suelen incluir artículos de cierta elevación científica. 	<i>Illuminare</i> <i>Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France</i>
Anales o Boletines de las Obras Misionales Pontificias	<ul style="list-style-type: none"> - Destinadas a la propagación de las Obras Misionales Pontificias. - Son fuentes de preciosa documentación. 	<i>Revista de Misiones</i> <i>Catolicismo</i> <i>Anales de la Santa Infancia</i> <i>Dios lo Quiere</i>
Boletines o Revistas de Ordenes e Institutos particulares	<ul style="list-style-type: none"> - Principalmente tratan de lo referente a las propias misiones. 	<i>El Siglo de las Misiones</i> <i>La Obra Máxima</i> <i>El Misionero</i>
Revistas de alta cultura	<ul style="list-style-type: none"> - Revistas que por su representación y técnica podían dirigirse a las clases de alta cultura y estar a la par de las grandes revistas ilustradas del mundo profano. 	<i>Catolicismo</i> <i>Oltremare</i> <i>Fede e Civiltà</i>
Revistas de vulgarización	<ul style="list-style-type: none"> - Su objetivo principal es el de edificar a los fieles, darles a conocer y hacerles estimar las misiones. - Excitar a los fieles a rogar por la propagación de la fé. - Cooperación económica. 	<i>Luz Católica</i> <i>La Aurora</i>

Fuente: Elaboración propia a partir del manual de Pio de Mondreganes, 1951[1933]: 283-284.

Una de las fuentes que utilizaremos en esta investigación son este tipo de revistas de propaganda misionera. Vamos a poner el foco en dos de las revistas editadas por dos órdenes religiosas: *La Obra Máxima* (1921-vigente) publicada por los carmelitas descalzos y *El Misionero* (1923-1964), editada por los Hijos del Inmaculado Corazón de María. La elección de estas no ha sido aleatoria, sino que está relacionado con las actividades misionales que las órdenes religiosas editoras de las mismas realizaron en América en general y en Colombia en particular.

La Obra Máxima: Revista mensual ilustrada de misiones. *La Obra Máxima*, como dijimos unas líneas más arriba, fue una publicación creada el año 1921, por los carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra a quienes se les encomendó, desde el año 1918, la dirección de la Prefectura apostólica de Urabá en Colombia. Esta revista tenía como objetivo sumarse a las publicaciones ya existentes sobre propaganda misionera para dar a conocer las labores que los

misioneros carmelitas descalzos realizaban en países extranjeros, además de ser un medio para obtener ayudas a la causa.

Al presentarnos hoy al público izando la bandera de Misiones, ante todo debemos deferente saludo, ya al público mismo, ya a los bizarros paladines que en el estadio de la prensa vienen batallando las batallas del Señor en pro de abnegados hermanos, que en campos avanzados luchan a brazo partido con la barbarie y la idolatría, y se esfuerzan en arrancar de las fauces del dragón infernal almas y pueblos, próximos a ser tragados por el averno. [...] La idea de las Misiones nos subyuga, nos encanta, nos enardece; tanto, que nos sentimos dulce e irresistiblemente impulsados a pegar a pechos cristianos el fuego misional que inflama el nuestro. Este impulso nos decide y obliga a sentar plaza entre los cooperadores beneméritos de las santas Misiones mediante la poderosa arma de la publicación ilustrada.²⁵

Esta revista fue publicada mensualmente con aproximadamente 20 páginas por número, editada en papel de prensa a blanco y negro, con ilustraciones -fotografías- y portada bicolor en cartulina. La estructura de la publicación seguía el modelo propuesto por *El Siglo de las Misiones* donde había un apartado de generalidades, otro donde se hablaba de las misiones carmelitas, generalmente de la India y de Urabá. Una sección donde se exponían noticias de la orden, cartas infantiles, y listas de indulgencias, favores y limosnas recibidos.

A pesar de que en el apartado de misiones carmelitas se quisieran publicar noticias de la India y de Urabá, en la práctica hemos observado que dominaron las informaciones sobre la misión del subcontinente indio, la de Veráoly. El motivo de esta preferencia fue anunciado por la propia editorial de la revista cuando indicó que ésta fue “la Misión puesta por la Santa Sede al cuidado de la Provincia de Navarra”,²⁶ y por este motivo sería la que tendría preferencia. En cambio, la Misión de Urabá tan solo representó una media del 25% de las páginas publicadas hasta el año 1941 (Álvarez Gila, 1998: 245). Los propios misioneros se quejaron de este hecho:

Por aquí se me han quejado varias veces, y no sin razón, de que no se anuncia en La Obra Máxima la llegada de los Misioneros de Urabá a España, ni se considera en ciertas ocasiones a Urabá como Misión, pero sí cuando les conviene.[...] Los Misioneros no se animan mucho a escribir por el vacío que muchas veces nos ha hecho La Obra Máxima a donde se han mandado muchas reseñas y no se han publicado.²⁷

Como podemos observar en el cuadro 2, la queja que realizaron los misioneros sobre la importancia que dicha revista le daba a la misión colombiana estaba justificada, puesto que, anualmente, el volumen de páginas publicadas ascendía a aproximadamente 300, de las cuales, únicamente un promedio de once estaban dedicadas a la Prefectura de Urabá. El año que se le prestó más interés fue el de la disolución de dicha Prefectura publicándose un total de 30 páginas.²⁸

²⁵Editorial, “Nuestra razón de ser y de llamarnos” *La Obra Máxima*, nº 1, año I, enero de 1921, p. 4.

²⁶Ibid p.10.

²⁷FSS-APAU, Prefectura de Urabá, caj.3, núm.1, Carta, sin firmar, dirigida al prefecto de Urabá, San Sebastián 23 de noviembre de 1935.

²⁸Una relación de todos los artículos publicados cada año en Anexo 3

Cuadro 2: Páginas de *La Obra Máxima* dedicadas a la Prefectura apostólica de Urabá.

Año	Nº de páginas
1921	4
1922	0
1923	0
1924	12
1925	7
1926	7
1927	14
1928	6
1929	9
1930	18
1931	12
1932	13
1933	8
1934	16
1935	14
1936	12
1937	19
1938	21
1939	20
1940	21
1941	30
1942	13
1943	2
1944	6
1945	8
1946	2
1947	18
1948	18
1949	12
1950	5
Total	347

Fuente: Elaboración propia.

A su vez, de los 151 textos²⁹ publicados en la revista sobre la Prefectura de Urabá, la mayoría fueron escritos por el segundo Prefecto apostólico, Fr. Severino de Santa Teresa, quien publicó un total de 61 escritos. Fr. Pablo del Santísimo Sacramento es el autor que le sigue al Prefecto en número de artículos publicados, un total de 50 seguido, a su vez, por Fr. Bernardino del Niño Jesús, con un total de 12. Otros autores participaron con la publicación de escritos en *La Obra Máxima*, pero su participación fue esporádica, ya que ningún otro autor publicó más de dos artículos entre 1921 y 1950. Como veremos a continuación, en *El Misionero* sucede algo similar con respecto a las misiones americanas, concretamente con la Prefectura apostólica del Chocó, encomendada a los padres claretianos.

El Misionero: Revista misional ilustrada publicada por los misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María. La revista *El Misionero* nació el mes de octubre del año 1923 en la ciudad condal. Esta fue fundada por el Padre Nicolás González, segundo Vicario apostólico de Fernando Poo y dirigida por R.P. Marcos Ajuria, a quien también se le consideró cofundador de la misma.³⁰

²⁹Conviene aclarar que en muchas ocasiones los artículos se publicaban por entregas, aunque en la cuantificación de dichos textos hemos considerado, obviamente, el número de artículos.

³⁰Augusto Olangua, C.M.F., “*El Misionero* en 1946”, *El Misionero*, n° 242, año XXII, noviembre de 1945, p. 312.

Ésta era una publicación mensual, de aproximadamente 20 páginas por número, en papel de prensa y a blanco y negro. La portada estaba hecha con cartulina y compuesta por ilustraciones en blanco y negro. A lo largo del texto se introducían, al igual que vimos en *La Obra Máxima* fotografías que tenían la intención de complementar el texto y acercar a los lectores a las distintas realidades de las misiones. Con respecto al contenido, la estructura inicial se componía por once secciones -ver cuadro 3-, una de las cuales estaba dedicada exclusivamente a tratar sobre los espacios misioneros de la orden. Al igual que en *La Obra Máxima*, con esta revista, los misioneros claretianos pretendían llenar un vacío existente en la prensa misionera y exponían que el objetivo de esta era el de contribuir, a través de este medio de comunicación masivo, al éxito de la conquista misional en Guinea Ecuatorial.

Cuadro 3: Cuadro sinóptico de temas a tratar en *El Misionero*.

<i>El Misionero</i>	{	I. Sección doctrinal misionera: artículos, sueltos o seguidos, de fondo o enseñanza misional.
		II. Sección oficial: documentos oficiales u oficiosos de asuntos misionales.
		III. Propaganda misional: movimiento en favor de las Misiones, como Uniones Misionales del Clero, asociaciones, asambleas, exposiciones, días misionales, etc.
		IV. De nuestras Misiones
		Del Golfo de Guinea
		- Correspondencias
		- Noticias
		- Miscelánea guineense
		- Variedades
		De América
		- Cartas de misioneros
- Lecturas misioneras		
V. Por los campos Misioneros		
- Crónica general misionera		
- Páginas misioneras		
VI. Necrología: de misioneros y bienhechores.		
VII. Galería de Misioneros Ilustres: sección biográfica de los grandes misioneros.		
VIII. Prensa misional.		
IX. Página infantil y de Los Apóstoles de Guinea.		
X. Limosnas.		
XI. Correspondencia Administrativa.		

Fuente: La Dirección, “Nuestro programa”, *El Misionero*, nº 1, año I, octubre de 1923, p. 5.

El Misionero es un nuevo abanderado en la ya numerosa y brillante legión de apóstoles que en la *prensa misional española* auxilian y cooperan al apostolado oral de los misioneros en esa obra de la evangelización del mundo pagano, fundada e inaugurada por Jesucristo, y calificada de importancia máxima y de suprema urgencia por la voz augusta de los Sumos Pontífices en general, y de un modo especialísimo por el actual Papa S.S. Pio XI.//Hace tiempo que con gran descloro nacional y no pequeño perjuicio de los eternos intereses de Jesucristo y de las almas se notaba un vacío lamentable en las filas de nuestra prensa misionera. Mientras que los grandes cuerpos de ejército de las diversas órdenes apostólicas luchaban victoriosamente en todas las partes del mundo todavía pagano a la sombra de una bandera, sostenida en alto y protegida por otras tantas publicaciones notabilísimas, tales como *El Siglo de las Misiones* y *Almas*, órganos respectivos de las Misiones jesuíticas en China y en la India; *La Obra Máxima*, al servicio de los carmelitanos en India y Palestina; *Apostolado Franciscano*, para las franciscanas de China y Oceanía, y *Misiones Dominicanas*, brillante auxiliar de las Misiones de igual nombre en todas las naciones de infieles; allá en la tropical Guinea Española luchaba y lucha hace más de cuarenta años un heroico ejército de Misioneros Hijos del Corazón de María, dos veces españoles por su origen y por el campo que evangelizan, desprovistos casi absolutamente de

ese instrumento indispensable e insustituible de éxito en la pacífica conquista misional.//Urgía remediar esa falta esa es la misión de *EL MISIONERO*.³¹

La editorial de la revista, con esta presentación, estaba declarando que el objetivo principal de la publicación era el de contribuir al éxito de la misión de Guinea Ecuatorial, relegando a un segundo plano los temas que tratasen sobre sus misiones americanas. Si nos centramos únicamente en los artículos publicados sobre la Prefectura apostólica del Chocó, podemos observar que anualmente se publicaban un promedio de 10 páginas que trataban sobre esa región. Ciertamente se publicaban artículos sobre otras de las misiones que tenía dicha orden en América, concretamente sobre el Vicariato apostólico del Darién en Panamá y la Prelatura del Alto Tocantins en Brasil. Sin hacer un análisis exhaustivo del interés mostrado por dichas misiones en la revista, podemos entrever que, por ejemplo, la misión del Darién tuvo una media de páginas publicadas similar a la misión del Chocó, en cambio, la Prelatura del Alto Tocantins tuvo una incidencia mucho menor, habiendo años en donde no se hizo ni una sola mención al respecto. Guinea Ecuatorial era la estrella, en todos los números había como mínimo un artículo que hiciera referencia a esa misión.

A partir de la década del 40, empezó a surgir un interés por las regiones asiáticas, aumentando el número de artículos dedicados a misiones o de acontecimientos sucedidos en China, Japón e India. Este interés produjo que todavía se fuese prestando menos interés a las regiones americanas, aunque no sucedió lo mismo con Guinea, región que mantuvo el liderazgo en la revista. La falta de interés, por las regiones americanas, estaría relacionado, según Óscar Álvarez Gila, con la búsqueda de lo exótico, de la diferencia radical entre los países, los pueblos misionados y los lectores de las revistas. Relatar historias sobre climas inhóspitos -fríos o calientes- razas, lenguas y culturas distintas era lo que de algún modo atraería la curiosidad hacia este tipo de publicaciones, y no el apoyo a cristiandades necesitadas y culturalmente próximas como podrían ser muchas de las realidades hispanoamericanas. Es por este motivo que lo que de América se reflejó en las páginas de estas publicaciones fueron las misiones dependientes de Propaganda Fide, y que se hallaban más cercanas al arquetipo del exotismo que se aplicaba al África negra (Álvarez Gila, 1998: 243-245).

Cierto es que América había perdido atractivo como territorio de misión,³² sin embargo se debería considerar otro factor que influyó en la difusión de textos sobre las misiones americanas frente a las africanas y asiáticas. Como estamos hablando de propaganda, siempre tiene más mérito conquistar las almas de miembros de otras religiones pertenecientes a grandes civilizaciones, como puede ser China, India o Japón, que no lograr atraer las almas de unos “pobres indios”, “bárbaros” y “salvajes” que vivían desparramados por selvas inhóspitas y poco atractivas. Además, para el cristianismo era mucho más meritorio lograr expandirse hacia Oriente y hacia África que no hacia América, el cual ya era un continente mayoritariamente cristiano. Por este motivo hay que tener

³¹Salvador Esteban, C.M.F., “Presentación y saludo”, *El Misionero*, nº 1, año I, octubre de 1923, p. 2.

³²Una carta escrita por Fray Luis dirigida al provincial de los carmelitas descalzos apuntaba esta falta de interés cuando en el afán potenciar la llegada de misioneros a la región informaba que “esta misión tiene la gran ventaja de que no hay que aprender lenguas para trabajar en ella, pues esos indios entienden y hablan el castellano. Por eso, vea V.R. de enviar para esta residencia algunos de esos Padres que tienen vocación y aptitudes para ir a las misiones de la India, o a tierra de Infieles, y a los que en la India no están satisfechos por las dificultades que encuentran para aprender aquellos idiomas”, en FSS-APAU, Antecedentes de la Prefectura, caj. 1, núm. 1, Carta de Fray Luis dirigida a Gerardo del Sagrado Corazón de Jesús, provincial de los carmelitas descalzos de San Sebastián, 19 de julio de 1914.

en cuenta que un lector católico de la España de inicios del siglo XX se sintiese orgulloso de formar parte de una religión que lograba ocupar espacios a los cuales era muy difícil acceder. Por otro lado, consideramos que la importancia que desde *El Misionero* se daba a la misión africana no se encontraba, únicamente, relacionado con el factor de lo exótico. Es necesario tener en cuenta factores como el imperialismo, puesto que siendo este territorio de ultramar la última colonia española, se haría necesario mostrar al público español cómo era ese territorio, quiénes lo habitaban y cómo estaban luchando los misioneros para “civilizar” la región para, de esta forma, despertar el interés hacia su única colonia. De más está decir que también tenía intereses económicos, dado que, esta publicidad expuesta en la revista generaría un movimiento de capitales hacia la colonia africana que conllevaría “al afincamiento en aquellas latitudes de importantes casas comerciales”.³³

A pesar de esta falta de interés por las misiones americanas, en *El Misionero* se publicaron nada más y nada menos que 136 artículos sobre la Prefectura apostólica del Chocó entre los años 1923 y 1952. Los autores de dichos artículos fueron bastante variados, a diferencia de lo sucedido en *La Obra Máxima*, donde existió una concentración de las publicaciones en tres autores. Diez fueron los misioneros que publicaron más de dos artículos a lo largo del período analizado, concretamente fueron:

Autor	Nº de Artículos
Francisco Gutiérrez	14
Francisco Onetti	5
Domingo Zapater	14
Pedro Grau	15
Francisco Sanz	11
Ángel de María Canals	19
Pascual García	6
Suceso Villalba	6
Silvestre Apodaca	3
Romualdo Camarasa	3

También fueron publicados trece artículos, sin especificar el autor, y otros seis fueron firmados únicamente con el nombre de uno u otro misionero.

³³Augusto Olangua, C.M.F., “El Misionero en 1946”, *El Misionero*, n° 242, año XXII, noviembre de 1945, p. 312.

Cuadro 4: Páginas de *El Misionero* dedicadas a la Prefectura apostólica del Chocó.

Año	Nº de páginas
1923	0
1924	19
1925	17
1926	0
1927	5
1928	8
1929	12
1930	2
1931	17
1932	30
1933	25
1934	27
1935	16
1936	10
1938	12
1939	5
1940	5
1941	7
1942	3
1943	0
1944	7
1945	19
1946	3
1947	10
1948	2
1949	12
1950	3
1951	6
1952	6
Total	285

Fuente: Elaboración propia.

Otras Revistas. Como vimos anteriormente, existieron muchas revistas de propaganda misional que se editaron en España, razón por la cual sería inabordable analizarlas todas en esta investigación. No obstante, hemos realizado una exploración de dos revistas, a forma de representación del conjunto, en busca de artículos que trataran sobre las regiones investigadas en este trabajo. Concretamente, las que tuvimos en cuenta fueron: *El Siglo de las Misiones. Revista mensual ilustrada de misiones e Illuminare. Boletín oficial de la Unión Misional del Clero en España.*

En la revista *El Siglo de las Misiones* la presencia americana era puramente testimonial. En el período de 1914-1952 localizamos únicamente dos artículos que trataban sobre la Prefectura apostólica de Urabá, y una mención en un artículo que, hablando sobre la Prefectura apostólica del Sinú, comentaba la forma en que el primer Prefecto apostólico de Urabá -el Padre Arteaga- describió a los pobladores catíos de la región. La Prefectura apostólica del Chocó era la gran olvidada en dicha revista, tan solo localizamos un artículo que tenía el objetivo de rendir homenaje al Padre Modesto Arnaus, misionero asesinado el 15 de marzo del año 1947.

Illuminare fue una publicación periódica donde se le prestó algo más de atención a la Prefectura apostólica de Urabá. De los años consultados (1927-1950) se publicaron quince artículos sobre diversos aspectos de la Prefectura dirigida por los carmelitas descalzos. Por otro lado, el Chocó continuaba siendo el gran desamparado, publicándose tan solo dos artículos.

Otra revista con la que trabajamos fue editada en Colombia: *El Boletín de la provincia colombiana de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María.* La dificultad de poder acceder a la publicación completa nos ha impedido poder analizarlas en profundidad; no obstante, consideramos que es importante analizar el poco material que tenemos ya que nos permitirá ampliar nuestra visión al poder ver cómo se representaban a las misiones de Urabá y el Chocó

para un público colombiano desde Colombia.

Todas las revistas que hasta este momento hemos nombrado estaban destinadas a un público concreto. Un público con un alto nivel educativo, con poder adquisitivo y, obviamente, católico. Ya fuesen lectores españoles o colombianos, ambos pertenecían a las capas más altas de la sociedad a quienes, los misioneros, reportaban sus hazañas para conseguir que hiciesen aportaciones económicas a las misiones y, también para fomentar la vocación misionera entre los miembros de esas capas de la sociedad.³⁴

También existieron otro tipo de revistas que tenían la función de complementar el cumplimiento del mandato de Cristo de predicar *viva voce* el Evangelio en los distintos campos misioneros. Esta fue la prensa católica en las misiones la cual sirvió para defender y acrecentar la religión entre los neófitos y propagarla entre los paganos.³⁵ La prensa católica fue un medio útil para sostener la fe de tales neófitos, ya que si “en los países católicos, a pesar de contar con tan gran número de iglesias, de púlpitos, de sacerdotes, es muy conveniente la buena Prensa para el mantenimiento de la fe y la mejor guarda de la moral, sube de punto esta conveniencia tratándose de los países de Misiones, en donde son muy pocos los sacerdotes y están muy diseminados los católicos”.³⁶

Así, mediante este método de divulgación del pensamiento, aquellos lugares que no podían ser visitados por el misionero frecuentemente, ya fuese una vez al año o una vez al mes, recibirían la hoja semanal o el periódico diario editado por los misioneros. Los escritos incluidos en la prensa católica recordaban a los neófitos cuales eran sus deberes, les explicaban distintos puntos del Catecismo y les formaban su criterio cristiano frente a las adversidades de la vida.³⁷

Las publicaciones eran editadas por los propios misioneros en la misión y distribuidas gratuitamente por todo el territorio que administraban. Los contenidos de estas se redactaban “en forma adaptable a las capacidades de los más rudos entendimientos” (Misioneros Claretianos, 1929: 67) y las prácticas de lectura eran distintas a las de propaganda misional, las cuales se leían en la intimidad e individualmente. Estos periódicos, hojitas impresas y revistas, iban destinados a los neófitos indígenas de los territorios y a la población en general -que según los misioneros carecían en general de valores cristianos- con prácticas de lectura bien distintas. Muchos de los destinatarios no sabían leer, así que estos se agrupaban en torno de un lector para escuchar y aprender, así, de este modo, todo un pueblo, agrupado entorno al lector -un catequista o un niño formado en las escuelas de los misioneros- podía recibir el influjo de la religión.³⁸ También, estas publicaciones eran utilizadas como material de lectura en las escuelas de los misioneros ante la falta de medios para adquirir otro tipo de textos.

³⁴Consideramos que, a través de las revistas de propaganda misional, se pretendía captar para las distintas órdenes religiosas a miembros que pertenecían a las clases dirigentes. Una carta escrita por el carmelita fray Luis de Santa Teresita dirigida al padre Atanasio sobre las visitas por el territorio y la propuesta del obispo de Antioquia de instalarse en Frontino, nos ayuda a sostener esta idea ya que en ella decía: “En caso de que permitieran en Roma el noviciado convendría exigir a los postulantes unos 1000 duros o 1500, como lo hacen los jesuitas, así se consigue que no ingrese en la Orden más que los de la clase alta de la sociedad, porque de ningún modo nos conviene recibir a la gente campesina”. FSS A.P.A.U. Antecedentes de la Prefectura, caj.1, núm.1, Carta de fray Luis de Santa Teresita dirigida al padre Atanasio, fechada en [Santiago de] Tunja (Colombia) el 4 de febrero de 1913.

³⁵Joaquín María Goiburú “La Prensa Católica en las Misiones”, *Illuminare*, n° 118, año XVIII, marzo-julio de 1940, pp.17-19.

³⁶Ibíd.

³⁷Ibíd.

³⁸Ibíd.

La necesidad de evangelizar a través de este canal implicó que la instalación de imprentas fuera uno de los principales objetivos de los misioneros. De ahí que constatemos que, en el año 1938, ascendía a un total de 135 las revistas publicadas en países de misión impresas en un total de 142 imprentas cuyo objetivo era difundir los principios del catolicismo.³⁹

En el caso que a nosotros nos afecta, una de estas imprentas fue adquirida por los misioneros claretianos en el mes de julio del año 1915. A partir de noviembre del 1916 empezaron a publicar una *Hojita Parroquial*, que era repartida todos los sábados a cada familia de Quibdó y también era distribuida mediante el correo a todas las poblaciones importantes de la Prefectura apostólica del Chocó (Misioneros Claretianos, 1929: 67). Durante dos años esta publicación repartió alrededor de 150.000 ejemplares por todo el territorio de la Prefectura, extendiendo así la labor evangelizadora del misionero. A inicios del 1918 la *Hojita Parroquial* pasó a ser *La Aurora*, publicación que bajo la dirección del Reverendo P. Pablo Desantiago aumentó las páginas de lectura y admitió anuncios comerciales para así poder financiar los gastos de publicación y de distribución gratuita de los 1300 ejemplares con 8 páginas de material. Entre los años 1923 y 1926 la publicación de esta revista se vio interrumpida a causa de la escasez de personal que existía en la misión y por el traslado del director de esta, Reverendo P. Nicolás Medrano, a Bogotá para formar parte del gobierno de la provincia. En 1926 se reinició la publicación con el mismo material de lectura y la misma forma que tenía antes de su paralización (Misioneros Claretianos, 1929: 67-69).

Por otro lado, en la Prefectura apostólica de Urabá salió a la luz en el mes de junio del año 1927, la publicación quincenal *Luz Católica*. Esta revista funcionó como boletín oficial de la Prefectura hasta la desaparición de ésta. Era editada en una prensa propiedad de la Prefectura en Frontino los días 1 y 15 de cada mes. Se distribuía gratuitamente por todo el territorio de la misión, enviando un determinado número de ejemplares a cada localidad, dependiendo el número de habitantes, dirigidos a la maestra o al inspector de policía, quienes se encargaban de distribuirlo por los domicilios. En las escuelas rurales, *Luz Católica* servía, en muchas ocasiones, como material de lectura para los niños (Santa Teresa, 1956b: 542).

Lamentablemente, aquí no vamos a realizar un análisis exhaustivo de ambas publicaciones, ya que, de *La Aurora* sólo he podido localizar una escasa cantidad de números. Sí analizaremos los números localizados en el Arxiu Claret de los padres claretianos de Vic en el que disponen de los números editados entre los años 1945 y 1948, información que trataremos, aunque somos conscientes de la limitación de dicha fuente a lo largo del tiempo.

Por el contrario, sí utilizaremos profusamente el contenido de *Luz Católica* pues hemos consultado la práctica totalidad de los números publicados, con excepción de los números publicados en 1931 y 1932. La revista, desde su inicio y hasta el año 1934 estuvo dirigida por el R.P. Juan Evangelista del Santísimo Sacramento, quien fue destinado a Chile. Posteriormente su director fue el R.P. Bernardino del Niño Jesús, quien estuvo en el cargo hasta la desaparición de la publicación en 1941.

Luz Católica se estructuraba en diversos apartados, siendo siempre el primero un artículo de catecismo donde se imprimían los valores de la moral cristiana. Posteriormente se escribían artículos de propaganda misional y noticias religiosas de todo el mundo. Otra de las secciones

³⁹Demetrio Barcia, C.M.F., "Armas de Apostolado. La prensa al servicio de las misiones", *El Misionero*, n° 165, año XV, noviembre-diciembre de 1938, pp. 226-227

estaba formada por escritos que narraban las aventuras y desventuras de los misioneros en sus labores apostólicas por Urabá.⁴⁰ También encontramos entre sus páginas noticias y relatos sobre las costumbres y las creencias de las poblaciones indígenas de la región, así como un apartado denominado ‘Correspondencia Indígena’ donde se transcribían cartas escritas tanto por los kunas como por los catíos. Finalmente, la publicación se cerraba con un apartado denominado ‘Notas locales’ o ‘Notas regionales’ que tenía el objetivo de publicitar acontecimientos y noticias acaecidas en el territorio de la Prefectura. Mediante esta publicación de tan sólo 4 páginas se pretendía extender a todos los habitantes de la Prefectura los ideales que los Misioneros consideraban adecuados para una vida ‘ordenada’, cristiana y ‘civilizada’. Además, contribuía a construir una determinada forma de ver a las poblaciones indígenas de la región y a que estas imágenes fuesen aceptadas y adoptadas por la totalidad de la población de Urabá. Igualmente, otra de las intenciones que tenía esta revista era la de construir comunidad, hacer sentir a los lectores de la publicación que formaban parte de un conjunto poblacional más amplio y que todos, en conjunto, participaban del proyecto común de “civilizar” la región.

1.4.2 Fotografía

Si nos fijamos en los títulos de las revistas de propaganda misional con las que mayormente trabajaremos, observamos que hay un elemento que se repite en ambas: la palabra ilustrada. Con este subtítulo se estaban refiriendo a que en las páginas de las revistas se incorporarían un conjunto de imágenes, generalmente fotográficas, sobre las misiones. Estos documentos gráficos tenían el objetivo de complementar el texto y ofrecer a sus lectores la posibilidad de observar, ‘en directo’, los paisajes y habitantes con los que “lidiaban” los misioneros. Como bien indica el título, estos elementos visuales no eran una cuestión secundaria de la publicación, sino eran parte esencial de la misma y un aliciente para los lectores. Una carta que escribió fray Bernardino del Niño Jesús⁴¹ al Prefecto apostólico de Urabá es un claro ejemplo de la importancia que tenían estos documentos gráficos para los lectores españoles. En ella se decía:

Le suplico que me envíe relaciones y fotos de indios, etc. Cuanto más mejor. Gustan horrores a la gente y hay que animarla de esta forma.⁴²

Los propios misioneros que aportaban escritos a dichas revistas eran conscientes de la relevancia que tenía acompañar sus textos de imágenes fotográficas, tal como le explicita el padre Francisco Onetti al padre Marcos Ajuria, director de *El Misionero*, en una carta publicada en dicha revista:

Quisiera que mis crónicas estuvieran acompañadas de hermosas fotografías; pero aunque manejo regularmente la máquina fotográfica, como sabe V.R. actualmente ni tengo máquina

⁴⁰Muchos de los relatos publicados en *Luz Católica* también fueron publicados en otras revistas españolas como por ejemplo *La Obra Máxima* e *Iluminare*.

⁴¹El año 1937 fue llamado para hacerse cargo de la revista *La Obra Máxima*, puesto que asumió el día 20 de noviembre del año 1938 (Miranda Arraiza, 2005).

⁴²FSS A.P.A.U. Prefectura de Urabá, caj.3, núm. 1, Carta de fray Bernardino del Niño Jesús dirigida al padre Severino de Santa Teresa, fechada en San Sebastián el 16 de noviembre de 1941.

ni posibilidades de obtenerla.⁴³

En este fragmento de la carta, Onetti explicita que quería que sus relatos estuviesen acompañados de fotografías, pero que no disponía de ninguna cámara para poder hacerlo y, aprovechando la ocasión le solicitó que, si alguien donaba alguna a las misiones, pensara en él como posible beneficiario. Estas palabras del religioso permiten también señalar que la toma de fotografías formaba parte de la actividad misional. Por tanto, la fotografía fue una de las prácticas que implementaron los misioneros en sus campos de apostolado y dejaron constancia de ello en sus prácticas.

Ahora bien, estas imágenes que acompañaban a los textos escritos por los misioneros, consideradas por estos como atractivas para el público, para nosotros constituyen una fuente complementaria en tanto son documentos históricos y no meras ilustraciones que acompañan el texto. Estas representaciones visuales fotográficas “son una posibilidad de investigación y descubrimiento que promete frutos en la medida en que se intenta sistematizar sus informaciones, establecer metodologías adecuadas de investigación y análisis para el desciframiento de sus contenidos y, en consecuencia, de la realidad que las originó” (Kossoy, 2014: 39). Por este motivo vamos a utilizar dichas representaciones visuales como un documento histórico, dado que a través de estas, por un lado, los misioneros nos “muestran” los logros que se consiguieron mediante la implementación de un proyecto particular o de un acontecimiento concreto y, por otro lado, las imágenes captadas nos ofrecen luz sobre “aquellos aspectos que el productor de imágenes -en este caso el que las ‘encarga’- nos quiere transmitir a través de una determinada pose, de una escena, de una representación” (García Jordán, 2009: 167). También, “leyendo entre líneas”, tendremos la posibilidad de percibir los detalles y las ausencias más significativas, utilizándolas como pistas para obtener información que los creadores de imágenes ignoraban que sabían, o de los perjuicios que no eran conscientes de tener (Burke, 2001).

La imagen fotográfica proporciona pistas e informaciones precisas sobre el tema que está registrando, pero para poder interpretar correctamente esas pistas e informaciones debemos implementar una adecuada metodología, teniendo en cuenta que toda fotografía tiene múltiples significados y que en sí mismas no explican nada, más bien son “inagotables invitaciones a la deducción, la especulación y la fantasía” (Sontag, 1996: 42). Esta metodología debe nutrirse tanto de la disciplina histórica como de los supuestos teóricos de otras disciplinas con la finalidad de hacer una minuciosa lectura y una correcta interpretación de las fotografías seleccionadas. Para poder extraer significado sociocultural de las fotografías, según Scherer debemos atender a la fotografía como artefacto, a la interpretación del que la mira y a la comprensión de la intención del fotógrafo, como parte de un proceso debido a que por sí solas, las fotografías, no pueden dotar a las imágenes de un sentido holístico (Scherer, 1992: 32 en: García Jordán, 2009: 168).

La correcta “lectura” de las fotografías como documento histórico implica alejarse de la creencia común de que las imágenes son registros inocentes, objetivos, fidedignos de lo real y, por lo tanto, exentos de cualquier crítica.

⁴³Francisco Onetti C.M.F “De nuestras misiones del Chocó. Correspondencia”, *El Misionero*, n° 129, año XII, junio de 1934, pp.146-147.

Las fotografías son obtenidas a partir de lo real lo que significa que ellas no transportan en sí el dato real, sino apenas una representación iconográfica de él, una referencia visual (...) la imagen fotográfica registra fragmentos seleccionados del mundo visible por medio de un sistema de representación visual y elaborado expresivamente según el repertorio cultural, la visión del mundo, la ideología y las convicciones de su autor. Esto significa que ella es siempre producto de una construcción; un registro obtenido a partir del proceso de creación del fotógrafo, un binomio indivisible que se establece por la relación registro/creación (Kossoy, 2014: 17).

Así, las representaciones fotográficas, entendidas como construcciones elaboradas, son documentos que no pueden ser analizados independientemente del proceso de creación/construcción en el que fueron generadas, conforman lo que Kossoy llamó *segunda realidad*, que no es ni más ni menos que la realidad del documento, la representación en él contenida y que ha sido generada a través de la visión del mundo impuesta por el operador de la cámara (Kossoy, 2014: 17).

Esta imagen de lo real retenida en la fotografía proporciona el testimonio visual y material de los hechos a los espectadores ausentes de la escena. La imagen fotográfica es lo que queda de lo acontecido y también es el producto final de la intromisión realizada por un fotógrafo en un instante de los tiempos. Los tres *elementos constitutivos* claves para realizar esta imagen fotográfica son, el asunto, el fotógrafo y la tecnología. Estos elementos dieron origen a la fotografía a través de un proceso que se completó en el momento en que el objeto tuvo su imagen cristalizada en un preciso y definido espacio y tiempo *-coordenadas de situación-*. Así, el producto final, la fotografía, es el resultado de la acción del fotógrafo, que para el registro de un asunto especial que había elegido previamente, empleó los recursos ofrecidos por la tecnología en un determinado espacio y tiempo (Kossoy, 2014: 42-43).

Es interesante remarcar el papel del fotógrafo, en la acción de fotografiar, como un filtro cultural. Este sujeto es quien elegirá un aspecto determinado de la realidad, quien organizará visualmente los detalles que componen el asunto y quien decidirá cómo explotar los recursos ofrecidos por la tecnología. Parafraseando a Kossoy, estas decisiones influirán en el resultado final donde quedará registrado la propia actitud del fotógrafo ante la realidad, su estado de espíritu y su ideología (Kossoy, 2014: 47).

Toda fotografía tiene tras de sí una historia y para reflexionar sobre la trayectoria de esta debemos situarla en tres estadios que marcaron su existencia: en primer lugar, existió una intención, la cual pudo surgir directamente del propio fotógrafo quien se vio motivado a registrar un determinado tema de lo real, o de un tercero que le encargó la tarea. Como resultado de esta intención es que tuvo lugar el segundo estadio, el propio acto del registro que dio origen a la materialización de la fotografía. Finalmente, el tercer estadio se conforma por los caminos recorridos por esa fotografía, quienes la vieron, qué emociones despertaron, etc. (Kossoy, 2014: 49-50).

A partir de estos estadios podemos hacer una reflexión sobre cuál es el papel de la imagen fotográfica. Por un lado, debemos entender a la fotografía como un elemento de fijación y sustento de la memoria de individuos, familias y comunidades; por otro lado, como medio de comunicación, un instrumento de propaganda, de publicidad y, como tal, es utilizado según los intereses de los implicados en el proceso de construcción fotográfica. Además, es soporte de procesos de

creación/construcción de realidades y ficciones, sea en su producción o en su recepción (Kossoy, 2014; López Álvarez, 2005).

Siendo esto así, la fotografía, invento que surgió aproximadamente en la década de 1840 en el contexto de la revolución industrial y que evolucionó muy rápidamente, posibilitó a que el mundo se volviese más familiar, se pasó a tener un conocimiento más preciso y amplio de otras realidades que, anteriormente, eran transmitidas a través de la escritura, la pintura o el habla. “Microaspectos del mundo pasaron a ser cada vez más conocidos a través de su representación” (Kossoy, 2014: 34).

Mediante este acto de fotografiar se está produciendo un acto de apropiación de lo fotografiado. Esto significa que se establece con el mundo una relación determinada que parece conocimiento, y por lo tanto poder (Sontag, 1996: 16). De este modo, no es de extrañar que este invento jugase un papel importante en la representación que los europeos y norteamericanos realizaron de las poblaciones africanas, asiáticas y americanas. Los países colonialistas utilizaron estas representaciones visuales como documentación “neutra” de la “barbarie” existente en esas sociedades frente al proyecto “civilizador” del que ellos eran portadores.

Así, científicos de diversas ramas, sobre todo los antropólogos, empezaron a registrar a las sociedades “primitivas” que estaban en vía de extinción y que por tanto también eran “exóticas”, y a mostrarlas al mundo a través de las exposiciones universales (García Jordán, 2009: 168).

Los antropólogos de las últimas décadas del siglo XIX con una mentalidad positivista emplearon esas imágenes fotográficas como un medio “objetivo” de sustitución del hecho antropológico; una representación que encubría las intenciones racistas de su análisis posterior.

El paradigma de clasificación de las ciencias naturales fue implementado también en la antropología generándose así fotografías de “tipos”, como la de los negros y los indios. La esencia de este proyecto antropológico, ligado al programa colonialista, era el de evidenciar a través del “testimonio” fotográfico las diferencias físicas que caracterizaban una pretendida “inferioridad” del “otro” frente el hombre blanco, patrón de perfección física. En otras palabras, se pretendía legitimar la dominación colonialista estableciendo diferencias “científicas” entre negros, indios, mestizos en estado “primitivo”, “salvajes” habitantes de tierras “exóticas”, y el blanco europeo “civilizador” (Kossoy, 2014: 279-280).

Los misioneros católicos y protestantes también utilizaron este medio de captación de la “realidad”, ya fuese para dejar constancia de su actividad o para mostrar sus logros. Estas fotografías eran enviadas a sus superiores, a la Santa Sede o expuestas en exposiciones misionales organizadas al efecto para evidenciar los logros conseguidos en la “civilización” de las poblaciones “salvajes”.

Los registros fotográficos elaborados por los misioneros no sólo fueron un método de justificar su labor ante sus superiores, también, mediante la reproducción de estas en postales y publicaciones diversas, sirvieron para sensibilizar a la sociedad en general y particularmente a los feligreses para que colaborasen mediante donaciones económicas y así poder continuar con las actividades misionales (García Jordán, 2009: 168).

El análisis de esta fuente documental, publicada en distintos medios de comunicación por los misioneros, nos ofrece un gran aporte a esta investigación ya que a partir de los aproximadamente 500 registros fotográficos de los que disponemos, podremos trabajar en la búsqueda de nuestro

objetivo: analizar el “otro interno” indígena que construyeron las misiones dentro del imaginario del proyecto nacional colombiano en el Urabá y el Chocó. Con este tipo de fuentes vamos a trabajar para analizar cuál fue el relato visual que las distintas órdenes misioneras que actuaron en Urabá y el Chocó entre 1908 y 1952, construyeron sobre los pueblos indígenas con los que trabajaron.

Haciendo una mirada general al corpus documental fotográfico del que disponemos, observamos que, al igual que en el caso de los capuchinos bávaros en la Araucanía (Flores Chávez, 2017), las fotografías de los misioneros claretianos y carmelitas descalzos se alejan de las fotografías sobre indígenas realizadas a fines del siglo XIX y principios del XX, utilizadas por la antropología o la criminología, respondiendo a modelos racistas, claramente controladores de la población “diferente”. Aunque los discursos de los misioneros estaban también contruidos desde una perspectiva de poder, con una valoración negativa del “otro” construida desde la ideología de la “civilización” y la “modernidad”, el grado de violencia simbólica de estas fotografías no alcanzó a las realizadas por antropólogos o científicos.

En este sentido, comparto con Pilar García Jordán y con Luís Ángel Sánchez Gómez que, considerando la fotografía etnográfica como un instrumento para la construcción de identidades coloniales- colonialismo externo o interno- y, por ende, mecanismo de dominación, el “recurso fotográfico” no tiene por qué tener idénticas connotaciones ideológicas, y para evitar “sobreinterpretaciones” o errores en la interpretación político-ideológica de alguno de estos documentos, debemos necesariamente definir con claridad la existencia de modelos diferenciados de relaciones coloniales y de representaciones gráficas de la exhibición etnológica (García Jordán, 2009; Sánchez Gómez, 2005).

Como vimos anteriormente, varias serán las fuentes que nutrirán este trabajo, la gran mayoría de ellas publicaciones editadas por los misioneros. Será de estas publicaciones -revistas, novelas, estudios de carácter científico, etc.- de donde obtendremos más del 90% de los registros fotográficos que utilizaremos en esta investigación. Por tanto, son fotografías cuyo año de ejecución y autor desconocemos en su mayoría. Cómo referencia utilizaremos el año en que se editó la publicación en concreto y en la leyenda que viene incluida en la propia fuente.⁴⁴ También disponemos de aproximadamente 50 fotografías de la Prefectura apostólica de Urabá, disponibles en el archivo de dicha Prefectura, muchas de las cuales sí que tenemos fechadas y que nos ayudarán

⁴⁴El pie de la fotografía es un texto que puede provenir tanto del fotógrafo como de la agencia que emite la fotografía, del medio que la publica o del documentalista y, constituye parte del mensaje a analizar. Este texto unido a la imagen produce efectos que son a la vez lingüísticos y narrativos, que se confunden entre sí. Cuando hablamos de efectos lingüísticos hacemos referencia a que la palabra escrita aporta cierto número de informaciones que la imagen es incapaz de vehicular. Sirve de guía al lector para elegir entre los posibles significados de la acción representada visualmente. También da sentido ideológico, ofrece un juicio sobre lo que la imagen no puede presentar de modo asertivo, encarrila al lector para que éste interprete lo que está viendo de una manera o de otra. También la palabra nombra lo que la imagen no puede mostrar, lugares, tiempo, personajes, etc. Los efectos narrativos ayudan mediante el texto a la construcción de la historia de la cual la fotografía es un instante reflejado. Este texto, contribuye a reconstruir el universo representado, sitúa la fotografía en unas coordenadas espacio-temporales precisas, construye los personajes y ofrece un cuadro de interpretación dentro del cual lo que nos presenta la foto se hace verosímil. También, el texto resume algo como parte de algo mucho más extenso, quiere solventar el problema de la detención del tiempo característico de la fotografía para construir una narración de la cual forma parte representativa la propia foto (Valle Gastaminza, 2005: 223-225). Pero debemos tratar esta información con mucho cuidado ya que, como vimos, las fotografías son manipuladas por los medios de comunicación impresos donde se transmiten. Sus significados pueden ser alterados en función del título que reciben los textos que ilustran, de las leyendas que las acompañan, de la forma en que son paginadas, etc. (Kossov, 2014: 177).

a poder establecer comparaciones para ubicar temporal y espacialmente el resto de las fotografías. Con la finalidad de analizar este corpus documental vamos a construir un registro fotográfico, estableciendo clasificaciones sobre el discurso que transmitían, mediante un análisis iconográfico y posteriormente una interpretación iconológica de las mismas. Abordaremos con más detalle este tema en el apartado sobre metodología.

1.4.3 Cine

Decidimos incorporar el análisis de este tipo de fuentes porque, al igual que la prensa en el siglo XIX, lo audiovisual ha cobrado gran importancia a lo largo del siglo XX. Es un instrumento que fue rápidamente entendido, por los poderes públicos y privados, como un elemento corrosivo del *status quo*. Estos percibieron tempranamente la importancia del medio, ya fuese

documental o de ficción, la realidad cuya imagen ofrece el cine resulta terriblemente auténtica, y se nota que no forzosamente corresponde a las afirmaciones de los dirigentes, los esquemas de los teóricos o las críticas de la oposición; en lugar de ilustrar sus ideas puede poner de relieve sus insuficiencias. Es comprensible que las iglesias vigilen, que los sacerdotes de cada confesión y los docentes de cada disciplina sean de una exigencia puntillosa, maniática ante esas imágenes en movimiento que no han aprendido a estudiar, a controlar, a utilizar en sus razonamientos. El cine produce este efecto de desorganizar todo aquello que muchas generaciones de hombres de Estado y pensadores habían conseguido ordenar equilibradamente; el cine destruye la imagen reflejada que cada institución, cada individuo, se había formado ante la sociedad. La cámara revela su funcionamiento real, dice más sobre esas instituciones y personas de lo que ellas querrían mostrar; desvela sus secretos, muestra la cara oculta de una sociedad, sus fallos; ataca, en suma, sus mismas estructuras (Ferro, 2000: 37).

A principios del siglo XX, la Iglesia fue una institución que despreciaba esta nueva técnica considerándola como “una brujería satánica y que el demonio es su padre y mantenedor” (J. Cano, 1951: 302). Esta fue una afirmación de José María Cano, vocal de la Junta Nacional Permanente de Vigilancia de Espectáculos en la España franquista de fines de los '40 e inicios de los '50, según el cual la afirmación derivaba de dos hechos fundamentales. El primero, el uso que tanto directores como productores hicieron de este medio para enriquecerse halagando y potenciando los más bajos instintos humanos.

Exalta cotidianamente todo lo que existe de desarmónico, de excesivamente individualista, de corrompido; es decir, el deseo de lo sensual, la animalidad turbia del hombre y de la mujer, la actividad mercantil del hombre político, la decadencia de la música sojuzgada a los cobres del jazz. El matonismo, el placer de la venganza. [...] El cine presenta la vida de un modo falso y materialista, cultiva y fomenta la frivolidad, desconoce y silencia los conceptos cristianos, tergiversa la historia, miente y calumnia (J. Cano, 1951: 302).

El segundo hecho era la incapacidad de ver la trascendencia religiosa, moral y social que tenía este medio, su capacidad de influir al conjunto de la sociedad. Solamente se lo consideró como un medio de mero entretenimiento de las masas. El cine, a principios del siglo XX, era considerado por “los espíritus selectos y las mentes cultivadas” “una máquina embrutecedor y disolvente, un pasatiempo para analfabetos, para criaturas miserables esclavas de su trabajo”. Un “espectáculo

de parias” (Ferro, 2000: 35). Esta forma de entender el cine generó cierto rechazo por parte de la Iglesia hacia este medio, más aún cuando percatándose de la influencia que este podría tener sobre el conjunto de la sociedad, “en vez de apoderarse de sus huestes de producción y sus redes de distribución para dignificarlo cristianamente y convertirlo en un instrumento positivo de la cultura cristiana, los católicos en general adoptaron una actitud meramente negativa, de crítica y de censura severa” (J. Cano, 1951: 302-303).

Pero al igual que sucedió con la prensa, la Iglesia no podía bajarse del carro de la modernidad y vio también, en la década de 1920, la necesidad de incorporar este poderoso medio de influencia como instrumento de difusión de su ideología y accionar. Es por ello por lo que desde el Vaticano se estableció cual sería la posición de la Iglesia frente al cine. Primero se hizo mediante una breve alusión en la *Divini Illius Magistri* del 31 de diciembre del año 1929. Esta encíclica trataba sobre la educación cristiana de la juventud y a colación decía lo siguiente sobre el cine:

En nuestra época ha crecido la necesidad de una más extensa y cuidadosa vigilancia, porque han aumentado las ocasiones de naufragio moral y religioso para la juventud inexperta, sobre todo por obra de una impía literatura obscena vendida a bajo precio y diabólicamente propagada por los espectáculos cinematográficos, que ofrecen a los espectadores sin distinción toda clase de representaciones, y últimamente también por las emisiones radiofónicas, que multiplican y facilitan toda clase de lecturas. Estos poderosísimos medios de divulgación, que, regidos por sanos principios, pueden ser de gran utilidad para la instrucción y educación, se subordinan, por desgracia, muchas veces al incentivo de las malas pasiones y a la codicia de las ganancias [...]/ Son por esto de alabar y deben ser fomentadas todas las obras educativas que, con un espíritu sinceramente cristiano de celo por las almas de los jóvenes, procuran, por medio de libros y periódicos aptos, informar principalmente a los padres y a los educadores sobre los peligros morales y religiosos que con frecuencia de una manera fraudulenta encierran los libros y los espectáculos; consagrándose, además, a la difusión de las buenas lecturas, al fomento de un teatro verdaderamente educativo y a la creación, con grandes sacrificios, de salas de teatro y cine, en las cuales no sólo está alejado todo peligro para la virtud, sino que suponen además una ayuda positiva para ésta.⁴⁵

Posteriormente, el 29 de junio del año 1936, Pío XI redactó una carta encíclica dedicada al cine, la *Vigilanti Cura*. En ella se muestra claramente cuál era la posición que la Iglesia adoptaba ante este medio de comunicación, el que, por su gran capacidad de ejercer influencia en los seres humanos, debía ser vigilado y controlado para que de este modo ejerciera una influencia positiva sobre la sociedad.

Tutti sanno quanto danno producono i film cattivi nelle anime. Essi divengono occasioni di peccato; inducono i giovani nelle vie del male, perché sono la glorificazione delle passioni; espongono sotto una falsa luce la vita; offuscano gli ideali; distruggono il puro amore, il rispetto per il matrimonio, l'affetto per la famiglia. Possono altresì creare facilmente pregiudizi fra gli individui e dissidi fra le nazioni, fra le classi sociali, fra le intere razze./D'altro canto, i buoni film possono invece esercitare un'influenza profondamente moralizzatrice sugli spettatori. Oltre a ricreare, possono suscitare nobili ideali di vita, diffondere preziose nozioni, fornire maggiori conoscenze della storia e delle bellezze del proprio e dell'altrui paese, presentare la verità e

⁴⁵Pío XI, Carta encíclica *Divini Illius Magistri* sobre la educación cristiana de la juventud. 12 de diciembre de 1929. Obtenido de: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html (Consultado el 7 de octubre de 2017).

la virtù sotto una forma attraente, creare, o per lo meno favorire, una comprensione fra le nazioni, le classi sociali e le stirpi, promuovere la causa della giustizia, ridestare il richiamo della virtù e contribuire quale aiuto positivo al miglioramento morale e sociale del mondo.

Una delle necessità supreme del nostro tempo vigilare e lavorare perché il cinema non sia più scuola di corruzione, ma si trasformi anzi in prezioso strumento di educazione ed elevazione dell'umanità./E qui ricordiamo con compiacenza che qualche governo, impensierito dell'influenza del cinema nel campo morale ed educativo, ha creato, mediante persone probe ed oneste, e specialmente padri e madri di famiglia, apposite commissioni di censura, come pure ha costituito organismi di indirizzo della produzione cinematografica, cercando di ispirarla a opere nazionali di grandi poeti e scrittori./Pertanto, se era sommamente giusto e conveniente che voi, Venerabili Fratelli, esercitaste una speciale vigilanza sopra l'industria cinematografica del vostro paese, che è particolarmente progredita ed ha non poca influenza nelle altre parti del mondo, è peraltro dovere dei vescovi di tutto l'orbe cattolico di unirsi, per vigilare su questa universale e potente forma di divertimento e insieme d'insegnamento, per far valere come motivo di proibizione l'offesa al sentimento morale e religioso e tutto ciò che è contrario allo spirito cristiano ed ai suoi principi morali, non stancandosi di combattere quanto contribuisce ad attenuare nel popolo il senso della virtù e dell'onore./Tale obbligo spetta non solo ai vescovi, ma altresì ai fedeli ed a tutti gli uomini onesti, amanti del decoro e della santità della famiglia, della nazione, e in generale della società umana.⁴⁶.

En el momento que la Iglesia entendió esta forma de arte como un instrumento que ejerce una gran influencia sobre el conjunto de la sociedad, también entendió que era la herramienta más poderosa de educación y formación religiosa, excediendo la fuerza de penetración que podría tener la prensa o la radio en la propagación de actitudes, sentimientos e ideas. Y es por ello por lo que se pusieron a trabajar para adentrarse en este nuevo mundo.

Se establecieron dos modalidades de películas religiosas, unas que tenían el objetivo de exponer una idea, una doctrina, en forma didáctica y que estaban destinadas a un público determinado. Estas podrían ser los llamados filmes catequísticos. La otra modalidad de película es aquella que desarrolla la historia de un hecho religioso o la biografía de un santo o una idea específica a través de un argumento cualquiera y, están destinadas a la gran masa del público (J. Cano, 1951: 309).

Las películas no sólo fueron consideradas como una herramienta eficaz para la enseñanza de la doctrina católica, sino también para ayudar al apostolado y a la catequesis. Para ello surgió un tipo de cine denominado misionero el cual estaba destinado a un público ya cristiano y tenía como objetivo despertar el celo por las misiones católicas entre infieles. En España, este tipo de cine tuvo gran relevancia en la década de 1940 y a principios de la década sucesiva -período donde la Iglesia tuvo una mayor injerencia en la política española y, donde se produjeron cuantiosas inversiones de la Iglesia en la industria cinematográfica (Labanyi, 1999: 25)-. Varias fueron las películas que se filmaron, entre las que destacamos *La manigua sin Dios* (1947), dirigida por Arturo Ruiz-Castillo, sobre las misiones jesuitas del Paraguay; *La mies es mucha* (1949), de José Luis Sáenz de Heredia, inspirada en las misiones de la India; *Misión Blanca* (1946), de José Orduña filmada en Guinea Ecuatorial.

Este tipo de películas que pretendía atraer a los cristianos a la actividad misional, también eran películas de corte etnográfico ya que hacían una descripción de las "otras culturas" mediante

⁴⁶Pío XI, Carta encíclica *Vigilanti Cura* sobre el cine. 29 de junio de 1936. Obtenido de: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html (Consultado el 7 de octubre de 2017)

las imágenes. Es este el aspecto que consideramos de gran interés para este trabajo, ver cómo mediante este canal audiovisual, los misioneros construyeron una determinada imagen de los indígenas. Con este objetivo vamos a utilizar en esta investigación una película que fue grabada por los misioneros claretianos en la región del Chocó: *Amanecer en la Selva* realizada en la década de 1950 y dirigida por el Padre Miguel Rodríguez.

Del mismo modo que las representaciones contenidas en una fotografía conforman una *segunda realidad*, en el cine sucede algo similar. Las imágenes en movimiento retransmitidas en una pantalla muestran “la verdad del cine, no la verdad del acontecimiento histórico” o la verdad de las imágenes que está registrando, más bien, “el cine es la creación de una nueva realidad” (Ardèvol, 1998: 232). Esta nueva realidad nunca puede ser objetiva ya que en la producción cinematográfica existen un conjunto de personas que hacen de filtros culturales.

En la fotografía la única persona que decidía sobre lo que se iba a retratar era el propio fotógrafo, el único que incorporaba sus filtros a la imagen capturada. Posteriormente, en el proceso de difusión de esa representación, podían existir otro tipo de intervenciones -como leyendas, títulos, etc.- que condicionasen la lectura de la imagen, pero en el hecho de registrar ese fragmento de la realidad el fotógrafo era quien establecía sus parámetros culturales. Ahora bien, en el cine existe el propio camarógrafo, el cual registra una escena creada bajo las directrices de una productora, de un director y de un guión elaborado por otra persona. Toda película es el resultado de un proceso colectivo, de equipo y, por tanto, producto de una visión colectiva. Además, hay que tener presente que el cine es un producto cultural sometido de algún modo a la lógica de la producción industrial -rentabilidad y competitividad- y a los dictados del mercado que regulan las relaciones entre el proceso de producción, distribución y exhibición. También, ante el poder de difusión y de influencia social, existe un interés ya sea de un Estado, o de diversos grupos de presión por controlar o influir en la producción cinematográfica ya sea mediante la inversión directa, la censura y la negociación de una legislación específica. Así, lo que encontramos en el cine no son imágenes ingenuas, son una proyección, una presentación construida hija de un colectivo determinado e inserta en la maraña de relaciones de la sociedad productora (Sorlin, 1985). Por tanto, al utilizar este tipo de fuentes para la investigación histórica es necesario considerar, “antes que el producto final, todo el proceso en que la película se piensa, se diseña y se realiza, con el fin de poner en claro una compleja y conflictiva red de relaciones sociales que influyen de diversas maneras en su forma final” (Jablonksa Zaborowska, 2005: 180).

El filme pone en escena al mundo, y al hacerlo, es uno de los lugares donde cobra forma la ideología (Sorlin, 1985: 252). Esto nos aportará datos sobre el posicionamiento que la sociedad productora de las películas que vamos a analizar y, más concretamente, los misioneros claretianos, tenían sobre la realidad chocona -territorio y población-. Así, teniendo en cuenta todos los factores que intervinieron en la producción de este film intentaremos identificar, por un lado, cómo representaron a los indígenas de la región y por qué lo hicieron de esa forma y no de otra y, por otro lado, cómo los propios misioneros se identificaban frente a esos indígenas y frente al territorio chocono, o sea cómo era la identidad que se estaban forjando como misioneros españoles en el chocó colombiano.

1.4.4 Otras fuentes

Otro tipo de publicaciones que utilizaremos para el análisis son los relatos de viajes y los diarios de los misioneros. Este tipo de fuentes está muy relacionado con las novelas de carácter autobiográfico, pero, a diferencia de estas, que podían escribirse en la comodidad de una residencia ya fuese en los territorios de misión o en territorio peninsular, eran escritas en circunstancias algo más incómodas -en medio de las selvas, en los largos viajes por los ríos en estrechas canoas, etc.-. Lo interesante de estas fuentes es que nos permiten visualizar el territorio de misión a través de los ojos de los misioneros y desde su perspectiva.

Descripciones minuciosas de paisajes, gentes y poblados nos ayudaran a hacernos idea del modo en que eran entendidas esas realidades y cómo lo transmitían a sus lectores. Además de ayudarnos a comprender cómo fueron las representaciones del territorio y de los indígenas, también son una fuente muy rica que nos ayudará a construir el puzle de cómo se desarrolló el proyecto misional en el territorio, ya que cada relato escrito es la consecuencia inmediata de una acción enmarcada dentro de dicho proyecto. Para ello utilizaremos una publicación editada por la Imprenta Nacional el año 1924 denominada: *Relación de algunas excursiones apostólicas en la misión del Chocó*.

Los misioneros carmelitas descalzos no realizaron ningún compendio de relatos de excursiones, ni tampoco publicaron los diarios de los misioneros. En el archivo de la Prefectura disponemos de un conjunto de relatos inéditos escritos por distintos misioneros sobre sus excursiones apostólicas por el territorio de misión -muchas de estas relaciones fueron publicadas en *Luz Católica*-. También disponemos de algunos diarios de misioneros, aunque incompletos, que han constituido una valiosa fuente de información.

Ya dijimos anteriormente que los misioneros eran una herramienta que el Estado colombiano contrató para controlar unos territorios “vacíos” y a sus poblaciones. También apuntamos que la Iglesia, en su afán por entrar en la modernidad se ofrecía a los nuevos Estados como una institución que había abandonado el oscurantismo y el inmovilismo que la caracterizó en el Antiguo Régimen. Ahora, los objetivos de los Estados ‘modernos’ y de la Iglesia católica no eran incompatibles. De ahí la importancia que en nuestro trabajo cobran todos los informes que periódicamente enviaban los misioneros tanto a las autoridades colombianas, como a las autoridades eclesiásticas, ya en Colombia o sus superiores en España. Además, en el caso que la misión hubiera sido autorizada por la Congregación de Propaganda Fide, cada cinco años debían realizar un informe cuya estructura y contenidos estaban delimitados por *Propaganda Fide*.

Algunas órdenes religiosas que operaron en Colombia publicaron esos informes para que el público tuviera accesos a ellos. Ejemplo de estos textos son los que Amada Carolina Pérez Benavides ha trabajado de los Capuchinos que misionaron en la región del Caquetá y Putumayo (Pérez Benavides, 2015). Estos informes son una valiosísima fuente de información ya que en ellos se detallaba la labor que hacían los misioneros, los “avances morales y económicos” que estaban logrando; hacían ricas descripciones del territorio y de sus habitantes, y en muchas ocasiones incluían fotografías para ilustrar sus actividades. Desgraciadamente, para la región de la Prefectura de Urabá no hemos podido consultar informes tan ricos como los que hicieron los capuchinos para la región del Caquetá Putumayo. No obstante, hemos trabajado con informes inéditos que, son los informes quinquenales enviados a la Congregación de Propaganda Fide desde el año 1926 hasta el

1940. Además de estos, hemos trabajado con otros informes inéditos elaborados para presentarlos a otras instituciones tales como la Nunciatura apostólica y la Junta de Misiones establecida en Bogotá.

En la búsqueda realizada en el Arxiu Claret en Vic y en el Arxiu Provincial de Catalunya de esta misma orden religiosa, no conseguimos localizar ningún informe que hubiera sido enviado a la casa provincial. Tampoco conseguimos localizar los informes⁴⁷ enviados desde el Chocó a Cataluña para la exposición misional de Barcelona (1929). Ya muy avanzada la investigación y resignados a no poder utilizar estas fuentes localizamos, en la biblioteca del Instituto Teológico de Vida Religiosa en Madrid, los informes elaborados para los años 1915-1918 y 1918-1924. Posteriormente y a raíz de otro trabajo también localizamos en la revista *Misiones Católicas* fragmentos del informe elaborado para los años 1909-1911. Estas fuentes fueron completadas con el informe realizado con motivo de la exposición de Barcelona y que fue publicado. Este comprende los años de 1909 al 1929. También, aunque no son informes propiamente dichos, disponemos de dos trabajos que fueron elaborados para conmemorar las bodas de plata y las de oro de la presencia claretiana en el Chocó. Estos dos trabajos recogen, afortunadamente, la información que se incluía en los informes de misión, razón por la cual decidimos que era una fuente importante para analizar.

Por último y no por ello menos importante, vamos a analizar los trabajos de carácter etnográfico realizado por los misioneros. Serán básicamente dos los que utilizaremos, ambos referentes a la región de Urabá y escritos por el segundo Prefecto apostólico Fr. Severino de Santa Teresa. *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios catíos de la Prefectura apostólica de Urabá* del año 1924 y *Los Indios Catíos. Los Indios Cunas. Ensayo etnográfico de dos razas de indios de la América Española* del 1959. Estos trabajos nos serán muy útiles para nuestra investigación ya que hacen una descripción minuciosa de los catíos y de los kunas. Estas son descripciones, supuestamente ‘científicas’, que muestran el “otro indígena” que estaban construyendo los misioneros desde Urabá. Con estos trabajos se estaba naturalizando un sistema mítico de oposición entre lo “civilizado”, representado por los misioneros que eran los exponentes de la sociedad occidental, y lo “salvaje”, los indígenas de Urabá, mediante un discurso científico. Así se estaba produciendo lo que Bourdieu llamó *el efecto Montesquieu*, que definió como “un ‘efecto especial’ de tipo simbólico que se produce cuando la apariencia de la Ciencia se superpone y encubre las proyecciones de la fantasmagoría social o de las del perjuicio; este efecto de imposición se logra al transferir los métodos o las operaciones de la ciencia más avanzada o, simplemente, la de más prestigio” (Bordieu, 1980 en: Serje, 2005: 35). Además de estas dos obras publicadas vamos a considerar la bibliografía publicada sobre los grupos indígenas entre los que desarrollaron sus actividades misionales los religiosos

1.4.5 Metodología de análisis

Una vez indicadas las fuentes con las que vamos a trabajar, señalamos a continuación el plan implementado para poder analizar el contenido de todas las fuentes consultadas. En el caso de las fuentes escritas procedimos, en su momento a localizar todos los artículos publicados en las revistas de propaganda misional que trataban sobre las misiones del Chocó y de Urabá, a lo

⁴⁷Los informes que enviaron fueron los elaborados para el 1909-1911; 1911-1915; 1915-1918 y 1918-1924 (Misioneros Claretianos, 1929).

que siguió el vaciado correspondiente con vistas a la formación de una base de datos. Una vez elaborada la base de datos, hicimos la clasificación correspondiente de toda la información en categorías de análisis relativas a los objetivos específicos a conseguir en la investigación que nos permitiera diseccionar las prácticas y representación de la actividad misionera en las regiones estudiadas.

Por lo que se refiere a las fuentes no escritas -fotografía y cinematografía- la metodología que implementaremos será similar a las fuentes escritas. En el caso de las fotografías se ha procedido a vaciar todas las imágenes que fueron utilizadas para “ilustrar” los trabajos escritos mencionados anteriormente. Posteriormente se ha elaborado un registro detallado que nos ha permitido señalar la publicación en la que se incluyó la fotografía, el año de publicación, la orden religiosa que elaboró el documento (si fuese posible también al fotógrafo que realizó la captura), y el asunto registrado. Una vez realizado este ejercicio, ya hemos estado en disposición de configurar una clasificación temática de los asuntos fotografiados y, a partir de la cual podremos iniciar el análisis iconográfico de las imágenes, detallando sistemáticamente su contenido para así elaborar un inventario de los elementos icónicos formativos de las imágenes. De esta forma podremos establecer de un conjunto de fotografías que abordan una misma temática las similitudes y las diferencias que en ellas quedaron registradas.

El orden con el que hemos procedido para relevar y organizar todos estos registros estaremos en condiciones de diseccionar el contenido de la escena representada y realizar una interpretación iconológica de la fotografía. Esta es la tarea más creativa del proceso ya que debemos alejarnos de la “verdad iconográfica” que se desprende de lo retratado en la imagen para adentrarnos en lo que esta oculta, en sus hechos ausentes. Para realizar esta tarea interpretativa hemos debido conectar la información que transmite la fotografía con los textos donde fueron publicadas. También con el título con el que la encabezaron y con la leyenda que la describía. De este modo podremos tener pistas sobre cuáles eran las intenciones que tenían el fotógrafo, la editorial o el autor de la publicación con esa fotografía. También debemos relacionar esas informaciones con el contexto económico, político y social con el objetivo de recuperar microhistorias implícitas en los contenidos de las imágenes. A su vez, hemos de tener presente la proximidad que pueda existir entre la fotografía como elemento documental o propagandístico y la ideología que gobierna en los mecanismos de producción y de recepción de dichas imágenes.

Mediante estos ejercicios estaremos más cerca del significado profundo de la imagen, el cual no se encuentra necesariamente explícito.

El significado es inmaterial; jamás fue o acabará por ser un asunto *visible* susceptible de ser retratado fotográficamente. El vestigio de la vida cristalizado en la imagen fotográfica pasa a tener sentido en el momento en que se tenga conocimiento y se comprendan los eslabones de la cadena de los hechos *ausentes* de la imagen. Más allá de la verdad iconográfica (Kossoy, 2014: 116).

Con las fuentes cinematográficas, no será necesario realizar una base de datos ya que trabajaremos con escaso volumen de información. En este caso hemos debido realizar un análisis externo de la obra lo que implica abordar el contexto inmediato en que se grabó la película. La realidad económica, política y social del momento en que se filmó la obra, las características de

sus actores, las orientaciones artísticas y sociales del director, etc. También, realizar un análisis técnico para conocer la corriente artística y cinematográfica donde se inscribe la obra y, un análisis interno del film para poder describir los elementos iconográficos que aparecen en la grabación, como pueden ser los planos de los espacios públicos, decoración de interiores, vestuarios, tipos de aparatos tecnológicos, etc. Al tratarse de imágenes en movimiento con sonido, podremos también describir los modos de expresión y costumbres sociales que son expresados en la trama de la obra, además del vocabulario y expresiones utilizadas al mismo tiempo que, caracterizar el modo en cómo los personajes son retratados en la obra mediante su desenvolvimiento en la trama.

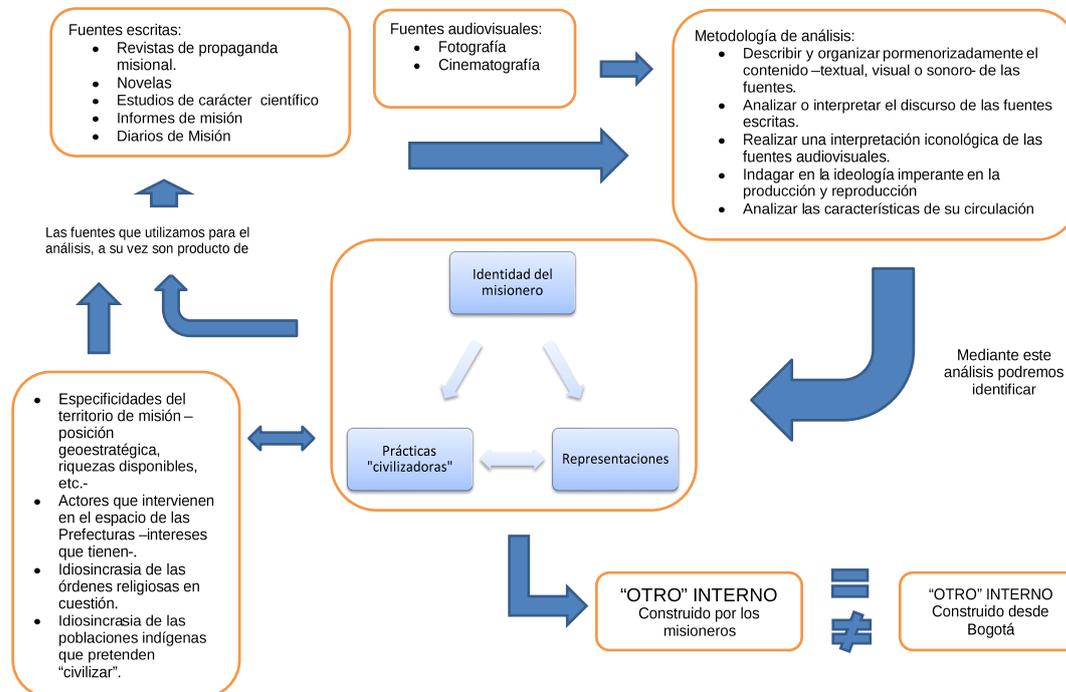
Realizando estas tareas podremos realizar una aproximación al film como un elemento sociohistórico donde, para poder adentrarnos en su significado, deberemos analizar cada elemento de la película (imágenes, imágenes sonoras, imágenes silenciosas) y sus relaciones entre sí; “analizar en el film tanto la intriga, el decorado, la planificación, como las relaciones del film con lo que no es el film: la producción, el público, la crítica, el sistema político. Haciendo esto, podremos esperar comprender no sólo la obra, sino también la realidad que representa” (Ferro, 2000: 39).

En suma, los procedimientos descritos nos deben permitir identificar las formas en que los misioneros representaron a los indígenas y al territorio de misión; realizar un análisis comparativo relativo a las representaciones de las distintas órdenes religiosas. Además, tendremos toda la información necesaria para describir primero y analizar después las características teóricas y la implementación de los proyectos misionales en cada región, y, por tanto, adentrarnos en el análisis de las prácticas implementadas por las distintas órdenes en el quehacer evangelizador y “civilizador” de los indígenas. Mediante esta metodología de análisis, podremos interpretar otro elemento esencial para la investigación, el cómo se fue forjando una identidad el misionero español en estos territorios de ultramar.

En última instancia, estaremos en condiciones de triangular, de ver la interrelación de los elementos claves de este trabajo, Representación-Prácticas-Identidad, porque identificando el modo en que los misioneros entendían la labor que ellos realizaban con los indígenas, podremos traducir el motivo por el cual hacían cierto tipo de representaciones y también el tipo de prácticas que implementaron.

A partir de la metodología señalada en las páginas precedentes se entiende que nuestra investigación se inscribe en los estudios culturales, en la historia cultural, que plantea la necesidad de “sustituir un análisis estrictamente semiótico y estructural, basado únicamente en el análisis del lenguaje, por un estudio histórico y material de las modalidades y de los procesos de presentación de la representación” (Chartier, 2013: 43). En resumen, mediante el análisis de tres tipología de fuentes distintas -escritas, fotográficas y audiovisuales-, estaremos en disposición de tener una panorámica de cómo fueron las representaciones que de los indígenas y del territorio construyeron las distintas órdenes religiosas en el período analizado, con el fin de constatar que dichas representaciones se correspondían con la propia concepción de la realidad del misionero y que, con ellas, pretendían legitimar su proyecto “civilizador” y sus propios intereses. También estaremos en disposición de contrastar tales representaciones entre las distintas órdenes religiosas y, al mismo tiempo contraponerlas con las representaciones construidas desde el gobierno central en Bogotá.

Cuadro 5: Cuadro esquemático de las fuentes y la metodología



Fuente: Elaboración propia

1.5 Marco conceptual

Como se han podido observar a lo largo de estas páginas, estamos constantemente utilizando ciertos conceptos -representación, prácticas, identidad y diferencia-, que ahora vamos a tratar de precisar con el fin de enmarcar teóricamente la investigación.

1.5.1 Identidad y diferencia

En este punto, me gustaría recuperar la idea ya citada anteriormente de Claudia Briones de *trabajar sobre economías políticas de producción de diversidad cultural* que consiste en ver cómo se reproducen desigualdades internas a través de consideraciones culturales, las cuales proveen medios que habilitan o disputan distintos modos de explotación económica, incorporación política e ideológica de una población que se considera y recrea diferenciada. Pero, ¿cómo se establecen, cuáles son los elementos culturales que permiten presuponer e identificar a un conjunto poblacional como diferenciado de otro? ¿Quién establece esa diferencia?

La respuesta a tales preguntas pasa, inicialmente, por el concepto de identidad por diversas razones. La primera de ellas es porque “la identidad se establece a partir de la diferencia, en contraste con otra cosa. El contraste fundamental es el que se da entre el ‘yo’ y el ‘otro’, asumiendo que el ‘otro’ puede ser un objeto, una persona, un grupo social, una nación o un ser imaginado” (Wade, 2002a: 255). En este sentido, las identidades remiten a “una serie de prácticas

de diferenciación y marcación de un ‘nosotros’ con respecto a ‘otros’ (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 25), estableciendo así “actos de distinción entre un orden de interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión” (Ibid.: 26). Stuart Hall dice al respecto:

[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término — y con ello su “identidad”— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, abyecto. Toda identidad tiene como “margen” un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le “falta” (Hall, 2003: 19).

La identidad es una representación estructurada que sólo alcanza su carácter positivo a través del estrecho ojo de lo negativo. Antes de poder construirse, debe atravesar el ojo de la aguja del otro (Hall, 1990) citado en (Grossberg, 2003: 152).

Esta forma de entender la identidad sugiere “que la identidad de un término no puede explorarse o ponerse en tela de juicio sin una investigación simultánea del segundo término” (Grossberg, 2003: 153). Pero, según este autor, la mayoría de los trabajos de estudios culturales se dedican a investigar y cuestionar la construcción de identidades subalternas, marginadas o dominadas, aunque, agrega, recientemente se han empezado a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. No obstante, rara vez, unas y otras se estudian en conjunto como recíprocamente constitutivas.⁴⁸

Partiendo de esta definición de identidad podemos entender que los grupos dominantes latinoamericanos, colombianos en nuestro caso, ante la necesidad de definir las nuevas naciones que estaban construyendo con el resto del mundo y de legitimarse como los dignos encargados de dirigir ese proyecto, necesitaron crear una identidad que los diferenciase de otras naciones y, a su vez, los distinguiera dentro de la suya.

Este proceso para el caso colombiano ha sido analizado por Julio Arias Venegas. Él, nos explica bien cómo las élites criollas de la Nueva Granada se apropiaron de la visión eurocéntrica e imperial europea⁴⁹ y se pensaron como parte de un propósito mundial, en el que compartían una identidad con el conjunto de letrados y humanistas que abogaban por el avance de la “civilización”. Así, según Arias, las naciones hispanoamericanas en su conjunto y concretamente el territorio de lo que será la República de Colombia, se constituyeron en proyectos localizados de la “civilización”, en proyectos cosmopolitas de ser parte del mundo moderno que estaba librando una guerra transnacional que enfrentaba la “civilización” contra la “barbarie”. Este enfrentamiento fue nacionalizado por las élites locales como un modo de validar su posición y apropiarse, así,

⁴⁸Nosotros, de algún modo, vamos a caer en esta incongruencia epistémica, ya que vamos a explorar únicamente cómo los grupos dominantes, en este caso representados por los misioneros, construían su identidad en los territorios de misión creando una serie de representaciones del ‘nosotros’ y al mismo tiempo otras de los neófitos, de los ‘otros’, pero no nos adentraremos en la agencia de los indígenas en el proceso de construcción de identidades.

⁴⁹Desde el siglo XVIII se estaba empezando a crear en Europa lo que Pratt llamó representaciones metropolitanas, que son significados a escala global que sistematizan el planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada. Parte de esta representación metropolitana fue la expansión de una “civilización” universal eurocéntrica (Pratt, 2010).

del proyecto eurocéntrico (Arias Vanegas, 2007b: 20). Siguiendo el planteamiento de Julio Arias, la identidad de la élite quedó ligada a la idea de “civilización”, que, proyectada hacia Europa, imponía “el deseo mimético de ser europeo” (Rojas, 2001: 51). Este “deseo civilizador” funcionó, así como generador de jerarquías internas, permitiendo a la élite marcar y definir distancias frente al pueblo.

Para las élites nacionales, dar forma a la “civilización” proyectada en Europa fue una estrategia de definición y validación de su ejercicio de gobierno sobre los “otros”, en tanto se representaban como “civilizados”, criollos, eurodescendientes y blancos. Uno de los primeros retos que debía enfrentar esta élite nacional, consistía en re-crear estrategias de distinción social que, con la incursión de la democracia, el principio de unidad nacional y el nuevo entramado social que se iba conformando cada vez más capitalista, venían siendo socavadas.

Existía una obsesión por definir y trazar los límites de quién debía formar parte de la “nobleza de estado”, como una posición de poder (Arias Vanegas, 2007b: 26). Es por este motivo que implementaron un conjunto de estrategias de distinción y crearon signos de distinción. Una de estas estrategias consistió en definirse a sí mismos en torno a la idea del linaje que pertenecía a un grupo social de claro origen hispánico, que estaba asociado a marcadores racializados como la blancura y las facciones, y con una serie de rasgos y virtudes que hacían a sus miembros propicios para el ejercicio del gobierno. Esta estrategia estaba racializando el linaje, la sangre y la fisonomía, factor que hizo posible que también los oficios y las actividades fuesen racializadas, reduciéndose el ejercicio letrado y de gobierno a aquellos que se representaban como blancos y de origen europeo.

Hay que tener en cuenta que, siendo Colombia un país donde el capital económico no tuvo, en un principio, la capacidad de ser un elemento de distinción social, y donde esta estaba todavía fundada en un orden simbólico colonial, dar forma a un capital simbólico - como podría ser la blancura de piel- en torno a lo nacional permitía posicionarse como parte del “nosotros” que conformaba la élite dirigente (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 22).

También existió un proceso de “estetización” de la vida social donde, la escenificación de un conjunto de elementos estéticos, debían ser marcadores de una posición social. Estos elementos estéticos estaban generalmente asociados a la apariencia física, a signos corporales racializados y al “buen gusto” pero también incluían aspectos del comportamiento como podía ser el buen trato y las buenas maneras.

Otro signo de distinción que establecieron los grupos dirigentes estaba vinculado con el concepto de sociabilidad el cual era comprendido como el valor central de una vida “civilizada”. Se remitía el término “civilizado” al civismo y a la civilidad como atributos de los hombres públicos para la disposición al control y al comportamiento adecuado para la actividad política. También se definía al hombre “civilizado” por su capital cultural y escolar el cual frente a una masa “bárbara” y sumida en la oscuridad de la ignorancia, debía guiar los destinos de la nación.⁵⁰ Estas élites

⁵⁰La cuestión de la educación fue un elemento claro donde se puede vislumbrar la ambivalencia que surge en el proceso de narrar la nación ya que las élites dirigentes, para fundar la nación necesitaron formar y educar al pueblo nacional. Eran necesarios más lectores para difundir la retórica nacional y más individuos modelados bajo sus principios. Esto, generaba un conflicto dentro del círculo de las élites letradas ya que la educación fisuraba la estructura rígida de una sociedad “aristocrática-letrada” pues al generarse más lectores y escritores se brindaba que otros grupos sociales pudiesen adquirir más movilidad social y socavar el restringido círculo letrado. En el marco de este escenario, se consolidó el sistema educativo como una estructura jerárquica de distinción donde la instrucción pública pasó a ser

instruidas establecían como centro desde donde ejercer el poder los espacios urbanos, las ciudades como Bogotá debían ser centros de dominio, civilización, conocimiento y producción cultural. Pero ante la realidad Colombiana del siglo XIX donde las ciudades eran pequeñas, aisladas, pobres y rodeadas de extensos campos, bosques y selvas, se quiso suplir las carencias de dominio de las ciudades y sus élites mediante la imposición de distinciones implementadas a través de la letra, la cultura, la civilidad y la sociabilidad, poblando por medio de su escritura a los otros territorios y poblaciones de barbarie, desiertos, soledad, violencia e incultura (Arias Vanegas, 2007b: 32). Lo que estaban haciendo las élites dirigentes era definirse como miembros de “la nobleza de estado” que por su capacidad de producir y reproducir jerarquías y esquemas de clasificación se presentaban como los dignos dirigentes de la nación quienes tenían el deber moral y la obligación de ejercer el poder sobre el pueblo nacional.

Este pueblo que ha sido una invención de los discursos nacionalistas para conformar la nación fue un elemento muy útil para las élites con el objetivo de moldear y jerarquizar poblaciones dentro del marco de lo nacional.

El pueblo surgía de la tensión entre un supuesto pueblo real-observado, caótico, desordenado, inasible, que revelaba los miedos de la élite, y un pueblo ideal que podía ser moldeado y ordenado, revelando los deseos nacionalizadores y civilizadores. La importancia de la definición del pueblo radicaba en su papel como otro de la élite, un otro semejante y distante a la vez, que era objeto de acción y posesión (Arias Vanegas, 2007b: 33-34).

Mediante esta figura del pueblo se constituyó una linealidad jerárquica desde donde se pensaba y se disponía la diferencia poblacional en el siglo XIX siendo, los tipos humanos y regionales las representaciones de las diferencias que eran aceptadas dentro del pueblo nacional. Al mismo tiempo, a partir de esta figura del pueblo nacional se constituyó la diferencia más extrema de la nación, los “indios errantes” y “negros libertos” los cuales eran ubicados por fuera del pueblo, en sus márgenes físicos y simbólicos (Arias Vanegas, 2007b: 34).

La figura del pueblo estaba construida bajo los preceptos de la “barbarie” configurándose, así, como el “otro” de la “civilización” que estaba encarnada en las élites. Sin embargo, gracias a los esfuerzos de dicha élite, por medio de la escritura y las prácticas disciplinarias al final del siglo XIX, buena parte de lo “bárbaro” en el pueblo comenzaba a reducirse. A pesar de ello, la “verdadera barbarie” continuaba estando muy presente en el país; los “indios errantes y salvajes”, “negros libertos y libertinos”, “zambos y mulatos vagabundos”. En ellos se representaba la peor “barbarie” frente a la “civilización” y se les clasificaba como los “otros” más distantes del progreso y la modernidad, que habitaban los márgenes físicos y simbólicos de la nación (Arias Vanegas, 2007b: 50). Estas poblaciones que representaban el “otro” del pueblo nacional no fueron consideradas como objetos de exclusión o invisibilización ya que, al ser constituidas como la imagen contraria del pueblo, eran necesarias dentro de los discursos sobre la nación. Eran pensados como elementos marginales, subordinados y contrarios al ideal y, como objetos

el dispositivo educativo para la gran masa poblacional, y la educación superior, instituyó “títulos de nobleza” desde los títulos académicos. Además y ante la creación de nuevos escritores se utilizó a las bellas artes como un modo de distinción entre la élite y el pueblo donde la gramática, la retórica y los estudios literarios fueron encumbrados en el esteticismo, no solo era necesario saber escribir, sino que este acto debía hacerse de un modo correcto y bello, equiparándose así el hecho de saber decir con el de saber gobernar (Arias Vanegas, 2007b: 31-32).

problemáticos, que ponían en riesgo el ejercicio del gobierno, motivo por el cual, la nación consideraba de urgencia la incorporación e intervención sobre ellos.

Las representaciones que las élites hacían de estas poblaciones -ya fuese de sus cuerpos “salvajes y obscenos” o de las prácticas económicas y culturales que eran opuestas a los propósitos del Estado nacional- los posicionaban en un lugar de la jerarquía de la nación totalmente subordinado. Esto se evidencia, según Arias, en la imposibilidad de hacer de estas poblaciones tipos regionales o humanos neogranadinos que, como hicieron con otras poblaciones, se los describiría a través de cuadros de costumbres. La forma de ordenar y comprender a estos sujetos fue a través de dispositivos más distantes como la etnografía (Arias Vanegas, 2007b: 51).

1.5.2 Identidad y dominación

La posición que se les otorgaba a las poblaciones marginales y subordinadas en el orden jerárquico de lo nacional da paso a la introducción en el análisis el concepto de identidad y es que en la producción de las identidades no podemos descuidar que existen relaciones de poder donde:

no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las prácticas de diferenciación y marcación no sólo establecen una distinción entre las identidades-internalidades y sus respectivas alteridades-externalidades, sino que a menudo se ligan con la conservación o confrontación de jerarquías económicas, sociales, políticas y epistémicas concretas (Castro-Gómez y E. Restrepo, 2008: 29).

Las distinciones de clase, género, edad, raciales, étnicas no solo establecen taxonomías sociales, sino “que son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica” (Ibíd.). Las identidades “emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida” (Hall, 2003: 18). Así, las identidades no sólo se vinculan a principios clasificatorios, sino también a prácticas de explotación y dominio.

Podemos así entender que, en la construcción de identidades, estas no sólo son afirmadas, sino también atribuidas por identidades dominantes o hegemónicas que, mediante estrategias de otretización y distinción se conforman en alteridades. Con anterioridad citamos la idea de Claudia Briones de trabajar sobre la *economía política de producción de la diversidad cultural* donde indicaba que desde los espacios hegemónicos se “iban fijando umbrales de uniformidad y alteridad que permitían clasificar a dispareos contingentes en un *continuum* que iba de ‘inapropiados inaceptables’ a ‘subordinados tolerables’” (Briones, 2005: 16). A pesar de que se estableciera ese continuum donde podríamos incluir a los distintos tipos humanos neogranadinos que conformaban el pueblo nacional, no se dejaron de identificar “otros internos” en base a marcas particulares -‘indígenas’, ‘afrodescendientes’, ‘criollos’-. Estas atribuciones o marcas que se establecen desde lugares de poder, según Briones, son parte de un entramado, conformado a través de la historia, de formaciones nacionales de “alteridad” en las que sus regularidades y particularidades son resultado y dan evidencia de las complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos.

Este proceso apunta a dar cuenta del doble proceso por el cual fuerzas sociales, económicas y políticas que determinan el contenido y la importancia de las categorías sociales -así como el interjuego de distintos clivajes de desigualdad- son, a su vez, modeladas por los significados y significantes categoriales mismos, deviniendo por ende factor constituyente tanto de las nociones de ‘persona’ y de las relaciones entre individuos, como también componente irreductible de las identidades colectivas y de la estructura social. Entendemos por tanto que tales formaciones no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que -administrando jerarquizaciones socioculturales- regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía. Así, aun cuando tales contingentes son construidos como parcialmente segregados o segregables en base a características supuestamente ‘propias’ que portarían valencias bio-morales concretas de ‘autenticidad’, los mismos van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los (re)posiciona *vis-à-vis* con el ‘ser nacional’ (Briones, 2005: 16).

Partiendo de esta idea, a los “indios errantes”, que vivían en los extensos “territorios nacionales” que no habían sido ocupados y que su ocupación, colonización y puesta en producción estaban en los objetivos prioritarios de los proyectos del Estado nacional, se los identificó con una serie de características “bárbaras” -la autosubsistencia, la ausencia de producción, el nomadismo- que eran contrarias al orden moderno económico y cultural que encarnaba el Estado-nación. Estas características intrínsecas de los “indios errantes”, que poblaban el territorio colombiano, producían fisuras dentro del sistema productivo que quería establecerse en la región. La existencia de la autosubsistencia impedía que estos pobladores se convirtiesen en trabajadores dependientes de los sistemas de producción capitalistas -sistema de haciendas agrícolas o complejos mineros, por ejemplo-. Su forma de vida nómada hacía imposible ejercer un control sobre esas poblaciones.

En conjunto, el nomadismo y la no inserción plena al mercado-consumo los constituyó en una población crítica que debía ser intervenida. La existencia de estos “otros internos” caracterizados como “indios errantes” debía ser regulada por “la nobleza de estado”. Esto era así porque en el devenir cotidiano de los espacios de frontera se generaban conflictos entre los colonizadores y las poblaciones indígenas, con masacres por un lado, y saqueos por el otro. A los “indios errantes” se los consideraba como una plaga que acechaba a los colonos blancos e impedían sus proyectos colonizadores, motivos por los cuales, eran justificadas ciertas acciones contra los indígenas, ya fuese reduciéndolos o exterminándolos (Arias Vanegas, 2007b: 55).

El Estado nacional, era contrario al exterminio físico de los “indios errantes” ya que necesitaba disponer de esos individuos “barbarizados”, esos “otros internos” como parte de una estrategia para generar una identidad de élite “civilizada” opuesta a esos “otros”. Es por ese motivo, que la preocupación del Estado no se enfocaba en eliminar o invisibilizar a estos habitantes, sino más bien en regular sus formas de vida estableciendo un conjunto de estrategias que tenía como objetivo incorporar a los indígenas a una vida “civilizada”, siendo la más importante la del establecimiento de misiones católicas.

Otro elemento que tenemos que considerar a la hora de trabajar con las identidades está relacionado con su construcción discursiva. Son discursivamente constituidas, están dentro del discurso, dentro de la representación, pero, ¿qué entendemos por representación?

1.5.3 Representación y prácticas

Entendemos por representación las formas de enunciar y visualizar la realidad. Es la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje, siendo este “vínculo entre los conceptos y el lenguaje lo que nos capacita para *referirnos* bien sea al mundo ‘real’ de los objetos, gente o eventos, o bien sea incluso a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios” (Hall, 2010: 447-448).

En la producción de sentido existen dos procesos, dos sistemas de representación.⁵¹ El primero se define como “el ‘sistema’ mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o *representaciones mentales* que llevamos en nuestras cabezas” (Hall, 2010: 448) y el lenguaje, ya que debemos ser capaces de representar o intercambiar sentidos y conceptos, y esto sólo lo podemos hacer cuando tenemos acceso a un lenguaje compartido. Por tanto, las formas mediante las que enunciamos y visualizamos la realidad se materializan mediante un lenguaje común, el cual está compuesto por signos, que pueden ser palabras escritas, sonidos dichos, o imágenes visuales que portan sentido.

A su vez, el sentido no existe intrínsecamente en los objetos, las personas o las cosas, ni tampoco está en las palabras. Es construido por el segundo: sistema de representación. Somos nosotros quienes construimos y fijamos el sentido a las cosas y lo hacemos mediante un código que establece una correlación entre nuestro sistema conceptual y nuestro sistema de lenguaje. Tal como afirma Stuart Hall, “el punto principal es que el sentido no está inherente *en* las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa -una práctica que *produce* sentido, *que hace que las cosas signifiquen*” (Hall, 2010: 453).

Esta forma de explicar cómo la representación del sentido trabaja a través del lenguaje y que afirma que las cosas no significan por sí solas, sino que somos nosotros quienes construimos el sentido, usando para ello sistemas representacionales, se inscribe dentro del enfoque teórico constructivista del sentido (Hall, 2010: 454-455). De acuerdo con este enfoque:

Debemos no confundir el mundo material, donde las cosas y la gente existen, y las prácticas simbólicas y los procesos mediante los cuales la representación, el sentido, y el lenguaje actúan. Los constructivistas no niegan la existencia del mundo material. Sin embargo, no es el mundo material el que porta el sentido: es el sistema de lenguaje o aquel sistema cualquiera que usemos para representar nuestros conceptos. Son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo (Hall, 2010: 454-455).

Los signos pueden tener también una dimensión material. Los sistemas representacionales consisten, por ejemplo, en sonidos que hacemos con nuestras cuerdas vocales, en imágenes hechas con distintas tecnologías, en marcas hechas con pintura sobre la tela o en impulsos digitales transmitidos electrónicamente. La representación es una práctica que utiliza objetos materiales y efectos, pero el sentido producido no depende de la cualidad material del signo, sino de su función simbólica. Porque los sonidos, palabras o imágenes substituyen, simbolizan o representan

⁵¹Utilizamos el concepto de sistema de representación porque consisten en conceptos individuales, sino en diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos, siendo este el modo como tenemos nuestros sistemas conceptuales.

conceptos, funcionan, dentro de un lenguaje, como signos y a su vez, también pueden portar sentido. Como dicen los constructivistas, pueden significar (Hall, 2010: 455). Así, “el sentido es producido por la práctica, por el trabajo de la representación. Es construido mediante la significación, es decir, por las prácticas que producen sentido” (Hall, 2010: 457).

Teniendo presente esta forma de entender cómo se produce el sentido, Louis Marin, por un lado, le da valor a la sustitución, al hecho de que algo que estaba presente y ya no lo está, ahora se representa. Este acto, definido como la dimensión transitiva de la representación consiste en dar a ver objetos ausentes -cosas, conceptos o personas- sustituyéndolos por imágenes, palabras o gestos. La dimensión transitiva, necesita hacer presente a las ausencias mediante signos materializados a través de distintas prácticas -escritura, la fotografía, el cine, etc.- y a su vez, estos signos hechos visibles, mediante distintas prácticas, también portan sentido, significan. Esta relación está vinculada con un segundo efecto de la representación, definido por Marin, como el efecto reflexivo de representar, el cual se refiere al acto de mostrar, intensificar, redoblar la propia presencia, auto-representarse. En esta operación de la representación no importa, como en la anterior, el valor de la sustitución, sino el de la intensidad. Marin esclarece esta operación poniendo el ejemplo del uso del pasaporte en la frontera como una representación donde su titular no se presenta en ella solamente, sino que también presenta su presencia legítima por el signo que la permite y la obliga.

La representación se mantiene aquí en el elemento de lo mismo, y lo intensifica al redoblarlo. En ese sentido, es su reflexión, y representar será siempre presentarse como representante de algo. Así, la representación constituye a su sujeto (Marin, 2009: 137).

Así, el segundo efecto de la representación sería el de constituir a un sujeto por reflexión del dispositivo representativo. De este modo, la representación tiene una doble operación: efecto y poder de presencia en lugar de la ausencia y la muerte y, efecto de sujeto, es decir de poder de institución, de autorización y de legitimación como resultante del funcionamiento reflejo del dispositivo sobre sí mismo. La representación tiene el poder de “hacer de nuevo e imaginariamente presente, y hasta vivo, lo ausente y lo muerto, y el de constituir su propio sujeto legítimo y autorizado al exhibir calificaciones, justificaciones y títulos de lo presente y lo vivo para serlo; en otras palabras, la representación no sólo reproduce de hecho sino también de derecho las condiciones que hacen posible su reproducción” (Marin, 2009: 137-138).

Esta forma de entender la representación obliga a tomar conciencia de las formas de hacer; a desplazar nuestra atención al estudio de los mecanismos gracias a los cuales toda representación se presenta, esto es, no solo “estudiar los contenidos que se enuncian o visualizan en las representaciones sino también los efectos de sentido que producen las formas, los medios y los procedimientos usados al crear representaciones” (Pérez Benavides, 2012: 289). De este modo, entendemos que las representaciones no son una simple copia de la realidad, sino que son producidas a través de prácticas, realizadas por sujetos con unos intereses específicos, que apuntan a reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, a través de los cuales buscan imponer una autoridad y legitimar sus propios intereses (Chartier, 1996).

Pero, ¿qué entendemos por prácticas? Estas son entendidas como las *maneras de hacer*, las modalidades de acción que se despliegan en un universo simbólico y social particular. En nuestro

caso se corresponderían con las acciones desarrolladas por los misioneros -claretianos y carmelitas descalzos-, los métodos misionales implementados para llevar a cabo su proyecto misional, y con ello llevar a cabo el proceso de “civilización” de los indígenas habitantes de las zonas de misión.

Dado el estrecho vínculo que existe entre prácticas y representaciones, tal como propone Amada Carolina Pérez Benavides, se debe tener en cuenta que las representaciones que analizaremos tienen lugar en relación con formas de hacer específicas -escritura, fotografía y cinematografía-, y que, a su vez, la única manera de poder estudiar las prácticas de misión llevadas a cabo por los frailes es a través de representaciones, como las que se desplegaron en los informes de misión, en las revistas de propaganda misional o en las novelas editadas por los misioneros (Pérez Benavides, 2012: 289). Por tanto, debemos dejar de lado el análisis semiótico y estructural del lenguaje y realizar un estudio histórico y material de las modalidades y de los procesos de presentación de la representación (Chartier, 2013: 43). En este sentido, debemos considerar para el análisis los lugares institucionales desde los cuales se producen las representaciones, la materialidad de la fuente y las características de su circulación.

En suma, todo lo abordado hasta aquí nos permite concluir que, siguiendo los planteamientos de los estudios culturales, la nación es una construcción discursiva. En el proceso de construcción de esta nación, la homogeneización cultural no es la única cuestión a considerar, hemos de tener en cuenta la existencia de una ambivalencia entre dicha homogeneización -que pretende construir y justificar un cuerpo de la nación como algo eterno y compacto en el tiempo- y un proceso de definición de sujetos, donde los nacionales rompen con lo eterno y lo compacto para crear nuevos significados, construyen diferencias que tiene la finalidad de mostrar o legitimar el pueblo en la contemporaneidad, en definitiva, justificar la apropiación y liderazgo de un proyecto nacional específico.