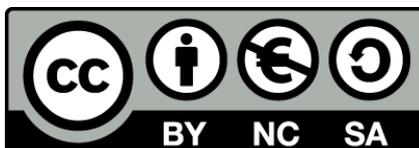




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**“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.**

La Iglesia católica, las misiones y los misioneros en el proyecto de conversión universal, de “bárbaros” a hermanos (siglos XIX-XX)

En este capítulo, en el cual nos centraremos en los agentes que participaron de la labor de evangelizar y “civilizar” a los pueblos indígenas del Urabá y el Chocó, queremos abordar distintas cuestiones relacionadas con la actividad misional de la Iglesia. En primer lugar, trataremos, a nivel general, la posición que adoptó la Iglesia romana respecto a la tarea de propagación de la fe y los avatares que, a causa de las distintas revoluciones liberales acaecidas en los siglos XVIII y XIX, tuvieron que afrontar y solucionar. Seguidamente haremos un repaso general de las vicisitudes que vivió la Iglesia en España entre los siglos XIX y XX lo cual nos permitirá entender el contexto en que sendas congregaciones abordadas en esta investigación implementaron su tarea de propagación de la fe. Es por ello que dedicaremos dos apartados para tratar únicamente de los carmelitas descalzos y de los claretianos en el siglo XIX y XX español. Por último, y teniendo presente que quienes llevaron a cabo la tarea evangelizadora en los territorios de misión eran personas con ideología y sentimientos, vamos a intentar establecer una relación entre los sentimientos nacionalistas y el propio proceso de civilización de los agentes religiosos con la identidad que se construyeron en las tierras del noroccidente de Colombia y con las representaciones que construyeron sobre sus habitantes.

4.1 La Iglesia romana y su carácter universal

A lo largo de estas páginas se ha utilizado constantemente el término de misión, pero ¿a qué nos referimos con él? Hoy en día, el significado que la Iglesia le da a este vocablo designa “el envío de misioneros para propagar la fe católica entre los incrédulos o los infieles [...]. La actividad de la propagación de la fe más allá de las fronteras del Catolicismo” (Santos Hernández, 1962: 17). Pero este sentido del término misión se estableció hace relativamente poco. En el latín y en el castellano medieval el término *missio* o misión quería decir empeño, esfuerzo, gasto, y para nombrar la tarea de propagar la fe en el mundo se utilizaban otros términos (Cabrera Becerra, 2015: 24). Hasta el siglo XVII la actividad misionera antes anotada era reflejada en los documentos con las siguientes expresiones:

Propagatio Fidei, Conversio Gentilium, Praedicatio Evangelii in universo orbe, Catechizatio radium, Conversio Infidelium, Praedicatio Apostolica, Procuratio salutis ad barbas gentes, Propagatio Religionis Christianae, Promulgatio Evangelii, De procuranda salute, Augmentatio fidei, Dilalatio Ecclesiae, Plantatio Ecclesiae, Plantatio in sanguine, Apostolatus Evangelicus, Propagatio evangelicae doctrinae, Instauratio Ecclesiae, Incrementum Ecclesiae, Agrum Evangelicum,

Propagatio Regni Christi, Illuminatio Gentilium, Novella Christianitatis Plantatio, etc. (Santos Hernández, 1961: 12).

Estas expresiones eran las que venían a significar lo que hoy entendemos por misión, la propagación del evangelio fuera de las fronteras del Cristianismo. Fue a mediados del siglo XVI que la palabra misión empieza a adquirir el significado que hoy le damos a raíz de la implementación que de él hizo San Ignacio de Loyola en la fase fundacional de la Compañía de Jesús. Él introdujo el *votum de missionibus* o voto de las misiones mediante el cual el Sumo Pontífice podía enviar al ordenado donde él quisiese, entre fieles o infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para cuestiones que concernieran al culto divino y bien de la religión cristiana (Santos Hernández, 1961: 13). Además, el propio Loyola redactó en 1544 y 1545 las “*Constitutiones circa Missiones*” mediante las cuales el jesuita también podía ser enviado por sus Superiores a cualquier territorio que previamente había sido determinado y denominado misión. De estas constituciones podemos extraer dos significados del término misión, una donde el sentido de misión era el de envío a un lugar determinado para en él ejercer el ministerio y otro, el lugar propio donde había de desarrollar la actividad; a su vez, ese territorio no estaba ligado a una categoría determinada de país o personas, sino que podía ser cualquier territorio ya fuese entre fieles o infieles (Santos Hernández, 1961: 12-13).

Posteriormente, los Superiores y misioneros de la orden fueron incorporando en sus escritos el vocablo misión con ese nuevo significado, el cual en un principio incluía las misiones internas o ministerios entre fieles y las extranjeras entre los paganos. Poco a poco se fue precisando el significado de las misiones a expediciones a países de herejes o infieles (Santos Hernández, 1961: 14). Finalmente, el significado que hoy se le otorga a la palabra misión quedó asentado en el año 1622 con la fundación de la Santa Congregación de Propaganda Fides ya que ésta consagró en sus primeros documentos esta acepción del término (Ibíd.: 15).

No es casual que en este momento histórico de plena expansión hispano-lusitana la palabra misión adquiriese ese significado de difundir la palabra de Dios por tierras extranjeras puesto que el mundo adquirió unas dimensiones insospechadas; nuevos territorios y nuevas poblaciones ignoraban la palabra de Dios así que la Iglesia debía cumplir con el mandato de Cristo “como me envié a mí el padre, así os envié yo también a vosotros”, y extender su palabra por todo el globo.

Con este objetivo, el Papa reconoció los derechos de posesión de los nuevos territorios conquistados por las potencias ibéricas en expansión y a cambio, por esa donación, dichas potencias asumían la obligación de propagar o cuidar que se propagara la fe cristiana en esos territorios, sentándose así las bases para el patronato real. Estas concesiones a la Corona además de obligar a desarrollar un papel misionero -en el sentido actual del término- en los nuevos territorios, también les obligaba a mantener el clero, la iglesia y diócesis, pero a su vez le otorgaba el derecho de erigir diócesis y nombrar a todos los beneficiados, incluso a los obispos (Glazik, 1972: 785).

Los patronatos reales otorgados a sendas coronas ibéricas fomentaron a que en los territorios americanos se fuese conformando una gigantesca Iglesia que requeriría la acción de Roma para que ésta no se les escapase de las manos.¹ En materia de misiones, la concesión de los derechos del

¹Un ejemplo de ello es el conflicto que existió entre Pío V y Felipe II quien exigió a Roma la creación de un patriarcado de las Indias, que debería coexistir junto con la Iglesia romana como una Iglesia más o menos autónoma.

patronato, contribuyeron a que se acusase al Papa de haberse desprendido de los derechos sobre las misiones ya que sus órdenes y decisiones estaban sometidas a la autorización o consentimiento del monarca. De este modo se fue conformando la visión de que, en materia de misiones, el monarca ya no era un vicario del Papa sino un representante inmediato de Dios (Glazik, 1972: 830). Esta situación obligó a la Iglesia romana a tomar las riendas de la situación, por ese motivo, distintos Papas emprendieron proyectos para, desde Roma, emprender el liderazgo de la propagación de la fe aunque no vamos a detenernos en esta cuestión para lo que remitimos a los trabajos aquí citados. No fue hasta el papado de Gregorio XV (1621-1623) cuando se constituyó una congregación permanente para la propagación de la fe con el objetivo de organizar la actividad misional. Ésta fue constituida el 6 de enero de 1622 y confirmada canónicamente el día 22 de junio de ese mismo año, mediante la Bula *Inscrutabili divinae Providentiae*. El nombre que le pusieron fue el de *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Pio de Mondreganes, 1951[1933]: 201-202).

La principal tarea de Propaganda Fide consistió en reclamar para el Papa el derecho y el deber de la propagación de la fe y para ello toda organización misional debería someterse a la autoridad central de Roma, los misioneros debían ser enviados por esta congregación y de ésta depender lo más inmediatamente posible; también los métodos de evangelización debían ser regulados desde Propaganda y los campos misionales ser repartidos por ella (Glazik, 1972: 831).

Con la finalidad de poder emprender estas tareas debían hacerse una clara idea de cuál era el estado en el que se encontraban las misiones. Para ello dividieron el globo en doce provincias. Los nuncios de dichas provincias debían procurarse informes de sus territorios y hacerlos llegar a la congregación de Propaganda. A raíz de estos documentos sobre el estado de las misiones, el primer secretario de Propaganda, Francesco Ingoli (1622-1649) compuso unos memoriales donde anotaba las insuficiencias y obstáculos del trabajo misional y los remedios que se podrían aplicar para solventarlos.² Las acciones que desde el Papado se querían implementar mediante Propaganda se encontraron con la firme oposición de las potencias del patronato las cuales tenían unos intereses que divergían de los romanos. El interés de las potencias era el de trasplantar el cristianismo europeo a los territorios de ultramar, hacer que los nuevos cristianos se asemejasen a sus sociedades, mientras que Propaganda, sobre todo en su período inicial, tenía una visión opuesta. Propaganda pretendía desarrollar un cristianismo con arraigo en el suelo mediante un clero indígena que fundaría una Iglesia de acuerdo a la idiosincrasia de cada pueblo, renunciando de este modo al europeísmo que defendían las potencias ibéricas. A su vez, estas potencias se

Se nombraría a un patriarca nombrado por el Rey el cual tendría su residencia en Madrid. El Papa se opuso tajantemente a esas exigencias y ante el aumento del poder de la Iglesia Americana en manos de la Corona castellana empezó a buscar nuevas vías para reclamar la influencia papal en el nuevo continente. Para más información ver: Beckmann, 1978a; Glazik, 1972

²Los principales problemas que Glazik destaca estaban relacionados con las disputas o pleitos entre los obispos y los religiosos, y con la oposición entre las antiguas órdenes religiosas y la Compañía de Jesús. También las rivalidades nacionales entre misioneros y el afán de enriquecerse, mientras ejercían su labor en los territorios de ultramar, lo cual contribuía a que el trabajo que ahí ejercían fuera ineficaz. Para solventar estos problemas Ingoli creyó conveniente dividir las zonas misionales según la pertenencia de las órdenes y la nacionalidad de los misioneros. Se debían aumentar los obispos y confiar su gobierno al clero secular. El trabajo misional debía estar bajo la estrecha vigilancia de Roma mediante el envío de legados o nuncios pontificios. Con la finalidad de evitar las ansias de obtener riquezas de los misioneros se debía examinar la intención de todos quienes partieran hacia misiones y para ello propuso que se establecieran en Sevilla y Lisboa dos puestos auxiliares de la congregación de Propaganda Fide. La formación de clero indígena era una medida que consideró especialmente urgente. Mediante este clero, que dispondría de los mismos derechos que los misioneros extranjeros, se pretendía liberar a las misiones de las potencias coloniales y de la dirección de las órdenes religiosas europeas logrando así la independización de las propias misiones (Glazik, 1972: 831-832).

opusieron fervientemente a las pretensiones de la Santa Congregación sobre el derecho exclusivo en asuntos de misiones. Ante esta negativa y las constantes elusiones, Propaganda tuvo que tomar otras vías de escape ante las dificultades que le procuraban las potencias del patronato, abriendo misiones fuera de los territorios de esas potencias y otorgándolas a comunidades religiosas que hasta entonces no habían trabajado, o lo habían hecho poco, en las misiones, como por ejemplo los capuchinos o los carmelitas (Glazik, 1972: 834-835).

No vamos a ahondar en las acciones implementadas por Propaganda Fide y las resistencias ejercidas por las potencias ibéricas a esas acciones dado que no forma parte del objeto de esta investigación. Únicamente nos interesa retener que Propaganda nació con el objetivo de concentrar en Roma la tarea de la Iglesia de propagación de la fe ante la amenaza que existía, por parte de las potencias del patronato regio, de conformar una Iglesia autónoma en territorios de ultramar y que su accionar siempre estuvo limitado por los intereses de la corona hispana y de la lusitana. Esto es importante para poder entender el impulso misionero que se produjo a partir del siglo XIX.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se fue produciendo un retroceso del espíritu misional, aunque con múltiples picos de aumento de la actividad. A fines del siglo XVIII parecía que se iba a producir el fin de la expansión misionera de la Iglesia católica como consecuencia, por un lado, de una nueva visión del mundo con el pensamiento ilustrado para el que el misionero era un mensajero de supersticiones, colonialista y corruptor de las costumbres de los “buenos salvajes”. Por otro, de la decadencia de las congregaciones religiosas, las disputas internas dentro de la iglesia y el desencanto que existía en el pueblo cristiano y también del clero, además, la nueva política de la Santa Sede y de las monarquías europeas respecto la Compañía de Jesús con su expulsión de los imperios español y portugués. Ya en el siglo XIX, el avance del liberalismo y la reducción del poder temporal de los Estados Pontificios supusieron, finalmente, la total decadencia de las misiones por todo el orbe católico (Laboa, 1994: 253-254).

4.1.1 Segundo impulso misionero

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se produjo un intenso aumento de la actividad misional de la Iglesia -no solo católica- en todo el globo. Tal fue el incremento de esta actividad que el siglo XX ha sido denominado como *El Siglo de las Misiones*. Este fenómeno llamado *el segundo impulso misionero* o el *renacer de las misiones* es la consecuencia de una conjunción de factores que, según el Padre Pío de Mondreganes, se podrían resumir en cuatro: el papel jugado por la jerarquía eclesiástica, el surgimiento de nuevos institutos misioneros, la cooperación de la sociedad civil católica o, como él llama, el pueblo cristiano, y la prensa misionera (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 454-457). A estas causas que aluden a la propia dinámica de la Iglesia y que son las respuestas que ésta estaba dando a los cambios que se estaban produciendo a su entorno, nos gustaría añadir otro factor: el auge del colonialismo. Debemos tener presente el estrecho vínculo que ha existido entre la religión cristiana y la civilización europea debido a que la formación de la cultura europea se hizo dentro de la fe cristiana. Europa, ya desde la Edad Media, se convirtió en la transmisora del mensaje de cristo; cualquier expansión de la cristiandad estaba vinculada a una expansión territorial europea y viceversa. Por tanto, no es de extrañar que en este momento histórico ambos fenómenos vuelvan a coincidir (Álvarez Gila, 1998: 24).

La jerarquía eclesiástica y Propaganda Fide. Los Papas tomaron parte activa en el renacimiento de la actividad misional. Entre sus objetivos principales estaban el de hacer prevalecer el carácter internacional de las misiones y la subordinación de esta actividad a la Santa Sede, la cual se debía convertir en la única responsable directa del apostolado misionero. Para lograr ese objetivo la primera tarea que emprendieron fue la de reconstruir la Congregación de Propaganda la cual, tras la captura del Papa Pío VII en 1808 por las fuerzas napoleónicas, fue saqueada y trasladada a París junto con el papado. No fue hasta la caída de Napoleón que Pío VII pudo regresar a Roma y restaurar la congregación, labor que se fue haciendo lentamente hasta que en 1817 se le dio un impulso económico y se le asignaron competencias y autoridad en todas las misiones (Beckmann, 1978b: 323-324, Laboa, 1994: 260-261).

Tras su regreso a Roma el Papa Pío VII mediante la bula del 17 de agosto del 1814, *Sollicitudo Omnium* tomó una importante medida, el restablecimiento de la Compañía de Jesús que facilitó la rápida reorganización de la orden.³ Los jesuitas devinieron, como han señalado diversos autores, el brazo armado de Roma en materia misional (Beckmann, 1978b: 331, Santos Hernández, 1962: 338). Un avance significativo se produjo durante el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846), quien había sido cardenal prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, experiencia que le había permitido adquirir un profundo conocimiento de los problemas misionales. Durante su mandato se preocupó de favorecer las Obras Misionales Pontificias (OMP) de Propagación de la fe y de la Santa Infancia y de centralizar la obra misional en Roma. Fue entonces cuando se planteó la conveniencia de crear vicariatos y prefecturas apostólicas, estrategia que ofrecía mayor operatividad en la actividad misional. La razón era que entregando un determinado territorio a una congregación religiosa solucionaba los problemas derivados de las tensiones entre las distintas órdenes e incluso con los ordinarios diocesanos al actuar sobre un mismo territorio (Beckmann, 1978b: 340-341). Aún bajo el gobierno de Gregorio XVI, en 1845, se aprobó la Instrucción *Neminem profecto latere potest* dirigida por Propaganda a todos los superiores de misiones, considerada la base de la doctrina misional pontificia posterior. En dicha Instrucción se indicaba que la acción misionera debía fomentar la constitución de Iglesias locales y la promoción del clero indígena (Laboa, 1994: 263).

El pontificado de Pío IX (1846-1878) fue una continuación, en materia misional, del accionar de Gregorio XVI. Con la ayuda del trabajo realizado por Alesandro Bernabó desde Propaganda Fide, fortaleció las OMP y erigió 33 Vicariatos apostólicos y 15 Prefecturas (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 454). Los pontificados de León XIII (1878-1903) y Pío X (1903-1914) vieron una importante reactivación misionera que, no por casualidad, coinciden con la expansión colonial europea; recordemos que la Conferencia de Berlín donde se repartió África se celebró entre el año 1884 y 1885. En particular bajo León XIII, tuvieron gran importancia las OMP como quedó reflejado en la Encíclica *Sancta Dei Civitas* de 1880 donde apuntaba las dificultades que existían en la actividad misional y afirmaba la necesidad de promover y dar soporte a todas las obras de apoyo a las misiones entre las que destacó la Obra de Propagación de la fe y la de la Santa Infancia. También tomó parte muy activa en las misiones africanas y se posicionó en la lucha antiesclavista emprendida por Lavigerie. En este sentido redactó el año 1890 la Encíclica *Catholicae Ecclesiae* en la que recordaba el deber de los católicos en el apoyo de las misiones y enfatizaba la necesidad

³Para más información sobre la reorganización de la Compañía de Jesús ver Aubert, 1978

de que los misioneros luchasen contra la esclavitud (Baumgartner, 1978; Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 454-455).

Su sucesor, Pío X quien tenía la convicción de los beneficiosos influjos recíprocos entre la patria y las misiones (Baumgartner, 1978), siguió favoreciendo, aprobando y fomentando todas aquellas medidas que favorecieran a las misiones. Fundó numerosos colegios misioneros y estableció los cimientos de la Universidad católica de Tokio, que encomendó a los jesuitas (Pío de Mondreganes, 1951[1933]).

La Primera Guerra Mundial fue un duro golpe para la actividad misional a nivel mundial, por ese motivo el Papa Benedicto XV (1914-1922) mediante la Encíclica *Maximum Illud* hizo un llamamiento a todos los católicos del mundo a participar en la labor de la propagación de la fe. En esta encíclica del 30 de noviembre de 1919 se estableció, en buena medida, el programa que debía seguir la Iglesia en materia de misiones. Dictó un conjunto de normas para los obispos, vicarios y prefectos apostólicos donde les alentaba a que ellos fuesen el alma de la misión que cuidasen paternalmente de los misioneros; que impulsasen la vitalidad de la misión y que además de que, en la medida de lo posible, fundaran nuevos puestos y residencias. También los exhortaban a que se esforzasen en buscar nuevos colaboradores de la actividad misional y que se conformase una colaboración pastoral conjunta con los vecinos que tuviera la misión. Así mismo dio mucha importancia a la formación y al cuidado del clero indígena. Dedicó también unas palabras a los misioneros donde les exhortó a que se preparasen intelectual y técnicamente, que estudiaran las lenguas indígenas, que evitasen los nacionalismos y que adoptasen una vida pobre y santa. Por último, hizo un llamamiento a todos los fieles para que apoyasen la actividad misional ya fuese mediante la oración, mediante el alistamiento como soldados del apostolado o mediante la aportación económica.⁴

Pío XI (1922-1939), según Pío de Mondreganes, fue uno de los Pontífices que más trabajó en la obra de las misiones. Apunta que la Encíclica *Rerum Ecclesiae* del 28 de febrero de 1926 fue de tal importancia que se la ha llamado la “Carta Magna de las Misiones”. En ella se apuntaba la trascendencia que tuvo la carta apostólica *Maximum Illud* de su antecesor para el desarrollo que ha tenido la actividad misional. Un elemento a destacar es que, del mismo modo que se hizo en la carta pastoral de Benedicto XV, en *Rerum Ecclesiae* de nuevo se puso mucho énfasis en la formación de un clero indígena y en la necesidad de promover las Obras Misionales Pontificias. Esta encíclica fue complementada con otros escritos con la obra de la propagación de la fe: *Romanorum Pontificum* del 3 de mayo de 1922, la Encíclica *Ubi arcano* del 23 de diciembre de 1922, *Mortalium animos* del 6 de enero de 1928, *Rerum Orientalium* del 8 de septiembre de ese mismo año, entre otros. La actividad misional de este Papa culminó en la Magna Exposición misional del Vaticano (1925) y en el Museo Etnológico Misional de Letrán (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 455).

Anteriormente apuntamos las rencillas que existieron entre Santa Sede y Propaganda Fide, y las potencias coloniales a las cuales se les había otorgado el beneficio del Patronato. Bien, se debe apuntar en este sentido que tras la independencia de los imperios coloniales hispano y portugués

⁴Benedicto XV, Carta apostólica *Maximum Illud* sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero, 30 de noviembre de 1919. Obtenida de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/es/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html (consultado el 14 de junio de 2018).

en América, así como la pérdida de grandes territorios de estos imperios que pasaron a manos de Inglaterra, Holanda y Francia, el papel predominante ejercido por dichas potencias a través del Patronato a lo largo de tres siglos estaba desapareciendo. El Patronato del Imperio Hispano había desaparecido por completo y el portugués ofreció resistencias en las Indias Orientales y en África. En este contexto y a pesar de dichas resistencias, por fin, Propaganda estaba en disposición de tomar las riendas e imponer la unidad y catolicidad romanas de toda la actividad misionera que hasta entonces había sido ejercida por los monarcas, a través del Patronato, en los antiguos territorios coloniales. De este modo, todos los territorios de misión católicos existentes en el globo debían ser de exclusiva competencia de Propaganda. A raíz de los conflictos con el Patronato portugués, los territorios portugueses de Goa, Macao, Angola, Mozambique, Sao Tomé y Guinea quedaron excluidos de la jurisdicción de Propaganda Fide (Laboa, 1994: 263-264).

A causa del interés que existía por parte de distintos Papas por hacer prevalecer el carácter internacional de las misiones y la subordinación de éstas a la Santa Sede, se tomó la medida de reorganizar la Santa Congregación de Propaganda Fide que como se ha mencionado ya en el año de su fundación tenía como objetivo el de centralizar toda la actividad misional del mundo en Roma. Desaparecidos los Patronatos, Propaganda planteó desarrollar unas líneas de acción, un método y unos objetivos.

El primero y principal fue la de constituir un clero autóctono en todos los territorios de misión con la finalidad de erigir en dichos territorios Iglesias autónomas. Con la Instrucción de 1845 de Gregorio XVI, la Santa Sede se pronunció sobre la necesidad de formar un clero indígena y conformar Iglesias locales. Esta Instrucción se dividía en ocho puntos: dividir los territorios en preparación de la institución de la jerarquía y establecer obispos donde sea posible; reclutar y formar un clero indígena y, para ello, establecer seminarios; conducir al clero indígena hasta el episcopado; no tratar al clero indígena como si fuese clero auxiliar; orientar a los jóvenes capaces hacia el sacerdocio; no hacer presión en favor del rito latino en las cristiandades de rito oriental; no mezclarse en asuntos políticos y consagrarse, sobre todo, a la educación y preocuparse por cuanto favorezca el enraizamiento de la religión en la sociedad (Laboa, 1994: 263).

En estos ocho puntos se marcó efectivamente esa necesidad de ofrecer una formación completa en los seminarios de las misiones para que, en un futuro, fuesen capaces de dirigir sus respectivas misiones y diócesis. El hecho de favorecer la división de los territorios en diócesis y la necesidad de que cada uno fuese encabezada por clero indígena era una forma de asegurar una permanencia de la Iglesia en las distintas naciones dado que se desligaban, como veremos más adelante, del colonialismo, de la idea de que el catolicismo era una imposición más de las potencias coloniales y por tanto un elemento a rechazar.

La implementación del proyecto de Propaganda enfrentó numerosos obstáculos entre los que Laboa señala por un lado, la desconfianza existente respecto el clero nativo al considerarlo insuficientemente preparado; por otro, los problemas jurídicos derivados del hecho que cada territorio eclesial era confiado a una orden religiosa y donde solo los miembros del Instituto en cuestión estaban autorizados a ejercer allí el apostolado lo que provocaba que los puestos más importantes fueran reservados para la congregación encargada del territorio, obstaculizando así la formación de un auténtico clero diocesano indígena (Laboa, 1994: 266-267).

Las competencias de las que disponía Propaganda para hacer cumplir sus objetivos consistían,

en el momento de su creación de la difusión de la fe, en el envío de operarios evangélicos y el tratamiento de todos los asuntos relativos a las misiones. Estas prerrogativas fueron modificadas por Pío X el año 1908 y en 1917 por Benedicto XV, que separó completamente las misiones orientales para conformar la Congregación *pro Ecclesia Orientali*. Las competencias que tuvo tras esas modificaciones fueron: el nombramiento de los Prelados de Misiones: arzobispos, obispos, vicarios y prefectos apostólicos, *abades nullius* y superiores *misionis suis juris*; la celebración y aprobación de Concilios plenarios y provinciales; la erección de nuevas misiones; la demarcación de territorios eclesiásticos; la jurisdicción sobre los religiosos en cuanto misioneros y la concesión de facultades, dispensas, los asuntos relativos a las misiones, excepto algunos casos que son de competencia de otras Congregaciones (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 203).

Ahora bien, para poder emprender la tarea de difundir la palabra de Dios se necesita un ejército de misioneros abnegados dispuestos a cumplir con el mandato divino. En esta tarea las órdenes religiosas tuvieron un protagonismo indiscutible, veamos como influyeron en el desarrollo del renacimiento de las misiones.

Nuevos institutos misioneros. A principios del siglo XIX, en la Francia post revolucionaria, se fue gestando en la sociedad una revitalización muy importante del sentimiento religioso que sentó las bases para el futuro renacimiento misional del siglo XX ya que por un lado favoreció la creación de numerosas órdenes y congregaciones de espíritu misionero y la organización de la sociedad católica laica para fomentar esa actividad. Efectivamente, por decreto imperial, en 1905, Napoleón aprobó la creación del Seminario de Misiones de París y el Seminario de los Padres del Espíritu Santo (Beckmann, 1978b: 324). Este autor destaca la importancia que tuvo en la reactivación de las misiones en la Francia de inicios del siglo XIX la obra de René Chateaubriand, *La Genie du Christianisme* (1802) que llamaba a la acción contra las fuerzas anticristianas. Veremos así el surgimiento de nuevas órdenes con clara orientación misionera,⁵ como paralelamente a la organización de la sociedad civil y el nacimiento de las Obras Misionales Pontificias (OMP) de las que hablaremos más adelante.

Igual que aconteció en Francia, surgieron nuevas congregaciones en Italia donde, también siguiendo el modelo francés, se instituyó, en 1850, el Seminario de Misiones de Milán. Vemos pues la fundación, en 1859, de la Congregación de San Francisco de Sales por Juan Bosco que se expandió rápidamente; Daniel Comboni, en 1866, fundó un instituto destinado exclusivamente a la actuación en África, el Instituto de misiones para África (llamado por el fundador como Nigricia) que en el año 1885 fue transformado en la Sociedad de los Hijos del Sagrado Corazón. En Roma el año 1867 se fundó el Seminario Pontificio de los Santos Pedro y Pablo, cuyos miembros que trabajaban en China fueron trasladados posteriormente al Seminario de Misiones de Milán, los Hijos del Sagrado Corazón de Verona para las Misiones de África en 1874, los Misioneros de la Consolata, etc. (Beckmann, 1978c: 799, Laboa, 1994: 268).

En esta segunda mitad de siglo XIX no solo se fraguaron nuevos institutos misioneros en Italia, Francia continuó creando institutos, algunos de ellos fueron la Congregación del Sagrado Corazón

⁵Algunas de estas fueron: los Sagrados Corazones de Jesús y María (conocidos como padres Pictus) en 1805 a quienes se les encargó la evangelización de las islas esparcidas por el Pacífico Sur; las hermanas de San José de Cluny en 1807; los Oblatos de María Inmaculada, evangelizadores del norte de Canadá y de África del Sur; la sociedad de María (Maristas) en 1816 enviados por Gregorio XVI a Oceanía y los Padres de las Misiones Africanas de Lyon entre otras (Beckmann, 1978b: 325-326, Laboa, 1994: 268).

de Jesús, la sociedad de los Padres Blancos o la Sociedad de San Francisco de Sales. En otros países también surgieron importantes institutos misioneros como los misioneros belgas de Scheut con la Congregación de Sheut, los misioneros ingleses de Mill Hill con la Sociedad de Misiones de Mill Hill, los holandeses con la Congregación del Verbo Divino, en España, por ejemplo, Misiones Extranjeras de Burgos en 1899 o los Hijos del Inmaculado Corazón de María fundada por el Padre Antonio María Claret (Beckmann, 1978c: 800, Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 456).

Junto a estas congregaciones exclusivas de clérigos también aparecieron aquellas que admiten religiosos laicos, formando los institutos religiosos exclusivamente laicales como los de La Salle, los Maristas y Monfortianos (Laboa 1994: 269). Pero a pesar de parecer que con el nacimiento de semejante número de nuevos institutos misioneros el número de operarios era suficiente para atender todos los territorios de misión, esto no era así, todavía faltaba mucho para llegar a los niveles establecidos principalmente por Castilla y Portugal en los siglos XVI y XVII. Ante la necesidad de más operarios y el abandono en el que se encontraban muchos territorios se reconoció también la importancia de que se renovara el espíritu misionero en las antiguas órdenes religiosas en las cuales se había entibiado el entusiasmo apostólico (Beckmann, 1978b: 801).

A este impulso de las congregaciones religiosas misioneras masculinas hemos de destacar también la incorporación de las religiosas. Primero fueron las Hermanas de San José de Cluny, fundadas el año 1806 por la Madre Javouhey quien envió el primer grupo de misioneras a la Isla de Reunión, en el océano Índico en el año 1817. El año 1833 se fundaron las Hermanas de San José de la Aparición, en 1868 las Religiosas Blancas, las Hijas de María Auxiliadora de San Juan Bosco en 1872, las Misioneras Franciscanas de María el año 1877, las Siervas del Espíritu Santo en 1889 y así, a lo largo del siglo XIX y XX, se fueron fundando numerosos institutos religiosos femeninos misioneros. Hemos de tener en cuenta que casi todos los nuevos institutos misioneros masculinos tuvieron una fundación paralela femenina (Laboa, 1994: 268, Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 456).

Una de las características comunes de la gran mayoría de estas nuevas fundaciones misioneras era que, siguiendo el ejemplo de la Compañía de Jesús, con la finalidad de mantener una estrecha colaboración con la Santa Sede, dejaron todo el control de sus actividades a Propaganda Fide (Laboa 1994: 269).

Este número creciente de religiosos dispuestos a ir por el mundo a propagar la fe, no hubieran tenido las posibilidades de actuar sin el respaldo de la sociedad civil o de la cooperación del pueblo cristiano, sobre todo en materia de financiación ya que en este momento histórico, los Estados europeos en gran medida dejaron de sostener la actividad misional como parte intrínseca de su política, y ésta debía ser mantenida y financiada exclusivamente a través de los recursos aportados por los propios cristianos (Álvarez Gila, 1998: 24). Así surgieron las varias veces citadas Obras Misionales Pontificias (OMP), organizaciones a las que siempre desde la cúpula eclesiástica se las trató con mucho celo.

Asociaciones misioneras. Como apuntamos antes, la reactivación de la actividad misionera fue acompañada de un importante movimiento asociativo cuyo inicio estuvo estrechamente vinculado a la revitalización del espíritu cristiano en la Francia posrevolucionaria donde nacieron las OMP.

El año 1815 el obispo de Nueva Orleans, Monseñor Dubourg, desde Lyon lanzó la idea de

la necesidad de una colaboración colectiva para ayudar a la causa de las misiones católicas en los Estados Unidos. En 1816 las Misiones Extranjeras de París, para remediar en parte los daños económicos sufridos tras la Revolución, intentaron reorganizar una Asociación de oraciones para contribuir con sus aportaciones a la obra común que ya había operado en el siglo XVII. En el año 1820 entró en escena Paulina María Jaricot, hija de un comerciante de Lyon. Ella conocía de primera mano la crítica situación económica en la que se encontraban Las Misiones Extranjeras de París, razón por la que se determinó a socorrerla, no solo con oraciones sino también con limosnas. Para ello, junto con Claudina Thevenet, fundó en el año 1820 una asociación entre las operarias de una fábrica de hilados de Lyon en la cual cada miembro debía aportar un monto determinado cada semana (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 253-254). El objetivo de esta según expuso la propia fundadora era el de “asociar a los fieles de todas las naciones a fin de orar juntos por la evangelización y reunir sus ofrendas para sostener a los misioneros” (Laboa, 1994: 271). Rápidamente el número de asociados empezó a crecer y en tan solo dos años se solicitó su aprobación eclesiástica a nivel universal, erigiéndose jurídicamente el año 1822 con el nombre de Obra de la Propagación de la fe. La actividad de esta Obra primeramente estuvo muy ligada al Seminario de Misiones de París, pero rápidamente se abrió paso para abarcar a todas las misiones católicas. Esta apertura propició que la obra se extendiera más allá de Francia (Beckmann, 1978b: 326, Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 254) y que recibiera numerosas indulgencias de Pío VII, León XII y Pío VIII y que Gregorio XVI señalara, en 1840, como una de las instituciones comunes de la Iglesia universal. Más tarde, Pío IX en 1851 y León XIII en 1880 exhortaron a que todas las diócesis del orbe católico erigieran la obra como vía fundamental para financiar las misiones (Laboa, 1994: 271).

Fue así que las asociaciones en favor de las misiones se multiplicaron aunque aquí haré una breve referencia a las cuatro OMP que todavía hoy en día se encuentran vigentes y que dependen de Propaganda Fide o, tal como se la conoce hoy en día, la Congregación para la Evangelización de los pueblos. Estas son: la Obra de la Propagación de la fe, de la cual acabamos de hablar, la Obra de la Santa Infancia, la Obra de San Pedro Apóstol para el Clero indígena y la Unión Misional del Clero.

En el año 1843, el obispo Carlos Augusto Forbin-Janson creó la Obra de la Santa Infancia que tenía el objetivo de salvar la inocencia pagana por medio de la inocencia cristiana. Tenía la misión de favorecer a los niños infieles mediante la gracia del bautismo y la salvación del alma; rescatando y manteniendo a los abandonados y maltratados; adoptando y educando a las familias cristianas y levantando escuelas, colegios, orfanatos, etc. para ir preparando vocaciones para el clero indígena (Pío de Mondreganes, 1951[1933]: 259). También el año 1889 se fundó la Obra Pontificia de San Pedro Apóstol para el clero indígena que surgió en Caen (Francia) gracias a la determinación de la señora Estefanía Cottin y de su hija Juana Bigard ante la impresión que les causó una carta del Mons. Cousin, Obispo de Nagasaki (Japón) quien pedía socorro para mantener a sus cincuenta seminaristas en Japón. El principal objetivo de esta Obra es el de la ayuda en la formación del clero indígena (Ibíd.: 262-263). Por último, en el año 1916 se fundó en Italia la cuarta y última OMP, La Unión Misional del Clero. Esta fue pensada por el Padre Manna quien comprendió que era necesario motivar y organizar al clero secular con el objetivo de promover eficazmente el espíritu misional y la cooperación de las OMP (Ibíd.: 266).

No podemos pasar por alto que el desarrollo de estas obras, especialmente la de Propagación de la fe, fue en gran medida posible gracias a la revista *Anales de la Propagación de la Fe*, donde se publicaban noticias de las actividades de los misioneros y del desarrollo de las misiones. Este modelo de revista pionera, que fue concebida como una continuación de las *Cartas curiosas y edificantes* publicadas por los jesuitas durante años, se extendió rápidamente constituyendo la prensa misionera un elemento indispensable y fundamental del renacimiento misionero del siglo XX. No ahondaremos en la importancia de este medio en la expansión misionera ya que fue un tema abordado en el Capítulo 1 de este trabajo.

En consecuencia, a lo largo del siglo XIX se produjo una progresiva revitalización de la actividad misional que, tal como apuntó Mondreganes, fue posible gracias a la actividad de la jerarquía eclesiástica, de la organización y cooperación del pueblo cristiano y del nacimiento de nuevos institutos misioneros. En otras palabras, este impulso fue posible gracias a la centralización de la actividad en Propaganda Fide, en un aumento de la diversidad de actores que participaron en la propagación de la fe y sobre todo en el carácter popular y universal (Álvarez Gila, 1998: 24). Pero, tal como lo demostró la escasa representación que tuvieron los intereses de las misiones entre infieles en el Concilio Vaticano I (1869-1870),⁶ no fue hasta las últimas décadas del siglo XIX que se produjo una expansión de dimensión verdaderamente mundial de la actividad misional. La razón fundamental de ello, básicamente en el transcurso de los pontificados de León XIII y Pío X⁷ fue el proyecto, los proyectos imperialistas, neocoloniales, desarrollados por diversas potencias europeas por todo el orbe, en particular en el continente africano. Ya vimos que en el pasado colonial las misiones habían ido de la mano del colonialismo moderno; sin embargo, en el siglo XIX, a diferencia del siglo XVI y XVII, la actividad misional estuvo dirigida desde el Papado a través de Propaganda Fide. La vinculación del imperialismo con el aumento de la actividad misional puso a la Iglesia en una tesitura un tanto compleja donde se vinculaba la misión con la colonización. Vamos a intentar en el próximo apartado abordar esta problemática.

4.1.2 Misión y colonialismo

Para los Estados nacionales, algunos de reciente formación, la idea de las misiones y el papel jugado a nivel mundial en la propagación de la fe eran elementos que les permitían narrar su “grandeza nacional”, grandeza que crecía exponencialmente con la capacidad para colonizar a otros pueblos (Laboa, 1994: 272). En muchas ocasiones, la obra misional fue el primer paso hacia la expansión colonial, gracias al esfuerzo e interés de los cristianos por subvencionar sus propias misiones y a los gobiernos coloniales los cuales concedieron importantes subsidios. Esta asociación entre los distintos estados y las misiones estarían convirtiendo a estas misiones nacionales en una herramienta más de la expansión ultramarina de las glorias nacionales y, encuadrando a los misioneros dentro del sistema imperialista e incluso subordinándolos a él, lo que no quiere decir que los misioneros fuesen auxiliares voluntarios y conscientes de esos sistemas políticos y económicos (Baumgartner, 1978: 735, Laboa, 1994: 272).

Las causas de esta vinculación estarían por un lado relacionadas con la necesidad de

⁶Para más información sobre el Concilio Vaticano I y las misiones véase Beckmann, 1978c: 827-837.

⁷Para más información sobre la expansión de la actividad misional en Asia, África y Oceanía véase Baumgartner, 1978.

protección que tenían los misioneros por parte de los Estados en los territorios de ultramar y por otro, en la visión compartida del proyecto colonialista de las potencias europeas y del proyecto de propagación de la fe de la Iglesia en la necesidad de expandir la “civilización” europea, considerada superior, al resto de los pueblos del mundo (Laboa, 1994: 273-274).

El proyecto euroimperialista en el siglo XIX necesitaba reinventarse ante la crisis de legitimación en el que se encontraba, sobre todo después de la Revolución Francesa, por las contradicciones entre las ideologías igualitarias democráticas que se iban afianzando en los países europeos, y las estructuras de dominación y exterminio que se estaban produciendo en el exterior. El proyecto de expansión no podía detenerse a causa de las continuas demandas de capital así, las potencias europeas ante la necesidad de continuar con él buscaron nuevas formas de intervención y nuevas ideologías de legitimación. Estas se fundamentaron en: la misión civilizadora, el racismo científico y los paradigmas de base tecnológica del progreso y del desarrollo (Pratt, 2010: 146-147).

Esa misión civilizadora fue uno de los principios básicos sobre los que se asentó el principio de legalidad del imperialismo, legalidad asentada en una visión paternalista que las potencias europeas adquirieron sobre el resto del mundo. Según alegaban, en Europa había triunfado la “civilización” y era su deber ético y moral hacerla llegar a todos los pueblos de la tierra. Decía Pablo Leroy-Beaulieu, en el año 1874, que no era ni natural ni justo que la, quizás, mitad del mundo quedara abandonada a pueblos que eran en sus palabras, unos “niños débiles”; y otros, “viejos decrepitos” (Santos Hernández, 1961: 479). Ante esta situación era necesario que los pueblos occidentales “civilizados” emprendieran una obra de educación para lograr que esos pueblos alcanzasen la “civilización” y el “progreso”. Se empezaron a gestar lo que Pratt 2010 llamó “representaciones metropolitanas” que consistían en significados a escala global que sistematizan el planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada. Así, “el modelo europeo de civilización” debía devenir universal por ser considerado como la verdadera “civilización”, la cual todos los humanos debían alcanzar.

Desde la Iglesia, en una carta colectiva del episcopado belga escrita en 1908, se afirmaba “que la colonización aparecía en el plan providencial como un acto colectivo de caridad que en un momento dado una nación superior debe a las razas desheredadas” (Laboa, 1994: 274). Aunque la Iglesia se ha querido desvincular de esta asociación entre imperialismo y misión, cierto es que, al menos hasta mediados del siglo XX, existió una correlación entre ambos proyectos. El punto de partida de ambos se encuentra en una supuesta superioridad cultural y racial frente a los otros pueblos. Según la Iglesia esta superioridad de la cultura europea se debe exclusivamente a su vinculación con el cristianismo, como dijeron Streit y Bertini:

Los diferentes grados de cultura superior e inferior entre los hombres, no representan la línea recta de un desarrollo cultural siempre ascendente, sino que los encontramos a veces en descenso respecto a su pasada grandeza cultural. Y si el paganismo ha sido portador en algunos órdenes y países de una elevada civilización material, en cambio se le verá sin que lleve en su seno los gérmenes de una elevada decadencia científica, religiosa y moral. *Sólo el Cristianismo* dió a la humanidad el concepto de verdadera cultura, concepto que toma realidad en todas las razas y pueblos, merced a la obra misionera (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 27).⁸

⁸El énfasis es mío.

De este modo, la población blanca, cristiana y de cultura europea tenía el “deber moral” de hacer llegar al resto de los pueblos de la tierra la civilización cristiana. Este deber se fundamenta en el hecho de que la tierra es propiedad de Dios, obra que fue creada por la mano del señor y, por tanto, existe un derecho de propiedad divina sobre la creación. De este modo, la tierra de los pueblos paganos que todavía no reconocen a su “creador verdadero”, es tierra enajenada de Dios, arrancada a Dios y robada a Dios. Esta propiedad divina en la cual cayó la maldición por el pecado fue redimida por la sangre de Cristo, en la cual debe ser bendecido. Así, la tierra de los paganos todavía es región en la que reina el pecado y en donde continua la maldición hereditaria. Según el mandato de Cristo de “Id por el mundo entero” corresponde al pueblo cristiano expandir su palabra por todo el mundo sin que quede ningún rincón adonde llegue el testimonio de Jesús, por tanto, todo el mundo es tierra de Misión y consecuentemente, los cristianos deben dirigirse a conquistar el mundo para Cristo y su Iglesia para hacerles llegar además de la palabra de Cristo, la “verdadera cultura” y el progreso encarnado en ella (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 19-21).

La misión cristiana debía así realizarse entre los no cristianos, por tanto, entre los no europeos a quienes se debía convertir y bautizar. Tenían la obligación de ofrecerles la conversión a la fe católica ya que su salvación eterna estaba en grave peligro. Estos pueblos no cristianos llamados “infieles”, “paganos” o “gentiles” a quienes se les debía llevar el mensaje del Evangelio eran considerados inferiores y como tales debían desprenderse de sus tradiciones culturales y religiosas, como resultado de las valoraciones negativas que se hacían de ellas. De este modo, la acción evangelizadora únicamente iba en una dirección; donde los misioneros debían enseñar y nada que aprender de los pueblos en cuestión (Espinosa González, 2000: 37). Es ilustrativo de esta idea lo señalado por Streit y Bertini comparando el budismo y el cristianismo:

El budismo, la tan alabada y cacareada religión de Asia Oriental, es la antítesis más opuesta de la religión católica, pues al paso que el Catolicismo en su marcha misionera por los países, levanta hacia sí a los pueblos, ennobleciendo sus ideas religiosas y morales, y cristianizando sus características raciales, en cambio el budismo, en su avance proselitista por el Asia Oriental se ha degradado bajándose vilmente a los pueblos inferiores a él en cultura, adaptándose en todas partes a las religiones populares que encontraba a su paso, y aceptando de éstas elementos animistas de muy inferior nivel, con lo que ha resultado su paganización (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 38).

Como anotamos anteriormente, la Iglesia ya a fines del siglo XIX, intuyó que la vinculación entre la colonización y la misión se convertiría en un problema. Por ese motivo ya León XIII intentó eliminar estas vinculaciones y diferenciar la labor de los Estados en las colonias con el accionar religioso o sea que los Estados protegiesen la labor de los misioneros pero que éstos tuvieran total independencia en el territorio. Sin embargo, la desvinculación de ambos proyectos no se dio (Laboa, 1994: 274). No fue hasta después de la Primera Guerra Mundial, que el Papado intentó desmarcarse de los proyectos expansionistas europeos; fundamental en ese sentido fueron las medidas de Pío XI destinadas a liberar a los cristianos africanos o asiáticos de toda aquella exigencia eclesial que les impidiera manifestar su adhesión a su patria y a sus costumbres (Ibíd.: 276).

Pío XII, en la misma línea, en *Summi pontificatus* señaló que:

La Iglesia de Cristo no puede atacar o menospreciar las características particulares que cada pueblo, con celosa veneración y comprensible orgullo, conserva y considera como patrimonio valioso (Ibíd.).

En este mismo sentido, desde Propaganda Fide se dispuso las características que deberían tener las revistas de propaganda misional, apuntando que los misioneros no debían “en sus relaciones, aun con el fin de mover los ánimos de otros pueblos a la compasión y celo apostólico, hacer resaltar los defectos propios de los pueblos atrasados, porque ello les atraería la enemistad y antipatía de estos pueblos, con perjuicio grave de la evangelización”.⁹ Siempre desde Propaganda Fide se lamentaba que:

en los periódicos, revistas y libros y aun en públicas conferencias se describen *mores, culutm, indolem* y el estado de las gentes, a las cuales se lleva el Evangelio, de modo que más parece que se quiere hacer resaltar las malas cualidades que las buenas. Se hace así, con el recto fin de conseguir más medios para la evangelización, pero ello va contra la urbanidad que debe reinar entre los pueblos, hiere la equidad y justicia atrae justamente la indignación de pueblos, todo lo cual lo puede juzgar cada uno por lo que sentiría, si viera a su patria tratada de ese modo.¹⁰

El mismo Pío XII, en la carta encíclica *Evangelii Praecones* del año 1951 sobre el método de promover la obra misional, insistió en el cumplimiento de los mandatos de Propaganda Fide basados en la formación de un clero indígena y dejó bien claro, en un apartado denominado *adaptación y respeto por las culturas*, la necesidad de mantener lo bueno, honesto y hermoso de los pueblos evangelizados. Decía:

La Iglesia, al conducir a los pueblos a una civilización más elevada, bajo el influjo de la religión cristiana, no se comporta como quien abate una selva frondosa, sin ninguna distinción, sino más bien como quien injerta nuevos sarmientos sanos en las viejas cepas, para que se puedan, a su tiempo, producir frutos más exquisitos y delicados (Misioneros Claretianos, 1960: 148).¹¹

Pero, aún con esta determinación por desvincular las misiones de las naciones europeas mediante la formación de un clero indígena que debía formar con el tiempo una Iglesia propia en los territorios; de los esfuerzos realizados por evitar que los misioneros emitieran juicios de valor sobre la diversidad cultural y de la iniciativa de incluso incorporar diversos aspectos culturales al

⁹Nicolás García, C.M.F., “Circular sobre revista y hojas periódicas”, *Annales Congregationis Missionariorum Filorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis*, Roma: Curia Generales, vol. 36, mayo de 1940, p. 197 .

¹⁰Ibíd. p. 205.

¹¹Hemos utilizado el texto transcrito en la obra de Misioneros Claretianos 1960 porque utiliza un lenguaje más ilustrativo al pensamiento del periodo histórico de análisis, en cambio, el mismo texto publicado hoy en día, lógicamente utiliza un lenguaje más acorde al sentir y pensar actual. “Pues cuando la Iglesia llama a los pueblos a una condición *humana más elevada y a una vida más culta*, bajo los auspicios de la religión cristiana, no sigue el ejemplo de los que sin norma ni método cortan la selva frondosa, abaten y destruyen, sino más bien imita a los que injertan en los árboles silvestres la buena rama, a fin de que algún día broten y maduren en ellos frutos más dulces y exquisitos”. Si observan se sustituyó la palabra “civilización” por condición humana más elevada y vida más culta, en definitiva, viene a decir lo mismo, pero de un modo menos ofensivo para la sociedad actual. Pío XII, Carta encíclica *Evangelii Praecones* sobre el modo de promover la obra misional, 2 de junio de 1951. Obtenida de: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html (consultada el 18 de junio de 2018). El énfasis es mío.

proyecto de evangelización, siempre que no se contrapusieran con el dogma católico, la Iglesia no se desprendió de la visión jerarquizada de las culturas humanas. Es más, las entrañas del propio cristianismo no permiten eliminarla ya que la religión cristiana y, por tanto, la civilización cristiana es la única verdadera, el resto de religiones y civilizaciones siempre se van a ver subordinadas a ella. Esto lo vemos claramente reflejado en el texto transcrito de la carta encíclica de Pío XII, donde apunta que la Iglesia mediante la religión cristiana conduce a los pueblos hacia una civilización más elevada, la cristiana.

Consideramos que este elemento es de suma importancia para entender las prácticas y representaciones que los misioneros realizaron en los distintos territorios de misión ya que los misioneros y misioneras eran individuos que como europeos católicos debían tener muy interiorizada la tríada que nombramos antes de raza blanca-civilización europea-cristianismo, la cual posicionaba a estas personas en el eslabón más elevado de la jerarquía social y era desde allí que pensaban, representaban y actuaban frente a los pueblos “paganos”, “infieles” o “gentiles”.

Ahora bien, este renacimiento misional fue de enormes dimensiones sobre todo en Asia donde existían grandes civilizaciones urbanas con culturas milenarias. Las medidas tomadas desde Roma para formar un clero indígena, conseguir formar Iglesias particulares en esos países y mantener cierta diversidad cultural dentro de la gran familia de los pueblos que es la cristiandad iban en su mayoría enfocadas a las problemáticas existentes en las misiones de ese continente, que contaba con un ejército misionero de 75.165 operarios.¹² Así cuando apuntaban que “el amor a la Patria es un deber moral” (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 145) parece plausible pensar o creo que no se estaban refiriendo a las “tribus salvajes” africanas o a los “indios salvajes” americanos, más bien parecen hacer referencia a las misiones de China, India y/o Japón entre otras. América era un mundo distinto, un mundo donde no se podían registrar grandes éxitos en materia de misión, dado que todas las repúblicas surgidas tras las independencias se manifestaron abiertamente católicas y de tradición cultural europea a causa de los 300 años de colonización hispano-lusitana de la región. Esto quizás lo podemos ver reflejado en los números, en 1925, frente a los 75.165 operarios misioneros asiáticos, tenemos en América solo 5.761 operarios (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 80). A pesar de ello y de la menor importancia que tenía este territorio ya cristiano para Roma, desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX, se firmaron concordatos entre la Santa Sede y los distintos países americanos y se fueron creando distintas circunscripciones de misión entre los nativos de la región¹³ donde, de nuevo, los misioneros españoles tuvieron gran protagonismo.

En el siguiente apartado vamos a abordar la realidad en la que se encontraban las misiones españolas tras las independencias americanas e intentaremos comprender porque otra vez éstas tuvieron un papel protagónico en el desarrollo de la actividad misional en las República Americanas.

¹²La composición de estos operarios era de 8.155 Sacerdotes, 1.958 Hermanos legos, 20.582 Monjas y 44.470 auxiliares y si los comparamos con los operarios Americanos que ascendían a 5.761, podremos ver cuál era la magnitud de la actividad en Asia (Streit, Roberto y Bertini, Hugo, 1928: 80).

¹³ Ver apartado 2.3 de este trabajo

4.2 La iglesia de la España del momento. Siglo XIX y XX

En este apartado se hará una aproximación a la situación en la que se encontraba la Iglesia española en el período analizado que nos permita entender la progresiva pérdida de protagonismo de España en la actividad misionera a lo largo del siglo XIX y primeros años del siglo XX y la importancia reactivación de las mismas en las décadas sucesivas.

4.2.1 De la exclaustación a la restauración

Con la muerte de Fernando VII en 1833 y los problemas sucesorios que ésta generó, finalmente los liberales llegaron a dirigir España. La actitud para con la Iglesia de estos nuevos gobernantes, los cuales ya habían gobernado el país durante el Trienio liberal (1820-1823), fue claramente de enfrentamiento. Se tomaron un conjunto de medidas de corte liberal que tenían el objetivo de reducir el enorme poder que la Iglesia tenía en España. En este sentido, el 4 de julio del 1835 se suprimió de nuevo a los jesuitas; el 25 de julio de ese mismo año se suprimieron los conventos y monasterios que no contasen con 12 religiosos profesos. Tan solo unos meses después, el 11 de octubre, la supresión alcanzó a todos los monasterios (órdenes monacales) y a los canónigos regulares de San Benito, de San Agustín y Premostatenses, cualquiera que fuera el número de individuos que los componían. En el año 1836, Juan Álvarez de Mendizábal, realizó una importante desamortización de los bienes de la Iglesia y se decretó, el 8 de marzo, la supresión de “todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y demás casas de comunidad o de instituto religioso de varones, incluso de clérigos regulares, y las cuatro órdenes militares y San Juan de Jerusalén” (Suárez, 1963: 89) exceptuando los colegios misioneros para las provincias de Asia de Valladolid, Ocaña y Monteagudo, de las casas de clérigos de las Escuelas Pías y de los conventos de los Hospitalarios de San Juan de Dios, aunque el gobierno se reservaba la potestad de fijar su residencia (Álvarez Gila, 1998, Laboa, 1994, Suárez, 1963).

Con la supresión legal de las comunidades en España ya no había, según la legislación, religiosos sino tan solo exclaustados, quienes eran considerados individuos que pertenecían al clero secular y sujetos en todo a los ordinarios. De este modo, como los superiores religiosos no eran reconocidos como tales por la ley civil, los exclaustados quedaban bajo la jurisdicción de los obispos. A pesar de que la Santa Sede declaraba sin efecto legal la exclaustación y las desamortizaciones realizadas por el ejecutivo español, los exclaustados se encontraron en la tesitura de o bien aceptar la secularización y quedarse en su tierra o, si por el contrario deseaban mantener su vida en comunidad, marchar al extranjero. La gran mayoría optaron por quedarse ya fuese recolocados en oficios parroquiales¹⁴ o acogiéndose a la pensión que el mismo decreto de exclaustación les otorgaba (Revuelta González, 1980).

Los religiosos que optaron por ir al exilio fueron pocos y la decisión de partir era fundamentalmente personal por la falta de orientación que tenían ante el dismantelamiento sufrido de la organización y estructura directiva de las órdenes religiosas. El principal destino de los exclaustados que optaron por el exilio fueron principalmente países europeos, especialmente

¹⁴Las actividades en las que estuvieron presente los exclaustados fueron muy variadas copando todos los cargos que podía ocupar el clero secular: escritores ascéticos, periodistas, maestros, catedráticos, directores espirituales, fundadores de asociaciones y congregaciones religiosas, misioneros populares y misioneros de infieles (Revuelta González, 1980: 349).

Francia y los estados italianos. América, en un principio, no fue un destino escogido por estos “exiliados” ya que tras las independencias de las Repúblicas americanas prácticamente todas las órdenes religiosas españolas que existían se fueron desintegrando, a excepción de Cuba y Puerto Rico.

Sin embargo, la situación en Hispanoamérica fue cambiando ante las necesidades que tenía la Iglesia de las nuevas repúblicas. En prácticamente todas las diócesis americanas necesitaban personal religioso que se encargase de atender las distintas parroquias. A su vez, también necesitaban personas para las misiones evangelizadoras entre indígenas, las cuales ofrecían a los nuevos estados un medio factible de “integrar en la nación” territorios y poblaciones que escapaban de la soberanía efectiva de éstos, al mismo tiempo que ejercían un trabajo de evangelización, “civilización”. Las órdenes religiosas idearon para ello la figura de los “padres recolectores” encargados de captar en países europeos personal para ser destinado a las misiones americanas (Álvarez Gila, 1998: 38-39).

La exclaustración española ofrecía a estos padres, que en un principio generalmente eran religiosos que tras las independencias habían permanecido en sus misiones o conventos americanos, la posibilidad de acceder a un volumen importante de personal disponible de habla castellana que les permitiera reactivar rápidamente los trabajos apostólicos en América. Generalmente los padres recolectores buscaban fundamentalmente a compañeros de sus mismas órdenes. También, tanto obispos como gobernantes empezaron a encargarles la obtención de religiosos para ocupar diversos destinos. A éste ímpetu de los religiosos y de los obispos por reconstruir las misiones americanas también se sumó la Santa Sede, que además de alentar la partida hacia América de los exclaustrados, aprovechó la coyuntura internacional de restablecimiento de las relaciones entre los países americanos y el Vaticano para introducir distintas cláusulas en los concordatos que se estaban firmando, en las que se aseguraban que el poder civil colaborara activamente con la tarea de la propagación de la fe y la conversión de infieles, suministrando a los agentes religiosos los medios necesarios para llevar a cabo dicha tarea (Ibíd.: 37-39).

En la década de 1840, después de la regencia del general Espartero (1843) el mando del gobierno fue tomado por los liberales moderados quienes quisieron aliviar las tensiones que existían con la Santa Sede, a raíz de los constantes ataques que recibieron por parte de los liberales más radicales.¹⁵ En 1840 se introdujo la Obra de Propagación de la Fe en España la cual se expandió rápidamente, en tan solo un año se implantó en 36 diócesis y se inscribieron millares. El gobierno progresista de Espartero la prohibió en España alegando que las limosnas iban a parar a una central extranjera sin ninguna participación española en su gestión. A pesar de que se propusiera administrar estas limosnas desde Madrid, mediante una junta autónoma, el gobierno progresista se negó. No fue hasta el año 1884 que la Obra se pudo reorganizar en España (Lopetegui, 1953-54: 193).

Mientras en la península se estaban produciendo todos estos acontecimientos, España todavía siguiendo territorios de ultramar, continuaba siendo un imperio colonial con presencia en las Antillas y Filipinas. Estos territorios, en el momento histórico al que nos referimos, cuando se

¹⁵Pío IX, finalmente en el año 1848, reconoció el régimen Isabelino, restableciéndose así las relaciones entre el Vaticano y España, hecho que quedó reflejado en la firma de un concordato el año 1851 (Laboa 1994).

estaba empezando a apuntalar la expansión colonial europea contemporánea, adquirieron una importancia singular para el gobierno. Tal es así que en medio de la vorágine exclaustadora se optó por mantener tres colegios para misiones. Con este acto, se estaba mostrando que la acción de la Iglesia en el gobierno colonial era demasiado importante como para verse afectada por cuestiones ideológicas.

Ante la evidencia de la importancia que tenían las vocaciones españolas para mantener una estructura eclesial adecuada en los territorios de ultramar se aprovechó el concordato de 1851 entre el Vaticano y España para favorecer la ampliación del número de colegios de misioneros (Suárez, 1963: 243). Según Álvarez Gila estos colegios fueron una reinstauración encubierta de las órdenes. Él se pregunta el motivo por el cual todas las órdenes se lanzaron a conseguir la concesión de uno o varios colegios misioneros de Ultramar, si en realidad las condiciones que ponía el Estado para permitir la apertura de dichos colegios no eran las más beneficiosas para los religiosos ya que el colegio estaría bajo las directrices de la Corona de España dentro del marco regulador del Real Patronato concedido por el Vaticano a la Corona; estarían obligados a enviar personal formado a las colonias sin que el Estado tuviese la obligación de financiar dicha formación. Los beneficios que obtenían estos misioneros de ultramar era únicamente la exención de quintas. Ante estas condiciones, la razón fundamental de iniciarse en la carrera misionera era que mediante la legislación sobre colegios de Ultramar se podría realizar la reinstalación efectiva de las órdenes religiosas dado que éstos ofrecían la posibilidad de que los institutos religiosos tuviesen un reconocimiento legal en España. También hace alusión a la utilidad de estos misioneros para el Estado, puesto que al ofrecer un servicio al Estado en los territorios de Ultramar tenían más posibilidades de que fueran aceptados por éste. Finalmente apunta que a pesar de los pocos beneficios que obtenían los religiosos y los muchos esfuerzos que debían hacer, la apertura de los colegios les permitía la renovación de personal que alejaba así los peligros del envejecimiento y las dificultades que supondría iniciar una regeneración únicamente a través de los exclaustados pues en ellos se había producido una pérdida de la vocación religiosa de vida comunitaria (Álvarez Gila, 1998: 44-46).

Gracias a la instalación de los colegios se inició un retorno a la normalidad de los institutos que participaron en ellos, tanto a nivel de funcionamiento interno como en la actividad hacia el exterior. Pero este renacer se vio rápidamente interrumpido por la Revolución del año 1868 con importantes impactos en la Iglesia por ser el primer intento serio de establecer una clara separación entre la Iglesia y el Estado. Así se aprobaron un conjunto de leyes que decretaron la supresión de todos los conventos, que “obligaban a la disolución de las congregaciones religiosas, que suprimían la Compañía de Jesús, que secularizaban los cementerios, que introducían el matrimonio civil, que implementaban la libertad de enseñanza religiosa, que imponían la desaparición de las conferencias de San Vicente Paúl, la anulación de subvenciones estatales a los seminarios y la derogación del foro eclesiástico” (Laboa, 1994: 335). A diferencia de la primera exclaustación, la producida a partir de 1868, sí que provocó una marcha importante de religiosos a territorios americanos por dos motivos; el primero por la existencia de una organización firmemente establecida en América de la misma orden en distintas Repúblicas Americanas o en las colonias; el segundo, por la influencia de los superiores de las órdenes los cuales veían con buenos ojos la partida hacia América (Álvarez Gila, 1998: 51).

A partir del año 1876 la situación empezó a cambiar a raíz del cambio de dinámicas que se empezaron a gestar en las relaciones Iglesia y Estado. Con la restauración borbónica y tras la entronización de Alfonso XII la Iglesia se encontró con un período de tranquilidad política en la cual pudo desarrollar su labor sin apenas interferencias estatales. Esto se logró gracias al artículo 11 de la constitución de 1876,¹⁶ que, sin satisfacer plenamente a la Santa sede ni al Estado español permitió normalizar relaciones entre la Iglesia y el Estado pues si por un lado, salvaguardaba la libertad de cultos, por otro reconocía al catolicismo como la religión oficial del Estado y como tal éste se comprometía a mantener el culto y al clero (Laboa, 1994: 344).

Las instituciones religiosas se vieron enormemente beneficiadas de esta nueva coyuntura en la que se derogaron las leyes exclaustradoras y se empezó a tolerar de forma oficial las nuevas fundaciones religiosas sin el disfraz de los colegios de misiones (Álvarez Gila, 1998: 55), al mismo tiempo que se permitió a las órdenes religiosas la fundación de instituciones educativas (Laboa, 1994: 345). La nueva situación generó que prácticamente todas las órdenes religiosas, al reestablecer su normal funcionamiento se organizaran en provincias. Al no disponer del número de conventos suficientes para dividir el territorio peninsular en distintas provincias lo que hicieron fue formar una única provincia para toda España, como por ejemplo la de los dominicos (1879), capuchinos (1885) o de los carmelitas descalzos (1879) que, a pesar de denominarse provincia de San Joaquín de Navarra, en este momento de reorganización englobaba toda España (Álvarez Gila, 1998: 56-57).

Las provincias que estaban en proceso de expansión y consolidación en la península rápidamente tuvieron la oportunidad de desarrollarse, siendo pues el inicio de la reactivación de las misiones españolas contemporáneas. La expansión misional de las diversas congregaciones en territorio americano contó también con el beneplácito de la Santa Sede mediante Propaganda Fide. Como señalamos antes, la “comisión canónica” por la que se entregaba un territorio de misión a una sola orden religiosa permitió que algunas de las renacidas provincias religiosas españolas pudieran solicitar, y obtener, territorios de misión. A pesar de ello desde la Santa Sede existía un especial interés para que en América Latina se instalasen religiosos a causa de la necesidad de clero que existía en esa región, aunque esto no estuviera reflejado en las estadísticas. Si observamos las estadísticas publicadas por Streit y Bertini para la década de 1920, América era el continente al que menos esfuerzos dedicaron para enviar misioneros; esto se debía básicamente a que era el continente más católico y, por tanto, con menos necesidades de soldados para la propagación de la fe.

La reorganización de las provincias religiosas en España conllevó también que al interior de cada congregación se adjudicaran unos u otros territorios misionales; así por ejemplo, los carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra, en la reunión de los provinciales de toda España en el año 1904, recibieron como territorios de misión, Antillas, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Bolivia y la zona de Estados Unidos al oeste del Mississippi; una modificación de la Santa Sede (1905) adjudicó finalmente a la provincia vasca los territorios de Perú, Colombia

¹⁶Art. 11. La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado. Consultado en http://www.congreso.es/docu/constituciones/1876/1876_cd.pdf (consultado el 20 de junio de 2018).

y Chile (Álvarez Gila, 1998: 57-63). Los claretianos, por su parte, divididos también en provincias en el año de 1895, hicieron también la redistribución al interior de la orden y, la provincia de Cataluña recibió territorios existentes en los Estados Unidos, México y las Repúblicas de América Central; la provincia de Castilla recibió, en cambio, territorios existentes en el resto del continente sudamericano (Misioneros Claretianos, 1992: 38).

Los primeros quince años del siglo XX la actividad misionera se mantuvo más o menos constante. El principal campo de acción continuaba siendo el continente americano, aunque también se iniciaron actividades en otros continentes -por ejemplo, los claretianos en Guinea Ecuatorial-. No obstante, a partir del año 1914 se produjo una extensión muy pronunciada del movimiento misionero español.

4.2.2 El despertar misional moderno en España

La Primera Guerra Mundial supuso un duro golpe para las misiones católicas ya que los principales países sostenedores de éstas, Francia, Bélgica y la Alemania católica,¹⁷ se vieron rápidamente afectados por la contienda bélica. La situación de los países europeos protagonistas del conflicto, de algún modo obligó a que con la finalidad de continuar con la labor de la propagación de la fe se empezara a pensar en buscar alternativas en países que no estaban siendo afectados por la guerra, uno de ellos España. Desde Roma, Propaganda Fide y desde diversas jerarquías de órdenes religiosas y asociaciones misionales se empezó a pedir y fomentar la acción de estos países (Lopetegui, 1953-54: 188-189). El impulso recibido significaba para España el abandono de su campo natural de acción misionera, América, para empezar a prestar más atención a otros continentes, especialmente Asia.

A esta favorable coyuntura internacional como factor determinante del impulso misionero moderno, León Lopetegui, añadió el trabajo realizado por el Padre jesuita Hilarión Gil, personaje de gran relevancia e influencia en movimiento misional español. El Padre Hilarión, formado en Alemania y Austria, había vivido el empuje que en esos países había tenido la actividad misionera moderna y el nacimiento de la misionología. También tuvo acceso a la abundante literatura misional que en esos países se publicaba tanto a nivel de propaganda como a nivel científico. A su regreso a España centró su actividad en la propaganda misional lo que le llevó a fundar una revista de propaganda misional al estilo de las francesas y alemanas. El 1 de enero del año 1914 se publicó el primer número de la revista *El Siglo de las Misiones*, la primera editada en España, sin tener en cuenta los Anales extranjeros de diversas órdenes religiosas, dedicada íntegramente a temas misionales. Otro de los objetivos tras su regreso a España fue el de crear una misión de infieles en su provincia religiosa, fin que logró el año 1913, cuando mandó a un primer grupo de expedicionarios a la misión del Anhwei en China. Afirma Lopetegui que fue a través de estas dos empresas que el jesuita logró influenciar rápidamente en el devenir de la actividad misional en la España del siglo XX (Lopetegui, 1953-54: 199).

Fue pues en el contexto de la primera guerra mundial que la acción misional española se consolidase como país de vanguardia en los asuntos misionales del catolicismo, aunque todavía estuviese lejos de las naciones que iniciaron la expansión en el siglo XIX. Un ejemplo de ello lo

¹⁷De los 12.400.000 francos recaudados el año 1913 por la Obra de la Propagación de la Fe más de ocho millones procedían de estos tres países (Lopetegui, 1953-54: 189)

Cuadro 14: Creación de asociaciones misionales nacionales. Francia y España 1818-1924

	Francia	España
1818-1830	2	
1831-1840	3	
1841-1850	3	
1851-1860	6	
1861-1870	10	
1871-1880	6	
1881-1890	7	1
1891-1900	9	1
1901-1910	2	1
1911-1914	4	2
1915-1918	0	6
1919-1924	8	6

Fuente: Elaboración propia a partir de Lopetegui, 1953-54: 189.

observamos si comparamos las fundaciones de asociaciones misionales entre Francia y España. Si en la nación vecina se empezaron a fundar en el año 1818, en España hasta el 1880 no existía ninguna de origen español, desde este año hasta el 1914 se fundaron 4 y del 1915 al 1924, 12. Francia entre 1818 y 1924 fundo 60 y entre 1880 y 1924, para hacer la comparación en una misma línea temporal, 30 frente a las 16 españolas -ver cuadro 14-.

Una vez finalizada la guerra, la reactivación de la actividad misional por Papa Benedicto XV benefició también la actuación de las órdenes religiosas españolas que, además, se vio favorecida por el renacido impulso de Colegio de Misiones de Burgos (Álvarez Gila, 1998: 67-68, Lopetegui, 1953-54.)

Paralelamente a las órdenes religiosas, también en España se produjo una proliferación de asociaciones destinadas a recabar fondos para el sostenimiento de las misiones, en particular, las Obras Misionales Pontificias. La Obra de la Propagación de la fe surgida con ese objetivo, fundada en España en 1840, fue un fracaso; no fue hasta el año 1884 que se reorganizó instaurándose en todos los obispados de la península obteniendo buenos resultados pues si el año 1884 se obtuvo una recaudación de 25.145 pesetas, esta ascendió a 185.688 pesetas en el año 1917; a 319.799 en el 1923/24 y a 763.190 en 1930 (Lopetegui, 1953-54: 193, 197).

Otra de las obras surgidas con objetivos similares fue la Obra de la Santa Infancia que se instauró en Madrid, en el año 1852, aunque con escasos resultados hasta inicios del siglo XX. Entonces, gracias al jesuita francés José M. Bascourret, la Obra se reorganizó de manera que en el año 1915 se creó un comité central para España en Vitoria y se creó la revista *Los Anales de la Santa Infancia* independiente de la de París (Ibid.: 194-195). Los recursos obtenidos por la entidad son reflejo de la reorganización de la misma que en 1914 logró recaudar 19.937 pesetas, que pasaron a ser 177.151 en 1925, y ello se logró solamente en Vitoria (Ibid.: 197).¹⁸

¹⁸ Junto a estas dos importantes asociaciones proliferaron también otras obras, especialmente a partir de 1914 sin mucha repercusión, pero a partir de este año empezaron a crecer y a tener más influencia. Entre las primeras León Lopetegui destacó: la Asociación de Señoras para el rescate de niños infieles de Mindano; la Asociación de Señoritas

Estas asociaciones, surgidas para captar recursos económicos para las misiones, desarrollaron un conjunto de prácticas propagandísticas -iniciadas en gran medida por el padre Hilarón Gil- entre las que figuraban las revistas de propaganda misional; la organización de las Semanas Misionales -uno de los frutos más importantes de estas fue la Exposición Misional de Barcelona del año 1929, enmarcada en la Exposición Universal, el exponente más claro; las conferencias itinerantes por el territorio, donde se explicaban las formas de organizarse y de dar limosnas para las Obras generales y particulares de las misiones. Estas charlas tenían el objetivo de fundar núcleos misionófilos, no necesariamente de religiosos, desde dónde se propagase un sentimiento en la sociedad civil favorable a la actividad misionera (Lopetegui 1953-54).

Es bien conocido que la instauración de la República española, en 1931, provocó una inflexión fundamental en la historia que estamos relatando aunque no es el momento de detallarlo aquí.¹⁹ Sí conviene decir que esta coyuntura generó un estado de pánico a las distintas órdenes ante la posibilidad de que se produjese de nuevo un proceso exclaustrador, lo que hizo que las distintas órdenes traspasaran a casas que tenían fuera de España a su personal más vulnerable, los que estaban en proceso de formación. El principal destino fue América ya que en dicho continente los misioneros tenían casas formadas propias o sea que dependían de los mismos superiores que en España (Álvarez Gila 1998: 69-73).

Tras la guerra civil, que paralizó toda la actividad misional, se reactivó la actividad misional gracias al apoyo incondicional del dictador Francisco Franco, quien dijo:

El Estado español tomará muy a pecho nuestra expansión misionera en el mundo, como parte importantísima de la obra civilizadora y del Imperio espiritual Español (Lopetegui, 1953-54: 218).

Este apoyo se vio reflejado en la constitución del Consejo de las Misiones Españolas (llamado después Consejo Superior de Misiones) dentro del ministerio de Asuntos Exteriores el 29 de marzo del año 1940, tan solo un año después de haber finalizado la guerra. La Orden de creación del Consejo estableció los “principios legitimadores” de la acción misionera española:

La acción civilizadora que en otras épocas realizaron los misioneros españoles, no sólo tiene importancia histórica y valor retrospectivo, sino que ser obra perdura y en múltiples países es hoy continuada.

Así lo atestiguan el número actual de nuestras Misiones y de nuestros Misioneros, y su indiscutible y valiosísima contribución al mantenimiento del sentido de hispanidad en las naciones que constituyeron el Imperio español.

Misiones religiosas y Misiones religiosos españoles son portavoces de los principios fundamentales de la tradición salvados por nuestra Santa Cruzada y de los valores culturales españoles. A la vez que evangelizan, mantienen el vigor de nuestro idioma y lo propagan.

Auxiliadoras de las Misiones; Asociación en favor de Guinea Ecuatorial fundada por los misioneros claretianos y la Asociación de San Francisco Javier. A partir de 1914 tal como podemos observar en el cuadro 15 el número creció de forma exponencial. También, hay que añadir al conjunto de Obras las distintas juventudes misionales que desde diversos colegios o grupos de colegios se adhirieron al movimiento misional, como por ejemplo las Religiosas de Jesús María, las Esclavas del Sagrado Corazón, las Ursulinas, Religiosas del Sagrado Corazón, entre otras (Lopetegui 1953-54: 196).

¹⁹Ver la obra de carácter general de Raymond Carr, 2009 y los trabajos que abordan específicamente la Iglesia durante la Segunda República de Cárcel Ortí, 2014 y Redondo, 1993 entre otros.

Su acción es merecedora, por todos conceptos, del apoyo del Estado, que debe prestarle la ayuda posible para su mejor encauzamiento y provecho en el aspecto cultural, como siempre lo hizo en los siglos de engrandecimiento y esplendor.

A los expresados fines, con objeto de asesorar debidamente a este Ministerio, se constituye el Consejo Superior de Misiones, en el que estarán representadas todas las órdenes misioneras españolas (Legisma, 1946: 46-47).

Con la creación de este organismo en España existían dos organismos dedicados a la causa misional, las ya denominadas OMP, que eran el vínculo de unión entre la Santa Seda y Propaganda Fide, y el Consejo Superior de Misiones, “organismo autónomo, creado por el Estado para dispensar protección y ayuda especiales a los súbditos españoles, que, al ejercer el apostolado religioso fuera de la Patria, indirectamente fomentaban el prestigio de España” (Lopetegui, 1953-54: 219). Esta idea vuelve a establecer los vínculos entre imperialismo o colonialismo, encarnada en la visión del régimen franquista del gran Imperio Español, y su legado histórico “civilizador” sobre todo en América, y la expansión misional. El régimen veía en la actividad de los misioneros una forma de “recuperar” la “grandeza” del imperio español de siglos pasados y es por ello por lo que, utilizando las palabras de Óscar Álvarez, “al antiguo imperio político [hispanico] le debe suceder ahora otro espiritual, basado en la cultura, lengua y religión comunes, la herencia que ha dejado España tras siglos de dominación y que conforma la esencia de la hispanidad” (Álvarez Gila, 1998: 81). Decía Ramiro de Maeztu en *Defensa de la Hispanidad* que:

No hay en la historia universal obra comparable a la realizada por España, porque hemos incorporado a la civilización cristiana a todas las razas que estuvieron bajo nuestra influencia. En el siglo XVII no había español educado que no tuviera conciencia de ser España la nueva Roma y el Israel del Cristianismo. No solo hemos llevado la civilización a otras razas, sino algo que vale más que la misma civilización, y es la conciencia de su unidad moral con nosotros, es decir la conciencia de la unidad moral del género humano (Legisma, 1946: 9-10).

Los misioneros se convertían así en el nuevo ejército para levantar y engrandecer los restos de aquel imperio. Un reflejo de ello son estos fragmentos extraídos de la revista *Todos Misioneros*:

¿Qué has sido de la espada, //qué ha sido del poder y de la gloria //con que la España
deslumbró a la historia // al pisar en la América ignorada...? [...]//
¡Sólo queda la cruz del misionero // abrazando la tierra americana...!

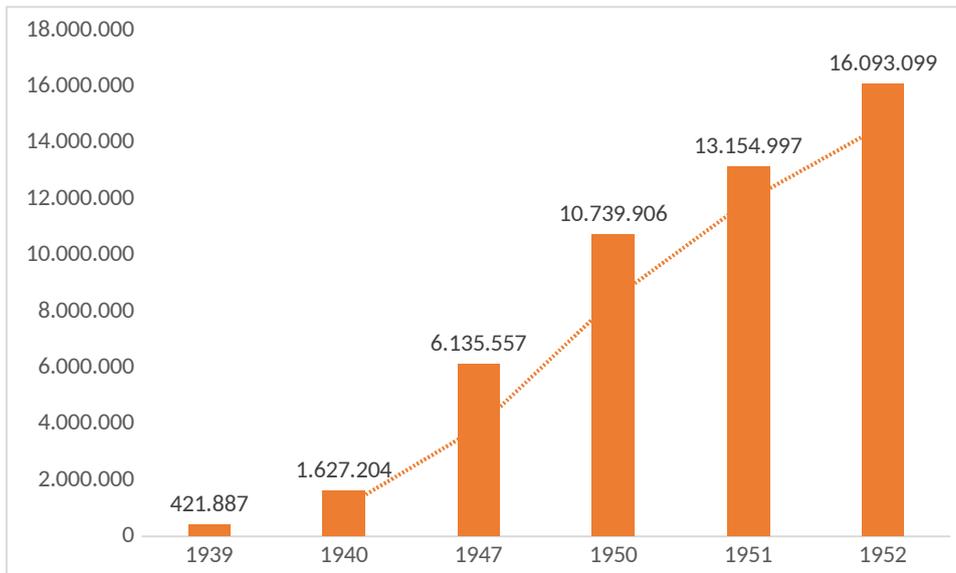
Perdimos nuestra grandeza, aquella grandeza territorial que se explayó por los cuatro ángulos del globo; pero no perdimos lo principal, que fué la obra del Misionero.²⁰

La política exterior española, en especial hacia América, encarnada en la idea de la hispanidad y de la Madre Patria a través de las misiones católicas, iba totalmente en contra de los postulados de Propaganda Fide en materia de la propagación de la fe y la actividad misional, a pesar de ello muchos sectores de la iglesia española la asumieron (Álvarez Gila 1998). Este apoyo institucional fue traducido mediante la firma de un nuevo Concordato entre España y el Vaticano donde se

²⁰Editorial (1948), *Todos Misioneros*, 147, p.1. en: Álvarez Gila 1998: 82.

dejaba constancia del compromiso que adoptaba el Estado para apoyar económicamente a las órdenes religiosas de carácter misional y especialmente a sus casas de formación.²¹

Cuadro 16: Evolución de la recaudación en el Domund 1939-1952



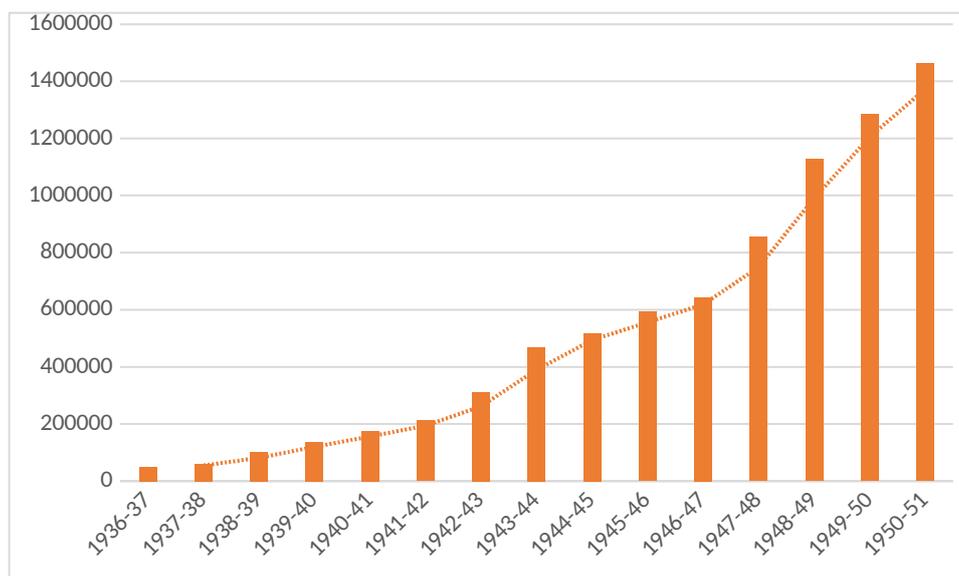
Fuente: Elaboración propia a partir de Lopetegui, 1953-54: 221-222

Bajo la dictadura del régimen del general Franco la actividad misional tuvo un desarrollo nunca visto hasta ese momento. La maquinaria propagandística franquista jugó un importante papel a la hora de difundir la importancia de la actividad misional para perpetuar los valores de la hispanidad, para ello utilizaron la prensa y empezaron a adoptar otros métodos de difusión, la radio y el cine. El triunfo de estas prácticas se puede ver reflejado en la evolución de las limosnas donadas a las OMP. Así, a título de ejemplo, veamos la evolución de las donaciones recaudadas en el Domund,²² que iban directamente a las arcas de la Obra de la Propagación de la fe. Ésta fue para el año 1939 de 421.887 pesetas, en 1940 ascendió a 1.627.204, en 1947 de 6.135.557, en el 1950 10.739.906, en el 1951 13.154.997 y en 1952 16.093.099 -ver cuadro 16-. La misma tendencia creciente podemos ver en la recaudación de la Obra de la Santa Infancia -ver cuadro 17-.

²¹ Véase artículo XIX y XX del Concordato entre la Santa Sede y España firmado el año 1953. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19530827_concordato-spagna_sp.html (Consultado el 24 de junio de 2018).

²² Domingo mundial de las misiones, conocido como Domund es una jornada que se celebra el último domingo del mes de octubre en la que la Iglesia católica quiere promover el espíritu misionero. El acta fundacional del Domund se firmaba el día 14 de abril del 1926 durante el pontificado de Pío XI.

Cuadro 17: Evolución de la recaudación de la Obra de la Santa Infancia 1936-1951



Fuente: Elaboración propia a partir de Lopetegui, 1953-54: 224

La maquinaria propagandística no buscaba sólo recaudar fondos para las misiones, sino también a captar “vocaciones”, de ahí que en los colegios religiosos se fundaran asociaciones en favor de las misiones enmarcadas en la *Cruzada Misional de Estudiantes* que había surgido al finalizar la guerra en Vitoria. Desde el propio Estado también se prestó interés hacia esa necesidad de vocaciones dirigidas hacia la actividad misional y por ello el propio Franco apadrinó diversos Seminarios misioneros fundados o reedificados en esos años (Álvarez Gila, 1998: 85).

Hasta este punto hemos contextualizado a grandes rasgos el estado de la actividad misional en el siglo XIX y buena parte del XX. No es tarea de esta investigación profundizar en estas temáticas, pero era necesario realizar este esfuerzo para poder comprender cual era la coyuntura internacional y nacional que envolvía la actividad misional de los carmelitas descalzos y los claretianos, ambos españoles, en los territorios colombianos del Chocó y Urabá. Llegados a este momento, en el siguiente apartado abordaremos cuál fue el devenir de ambas congregaciones en el tumultuoso siglo XIX español y cómo vivieron el impulso misionero del siglo XX.

4.2.3 Los carmelitas descalzos y los claretianos en el despertar misional español

No interesa aquí abordar el origen y evolución de estas órdenes religiosas, sobre las que existe una extensa bibliografía, sino sólo señalar los aspectos más relevantes que permitan entender su actividad misionera.²³

La fundación de los carmelitas descalzos se remonta al siglo XII aunque las reformas más significativas que permitieron la actividad misional fueron las producidas en el siglo XVI cuando,

²³Entre otras ver: Álvarez Gómez, 1990, Misioneros Claretianos, 1992, Florencio del Niño Jesús, 1923, Moriones, 1972 y Moriones, 1977.

junto a la vida contemplativa, se vio la conveniencia de desarrollar una actividad evangelizadora a través de las misiones lo que llevó a participar en la creación de Propaganda Fide (Córdoba Restrepo, 2012: 52-53, Santos Hernández, 1961: 14-15).²⁴

La congregación de los claretianos fue fundada por el Arzobispo Antonio María Claret en Vic (España) el 16 de julio de 1849 y aprobada por el Papa Pío IX el día 22 de diciembre de 1865, con el nombre oficial de Hijos de Inmaculado Corazón de María. Objetivo de la orden fue “buscar en todo la gloria de Dios la santificación de sus miembros y la salvación de los hombres de todo el mundo según nuestro carisma misionero en la Iglesia.”²⁵ Objetivo que según Álvarez Gómez derivó, en buena medida, del perfil del fundador para el que la principal actividad del religioso debía ser la de evangelizar y salvar al prójimo (Álvarez Gómez, 1990: 586-601).²⁶ Recordemos que la fundación de la orden se dio en un contexto internacional, que antes hemos tratado, en que la Santa Sede exhortó a todas las iglesias a enviar misioneros por todo el orbe.

La Orden de los carmelitas descalzos de la excomunión a la expansión misionera. Las reformas liberales implantadas a partir de 1835 encontraron a los carmelitas organizados en ocho provincias: Provincia de San Elías de Castilla la Vieja; Provincia del Espíritu Santo de Castilla la Nueva; Provincia de San Ángel de Andalucía la Alta; Provincia de San José de Cataluña; Provincia de Santa Tresa de Aragón y Valencia; Provincia de San Juan de la Cruz de Andalucía la Baja; Provincia de San Joaquín de Navarra y Provincia de Santa Ana de Murcia.

Las medidas liberales provocaron la secularización de unos o la marcha de otros y, en este caso, el destino fue Francia.²⁷ A partir del año 1867 y bajo la dirección de Manuel Santa Teresa, religioso excomunión emigrado a Francia en el año 1839 y oriundo de Lazcano (Guipúzcoa), se restauró la Orden de los carmelitas descalzos en España que, tras gestiones hechas ante la monarquía isabelina y el Ministerio de Ultramar obtuvo del Consejo de Estado el dictamen favorable primero y el decreto de fundación después -el 24 de marzo y el 7 de mayo del año 1868 respectivamente- para la fundación del Colegio de Misiones de Ultramar. Finalmente, el 3 de agosto de 1868 se obtuvo la cesión del convento de Marquina y se empezó a trabajar en la formación de misioneros destinados a la isla de Cuba.

La revolución de la Gloriosa (1868) retrasó la actividad del Colegio que debió enfrentar la posición contraria de los gobiernos liberales hasta que tras la intervención de la Santa Sede (por

²⁴Para más información sobre la controversia entre una vida contemplativa o de acción evangelizadora y los vínculos entre la Reforma Teresiana y la fundación de Propaganda Fide ver: Florencio del Niño Jesús, 1923.

²⁵Misioneros Claretianos (1988), *Constituciones de la Congregación de Misioneros del Inmaculado Corazón de María*, disponible en: http://www2.claret.org/sites/default/files/archivos/library/02%20documents/01%20Basic%20Documents/01%20Constitutions/PDF/bc_tf_constituciones_es_0.pdf (Consultado el 1 de julio de 2018).

²⁶A pesar de ese discurso de salvación universal, cuando ejerció como Arzobispo en Santiago de Cuba (1851-1857) no se declaró públicamente contra la esclavitud, aunque sí reconoció los efectos negativos que ésta causaba en la degeneración moral -en el aspecto religioso- de los esclavos ya que los amos no inculcaban respeto y enseñanza de los valores cristianos. Esta actitud tibia y la incapacidad de desprenderse totalmente de sus prejuicios raciales, ha generado distintas opiniones sobre su accionar en la Isla (Duany Destrade, 2015).

²⁷En Francia los carmelitas descalzos se habían visto gravemente atacados por la Revolución de fines del siglo XVIII. La colaboración de los excomunión españoles fue muy importante en la restauración de la orden en Francia, sobre todo de la mano de Domingo de San José, quien emigró a Burdeos el año 1839 para tomar un barco hacia México. En Burdeos conoció a una religiosa carmelita, Madre Matilde, que había intentado de forma fallida la restauración de la orden en Francia e iniciaron el proceso de restauración de la orden. Domingo llamó a otros religiosos excomunión españoles, Padre Luis del Santísimo Sacramento y el Padre Manuel de Santa Teresa, quienes emprendieron esta tarea culminándola el 18 de noviembre de 1840. A la fundación de Burdeos le siguieron otras hasta que en el año 1853 se pudo finalmente erigir canónicamente la Provincia de Aquitania (Silverio de Santa Teresa, 1918: 57-58).

breve papal del 12 de febrero de 1875) se fusionaron las congregaciones carmelitas de Italia y España resolviendo el prespósito general de la orden en Roma. Este fue autorizado a “fundar nuevos conventos en España y aceptar los antiguos con todos los derechos que le otorgan las leyes; que los noviciados en España se erijan al tenor de las Constituciones italianas y conforme a ellas emitan los votos los futuros novicios carmelitas; que a los supervivientes de la extinguida Congregación española se les conceda opción para que puedan vivir en los nuevos conventos, con tal que se sometan a las Constituciones de Italia, salvo en el cuarto voto que éstas prescriben;²⁸ se concede, por fin, al Capítulo General la facultad de erigir provincias y señalarles límites” (Silverio de Santa Teresa, 1918: 112).

Esta unión dio un gran impulso a la restauración teresiana en la península ante la ausencia de trabas canónicas para los religiosos franceses venidos a trabajar a España y, por la facilidad que se les dio a los exclaustrados que tenían deseos de volver a la vida regular, para reingresar legalmente a la comunidad de Marquina. Además, también ayudó la coyuntura política con la restauración alfonsina. Consecuencia de todo ello se realizaron otras fundaciones en Larrea, Ávila y el Desierto de las Palmas y el 8 de junio de 1876 se erigió la Semiprovincia de San Joaquín de Navarra con el Padre Pedro José de Jesús María como vicario provincial. Finalmente, tres años más tarde se erigió en Provincia denominándola como antaño San Joaquín de Navarra. Ésta era una general para todo el territorio nacional ya que la falta de conventos y personal impedía fraccionar más el territorio. Sin embargo, a medida que el número de conventos y religiosos aumentó se fue procediendo a la progresiva división del territorio en distintas Provincias para facilitar la gestión de aquellos. Finalmente, el territorio se dividió en cinco provincias. Los datos reflejados tanto en el cuadro 18 como en el sucesivo nos permite comparar la organización provincial y el número de conventos existentes antes de las reformas liberales y en 1918, cuando se fundó la Prefectura apostólica de Urabá. Como podemos observar en el cuadro 19 las misiones carmelitas se extendieron por todo el mundo, especialmente en Estados Unidos y América Latina.²⁹

Los claretianos, nacidos para la misión. Antonio Claret y Clará, nacido en la localidad de Sallent (Barcelona) el 23 de diciembre de 1807, fue el fundador de la Congregación de Misioneros del Inmaculado Corazón de María. El Padre Claret, quien empezó su carrera religiosa como párroco; interesado en desarrollar actividad misionera -de hecho, solicitó en 1839 de Propaganda Fide poder ejercerla- problemas de salud se lo impidieron, aunque recibió de Roma el título de Misionero Apostólico que le llevó, en 1841, a desarrollar “misiones” en territorio catalán (Misioneros Claretianos, 1992).³⁰

²⁸Este cuarto voto consistía en no procurar para sí cargos honoríficos.

²⁹El continente asiático fue uno de los principales objetivos de los carmelitas descalzos motivo por el cual dirigieron allí diversas misiones. Por ejemplo, en Persia y Mesopotamia tuvieron seis residencias de misioneros, Bagdad, Bassorah y Amara en Mesopotamia y Bouchir, Mohammerah y Assar en el golfo El continente asiático fue uno de los principales objetivos de los carmelitas descalzos motivo por el cual dirigieron diversas misiones. Por ejemplo, Pérsico; esta misión contaba con 9 iglesias, 6 colegios y escuelas, 4 horfanotrofos, un hospicio-colegio para ciegos, un hospital y un dispensario (Florencio del Niño Jesús 1923: 175). También tenían presencia en Siria con seis residencias (Trípoli, Biscerri, Kobabayath, Aleandreta, Beylan y Makri) y 4 iglesias, 6 capillas públicas, 14 escuelas, un hospital, un horfanotrofo y 3 farmacias. Otra misión era la de Palestina con la residencia de Caifa (Florencio del Niño Jesús 1923: 176). En la India tuvieron dos misiones, la de Verápoly y la de Quilón. En la primera existían las residencias principales de Ernákulam, Verápoly, Chathiath, Cótayam, Mundakayan, Amayanur, Patitánam, Vazhur, Vellor, Puthémpaly y Manaikanate. La misión de Quilón tenía las residencias de Trivandrum, Quilón, Colathur, Kallikavilay, Mulagamudu, Noyattinray, Manguly, Matravilay, Puthencaday y Mulanganavilay (Córdoba Restrepo 2012: 54, Florencio del Niño Jesús 1923).

³⁰Estas campañas que realizaba el Padre Claret por Cataluña respondían a una necesidad que se había impuesto

En el transcurso de tal actividad consideró la conveniencia de formar a misioneros y para ello reunió a un conjunto de sacerdotes seculares a quienes formaba para predicar misiones populares y ejercicios espirituales. Con este grupo de religiosos quería formar la Hermandad del Rosario o Asociación de Sacerdotes Misioneros, pero todavía sin ninguna pretensión de conformar una congregación religiosa ya que las leyes civiles que guiaban el país lo impedían. Paralelamente a esta formación de Sacerdotes Misioneros en el Padre Claret se fue afianzando en él la idea de formar una congregación religiosa a la cual quería llamar Hijos del Inmaculado Corazón de María. Esta congregación tenía que estar compuesta por sacerdotes y laicos enteramente dedicados a la difusión de la Palabra. Tras su regreso de la campaña misionera en las Islas Canarias, materializó su idea y el 16 de julio de 1849 fundó la congregación, junto con Padre Estaban Sala, José Xifré, Manuel Vilaró, Domingo Fábregas y Jaime Clotet (Álvarez Gómez, 1990: 601-602, Misioneros Claretianos, 1992: 13-14).

En los momentos iniciales, los misioneros claretianos, simplemente eran una asociación sacerdotal sin ningún vínculo jurídico y cuyos miembros observaban una estricta vida común con miras al apostolado de la Palabra dado que las leyes civiles, las cuales habían suprimido las órdenes religiosas, impedían que los claretianos emitieran votos públicos. Las Constituciones redactadas por el padre Claret eran el único vínculo externo que unía a los miembros de esta nueva institución. A partir del año 1858 se empezó a emitir juramento de permanencia y quienes lo querían, hacían también votos privados. Esto fue así hasta el año 1859 cuando se logró el reconocimiento civil de la Congregación.

El padre Claret, que recibió el cargo de confesor de Isabel II, logró que el gobierno aprobara el 9 de julio de 1859 la Congregación. Este reconocimiento fue un caso de verdadera excepción ya que los misioneros claretianos no cumplían los requisitos establecidos en el artículo 29 del Concordato de 1851 que, como ya mencionamos en el apartado 4.2, permitía el establecimiento de las congregaciones religiosas de San Vicente de Paul, San Felipe Neri y otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede (Álvarez Gómez, 1990: 603). Los claretianos no pertenecían a ninguna de estas congregaciones y tampoco había sido aprobada por la Santa Sede. Esta aprobación se hizo el 21 de noviembre de 1860 y en 1865 pasó de una sociedad de vida común sin votos a una verdadera Congregación religiosa. Todos los miembros que en ese momento la componían se pusieron de acuerdo para asumir los votos de pobreza, castidad y obediencia, la Santa Sede aprobó las Constituciones por un decenio y posteriormente, tan solo cinco años después las aprobó definitivamente (Ibíd.).

Como apuntamos anteriormente, la función que Claret le otorgó a esta nueva Congregación de misioneros fue la de colaborar con los obispos en el ministerio de la Palabra para la “salvación de las almas de todo el mundo” y para ello, se valdrían todos los medios. Primeramente se sirvieron de las misiones populares y poco a poco fueron incorporando otras actividades como fueron la enseñanza (1870), las misiones de Guinea Ecuatorial en 1882, la actividad parroquial en Chile el 1899, la dirección de Seminarios en 1909, la actividad editorial en 1913 y otras actividades que

en España, tras la supresión de las órdenes religiosas en 1835 y la desaparición de los centros de predicación de la Palabra. Claret mediante sus campañas, se podría decir que fue la única voz del Evangelio que en esos tiempos tenía gran resonancia en la población. Esta voz, según el propio misionero, no era suficiente para satisfacer las demandas de una población necesitada de religión así que se determinó fundar una institución misionera dedicada enteramente a la predicación de la Palabra (Álvarez Gómez, 1990).

tenían relación directa con la propagación de la Palabra de Dios (Ibid.: 604-606).

Recién fundada la Congregación, el Padre Claret fue nombrado Arzobispo de Santiago de Cuba lo que dificultó la vida de la nueva Congregación hasta que en 1858 el acceso a general de la orden del Padre José Xifré, quien permaneció en el cargo por cuatro décadas, propició la expansión de la orden por todo el mundo (Álvarez Gómez, 1990: 607, Misioneros Claretianos, 1992: 28). Fue bajo su gestión que en la Casa-Misión de Vic, se estableció (1861) un Noviciado para Hermanos y para Sacerdotes en Vic, fundación a la que siguieron nuevos centros en Barcelona (1860), Segovia (1861), Huesca (1864), Jaca (1867) y la Selva del Camp (1868) (Misioneros Claretianos, 1992: 28-30).

La revolución liberal de 1868 provocó la supresión del Instituto (18 de octubre de 1868), los centros desaparecieron y los religiosos se dispersaron. El superior Xifré marchó del país y en Prades (Francia) fundó el 2 de febrero de 1869 un centro, al que más tarde (1871) se agregó otro en Thuir donde se instaló el Colegio-Noviciado y funcionó como la sede del gobierno central del Instituto.³¹ La comunidad creció formando religiosos, así como misionando en tierras galas hasta que en 1880 debió cesar en su actividad por una ley por la que se ordenaba salir del país a todas las congregaciones que no estuvieran aprobadas.

La restauración Alfonsina (1875) permitió a los claretianos recuperar las casas de Vic, Segovia, La Selva, Gracia y Huesca y el Padre Xifré, reelegido en 1876 como General de la orden desarrolló un plan expansionista de la misma en España, con la fundación de numerosos centros.³² Hasta que en 1895 se procedió a dividir el Instituto en dos Provincias, la de Cataluña y la de Castilla (Misioneros Claretianos, 1992: 34-38). Mientras la primera comprendía Cataluña, Aragón, Valencia, Murcia, Baleares, Canarias, USA, México y el resto de Repúblicas de América Central; la segunda abarcaba las dos Castillas, Extremadura, Andalucía, León, Navarra, Galicia, Asturias, País Vasco y las Repúblicas de América del Sur.

Paralelamente a la expansión al interior de la península, el padre Xifré impulsó también la fundación de centros en Guinea, Roma, México y Brasil.³³ El crecimiento de la orden obligó, en 1904, a conformar tres Vicarías Generalicias o Cuasi-Provincias, la de México, Chile y Argentina-Brasil segregándolas de España, además de la de Fernando Poo en Guinea Ecuatorial. También se determinó crear la tercera Provincia, la de Bética (Misioneros Claretianos 1992: 39-40). Y, paralelamente, como consecuencia del desarrollo y proliferación de las actividades misionales entre “infieles”, los centros en Brasil (1908) se conformaron como Cuasi-Provincia; se creó la Prefectura apostólica del Chocó en Colombia; además de extenderse por Perú y Bolivia (Misioneros

³¹Durante este período que estuvieron en Francia, el Padre Xifré continuó con su visión expansionista y logró hacer una fundación en Argel (1869-1888), territorio que en aquel momento dependía de Francia. También en 1869 se realizó la primera fundación americana en Chile (Misioneros Claretianos, 1992: 33-34).

³²En 1877 realizó una nueva fundación en Madrid con la que se pretendía tener mayor facilidad para tramitar asuntos ante el gobierno. En 1880 se fundó otra casa en Las Palmas de Gran Canaria, en 1881 en Zafra, en 1882 en Valmaseda, en 1885 en Lleida y Jaén, en 1886 en Bilbao y Plasencia, en 1889 Almendralejo, en Don Benito en 1889, Calatayud en 1891, Ciudad Rodrigo, Santo Domingo de la Calzada, Rioseco y Valladolid en 1894 y en 1895 Écija y Ciudad Real. Tras la división del Instituto en dos Provincias en 1895 se continuaron construyendo fundaciones. Las primeras que levantó la provincia de Cataluña fueron Santa Cruz de Tenerife en 1886, Cervera en 1887 y en 1889 Sabadell y Olesa de Montserrat. Por otro lado, la provincia de Castilla levantó Aranda de Duero en 1897 y Aldeia da Ponte (1898) en Portugal (Misioneros Claretianos, 1992: 38).

³³En 1882 empezaron a hacerse cargo de las misiones del Golfo de Guinea. El año 1884 fundó en Roma, punto obligado para cualquier Instituto que tuviese una pretensión expansionista. Ese mismo año también se inició la presencia claretiana en México, concretamente en la ciudad de Toluca. Posteriormente en 1895 se fundó en León y Guanajuato, en 1896 en Puebla y en Orizaba el año 1900. En Brasil también realizaron fundaciones, concretamente en el año 1899 en Sao Paulo y Campinas (Misioneros Claretianos 1992: 38-39).

Claretianos, 1992: 41). La expansión continuó en la década de 1920 con fundaciones en Venezuela (1923), la erección del Vicariato apostólico del Darién en Panamá (1925) y, en el mismo año, el de San José de Tocantins en Brasil. Año en que la congregación recibió también dos diócesis en Bolivia, y se erigió la viceprovincia del Perú (Ibíd.: 45). Al finalizar la primera mitad del siglo XX, la expansión de este Instituto fuera de España había alcanzado importantes dimensiones. Contaba con 240 casas repartidas por los diversos continentes: 97 en Europa, 8 en Asia, 11 en África y 124 en América. Todas ellas enmarcadas en 10 Provincias, 2 Viceprovincias y 5 Visitadurías (Ibíd.: 48).

4.3 Los misioneros

Es llegado el momento de caracterizar quiénes fueron las personas que, como religiosos, accedieron a los territorios de misión. Esto nos permitirá comprender las características que adquieren los distintos proyectos “civilizadores” y la reconstrucción de esta identidad en los territorios del Chocó y del Urabá con las poblaciones indígenas. Para ello trabajaremos sobre el lugar de procedencia de los religiosos, los centros donde se formaron los misioneros que operaron en estas dos misiones colombianas y, donde se examinarán los planes de estudio que guiaron la formación de estos agentes. Estas dos variables nos permitirán dilucidar, en última instancia, los supuestos teóricos que configuraban su visión del mundo. Aunque las fuentes trabajadas son limitadas, intentaremos hacer una aproximación a la cuestión analizando la estrecha relación existente entre la formación del religioso, la identidad construida en el suelo de misión y las prácticas implementadas para desarrollar el proyecto misional. No haremos aquí, pues la cuestión desborda los objetivos de este trabajo, un estudio biográfico de los misioneros.

4.3.1 Misioneros, hijos de su patria

Los Misioneros del Inmaculado Corazón de María llegaron al territorio de la Prefectura el año 1909. Estos religiosos, aunque no lo hayamos visto referido en ningún documento, tenían que pertenecer a la Provincia de Castilla creada el año 1895 a la cual le correspondían los territorios a América del Sur (Misioneros Claretianos, 1992: 38). En realidad, no debemos preocuparnos demasiado por definir si esta Prefectura pertenecía a una o a otra Provincia ya que tan solo seis años después de erigida la Prefectura, se conformó la Cuasi-Provincia de Colombia (1915) segregándose así de España la Prefectura apostólica del Chocó, convirtiéndose en provincia en 1921 (Misioneros Claretianos, 1934: 46).

Aunque la Prefectura apostólica del Chocó dejó de pertenecer a alguna de las Provincias en España, fueron esos territorios los que siguieron suministrando la mayor parte de los misioneros que operaron en tierras Chocoanas. Si observamos los Padres y Hermanos que fueron destinados a la Prefectura colombiana hasta el año 1928, vemos que de los 66 misioneros que operaron en el Chocó tan solo cuatro nacieron en Colombia, tres de los cuales lo hicieron en territorio Chocoano (Carmen de Atrato, Istmina y Sipí) y el cuarto en San Fernando en el Departamento de Bolívar (Misioneros Claretianos, 1929). El resto de los operarios evangélicos nacieron en distintas regiones del territorio peninsular,³⁴ siendo la mayoría de ellos de la región de Navarra (14) y de

³⁴La procedencia de los misioneros claretianos que llegaron antes del 1928 fue muy diversa, las zonas fueron: Segovia, Salamanca, Lleida, León, Soria, Burgos, Córdoba, Tarragona, Vizcaya, La Rioja, Palencia, Valladolid, Girona, Guipúzcoa,

Barcelona (11) -ver cuadro 20-. Algunos de estos misioneros antes de ser destinados a la Prefectura ya fueron enviados a las distintas casas existentes en la Provincia de Colombia, por tanto, el salto al Chocó no se hizo directamente desde puertos españoles sino desde el territorio colombiano. Algo similar sucedía a la inversa, cuando los religiosos abandonaban la misión en muchas ocasiones éstos no retornaban a España, sino que se quedaban operando en suelo colombiano (Misioneros Claretianos, 1929).

Por otro lado, los misioneros carmelitas descalzos de la Provincia de San Joaquín de Navarra, a quienes encomendaron la Prefectura apostólica de Urabá, no llegaron a conformar una Provincia en Colombia en ese momento, por tanto, era lógico que todos los agentes apostólicos que iban a operar a la región procediesen de España. A pesar de ello, de los 27 misioneros -Padres y Hermanos- que operaron en la Prefectura durante su existencia, tres eran oriundos de Colombia, un padre de Aranzazu en el Departamento de Caldas y dos hermanos de Medellín. A diferencia de los claretianos que procedían de diversos puntos de la península, los carmelitas procedían en su mayoría de las provincias del País Vasco y Navarra -ver cuadro 21-. Este elemento, como veremos más adelante, fue central en la definición de la identidad de estos misioneros en Urabá.

Pero ¿por qué consideramos que la procedencia de los misioneros es un elemento central en la construcción de la identidad del misionero en Colombia y, por ende, de las representaciones que construyeron de los indígenas?

Los misioneros que operaron en ambas Prefecturas colombianas habían nacido mayoritariamente en el siglo XIX -57 claretianos y 13 carmelitas descalzos- y por tanto habían vivido en carnes propias la desintegración del imperio hispano con la pérdida de las últimas islas de las Antillas y Filipinas. Esta pérdida causó un “trauma nacional”, no solo por las consecuencias económicas y políticas, sino también porque se hacía manifiesta la decadencia y debilidad en que estaba sumida el país.

Ante esta crisis se empezó a pensar que era necesaria una regeneración del ser nacional. Desde instancias de la Iglesia española -los obispos, el clero y numerosos católicos- se pensó que el problema de esa decadencia era consecuencia de la secularización, de la degeneración de las costumbres y la influencia del liberalismo. Desde el conservadurismo católico se afirmaba que esta decadencia de España fue causa del abandono de los ideales imperiales -unidad, catolicismo y jerarquía- (Carr, 2009). Marcelino Menéndez Pelayo sostuvo que la decadencia se inició en el momento en que se había abandonado el catolicismo como proyecto nacional. Siempre según este intelectual conservador, España había sido grande cuando sus gestas nacionales se identificaban con la religión: “España, evangelizadora de medio mundo; España, martillo del hereje, luz de Trento, espada del Pontífice, cuna de San Ignacio. Tal es nuestra grandeza y nuestra gloria: no tenemos otra” (Carr, 2009: 299). Menéndez Pelayo estaba estableciendo así una simbiosis entre lo religioso y lo nacional. En su obra *Historia de los heterodoxos españoles* afirmaba que la culminación de lo español en el “Siglo de Oro” había sido gracias a la religión católica, esencia de lo español y gracias a ella había sido posible dotar de unidad a la diversidad de las gentes ibéricas a través de un proyecto común que permitió superar los particularismos: ser el baluarte del catolicismo en el mundo. La guía que España debía seguir para el futuro, según este autor, era la de nación destinada a defender la religión tal cual se había pensado bajo el reinado de los Austrias y, por

tanto, la adhesión al dogma sería lo que devolvería a España su pasada grandeza (L. Cano, 2009: 73-74).

Más de una vez hemos pensado que aquella incomparable Reina de Castilla diría al Señor en sus oraciones: Señor, gracias te doy porque engastaste esta perla en mi corona pero, ¿qué me darás, pues te la devuelvo abriantada? Y el Señor le diría. La fe de España no morirá, y te concedo sea tu nación abanderada de mi causa.³⁵

Este fragmento es un claro ejemplo de cómo fue incorporándose esta idea dentro de la Iglesia y, tal como vimos en el apartado 4.2.2, llegó a su máxima expresión durante la Dictadura del General Franco. De este modo, los misioneros españoles en el siglo XX se fueron convirtiendo en los agentes que debían devolver la grandeza de España sobre todo en el continente americano, que ya no se debía o podía conquistar a través de las armas, sino que se debía hacer con la lengua castellana y la religión. Con la disolución de los Jesuitas durante la segunda república y los debates que se generaron en torno a ésta, salió a la luz esta forma de entender a España, basada en el argumento de que con la expulsión de los misioneros se estaba perjudicando sobremanera la imagen de España por la labor de prestigio que realizaban los religiosos. Se decía que la lengua castellana corría peligro en América por la creciente influencia de la lengua inglesa y se apuntaba que los jesuitas eran quienes desde sus colegios americanos luchaban para evitarlo: “Ahí, ahí está el prestigio que pueda tener España en el mundo, o una parte, por lo menos, del prestigio que pueda tener España en todos los pueblos” (Álvarez Gila, 1998: 70).

Teniendo esto presente, tanto los claretianos como los carmelitas llegaron al continente americano con una idea preconcebida como religiosos españoles: ser los continuadores de la conquista iniciada con la llegada de los europeos al continente. En la conferencia realizada por el Padre claretiano Francisco Onetti en el Congreso Exposición misional de Bogotá de 1924 se puede ver claramente esta idea. Él se identifica como un misionero español peninsular, perteneciente a la “raza ibérica” la cual se caracterizaba por:

La vida aventurera, la santidad libre y heroica en las selvas y en las montañas, el misticismo exaltado por la naturaleza salvaje, la teología superficial y andariega, la didáctica improvisada y primitiva, el proselitismo tenaz y autoritario, el esfuerzo intermitente y arrollador, iniciativa individual y sin trabas, fe ardiente e inquebrantable, sobriedad árabe, resistencia ilimitada a las privaciones, gesto expresivo, oratoria exuberante (Misioneros Claretianos, 1924a: 151).

También era una “raza” con una trayectoria histórica de lucha, defensa y expansión de la religión católica sin precedentes motivo por el cual no es de extrañar que la Iglesia haya tomado como modelo y patrono de los misioneros al español San Francisco Javier. En este discurso, además de ensalzar ciertas características que consideraban destacables de la “raza hispana”, también estaba mostrando su visión colonialista del mundo al afirmar que Colombia es hija de España y que por ese motivo seguirían “trabajando por patriotismo, por amor a nuestra patria añorada; porque la sangre que vitaliza a los hijos de Colombia es la misma que corre por las venas de los hijos del Ebro y del Betis” (Misioneros Claretianos, 1924a: 152).

³⁵Florencio Pastor C.M.F., “España misionera”, *El Misionero*, nº 65, año VII, febrero de 1929, p. 26.

El mismo Francisco Onetti en un artículo del 22 de marzo de 1934 publicado en la revista *El Misionero* confirmó esa idea cuando escribió:

Mi incipiente misión [San Francisco Solano en Ciudad Mutis o Jella] está enclavada en una República católica y civilizada de América; pero aquí, aunque todos los costeños con católicos y civilizados, se hallan en un estado de media civilización y medio catolicismo.// Todos son hijos de la grande España, llevan apellidos tan españoles como Díaz, Bocanegra, Medina, López, lo cual es un motivo especialísimo para que, los misioneros españoles sintamos hacia ellos un cariño grande y demos por muy bien empleado cualquier sacrificio tendiente a conservar y depurar una religión que es la nuestra, la que con tantos heroísmos implantaron nuestros paisanos, hoy víctimas de la Historia Negra.³⁶

Los misioneros carmelitas descalzos en el primer mes de octubre de su revista misional *Luz Católica* no perdieron la oportunidad de dedicar unas palabras al 12 de octubre donde reflejaban el pensamiento imperial que querían transmitir, la idea de unidad, catolicismo y jerarquía eran los lineamientos que se debían seguir.

El espíritu creador de la Patria española contrae en ese momento nupcias con América la cobriza, la inocente, la bella. El sacerdote de ese matrimonio es Dios, y son testigos el cielo, el sol, el mar y aquellos marineros españoles que, desde la democracia de sus vidas, han escalado la cumbre más alta del honor. // [...] Luego viene Cortés, y quema en la candela de sus naves una resina olorosa y nueva, que es el incienso de la Patria al inmolarse voluntariamente ante el altar de América. Viene Pizarro, que no sabe leer, y civiliza un mundo, crea un Imperio más grande que Europa, y, en la noche ecuatorial, ha visto aquella Cruz del Sur, cielo novísimo, descubierto por él; cruz de brillantes, que relampaguean misteriosos como espléndida joya sideral, que era el regalo que Dios hacía en las bodas de España con América. Y viene Ponce de León, Balboa, Grijalba, Solís, Ocampo, Álvaro Núñez, y mil más legionarios del heroísmo y patriarcas de la civilización. Por todos ellos la Patria del solar castellano, del poema del Cid y del Romancero, la que supo romper en la frente de almorávides, almohades y benimerinos de la soberbia de las dominaciones con el martillo de la austeridad; la España de los Fueros, de los Municipios y de las iluminaciones teológicas, trabaja en la alfarería creadora de mundos, y al dilatar meridianos y paralelos surge el planeta definitivamente perfecto, según las leyes de la geografía de Dios.// [...] Este día es un gran orgullo de la Historia, y debe traer para la juventud de España y América el serio propósito de volar por el mundo de las ideas, llevando bajo las alas el instrumental práctico de la civilización. Pero es preciso, para volar por fuera, volar primero sobre nosotros mismos en la meditación de nuestro propio destino; porque no hay uno solo de los jóvenes hispanoamericanos que no tenga un 12 de octubre a que llegar en vida; un posible 12 de octubre, que es la revelación completa de su personalidad. A ese momento glorioso no puede llegarse sino copiamos de la Rábida, que es cátedra más fuerte del genio español, la sencillez franciscana, la entereza maravillosa del carácter, y la generosidad, que sale limpia de todos los juicios históricos; si no nos embarcamos en las tres carabelas de nuestra memoria, entendimiento y voluntad; si no nos lanzamos al mar de la vida para vencer tempestades atlánticas y la de los hombres, y si no estamos vigilantes para ver en la aurora del día milagroso la América que todos llevamos por descubrir en nuestra alma.³⁷

³⁶Francisco Onetti, C.M.F., “De nuestras misiones del Chocó. La fiesta de San José en la misión de San Francisco Solano”, *El Misionero*, n° 131, año XII, agosto de 1934, p.195.

³⁷Manuel Siurot, “El triunfo de las caravelas”, *Luz Católica*, n° 9, año I, 1 de octubre de 1927, pág. 32-33.

Esta forma de pensar América desde España, que encajaba perfectamente con el modelo de nación excluyente que conformaron las élites dirigentes colombianas en el proyecto de construcción nacional,³⁸ era la que tenían los misioneros españoles, pero ¿qué pasaba con las poblaciones que estaban allí antes de la llegada de los conquistadores?

La visión del mundo de los misioneros estaba totalmente jerarquizada por la trinidad de la que hablamos anteriormente: cristianismo, civilización europea y raza blanca. De este modo ellos, dentro de esta jerarquía se situaban en el punto más alto por ser los representantes del cristianismo y del país que más hizo por el catolicismo. Consecuentemente también eran los representantes de la civilización europea y era su deber hacerla llegar junto a la religión católica a todos los habitantes del mundo. Por último, eran de raza blanca. América era considerada hija de España y por tanto todo lo que en ella existía siempre estaría en un escalafón inferior a lo que los misioneros representaban ser. Obviamente dentro de América también había jerarquías y los que estarían inmediatamente debajo de los misioneros eran las élites hispanocriollas las cuales habían adoptado los valores de la civilización europea, eran abnegados católicos, en su mayoría eran de raza blanca y eran representados como hijos de la madre patria. Posteriormente nos encontraríamos al pueblo el cual era católico, había adoptado o estaba adoptando los valores de la civilización europea, pero eran mestizos. Le seguían los afrodescendientes quienes eran católicos ya que a su llegada a América todos eran bautizados, pero se encontraban en un estado de abandono y por tanto lleno de supersticiones³⁹ y, por último, los indígenas estando en el escalafón más bajo los “indios salvajes” de los que hablamos en el capítulo 2. Así, los agentes religiosos que llegaron a Colombia para ejercer su actividad misional adoptarían el papel de difusores de un saber, de una cultura, de una ideología dominante que los propios misioneros en conjunción con los grupos dirigentes colombianos pretendían imponer a las poblaciones indígenas con el objetivo de conseguir una plena aculturación para eliminar sus cosmovisiones y praxis tradicionales y convertirlos en ciudadanos colombianos.

En el caso de los carmelitas descalzos, además, se produjo una traslación de las jerarquías identitarias españolas para adaptarlas a la jerarquización interna entre regiones en Colombia. Ya apuntamos anteriormente que la mayoría de los religiosos de Urabá habían nacido en el País Vasco y Navarra, territorios en que por su idiosincrasia se había ido conformando una identidad regional según algunos, nacional según otros, pero, en todo caso, de comunidad histórica con una historia, lengua y tradiciones comunes, diferenciada de la española y que también se caracterizaba por su gran religiosidad y laboriosidad entre otras. Estas características fueron incorporadas en el imaginario colombiano con relación a la población antioqueña la cual era considerada una “raza” que integraba un conjunto de valores que consistían en ser fervientes católicos, especialmente laboriosos y generalmente blancos, y se los equiparaba a los vascos,

³⁸Ver apartado 2.1 de este trabajo.

³⁹“España sembró y cultivó la fe en las nacientes cristiandades de América con tanto esmero, que, después de largos años, se conserva firme y lozana, aún en los lugares donde no ha podido ser atendida por la presencia del sacerdote. Como árbol corpulento que, a pesar de la maleza y parásitos que lo rodean en la selva, ostenta erguida su recia contextura, así la fe de estas gentes es firme, no obstante, las supersticiones con las que está enredada.// Brote espontáneo de la fe, son las devociones populares, y como el aroma que el folklore de los negros de Urabá no deja de ser interesante para los Misioneros y enólogos”. Severino de Santa Teresa, “Las devociones populares. La de San José”, *La Obra Máxima*, n° 124, abril de 1931, pág. 103.

[...] que alabe el espíritu de la raza antioqueña, tan vasca.⁴⁰

Así, de este modo, los carmelitas descalzos, además de ser los representantes de la civilización europea y de la catolicidad española también encarnaban la virtud de una sociedad considerada de las más virtuosa de España, elemento identitario que los misioneros no paraban de repetir en sus textos. Pero no solo recordaban su origen vasco, sino que también constantemente remarcaban las virtudes de la “raza antioqueña” aunque, obviamente, debían introducir elementos que los diferenciase y los situase en una posición inferior en la jerarquía de la “civilización”. Hay varios indicadores de ello, pero creemos que se ilustra bien lo sostenido en un artículo publicado en *La Obra Máxima*⁴¹ donde se narra la vida de un antioqueño que, aunque dotado de un gran espíritu religioso y un gran amor hacia el trabajo, tenía en él incrustada la superstición elemento que según parece desprenderse del texto era algo transversal en la sociedad antioqueña que los hacía descender en esa escala jerárquica. En el mismo texto se hace referencia a la virtud del antioqueño al engaño siendo éste más hábil -en sentido peyorativo- que un gitano.⁴² Decía:

No he dicho que hablaba con más unción que un cuaresmero y negociaba con más ojo que un antioqueño. Iba a decir que “con más ojo que un gitano”, pero estoy segurísimo y apostaría ochenta contra dos que en un negocio mano a mano entre un gitano y un antioqueño, el antioqueño engañaba al gitano como a un chino. Lo que quiere decir que Don Antonio daba quince y raya a un gitano, el más pintado de Andalucía.⁴³

4.3.2 Misioneros, hijos de su era. El proceso formativo y sus implicaciones en la conformación de una determinada visión del mundo.

Como decíamos al inicio de este apartado el proceso formativo por el que pasaron los misioneros tiene una importante relevancia en la forma en que estos agentes comprendían el mundo. Es por ello por lo que consideramos de vital importancia adentrarnos en el mundo de la educación misionera. Somos conscientes que no se ha podido profundizar en ello analizando los planes de estudio impartidos en el Noviciado de Larrea, institución en donde se formaron prácticamente todos los misioneros de la Provincia de San Joaquín de Navarra que operaron en Urabá, y en los distintos centros de formación de los claretianos. Sin embargo, vamos a aproximarnos al tema a partir de la obra de Antonio María Claret que, sintetiza lo que se considera han de ser los ingredientes fundamentales en la formación del misionero; recurriremos también a algunos textos de otros estudiosos de la misionología como Silvestri.

Inicialmente hemos de considerar que el proceso de renovación operado al interior de la Iglesia alcanzó también a la difusión de un pensamiento “científico” al interior de la institución; de ahí que la Iglesia de principios del siglo XX impulsara el estudio de las ciencias para fomentar,

⁴⁰FSS A.P.A.U. Prefectura de Urabá, caja 2, núm. 1., carta de fray Alfredo del Sagrado Corazón de Jesús dirigida a fray Severino de Santa Teresa, 24 de enero de 1935.

⁴¹Pablo del Santísimo Sacramento, “Cuando nació María...”, *La Obra Máxima*, nº 255, julio de 1942, págs. 103-105.

⁴²Debemos tener en cuenta que para la sociedad española la etnia gitana es una población que se ubicaba en los escalafones más bajos de la jerarquía social, y, aún hoy en día se encuentra en condiciones de marginalidad y exclusión social.

⁴³Ibíd., p. 103.

efectivizar y dotar de prestigio a la actividad misional.⁴⁴ Decía el Padre Cipriano Silvestri en su obra publicada en 1921 y traducida al castellano en 1929 que “afirmar que el misionero católico tiene necesidad de poseer un cierto grado de conocimiento científico, es enunciar un axioma de sentido común” (Silvestri, 1929: 114). Pero esta vinculación con la ciencia tenía que ser ocasional y un adorno secundario ya que lo principal debía ser la vocación religiosa, aunque era consciente de que la ciencia ayudaba muchísimo a los misioneros en sus trabajos de propaganda puesto que “da prestigio al que la tiene, cautiva los ánimos y aumenta la confianza” (Ibíd.: 116). El estudio de las ciencias sagradas, morales y filosóficas era indispensable pero también se debía incursionar en ciencias útiles para la labor misional y para facilitar el ejercicio del apostolado, como por ejemplo lenguas, etnografía, etnología y el estudio de las religiones llamadas universales y de la mitología de los pueblos que se quieren evangelizar (Ibíd.: 117-118).

Fray Silverio de Santa Teresa cuando hablaba de las características más importantes que debía poseer un religioso carmelita descalzo mencionaba que, además de la austeridad y humildad, debían estar dotados de una formación que les permitiera desempeñar su labor competentemente. Según este religioso:

Requíerese también no escasa ciencia, porque si bien la santificación débese principalmente a la acción del Espíritu Santo; sin embargo, el Espíritu se vale de instrumentos humanos para la ejecución de sus obras, y, de suyo, cuanto más perfecto y adecuado sea el instrumento, mejor cooperará a la acción divina. Ejerciéndose el ministerio en sociedades muy cultas, el sacerdote del Señor ha de tener doctrina copiosa, y exponerla en forma que no desdiga de la ilustración de sus oyentes. Esto exige un conocimiento más que vulgar de las ciencias directamente relacionadas con sus sagrados deberes: Exégesis bíblica, teología dogmática, moral, pastoral y mística, Historia eclesiástica, Derecho canónico, Apologética, Sociología y otras menos importantes como pedisecuas de las anteriores. El dominio de estas disciplinas obliga al estudio constante de ellas, para que en todo momento esté el ministro de Dios dispuesto a dar razón de su grave misión en este mundo. La vida del verdadero apóstol moderno es de perpetuo estudiante. Por bien que la carrera eclesiástica se termine, apenas se sabe al fin de ella otra cosa que estudiar por sí, con más profundidad y reposo, lo que antes hacía con ayuda de maestro (Silverio de Santa Teresa, 1918: 264).

Coincidente con esta idea el Padre Claret (Claret 1861) señaló que la formación de un sacerdote no debía acabar sino con la vida y para poder llevar a cabo esta vida de conocimientos era necesario que el sacerdote tuviese su propia biblioteca. Ante esta necesidad Claret detalló un catálogo de los libros principales que un buen religioso necesitaba tener en su biblioteca para continuar, después de la formación reglada, con su instrucción. Varias son las categorías en las que divide la biblioteca: Sagrada escritura, Filosofía, Teología, Moral, Cánones, Leyes, Controversia, Concilios, Santos Padres, Historia, Vidas de Santos, Mística, Ascética, Oratoria Sagrada, Catecismo, Sermones, Ejercicios espirituales, Liturgia, Para oír confesiones, Para la primera comunión, Meditaciones, Lectura espiritual, Para un cura párroco, Idiomas o lenguas, Ciencias naturales y Matemáticas. De entre todos libros y autores que detalló, resulta significativo el de Georges Louis Leclerc, conocido como conde de Buffon, que clasificó dentro de la disciplina de ciencias naturales. Este autor fue un naturalista, botánico, matemático, biólogo, cosmólogo y

⁴⁴Ante esta necesidad se determinó crear una ciencia, la misionología la cual debía impartirse a todos los aspirantes al sacerdocio. Para más información sobre esta ciencia ver: Pío de Mondreganes, 1951[1933] y Santos Hernández, 1961.

escritor que vivió en Francia en el siglo XVIII (1707-1788), pretendió compendiar en una obra magna de 44 volúmenes, *Histoire naturelle*, todo el saber humano sobre el mundo natural. En esta obra que tuvo una influencia decisiva en la literatura posterior, Buffon sentó algunas de las bases del pensamiento racialista decimonónico y de la superioridad intelectual de Europa a través de la perspectiva ofrecida por Todorov, 1991.

Buffon defendía la monogénesis, la pertenencia del ser humano a una sola y misma especie ya que como naturalista no podía obviar las evidencias que observaba. Ante esta unidad del género humano él estableció una diferencia entre hombres y animales estableciendo una distinción jerárquica que posicionaba a la especie humana en una posición de superioridad. Esta diferencia se fundamentaba en la ausencia de razón, de jerarquía y palabra en el mundo animal. Este agudo sentido por las jerarquías conducirá a que dentro de la unidad del género humano también exista una jerarquización interna. Alegando que todos los hombres pertenecen a una sola especie, a todos se los podrá juzgar bajo los mismos criterios y consecuentemente se encontrará rasgos distintivos ya que algunos de ellos serán superiores a otros. Esta jerarquización es fundamentada no en la racionalidad, que es común a toda la especie, sino a otra característica distintiva del hombre, su sociabilidad.

El hombre [...] no es fuerte, ni de gran tamaño, ni domina el universo, porque ha sabido dominarse a sí mismo, domarse, someterse e imponerse leyes; en pocas palabras, el hombre es hombre, sólo porque ha sabido reunirse con el hombre.⁴⁵

Toda nación en la que no hay ni reglas, ni ley, ni dueño, ni sociedad habitual, es menos una nación que un conjunto tumultuoso de hombres bárbaros e independientes que no obedecen más que a sus pasiones particulares.⁴⁶

A raíz de estos textos podemos observar que para Buffon existía una estrecha relación entre “bárbaros” e “independientes”, es decir, asociales. Según este autor, la sociabilidad implica cierta capacidad de sumisión y de existencia de un orden establecido, de la existencia de leyes, de costumbres constantes. A su vez, la sociabilización es condición indispensable para la multiplicación de la especie y tan solo observando el número de habitantes de una sociedad se pueden sacar conclusiones de su alto grado de sociabilidad y, consecuentemente, de su superioridad. Cantidad indica calidad. Al mismo tiempo, la presencia de la sociedad es a lo que el hombre debe el progreso de las técnicas y de las herramientas, entre los cuales están comprendidos la lengua y la escritura. Así, lo racional de la especie humana, asociado a estos instrumentos intelectuales, está recíprocamente relacionado con la sociabilidad. Esta idea permitió a Buffon oponer la “civilización”, o la “urbanidad” a la “barbarie” y al “salvajismo”. Existía para él una jerarquía con ciertos estados intermedios que comunicaban la cima con la base, decía Buffon: “Se desciende por grados bastante insensibles desde las naciones más esclarecidas, las más refinadas, a los pueblos menos industriosos, de éstos a otros más groseros, pero aún sometidos a reyes, a leyes; y de estos hombres burdos, a los salvajes” (Todorov, 1991: 124). Todo el argumento de Buffon se articuló en torno a esta jerarquización, en la cumbre se encontraban las naciones de Europa septentrional, inmediatamente los demás europeos, le siguen los pueblos asiáticos y africanos y, en el escalafón más bajo, los “salvajes” americanos y australianos.

⁴⁵Buffon, *Histoire naturelle*, T.X, pp.179-180 en: Todorov 1991: 123.

⁴⁶Buffon, *De l'homme*, p.296 en: Todorov 1991: 123.

Toda diferencia social -de costumbres, de técnica- y toda diferencia del uso de la razón insta a Buffon a crear juicios de valor sobre los distintos pueblos. Por ejemplo, una población escasa es un indicio de desarrollo social insuficiente; la existencia de “costumbres constantes”; los avances tecnológicos; la lengua o ideas religiosas.⁴⁷ De este modo, todos los elementos de una civilización se hallaban clasificados mediante juicios de valor.

Dentro de la jerarquización existente dentro de la especie humana, en el grado más bajo de la “civilización” los hombres, según Buffon, se aproximaban a los animales, decía que el indígena americano “en sí mismo no es más que un animal de primer orden”, que el asiático tiene “ojos pequeños, como puerco” y que los hotentotes los tienen “como los animales” y que su ausencia de organización social los acerca a los brutos (Todorov, 1991: 125). De este modo, Buffon no hacía más que resaltar que existe una jerarquía dentro del ser humano y apunta a difuminar la ruptura inicial entre hombres y animales y, consecuentemente, pone en tela de juicio la unidad del género humano.

En síntesis, Buffon propone un ideal ético y cultural profundamente etnocéntrico y eurocéntrico, donde los europeos son el punto de comparación a partir del cual establecer la distancia que separa a los demás pueblos de la perfección (Todorov, 1991: 121-130).

Como veremos más adelante, se pueden encontrar semejanzas entre esta forma de entender el mundo y la forma en que los misioneros representaron a los pueblos indígenas que debían evangelizar, sobre todo a los embera en todas sus variantes, denominados *catíos* por los carmelitas descalzos y *cholos* por los claretianos. No es extraño que esta cosmovisión eurocéntrica del mundo estuviese presente en los discursos de los misioneros ya que, como argumenta Pratt, 2010, esta se fue construyendo y asentando en los imaginarios europeos. No obstante, resulta significativo encontrar en la bibliografía esencial de un sacerdote a este autor, quien adornado con el prestigio de la ciencia tuvo tanta influencia en el desarrollo de las teorías racialistas decimonónicas.

Además de Buffon, otros autores que se incluían en la bibliografía propuesta por Claret eran M. Ramos con la obra *Elementos de historia natural*, Agustín Yáñez y Girona con *Lecciones de historia natural* y también Francisco Verdejo Páez con el trabajo *Geografía astronómica, física y política, antigua, de la edad media y moderna, arreglada al estado actual del mundo*. Todas estas obras estaban en concordancia con las teorías racialistas mediante las cuales se afianzaba la idea de que los individuos de la “raza blanca” eran superiores al resto de población del globo. De este modo, se conformaba una jerarquía de las poblaciones del planeta donde los misioneros se hallaban en la cúspide ya que pertenecían a esa denominada “raza superior” y las poblaciones a las que debían evangelizar siempre se encontraban en los escalafones inferiores de esa clasificación.

El hecho de que Buffon y el resto de autores citados fuesen obras de cabecera recomendadas por el fundador de la Congregación de los claretianos no nos permite concluir que los religiosos de esta y del resto de congregaciones religiosas los tuvieran como referentes. Sin embargo, encontramos algunas evidencias en los textos producidos por los misioneros, de los

⁴⁷“Los persas, los turcos, los moros, se civilizaron hasta cierto punto: pero los árabes [...] viven, al igual que los tártaros, sin regla, sin urbanidad y casi sin sociedad”; “Sus casas son bajas y mal construidas; sus tierras, muy mal cultivadas”; “Su lengua misma [es] tan sencilla, que les es casi común a todos. Puesto que no tienen más que un pequeño número de ideas, tampoco poseen más que un corto número de expresiones”; “Todos son igualmente groseros, supersticiosos, estúpidos”; “Todos estos salvajes tienen un aire soñador, aunque no piensan en nada” (Todorov, 1991: 124-125).

que destacamos el del Padre Francisco Onetti -claretiano- quien citaba a Buffon (Misioneros Claretianos, 1924b: 135). Este dato nos confirma que algunos misioneros claretianos, estaban familiarizados con este tipo de literatura y por tanto debemos buscar en ellos la influencia de las corrientes de pensamiento europeas y eurocentristas predominantes en el siglo XVIII y sobre todo en el XIX.

La idea de jerarquía que se desprende del comentado texto de Buffon puede apreciarse en cierta forma, en las jerarquías que se establecieron en las misiones, donde estos realizaron una determinada jerarquía de sus habitantes y de los territorios que conformaban el suelo encomendado, siempre estableciendo diferencias a partir del modelo considerado “civilizado” el modelo representado por los misioneros, el adecuado para establecer comparaciones.

Siendo esto así y teniendo en cuenta el hecho que la identidad se construye a través del otro, los misioneros fueron estableciendo un conjunto de juicios de valor, a partir de las características culturales o prácticas sociales que ellos iban observando de los distintos habitantes del Chocó. Así, fueron construyendo su identidad en contraposición al otro. Por ejemplo, frente a la forma de organización espacial del pueblo embera, la cual era dispersa y aislada a lo largo y ancho de los ríos, ellos se identificaban como los representantes de una cultura urbana organizada alrededor de ciudades y pueblos; frente a la posición que otorgaron a los indígenas de menor edad, débiles, indefensos y víctimas de los ultrajes que cometían con ellos sus vecinos, los misioneros se identificaban como “protectores de indios” que bajo una actitud paternalista de corte colonialista debían proteger a estos indefensos “salvajes” y enseñarles todo lo necesario para que alcancen su mayoría de edad; también, frente a las costumbres “bárbaras”, “salvajes” e inmorales presentes en los habitantes indígenas y afro descendientes de los territorios del Chocó y Urabá, se contraponía la identidad del misionero español “civilizado”, sobrio, de elevada moralidad, religiosidad y laboriosidad.

Cuadro 15: Obras destinadas al apoyo de las misiones formadas en España entre 1914 y 1923

Obras	Año	Localización	Destinatarios	Revistas o publicaciones
Obra de los Doce Apóstoles	1914		Especial para jóvenes	<i>Los Doce Apóstoles</i>
Los Ángeles Auxiliadores de las Misiones	1914	Valladolid	Alumnas de colegio de enseñanza	
Asociación de San Francisco Javier, auxiliadora de las misiones	1917	Logroño		
Asociación cooperadora de las Misiones	1917	Santander		<i>Santander por las Misiones</i>
Obra de las Marías de los Sagrarios de China	1917	Bilbao	Colegio del Sagrado Corazón	
Junta de protección de la Infancia Guineense	1918			
Academia y Circulo de Estudios Misionales	1918	Santander	Universidad Pontificia de Comillas	Memoria anual
Asociación de San Francisco Javier en favor de las Misiones	1918	Barcelona		<i>Almas</i>
Sección de Obras de celo de la Asociación de la Beata Lestonnac	1919	San Sebastián	Colegio de Santa María	Sección en el Anuario
Juventud Mercedaria Misionera	1920	Bérriz		Sección en <i>Recuerdos del Colegio de Vera-Cruz</i>
Juventud Teresiana Misionera	1920	Madrid	Para las alumnas de sus colegios	<i>Boletín de las Academias Teresianas</i>
Asociación Misional de Seminaristas Vascos	1922	Vitoria	Seminario de Vitoria	
Liga de Seminaristas Españoles en favor de las Misiones	1922-1923	Madrid		<i>El Eco Misional</i>
Cruzada Misional de Jóvenes		Burgos		

Fuente: Elaboración propia a partir de la obra del Padre Arens(1925), *Manuel des Missions Catholiques*, extraído de Lopetegui, 1953-54:

Cuadro 18: Estado de las ocho Provincias de los carmelitas descalzos en España en 1824

Provincia	Conventos	Personal
Provincia de San Elías Castilla la Vieja	Duruelo	11
	Ávila	17
	Valladolid	15
	Salamanca	12
	Segovia	22
	Riozero	8
	Toro	2
	Bañeza	13
	Falencia	17
	Batuecas	14
	Medina	11
	Alba	10
	Fontiveros	7
	Fadrón	18
	Hosp. I. C	10
Total	15	187
Provincia del Espíritu Santo Castilla la Nueva	Pastrana	18
	Alcalá	17
	Almodóvar	14
	Madrid	28
	Toledo	38
	Cogolludo	12
	Bolarque D	8
	Ocaña	7
	Ciudad Real	12
	Guadalajara	18
	Talavera	3
	Budia	10
Total	12	185
Provincia San Angelo Andalucía Alta	Granada	28
	Baeza	18
	Málaga	10
	Mancha Real	15
	Úbeda	8
	Jaén	15
	Alcaudete	4
	Vélez Málaga	6
	Nieves D	4
	Antequera	8
	Cazorla	6
	Benamexí	9
	Qaucín	9
Total	13	140

Provincias	Conventos	Personal
Provincia San José Cataluña	Barcelona	26
	Mataró	10
	Lérida	18
	Tortosa	12
	Gerona	7
	Tarragona	16
	Reus	31
	Cardo D	13
	Gracia	10
	Selva	10
	Vich	8
	Balaguer	7
	Villanueva	10
Total	13	178
Provincia de Santa Teresa Aragón y Valencia	Valencia	27
	Tamarite	20
	Zaragoza	32
	Calatayud	29
	Huesca	40
	Enguera	11
	Boltaña	17
	Tarazona	27
	Nules	25
	Sos	19
	Torre	36
	Palmas D.	10
	Teruel	25
Total	13	318
Provincia San Juan de la Cruz Andalucía Baja	Sevilla Remedios	9
	Guadalcazar	3
	Córdoba	20
	Bujalance	19
	Sto. Angel de Sevilla	17
	Aguilar	15
	Andújar	3
	Ecija	13
	Lucena	11
	Barrameda	5
	Isla	12
	Carmona	9
	Coronil	2
	Paterna	4
	Montoro	19
	Valle	1
	San Lúcar	7
	Espejo	13
	Cádiz	8
	Cuervo	3
Total	20	193

Provincias	Conventos	Personal
Provincia de San Joaquín de Navarra	Pamplona	31
	Osma	19
	Corella	18
	Tudela	17
	Peñaranda	17
	Calahorra	20
	Burgos	38
	Lerma	17
	Logroño	24
	Lazcano	26
	Marquina	17
	San José de la Isla D.	17
	Larrea	21
	Valmaseda	8
	Villafranca	16
Total	15	306
Provincia de Santa Ana Murcia	Daimiel	5
	Manzanares	3
	Caravaca	4
	Laxara	11
	Veles	2
	Criptana	5
	Cuenca	7
	San Clemente	4
	Lieror	2
	Murcia	28
	Cartagena	5
	Cambrón D	2
	Lorca	6
Total	13	84
Resumen	114	1532

Fuente: ESTADO de las ocho Provincias de carmelitas descalzos de la Congregación de España conforme a la razón dada por ellas para el Capítulo General de 15 de Febrero de 1824, después del trienio constitucional y en los Capítulos Provinciales en Silverio de Santa Teresa, 1918: 315-318.

Cuadro 19: Conventos de las Provincias de España de los carmelitas descalzos 1918

Provincia de San Joaquín de Navarra (erigida 1706 y restaurada en 1879)		
Conventos	Fundación	Restauración
Pamplona	1587	1895
Osma	1589	1890
Corella	1595	1892
Burgos	1606	1877
Marquina	1691	1868
Larrea	1713	1876
Villafranca	1734	1893
Begoña	1880	
Vitoria	1890	
Rigada	1897	
El Soto	1898	
Santander	1900	
Oviedo	1906	
San Sebastián	1908	
Alzo	1917	
Logroño	1918	
Santiago de Chile	1899	
Valparaíso	1900	
Valdivia	1902	
Chillán	1905	
Viña del Mar	1905	
Illapel	1912	
Santiago II	1913	
Leiva	1911	
Frontino	1914	
Sonsón	1914	
Palmira	1917	
Trujillo	1911	
Santiago de Cao	1916	
Chocope	1916	
Uruguayana	1911	
Alégrete	1911	
Porto Alegre	1913	
Río Grande	1917	
Montevideo	1913	

Provincia de San Elías Castilla la Vieja (erigida en 1581 y restaurada en 1889)

Conventos	Fundación	Restauración
Ávila	1600	1876
Valladolid	1581	1897
Salamanca	1581	1894
Madrid	1586	1888
Segovia	1586	1877
Toledo	1586	1893
Batuecas	1599	1915
Medina del Campo	1645	1891
Alba de Tormes	1679	1877
Habana	1880	
Camagüey	1888	
Matanzas	1894	
El Carmelo	1910	
Sancti Spiritus	1907	
El Ciego de Ávila	1917	
Valladolid (Colegio Teres.)	1918	

Provincia de Santa Teresa de Jesús Aragón y Valencia (erigida en 1588 y restaurada en 1895)

Conventos	Fundación	Restauración
Caravaca	1586	
Valencia	1589	1885
Zaragoza	1594	1897
San Clemente	1673	1899
Tarazona	1680	1915
Calanda	1682	1911
Desierto de las Palmas	1694	1876
Daimiel	1583	1918
Burriana	1896	

Semiprovincia de San Ángel Mártir de Andalucía (erigida en 1588 y restaurada en 1905)

Conventos	Fundación	Restauración
Córdoba	1586	1893
Ubeda	1587	1905
Sevilla	1587	1904
Ecija	1591	1910
Cádiz	1736	1899
Buenos Aires	1903	
Córdoba Argentina	1901	
Zafra	1909	

Provincia de San José de Cataluña (erigida en 1588 y restaurada en 1906)

Conventos	Fundación	Restauración
Tarragona	1597	1898
Barcelona	1586	1898
Badalona	1908	
Durango (México)	1902	
Mazatlan (México)	1904	
Sonora (Arizona-Estados Unidos)	1911	
Morenci (Clyton - Arizona-Estados Unidos)	1912	
zona - Estados Unidos)	1914	
Tucson (Arizona Estados Unidos)	1918	
Palafrugell	1597	

Fuente: Silverio de Santa Teresa, 1918: 319-322.

Cuadro 20: Misioneros claretianos en la Prefectura apostólica del Chocó 1909-1928

Misionero	Entrada	Salida	Nacimiento	Defunción	Origen
Padres					
Juan Gil y García	1909	1912	30-03-1867	23-02-1912 (Chocó)	Navares de en Medio (Segovia)
Demetrio Salazar	1909				Sipí, San Juan (Chocó)
José María Fernández	1909	1913	02-12-1884		Aldea del Obispo (Salamanca)
Nicolás Lanas	1909	1909	05-03-1878	08-1909 (Chocó)	Cascante (Navarra)
Juan Codinach	1909	1912	29-05-1972	1936 (Mártir Guerra Civil)	Mura (Barcelona)
Agustín Quiroga	1909	1910	27-08-1873	20-10-1911 (España)	Quintanilla (León)
Andres Vila	1909		14-02-1879		Solsona (Lleida)
Vidal Bandres	1909	1914	22-09-1876		Sangüesa (Navarra)
José Martínez	1909	1919	30-08-1882		Fuentestrún (Soria)
Anastasio España	1909	1910	12-05-1877		Villuércanes (Burgos)
Enrique Onneti	1909	1910	18-12-1882		Córdoba
Nicolás Medrano	1911		04-03-1879		Funes (Navarra)
Ramón Pujol	1911	1919		07-04-1919	Pobla de Ciérvols (Lleida)
Andrés Gaspá	1911	1923	10-04-1867	Bogotá	Rialp (Lleida)
Juan Ferrerons	1911	1911	19-01-1884	1911 (Chocó)	Tona (Barcelona)
José Criado	1911	1917	17-03-1868		Ciudad Rodrigo (Salamanca)
José Pamies	1911	1926	12-06-1884		Espluga de Francolí (Tarragona)
Francisco Mariano Arias	1911	1912	26-02-1863		San Fernando, Bolivar (Colombia)
José Urrutia	1912	1918	11-03-1882	1918 en Quibdó	Nabárniz (Vizcaya)
Francisco Gutiérrez	1912		09-03-1872		Calahorra, La Rioja
Francisco García	1912		30-03-1887		Gallinero (Logroño)
Francisco Sanz	1912	1917	16-06-1883		Veganzones (Segovia)
Salvador Miró	1912	1918	04-08-1889		Reus (Tarragona)
Santiago Ordóñez	1913	1913	23-05-1886	1913 en Chocó	Itero de la Vega (Palencia)
Jaime Cunillera	1914	1915	20-05-1885		Espluga de Francolí (Tarragona)
Guillermo López	1914		15-11-1885		San Marin de Provençals (Barcelona)
Eliseo Martínez	1914	1917	14-06-1887		Rioseco (Valladolid)
Jacinto Bau	1914	1924	13-11-1873		Tabernolas (Barcelona)
Mariano García	1916	1917	12-10-1882	Girardot (Colombia)	Tordehumos (Valladolid)
Ramón Palau	1915	1916	11-11-1886	1916 (Colombia)	Vallespirans (Girona)
José Rovira	1915		16-09-1886		Saló (Barcelona)
Virginio Belarra	1916		12-10-1888		Beríndano (Navarra)
Fermín de Larrazábal	1916	1926	07-07-1891		Céauniri (Vizcaya)
Pablo Desantiago	1916		09-07-1891		Villamañán (León)
Francisco Onetti	1918		16-09-1880		Córdoba
Elías Navarro	1919	1928	17-04-1888		Marcilla (Navarra)
Leandro Uriarte	1919				Orduña (Vizcaya)
José Miró	1919	1920	02-11-1891		Manresa (Barcelona)
Alcides Rojas	1921				Istimna (Chocó)
Wenceslao Belarra	1921		28-09-1894		Baríndano (Navarra)

Romualdo Camarasa	1922		15-02-1893		Tragó de Noguera (Lleida)
Segismundo Tarbal	1923	1926	03-05-1873		San Hipólito de Voltregá (Barcelona)
Manuel Izaguirre	1923	1924	13-03-1896		Tolosa (Guipúzcoa)
Suceso Villalba	1923		09-01-1894		Melgar de Abajo (Valladolid)
Narciso Rodríguez	1923		29-10-1887		Artajona (Navarra)
José Garbayo	1923	1924	21-10-1881		Cintruénigo (Navarra)
Domicio Ramos	1924	1926	23-10-1896		Humada (Burgos)
Domingo Zapater	1924		04-08-1896		La Mata de Morella (Castelló de la Plana)
Juan D. de las Heras	1926		13-08-1900		Bilbao
Santos Alzueta	1926		01-11-1900		Lumbier (Navarra)
Pedro Benet	1928		15-06-1901		Vic (Barcelona)
Hermanos					
Urbano Simón	1909	1910	01-07-1879	13-07-1910 (Chocó)	Marchantre (Navarra)
Hilario Goñi	1909	1910	14-01-1887		Muruzábal (Navarra)
Felix Reca	1909	1912	22-08-1881		Sangüesa (Navarra)
Ramón Casals	1909	1912	23-01-1890		La Nou (Barcelona)
Julián Notiboli	1909		27-01-1866		Tarazona (Zaragoza)
Hipólito Pardo	1911	1913	14-08-1863		Pedrosa (Burgos)
Joaquín Nuin	1911	1914	15-02-1889		Usi (Navarra)
José Magem	1912	1926	14-01-1886		Riuprimer (Barcelona)
José Benet	1912	1925	01-07-1891		Vic (Barcelona)
José Urizar	1912	1914	28-12-1872		Arrigoitia (Vizcaya)
Eusebio Moldon	1914		10-08-1893		Berciano de Aliste (Zamora)
Eduardo Ullate	1917		18-01-1894		Murchante (Navarra)
Lázaro Agudelo	1925		09-12-1892		Carmen del Atrato (Chocó)
Frumencio Galicia	1926	1927	27-10-1901		Tolosa (Guipúzcoa)
Alfredo Paredes	1928				Don Benito (Badajoz)

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Misioneros Claretianos, 1929: 106-258.

Cuadro 21: Misioneros carmelitas descalzos en la Prefectura apostólica de Urabá 1919-1945

Misionero	Entrada	Salida	Nacimiento	Defunción	Origen
Padres					
José Joaquín de la Virgen del Carmen	1919	1926	12-10-1878	18-05-1926 (Colombia)	Estella (Navarra)
Severino de Santa Teresa	1919	1945	11-12-1885	1962 (España)	Bérriz (Vizcaya)
Amado de la Virgen del Carmen	1919	1945	25-06-1879	07-12-1947 (Villa de Leyva, Colombia)	Villalaín (Burgos)
Juan Evangelista del Santísimo Sacramento	1919	1934	15-04-1884	26-06-1958 (Logroño)	Pamplona
Elías del Santísimo Sacramento	1919	1924	28-12-1870	19-08-1924 (Villa de Leyva, Colombia)	San Vicente de la Sonsierra (La Rioja)
Alfredo del Sagrado Corazón de Jesús	1919	1923	06-09-1885	06-12-1941 (Bogotá)	Calahorra (La Rioja)
Juan Francisco del Santísimo Sacramento	1919	1934	10-10-1889	17-05-1974 (España)	Mañaria (Vizcaya)
Pascual de Santa Teresa	1919	1934	12-12-1893	10-04-1982 (España)	Corella
Rafael María de la Cruz	1923	1939	30-03-1888	1939 (Colombia)	Aranzazu (Caldas, Colombia)
Amancio de Santa Teresa	1926	1941	27-08-1898	11-09-1989 (Pereira, Colombia)	Amorebieta (Vizcaya)
Anselmo San José	1928	1941	13-10-1902	21-04-1982 (Santander, España)	Apózaga (Guipúzcoa)
Cesáreo de San Angelo	1929	1930	4-3-1903	7-12-1972 (Bogotá)	Bilbao
Remigio del Niño Jesús	1931	1941	15-02-1904	21-06-1973 (Tumaco)	Remigio de Ceánuri (Vizcaya)
Andrés del Niño Jesús	1931	1941	12-02-1907	16-12-1993 (Palmira)	Marquina (Vizcaya)
Bernardino del Niño Jesús	1932	1938	24-08-1907	30-11-1993	Ocáriz (Alava)
Dionisio de Santa Teresa	1932	1945	04-04-1909	1985 (Panamá)	Larrabezúa (Vizcaya)
Pablo de Smo. Sacramento	1932	1936	27-02-1909	14-05-1993	Corella
Alberto de San José	1932	1945	11-01-1909	08-04-1973	Lesaca (Navarra)
Luis de Santa Teresita	1933	1945	15-04-1909	15-11-1965 (Tumaco)	Ormáiztegui (Guipúzcoa)
Tomás de Smo. Sacramento	1934	1941	30-10-1904	24-08-1976	Azcoitia
Leocadio de la Virgen del Carmen	1938	1941	12-10-1907	11-04-1974 (Bogotá)	Orio (Gupúzcoa)
Telésforo de la Sagrada Familia	1938	1943	09-02-1914	13-09-1980 (Panamá)	Ceánuri (Vizcaya)
Ascensio de San José	1935	1945	24-05-1906	24-02-1976 (Tumaco)	Apózaga (Guipúzcoa)
Hermanos					
Daniel del Niño Jesús	1919	1934	11-12-1898		Berganzo (Alava)
Alfonso de la Virgen del Carmen	1924	1927	13-05-1898	20-12-1968	Medellín
Gregorio de la Virgen del Carmen	1938	1945	21-11-1894	20-08-1968 (Chile)	Ilárraza (Alava)
Joaquín del Purísimo Corazón de María	1941	1944	26-06-1915	18-03-2003 (Medellín)	Medellín

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Miranda Arraiza, 2005.

