

Vol 7, No. 14 / julio - diciembre de 2015 / ISSN: 2145-132X

HISTORELO

REVISTA DE HISTORIA REGIONAL Y LOCAL

Volver: retorno de los
capuchinos españoles al
norte de Colombia a finales
del siglo XIX

*Coming Back...
The Return of Spanish Capuchin Missionaries
to the North of Colombia at the End of the XIXth Century*

Bosa Bastien Andre

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

Recepción: 24 de octubre de 2014

Aceptación: 18 de febrero de 2015

Páginas: 141-179

doi: <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>



i

Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX

*Coming back...
The Return of Spanish Capuchin Missionaries to the
North of Colombia at the End of the XIXth Century*

Bosa Bastien Andre*

Resumen

El artículo describe la compleja secuencia de interacciones y eventos que permitió asegurar la presencia de una misión dirigida por Capuchinos españoles en Colombia a finales del siglo XIX. Reflexiona sobre las condiciones intelectuales que permitieron justificar, en el contexto de la República, el regreso de los mismos misioneros que fueron expulsados durante la Independencia. El autor analiza los diferentes registros de justificación utilizados por los actores involucrados en este proceso. Discute, por otro lado, sobre las condiciones materiales, jurídicas e institucionales que permitieron a los Capuchinos consolidar su posición dentro de la

* Doctor en Antropología Social e Histórica por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS – París, Francia), Profesor Titular de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia), e Investigador Junior del Grupo Estudio sobre Identidad de la misma institución. Este artículo es resultado del proyecto “Trayectorias indígenas y lógicas del Estado” financiado por la Universidad del Rosario. Correo electrónico: bastien.bosa@urosario.edu.co.

compleja estructura eclesiástica y establecerse como intermediarios indispensables para el Estado colombiano.

Palabras claves: misiones capuchinas, evangelización, iglesia, estado, indígenas.

Abstract

This article describes the complex sequence of interactions and events that led to the settlement of a mission headed by Spanish Capuchins in Colombia in the late of nineteenth century. It analyses the intellectual conditions that enabled the legitimation, in a Republican context, of the return of the very missionaries who were expelled at the time of the Independence. The author analyses the different registers of justification used by multiple actors involved in this process. He discusses, on the other hand, the material, legal and institutional conditions that made it possible for the Capuchins to consolidate their position within the complex ecclesiastical structure and to establish themselves as indispensable intermediaries for the Colombian State.

Keywords: capuchin missions, evangelization, church, state, indigenous.

Introducción

El punto de partida de este artículo es una pregunta general: ¿Cuáles fueron las condiciones materiales, institucionales e intelectuales que permitieron a las órdenes religiosas expulsadas de América después de las independencias, volver a finales del siglo XIX? Para explorar este problema, se propone un caso específico: el norte de Colombia. Los misioneros Capuchinos tenían presencia allí desde la Colonia,¹ hasta cuando fueron expulsados a inicios del siglo XIX, y a donde regresaron para instalarse de manera duradera a finales de este mismo siglo. Para reconstruir este caso se intentará desarrollar, en la medida de lo posible, una mirada micro-situada. Nos apoyaremos para tal fin en el libro escrito por el Padre Eugenio de Valencia, cuyo título es *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones* (Valencia 1924). El autor —quien pertenecía a la orden Capuchina y había tenido acceso a los diversos archivos de la misión— describe en detalle y desde una óptica local los acontecimientos que marcaron este proceso histórico.² Su relato permite entender en particular que la llegada de los misioneros no correspondía a una evolución lineal, sin interrupciones, sino a un complejo proceso de negociaciones y, en algunos casos, de agudos conflictos entre personas específicas y grupos pequeños.

Sin embargo, el hecho de enfocarnos en interacciones muy personales no implica limitarnos a una escala local, ni tampoco describir solamente lo contingente y lo particular. Primero, porque las interacciones mismas entre los protagonistas de esta historia nos conducen a una historia conectada. Ilustrando las interdependencias que existían en la época entre las diferentes partes del mundo, las personas implicadas pertenecían a sociedades cultural y geográficamente distantes las unas de las otras. En este sentido, el hecho de reconstruir las interacciones que

1. Es en 1750 que llegaron los primeros Capuchinos a la Sierra Nevada (los Padres Silvestre de Labata y Juan Uldecona).

2. El autor presenta una lista general de las fuentes consultadas al inicio del libro, incluyendo informes y publicaciones oficiales, documentos jurídicos pero también colecciones de cartas personales escritas por los religiosos sobre su trabajo. Sin embargo, no hay por lo general citas precisas de las palabras de los protagonistas de esta historia.

marcan un proceso desplegado en varios escenarios conduce a abandonar la región o el Estado-nación como unidad principal de análisis, para incorporar perspectivas transnacionales. Analizaremos, de modo particular, las interacciones entre las múltiples instituciones al interior de la Iglesia, así como sus relaciones con las autoridades centrales, regionales y locales del Estado colombiano. Así, uno de los temas recurrentes es la imposibilidad de establecer una estructura eclesiástica de mando unificado. Veremos cómo, a lo largo del proceso de institucionalización de la misión, las divisiones político-administrativas —tanto religiosas como seculares— se multiplicaban y se superponían.

El segundo distanciamiento con la escala local tiene que ver con la idea según la cual la verdad de las interacciones raramente se encuentra en las interacciones mismas. Incluso, los hechos más pequeños se entienden por lo general en relación con dinámicas históricas y geográficas de escala más amplia (fuerzas estructurales, marcos institucionales y jurídicos, entre otros). En este caso, la historia del grupo de misioneros españoles que interesa aquí, sólo se entiende si ampliamos el campo observado de múltiples maneras. Por ejemplo, abarcando diversas de las tensiones políticas, económicas y culturales que marcaron el siglo XIX, así como las dinámicas del colonialismo global europeo. Mostraremos en particular que la llegada de los capuchinos se entiende en el marco de las complicadas relaciones y vaivenes que se dieron entre los Estados y la Iglesia por ambas partes del océano atlántico en el siglo XIX.

El artículo se organiza de la siguiente manera. Después de una exposición breve de las difíciles relaciones entre las comunidades religiosas y el Estado colombiano en las secuelas de la Independencia, presentaremos el giro que se dio en Colombia en la década 1880, dando las condiciones para un resurgimiento misional. Luego, entraremos de manera detallada en el proceso que permitió a los Capuchinos españoles establecerse en el norte de Colombia. Nos interesaremos en los diferentes registros de justificación utilizados para legitimar su regreso, así como en las condiciones institucionales, jurídicas y materiales, que les permitieron consolidar su posición dentro de la compleja estructura eclesiástica y establecerse como intermediarios indispensables para el Estado colombiano.

Se trata de estudiar ese universo religioso como un universo de creencias, pero no en el sentido más esperado. Nos interesaremos en los múltiples agentes involucrados no tanto a partir de la energía que estos invertían para promover las creencias defendidas por su institución (la *fe* en Dios o en el dogma), sino en las creencias y los intereses ligados a la producción y a la reproducción práctica de la institución como tal (la *illusio* relacionada con la pertenencia a la institución misma).³

Relaciones entre las comunidades religiosas y el Estado después de la Independencia

Como bien se sabe, la mayoría de las congregaciones religiosas fueron expulsadas de América durante las Independencias. El Vaticano —bajo la presión de la Corona hispana— se había negado a reconocer las nacientes Repúblicas, y, a nivel local, muchos de los misioneros habían tomado parte por la Corona. El caso del actual norte de Colombia no era la excepción. Los Capuchinos, habían llegado en 1693 y fueron expulsados en 1818.⁴ Sin embargo, en un primer momento, la ruptura entre la República independiente y la Santa Sede no fue tan radical como se podría pensar. Durante los primeros decenios de vida republicana, los gobernantes asumieron a su favor el modelo del Patronato del antiguo gobierno español,⁵ lo cual permitió que la independencia de la Nueva Granada fuera finalmente reconocida por el

3. Seguimos, en este sentido, indicaciones dadas por Pierre Bourdieu (1987, 57), quien define el campo religioso como “un universo de creencias, en el cual se discute sobre creencias”.

4. Cf. Hualde (1989, 283-314): “En 1820, esperan en Santiago de Cuba, los últimos Capuchinos del convento de Socorro, navío que les reconduzca a España.” Cf. también a Alcacer (1959).

5. La Ley de Patronato Republicano de 1824 indicaba que la República debía “continuar en el ejercicio del derecho de patronato que los Reyes de España tuvieron en las Iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales de esta parte de la América”. El Artículo 7 de la Constitución de 1830 presentaba como “un deber del Gobierno, de la Iglesia colombiana, protegerla y defenderla y no tolerar el culto público de ninguna otra”. Por otra parte, el Congreso adoptó en 1824, la primera ley de la República “sobre misiones en comunidades y territorios indígenas de fronteras o países limítrofes”. Cf. Patiño Reyes (2011, 258). Además de propagar “la religión de Jesucristo”, los misioneros eran “encargados de instruir en los principios políticos conforme a la Constitución y leyes de Colombia” (Artículo 2), así como “la enseñanza del idioma castellano entre los indígenas” (Artículo 21).

papa Gregorio XVI en 1835.⁶ De este modo, se instauraron relaciones diplomáticas oficiales entre Colombia y Roma, las cuales —se pensaba— podrían culminar con la firma de un concordato (Cf. Prieto 2000).

La restauración de una relación armoniosa no era nada sencilla. La Iglesia consideraba que el nuevo Estado —en su ejercicio del patronato— imponía un control excesivo sobre sus actividades, mientras que los Gobiernos adoptaban políticas que pretendían disminuir la autoridad de la Iglesia y de las comunidades religiosas sobre el país (González 1992). La aparición de nuevas tensiones culminó con la separación oficial entre la Iglesia y el Estado, en junio de 1853, durante el gobierno liberal de José María Obando.⁷ En los años 1860, los ataques en contra de la Iglesia Católica se hicieron más fuertes aún con la llegada al poder del General Mosquera. Este decidió suprimir en particular todas las comunidades religiosas en noviembre 1861 y profundizó la expropiación de los bienes eclesiásticos así como el principio de sujeción de la Iglesia al Estado (Patiño Reyes 2011, 266). Para culminar este proceso, la nueva Constitución de 1863 instituía la libertad de cultos y proscribía la intervención de la Iglesia en la política.

Esto significa que, durante buena parte del siglo XIX, los pueblos indígenas que habían sobrevivido a la Conquista, pudieron vivir sin mucha interferencia por parte de los misioneros y del Estado. Ningún dispositivo eficiente funcionaba para controlarlos o restringir su libertad, lo cual era motivo de preocupación para varios eclesiásticos. Estimaban necesario retomar el trabajo de evangelización, tanto con los grupos que nunca habían tenido contacto con el evangelio, como con los que, a pesar de haber recibido visitas de misioneros durante la época colonial, seguían indiferentes al Catolicismo.⁸ Una carta que la legislatura provincial de Casanare

6. Este mismo año, un misionero capuchino, Lorenzo Franza, fue nombrado cura de la parroquia de Soldado, en la Guajira. Sin embargo su labor fue un fracaso. Cf. Polo Acuña (2011, 88-89).

7. Algunos meses antes, la nueva Constitución había introducido una primera ruptura, garantizando “a todos los granadinos, la profesión libre, pública o privada de la religión” (Artículo 5). Citado en Patiño Reyes (2011, 263).

8. Entre las iniciativas de la época se puede resaltar la llegada en 1858 “de varios redentoristas para evangelizar la zona de Casanare y a sacerdotes seculares españoles para la región de San Martín” y un informe escrito en 1861 por el Delegado Apostólico Mieczyslaw Ledochowski que recomendaba promover las misiones de los indígenas (Luque Alcaide 2005, 40). Se puede también resaltar la creación por el sínodo de Bogotá, en 1870, de una “junta de misiones con el fin de recolectar fondos que permitan la fundación de un seminario misional, atendido por religiosos europeos” (Martínez Cuesta 1995, 385).

mandó en noviembre de 1856 al arzobispo de Bogotá permite ilustrar el estado de desesperación en el cual se encontraban los misioneros. Esta “exigía” el envío inmediato de misioneros “celosos, activos, dignos y fieles” que ganaran para Cristo y para la sociedad “a millares de fieras más terribles que el tigre y el cocodrilo”, amenazando al Arzobispo con llamar a “misioneros protestantes o de cualquiera otra religión” si no se cumplía (Martínez Cuesta 1995, 385).

Otro religioso preocupado en esta época por el tema de las misiones era José Romero. Desde su nombramiento como Vicario Apostólico de Santa Marta en 1864, había trabajado para reanudar la labor misionera en su región, donde los grupos indígenas que habían sobrevivido a la Conquista —esencialmente en la Sierra Nevada y la Guajira— vivían independientemente de la Iglesia (Tobón 1986). Sin embargo, sus primeras iniciativas no tuvieron mucho éxito. En 1868, él intentó fundar por primera vez una misión en Riohacha con la ayuda del Padre Rafael Celedón, quien ocupaba el cargo de Vicario Foráneo de la Iglesia de Riohacha y era nativo de la región.⁹ Después de una excursión en “los lugares de la Guajira que confinan con Riohacha, a fin de escoger el sitio más á propósito para establecer la Misión”, Celedón construyó en 1869 una Capilla, en la cual se dio una primera misa. Sin embargo, por falta de recursos, de apoyo de la población y de ayudas materiales del Estado, la iniciativa no duró sino unos pocos años.¹⁰ El segundo intento —en 1880— no tuvo mucho más éxito. Dos sacerdotes holandeses de la isla caribeña de Curazao, Juan Antonio Te Riele y Fernando Eduardo Kieckens, propusieron establecerse en la Guajira, asumiendo ellos mismos todos los gastos. Sin embargo, la aventura de estos dos misioneros —provenientes de una isla geográficamente muy cercana pero distante de la esfera de influencia española— no logro consolidarse y los misioneros se devolvieron después de 5 años (Polo Acuña 2011, 90).

9. En enero de 1869 se funda una sociedad denominada “De la Misión” en la ciudad de Riohacha, cuyo presidente es Rafael Celedón. Cf. (Polo Acuña 2011).

10. Romero había solicitado la ayuda del Presidente de los Estados Unidos de Colombia y del Secretario del Interior para establecer una Misión en la zona de Padilla y Valle de Upar (Pérez Benavides 2008, 6).

Primer giro en la historia moderna de las misiones colombianas

La suerte de Romero cambió a finales de la década 1880, cuando, “se caldea el ambiente misional de la nación” (Martínez Cuesta 1995, 385). Un nuevo contexto institucional y político estableció las condiciones para un nuevo auge católico misionero en diferentes zonas del país.¹¹ La permanente inestabilidad política que había caracterizado al país durante la mayor parte del siglo XIX y los ataques en contra de la Iglesia del liberalismo radical (el llamado “olimpico radical”) terminaron con la llegada de Rafael Núñez en 1880 y la puesta en marcha de una política “regeneracionista” (Díaz Díaz 1989, 209). La promulgación de la Constitución conservadora de 1886 puso un fin al régimen de separación Iglesia-Estado, promovió la Religión Católica, Apostólica y Romana como “la de la nación” (pero respetando su “independencia”) y otorgó el control de la educación a la Iglesia católica.

Los cambios de políticas internas provocaron una re-apertura progresiva de las relaciones entre Colombia y la Santa Sede, que culminó en la firma del Concordato entre Colombia y la Santa Sede al año siguiente (1887). Este suprimió todas las reformas que Gobiernos liberales realizaron en contra de la Iglesia desde la década 1850 y estableció las bases para el crecimiento institucional de la Iglesia (delegándole varias de sus atribuciones, en particular en el campo de la educación y del “gobierno de los infieles”, así como para un retorno de las misiones (González 1993). Los artículos 25 y 31 del Concordato eran los más relevantes. En el Artículo 25, el gobierno colombiano se comprometía a indemnizar a la Iglesia por los perjuicios económicos sufridos, otorgando “perpetuamente” una suma anual líquida de cien mil pesos, la cual “se aumentarán equitativamente cuando mejore la situación del Tesoro”. Esta suma se tenía que utilizar para “las diócesis, los cabildos, los seminarios, las misiones y las demás obras concentradas en la acción civilizadora de la Iglesia”. El Artículo 31 per-

11. Entre las órdenes que se hicieron presentes en esta época, encontramos los capuchinos, los frailes del Inmaculado Corazón de María, los agustinos, los dominicos, los jesuitas y los franciscanos. Visitaron o se instalaron en las siguientes regiones: la Guajira, el Caquetá, el Chocó, el Guaviare, el Orinoco Panamá, los Llanos de San Martín y la región de Tierradentro. Cf. Pérez Benavides (2008, 32) y Martínez Cuesta (1995, 395).

mitía garantizar que los procesos administrativos fueran más ágiles y expeditos en la medida en que “los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras no requieren ulterior aprobación del Congreso” (Pérez Benavides 2008, 9; Córdoba 2012, 44).

Este fenómeno no era solamente colombiano. El Vaticano impulsaba nuevas políticas en favor del resurgimiento de las misiones católicas en todo el mundo, lo cual permitió a algunos autores hablar de “renacimiento misional moderno” (o de “Segunda primavera de las Misiones”).¹² En este respecto, la carta encíclica *Sancta Dei Civitas*, publicada en 1880, por León XIII es una clara ilustración del respaldo que recibían las misiones desde Roma. La propagación de la fe en el mundo entero aparecía como la mejor manera de defender el carácter universal de la Iglesia.

Esta es excesivamente beneficiosa para aquellos que han sido salvados del lodo de los vicios y de la sombra de la muerte, y que, redimidos para la salvación eterna, se ha conseguido modificar su estado de bárbaros, así como sus costumbres salvajes, para con ello ocupar con dignidad un puesto dentro de la vida civilizada [...] (Córdoba 2012, 31)

Reanudar el contacto con los capuchinos españoles

En 1886, Romero se dirige a Bogotá para encontrarse con el Delegado Apostólico en Colombia, Monseñor Giovanni Battista Agnozzi, quien había sido nombrado Delegado Apostólico en 1882, después de 21 años sin Delegación con residencia en Colombia.¹³ Este encuentro —cuyo objetivo era buscar ayuda para conseguir Misioneros para la Guajira y la Sierra Nevada— nos permite resaltar las complejidades que caracterizaban

12. Sin embargo, la cronología del renacimiento de las misiones católicas es diferente según los contextos. En algunos países latinoamericanos —como Bolivia, Perú, Chile y Argentina—, las firmas de Concordatos con la Santa Sede había permitido la vuelta de los misioneros más temprano, en otros —como México— el proceso se demoró mucho más. Cf. Córdoba (2012, 42 y 44).

13. El anterior Delegado, el polaco Mieczyslaw Ledochowski, había sido expulsado por el Gobierno del General Mosquera en 1861. En la ausencia de un delegado oficial, la Santa Sede otorgó jurisdicción sobre Colombia a los Delegados con sede en Quito. Cf. Luque Alcaide (2005).

la organización de la Iglesia de esta época. Agnozzi, como su predecesor, no pertenecía al mundo hispánico y ya tenía una carrera en la diplomacia pontificia. De hecho, él conocía bien las tensiones entre la Santa Sede y los Estados, ya que había sido expulsado de Suiza en 1873, cuando este país decidió romper sus relaciones con el Vaticano.¹⁴

Agnozzi aconsejó a Romero para que escribiera al suizo Bernard Christen de Andermatt (1837-1909), quien desde 1884, era el Reverendo Superior de los Capuchinos en Roma. Es a través de la intervención de este último que la conexión hispánica renace. Andermatt transmitió la solicitud al Padre Joaquim de Llevaneras (1852-1923), quien había ocupado, desde sus 29 años, el cargo de Superior mayor de los capuchinos españoles. En su libro, el Padre Valencia no cuenta el proceso detallado que condujo Andermatt a tomar la decisión de llamar a los Capuchinos españoles. Sin embargo, varios elementos nos ayudan a entender la lógica de esta decisión. Sabemos en particular que Andermatt tenía como consejero particular al hermano del Padre Joaquín —el Padre José Calasanz de Llevaneras (1854-1913)— Capuchino también y futuro Cardenal Vives y Tuto.¹⁵

Es importante recordar aquí, durante el siglo XIX, la Iglesia latinoamericana no era la única en conocer procesos de desarticulación y de desmembración. En varias partes de Europa, los misioneros tenían que enfrentar repetidamente supresiones y dispersiones. En España, por ejemplo, los Capuchinos habían sido expulsados a raíz de una serie de leyes liberales en los años 1830, las cuales habían suprimido a las órdenes religiosas y confiscado todos sus bienes. La compleja trayectoria de los hermanos José y Joaquín —nacidos en la región de Barcelona— permite ilustrar las turbulencias que impactaban la Iglesia en esta época. En 1869, debido a la ausencia de la Orden en España, los dos hermanos iniciaron el noviciado en Guatemala, hasta la expulsión de la comunidad en 1872. Después de una temporada en California, los dos hermanos tu-

14. Agnozzi (1822-1888) había llegado a Colombia en 1882 como Enviado Extraordinario y Delegado Apostólico en misión confidencial para favorecer las relaciones entre la Santa Sede y Colombia (con el objetivo de avanzar en la preparación de un futuro Concordato). Fue reemplazado en 1887.

15. “El Emmo. Sr. Cardenal Vives con su séquito, y su hermano el Rmo. P. Fr. Joaquín María de Llevaneras”. 1906. *La Avalancha: revista ilustrada*, junio 8 —indicaba que él había ocupado “el honroso cargo de Secretario general” en la “Curia generalicia de Roma”.

vieron que refugiarse en el sur de Francia (Toulouse y luego Perpiñán), donde fueron de nuevo expulsados en 1880, después de la decisión del nuevo gobierno de la tercera República de suprimir todas las órdenes religiosas.¹⁶ Cruzaron entonces la frontera para volver a su región natal, donde —como otras órdenes— los Capuchinos se habían reestablecido en 1877, formando un Comisariato independiente (la *Comisión Apostólica de España*). Como lo hemos visto, Joaquín y José jugaron un papel determinante en este proceso de renacimiento de la orden Capuchina en España, en alianza con Andermatt. El primero fue nombrado Comisario General Apostólico de España en 1881; luego, con la reunión de los Capuchinos españoles con el centro de Roma en 1884, ocupó el cargo de Ministro Provincial.¹⁷ Finalmente, con la división de la Provincia en varios capítulos en 1885, pasó a ser Ministro Provincial de Castilla.¹⁸ El segundo se radicó en Roma precisamente para facilitar la reincorporación de la rama de capuchinos españoles en el resto de la orden (la cual había sido escindida en 1836).

Pero este proceso no permitió solamente el fortalecimiento de la Orden dentro de la península, sino también una proyección hacia ultramar. Desde Roma, Bernard De Andermatt empujaba a las actividades misionales por parte de la Orden (creando en particular un estatuto específico). En este contexto, los Capuchinos españoles desarrollaron rápidamente varios proyectos de evangelización “entre los infieles y paganos”. El primero inició en 1886, bajo la supervisión del Padre Joaquim, quien participó en un viaje hasta el archipiélago de las Carolinas en el océano pacífico, acompañando a los nuevos misioneros españoles encargados de erigir dos misiones.¹⁹ Este proyecto —que empezó un año después del reconocimiento de la soberanía del rey de España sobre las Carolinas gracias a la mediación del papa León XIII— es una

16. Cf. “El Emmo. Sr. Cardenal Vives con su séquito, y su hermano el Rmo. P. Fr. Joaquín María de Llevaneras.”. 1906. *La Avalancha: revista ilustrada*, junio 8. En los años 1875/76, los dos hermanos pasaron también un año en Ecuador antes de devolverse, debido a la complicada situación política de este país.

17. *Instauratio unionis inter Capuccinos Hispaniae y Centrum Ordinis*: la transformación del Comisariato en Provincia permitía vincular jurídicamente a los Capuchinos españoles con la curia generalicia de los Capuchinos en Roma.

18. Era también Superior General de las Misiones en Ultramar.

19. *La Vanguardia*. 1886. noviembre 30, 2. En 1888, Llevaneras fundó un colegio en Navarra, para formación de los futuros misioneros capuchinos en Oceanía, principalmente en las islas Carolinas y Marianas.

ilustración clara de la estrecha relación entre proyectos misionales y lógicas imperiales/coloniales. De manera muy significativa, la misión se dividía en dos partes, que correspondían a la división de la administración civil española entre las islas orientales y occidentales (cada Superior siendo radicado en la sede del Gobierno español). Este caso ilustra también la paradoja de una iglesia universal pero atravesada por lógicas nacionales: cuando las islas Carolinas pasaron bajo el mandato de Alemania, después de la guerra hispanoamericana de 1898, los capuchinos españoles fueron reemplazados por capuchinos de nacionalidad alemana (1904). Y en este contexto, muchos de los misioneros españoles fueron transferidos al norte de Colombia.

De manera general, no es casualidad que las misiones confiadas a los capuchinos españoles en esta época se establecieron en América y Asia. En Asia, España estaba intentando defender lo que quedaba de las “Indias Orientales Españolas” (Filipinas, Palao, Islas Carolinas, etcétera), mientras que América había sido el centro de su imperio. Si bien el proceso de las Independencias no tenía marcha atrás, España podía por lo menos empezar a retomar un papel importante como Madre-Patria.

Registros de justificación

Como lo hemos visto, la existencia de una colonia de expatriados españoles en Roma jugó un papel central en la decisión de acercarse a los mismos Capuchinos que habían estado antes de la Independencia. Sin embargo, era sin duda una apuesta polémica: ¿Cómo serían recibidos estos misioneros en Colombia?, ¿Cómo justificar, en el contexto de la República, el regreso de los mismos misioneros expulsados hace 60 años sin legitimar, al mismo tiempo, un retorno a un régimen heredado de la dominación española? De manera general, se pueden identificar tres regímenes de justificación que fueron movilizados para legitimar el regreso de los misioneros españoles.²⁰

20. El concepto de “régimen de justificación”, desarrollado en particular por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, invita a identificar los “principios superiores comunes” utilizados para sostener un proyecto político dado. Los diferentes tipos de “regímenes de justificaciones” pueden ser exclusivos los unos de los otros (ya que ciertas formas de establecer lo justo y lo bueno en un determinado contexto, pueden ser denunciadas desde otro), pero, en otros casos, se superponen o se complementan.

La primera manera de establecer la legitimidad del regreso de los Capuchinos —que podríamos llamar registro del “sacrificio misional”— enfatizaba el carácter estrictamente eclesial de la labor misionera y su vocación, fuera de todo tipo de intereses (geo) políticos. En esta lógica, se presentaba como preocupación dominante la de “salvar a las almas de los indios en su desgracia”.²¹ Este registro resaltaba también los peligros, ligados tanto a la naturaleza como a la presencia de sus habitantes.

Un segundo registro —que podemos describir como una forma de nostalgia por la antigua América española— presentaba la restauración de las antiguas misiones como una herencia explícita del proyecto del período colonial.²² En vez de negar la conexión con la madre patria y la hispanidad, se trataba al contrario de retomar de manera explícita la tarea abandonada de los misioneros de los tiempos coloniales que servían a su “patria” en la Conquista.

Un tercer registro, un nuevo régimen de justificación —centrado en la naciente alianza entre patria y religión— buscaba ganar el apoyo del estado republicano en un contexto de construcción y reafirmación de la soberanía nacional.²³ En esta lógica, la reducción de los indígenas y la labor civilizadora no aparecían solamente como en el interés de la Iglesia, sino de los poderes públicos y de la nación colombiana en su conjunto. Muchos de los grupos indígenas vivían por fuera del control de las autoridades nacionales y locales, y la alianza con los misioneros era, para el Estado, una manera de hacer presencia en los territorios habitados por ellos. En este sentido, este proyecto de incorporación a la nación tenía como finalidad pro-

21. Sobre los sufrimientos de los misioneros como forma de legitimación, cf. Gálvez Abadía (2006).

22. Estas conexiones entre lo imperial y lo misional no eran exclusivas del caso americano. Como lo indica Martínez Cuesta (1995, 490): “La historia misional de las colonias europeas en África y Asia durante los pontificados de León XIII y Pió X devela con claridad meridiana la estrecha conexión de los misioneros, tanto protestantes como católicos, con los estados coloniales. Todavía no habían resonado en la Iglesia las advertencias de Benedicto XV en la carta apostólica *Máximum illud*, del 30 de noviembre de 1919, sobre el carácter estrictamente eclesial de la misión y los peligros del nacionalismo, al que calificó de “*tetsrrima pesti*”.

23. Es interesante anotar sin embargo que, en 1868, Romero ya había utilizado, sin mucho éxito, este repertorio: “Con la civilización de los indígenas no sólo esas almas adquirirán los medios para salvarse, sino que la República, y muy especialmente el Estado del Magdalena, ganará en población, se extenderá el comercio, y se facilitarán a la vez las vías de comunicación con nuestra hermana la República de Venezuela.” Cf. Romero, José. “Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de Noviembre de 1868”. Citado en Pérez Benavides (2008, 6).

ducir ciudadanos a través de un proyecto de “civilización”, por lo menos contribuir a la sujeción de los indígenas a las autoridades civiles y a la explotación de las riquezas de sus territorios.

La primera respuesta del Padre Joaquín insistía esencialmente en el “sacrificio” misional que su Provincia estaba dispuesta a realizar. El indicaba a Romero que el “Reverendísimo Padre General y el Procurador General” se habían interesado mucho en “este negocio de grande importancia para el porvenir temporal y eterno de tantas almas que viven abandonadas y privadas de la gracia de los Santos Sacramentos”. Si bien su carta no era totalmente desprovista de dimensiones geopolíticas (en particular porque añadía que se trataba de cooperar “a los designios de la Providencia en esas remotas tierras, a mayor gloria de Dios y en honor de la Divina Pastora de las almas y de estos pobrecitos colombianos”, el registro explícito de la nostalgia imperial estaba prácticamente ausente en su carta. Igualmente, ponía a disposición del Obispo seis misioneros, dispuestos a una vida de pobreza y sacrificio, siempre y cuando este le enviará “fondos para el viaje, con el fin de proveerles de un pequeño equipo y de los indispensables para constituir una residencia” (Valencia 1924, 12).

De manera paradójica, es el Obispo colombiano, José Romero, quien, en su siguiente carta, adoptaba de manera mucho más directa y explícita el registro de la nostalgia imperial. Romero inscribía esta posibilidad de propagar “la civilización cristiana entre los desgraciados que viven en las tinieblas de la ignorancia” en la larga historia de la Conquista: “Al fin he encontrado en la *antigua madre-patria* misioneros que vengán a traer la luz de la civilización cristiana a los bosques de esta que fue su hija predilecta, como sucedió cuando el descubrimiento de este mundo”.²⁴

Sin embargo, si Romero expresaba su felicidad de saber que se podría “establecer una Misión en la Sierra Nevada y la Goajira, porciones que corresponden a esta Diócesis”, faltaba todavía mucho por hacer, en particular porque no disponía de fondos para pagar la contraparte que le correspondía. En estas circunstancias, una de las opciones para adelantar su causa consistía en solicitar, con la ayuda

24. Respuesta de Romero al P. Joaquín (s.f.). Citada en Valencia (1924,15). Anotamos aquí que Romero había tenido varios enfrentamientos con el gobierno liberal, que lo llevaron incluso al exilio.

del Delegado Apostólico, el patrocinio del Gobierno Nacional. Como lo indicaba en su carta al Padre Joaquín, las circunstancias eran favorables, ya que “el actual encargado del Poder Ejecutivo de la República, señor General José María Campo Serrano, se [había] animado de los más nobles deseos en favor de la civilización de los salvajes que pueblan la península Guajira”. En este contexto, Romero decidió escribir al Presidente de la República, al cual se refería como el “primer Magistrado de mi Patria católica”. Explicaba que había conseguido seis misioneros Capuchinos de la casa de Madrid, pero que necesitaba un auxilio para esta obra de “civilización de los indígenas de la Guajira y la Nevada”.

Para convencer a las autoridades nacionales, sin embargo, Romero no podía seguir ni en el registro de la “Religiosidad Pura”, ni en el de la “Nostalgia Imperial”. Tenía más bien que poner el énfasis en el amor conjunto a la Patria y a la Religión, que aparecían, en el contexto de la nueva Constitución, como profundamente ligadas la una con la otra. En este contexto, Romero justificaba su solicitud tanto por su “fe cristiana” como por su “amor a la República”: “con el conocimiento de Dios y la moral de Nuestro Señor Jesucristo, los indios vendrán a ser ciudadanos probos”.²⁵

Sin lugar a duda, el contexto era favorable y Romero obtuvo de las Cámaras Legislativas una ley por la cual se le asignaban 1800 pesos. Sin embargo, esta subvención no le permitía cubrir la integralidad de sus gastos, y Romero decidió mandar una nueva carta, esta vez “al digno Cuerpo Legislativo”. En esta, seguía en el mismo registro, presentando la “gran obra” de civilizar a “los desgraciados habitantes de esos lugares, que yacen hoy sumergidos en la ignorancia y la barbarie”, como a la vez “demandada por la civilización cristiana” y “honrosa para la República”.²⁶ A estas dos formas de justificación —la “desgracia” de los indígenas y el interés compartido de la Iglesia y de la Patria— añadía un tercer argumento: “Esos padres son pobres, como lo es el Obispo que habla y la Diócesis que gobierna”.

Mientras tanto, el Padre Joaquín se encargaba de conseguir los misioneros prometidos para “el consuelo y salvación de los salvajes”. En una carta circular a

25. Carta de Romero al Presidente de la República (s.f.). Citada en Valencia (1924, 15).

26. Carta de Romero, 9 de enero de 1887. Citada en Valencia (1924, 16).

todos los conventos de su Provincia, auguraba que “muy pronto resonará en la regiones del Norte de Colombia la voz de los hijos de San Francisco”. Para convencer a los futuros misioneros, el Padre Joaquín enfatizaba en la necesidad de un retorno de las misiones a América. Inscribiendo este nuevo proyecto en la continuidad de las actividades misioneras desarrolladas durante la Colonia, él explicaba que muchos de “los pobres indios de aquellas tierras” no tenían todavía “el sello de bautismo”, y que los que lo habían recibido habían “olvidado toda instrucción religiosa”. Insistía además en el hecho que los indios conservaban, a pesar de todo, “el amor a la religión y a los misioneros”, y que eran, “como los demás americanos, [...] gente de buen corazón” (Valencia 1924, 17)

De esta manera, un equipo de seis misioneros se constituyó —un Superior de la misión (José de Valdevejas), dos Reverendos Padres y tres Frailes— los cuales salieron el 29 de noviembre 1887 del puerto de Santander. En sus palabras de despedida, el Padre Joaquín movilizaba de nuevo los dos registros de la virtud misionera y de la herencia española. Él ponía el énfasis primero en la tarea religiosa —“¡Adelante por Dios, por María, por Francisco, por la Religión!”— pero después en “los lazos de la sangre” que unían colombianos y españoles. Si los misioneros tenían que “enseñar a esos súbditos de la nación de Colombia”, es porque esta última era “española por su origen, religión, hidalguía, lengua, usos, costumbres” (Valencia 1924, 19-20). El pueblo colombiano, presumía Joaquín, “tanto debe amar todo español”, puesto que “desciende de aquella noble raza ibérica que plantó en América el estandarte de la Fe”. Si él reconocía la autonomía de la “República de Colombia” —introduciendo así en su discurso elementos del tercer registro— él la quería inscribir dentro de un conjunto más grande —“los pueblos y naciones de lengua española”— los cuales se caracterizaban por su “total adhesión a la Iglesia Católica”.

Cuando los misioneros llegaron a Santa Marta, un mes y medio después, el 7 de enero de 1888, fueron recibidos tanto por las autoridades eclesiásticas (encabezadas por el Obispo Romero) como civiles (y en particular el Gobernador del Departamento, Martín Salcedo Ramón), lo cual confirmaba esta alianza de hecho entre los dos poderes. Después de unos días de descanso, los misioneros siguieron

su viaje hasta su destino final —Riohacha— donde llegaron el 17 de enero. En el discurso que pronunció el Padre Superior a su llegada,²⁷ el registro principal utilizado era el del martirio. El Padre no hacía referencia ni a España, ni a Colombia, sino al sacrificio personal que él y sus compañeros estaban dispuestos a hacer:

Si nuestra sangre ha de caer confundida con la de mis caros compañeros en las pampas habitadas por el salvaje, a trueque de salvarle y de plantar en sus desiertos el lábaro santo de la cruz, prontos, muy prontos estaremos a aceptar el sacrificio, porque nada nos arredra, nada nos intimida cuando se trata de servir a Dios (Valencia 1924, 23).

Un testigo del discurso seguía en este mismo registro, retomando la idea del sacrificio hecho por estos “varones de la Fe, esos atletas de la Caridad e hijos de Jesucristo”. “Sin otra riqueza que su ardiente amor por la humanidad”, habían dejado “Patria y familia, hogar y amigos, comodidades y ventura”, volando hasta “el seno de la ignorancia”, “los antros de la barbarie” y “lo hondo de los desiertos” para “prender una luz”, “salvar una víctima” y “sembrar una esperanza”. Pero su discurso estaba también permeado por una nostalgia imperial, lo cual confirma que, décadas después de la Independencia, muchos colombianos no habían pasado la página: él presentaba a los misioneros no solamente como “Venerables Ministros del Evangelio” sino también como “hijos predilectos de la culta España”, que venían a “restablecer en el suelo americano, joya en un tiempo de sus varoniles conquistas, la obra civilizadora comenzada por sus mayores” (Valencia 1924, 24).

Institucionalización de la misión y la consecución de recursos

Pero las buenas intenciones no bastan para garantizar el éxito de una empresa misionera. Como bien lo notaba Valencia, antes de “ir en busca de los indios”, la misión debía tener una realidad institucional, y en particular una posición reconocida dentro de

27. Tal como lo restituyó, según Valencia (1924, 23), un testigo ocular: M. M. Sanoja, Riohacha, 18 de enero de 1888.

la estructura eclesiástica. Como los misioneros habían sido invitados por el Obispo de Santa Marta, se pusieron bajo su autoridad el día de su llegada en el suelo colombiano. El Obispo expidió un decreto para oficializar la existencia de una misión capuchina, con centro en Riohacha y encargada de atender “a la civilización de los salvajes que pueblen la Guajira y la Sierra Nevada”, bajo la dirección del Superior José de Valdevejas.²⁸

Al día siguiente, Romero confirmaba esta institucionalización en una carta a Valdevejas en la cual expresaba no solamente su satisfacción de saber que, por fin, los misioneros iban a “llevar la luz evangélica a aquellas tribus que aún permanecen sumergidas en el error y la ignorancia”, sino que le indicaba que disponía de “licencias ordinarias y extraordinarias para ejercer el ministerio espiritual” y esbozaba, de manera muy general, la extensión espacial del territorio de la misión.²⁹ Algunos días después, le informaba que lo reconocía también como Presidente de las Misiones Capuchinas de la República de Colombia.³⁰

Esta solución al problema institucional —provisional, como lo veremos más adelante— no era lo único que se necesitaba. Ya que los misioneros habían llegado, era necesario encontrar recursos prometidos para asegurar su porvenir. ¿Cómo lograr la ocupación efectiva de los territorios que habían sido atribuidos a la misión en el papel? Dos días después de la llegada, el Obispo Romero escribió al nuevo Delegado Apostólico —el italiano Luigi Matera— quien había reemplazado en 1887 a Monseñor Agnozzi, esperando que le prestara también

28. Decreto promulgado el 9 de enero 1888, citado en Valencia (1924, 27). El título “Superior de la misión” no se lo inventó Romero. Ya lo había recibido José de Valdevejas cuando salió de España.

29. Carta de Romero al P. Valdevejas, 10 de enero de 1888. Citada en Valencia (1924, 28-9). “El territorio que comprende la misión es la península Guajira; y en la Nevada, San Antonio, Santa Rosa, San Miguel, Marocaso, Rosario, Atánquez, San José y San Sebastián”. En este sentido, si la misión tenía su base en Riohacha, los misioneros no tenían vocación a atender solamente los grupos de la Guajira. Como lo decía Romero en una carta ulterior, Riohacha estaba “llamada a ser el punto de partida para atender a los pueblos de la Nevada”. En un decreto de noviembre de 1889, el Obispo amplió el espectro de acción de la misión, declarando que “el antiguo territorio de los Motilones, en cuanto a la civilización de sus moradores, hace parte de la Misión establecida en la Goajira y Sierra Nevada”.

30. Carta de Romero al P. Valdevejas, 12 de enero de 1888. Citada en Valencia (1924, 29).

“su decidido apoyo”.³¹ El resaltaba la pobreza de su Iglesia (no disponía de otros recursos sino “los que Dios me depare”), pero —probablemente porque veía en él un aliado posible más que un patrocinador— no solicitaba una ayuda explícita.³² Era mucho más explícito con el Presidente de la República, a quien escribió el 18 de enero, para recordarle los textos jurídicos favorables a las misiones que habían sido aprobados en los últimos años (“el artículo 318 de la ley 153 de 1887, de 24 de Agosto, que adiciona y reforma los Códigos Nacionales; la ley 61 de 1886 y la 57 de 1887”).³³

En realidad, las negociaciones para los auxilios de misión no se iban a hacer de manera separada sino a nivel nacional. Como lo hemos mencionado, el Estado colombiano se había comprometido en el Concordato a pagar a la Iglesia Católica una “compensación” anual de cien mil pesos por la expropiación de bienes eclesiásticos. Para cumplir con este compromiso, el Gobierno Nacional había encargado al Delegado Apostólico de organizar la distribución de este presupuesto.³⁴ En este contexto, se firmó la Convención de 1888 sobre el Artículo XXV del Concordato, la cual establecía que las misiones debían recibir \$25000,³⁵ de los cuales \$3000 pesos fueron destinados especialmente para las Misiones de la Guajira.³⁶ Es así que, en junio de 1889, el Obispo de Santa Marta recibió del Poder Ejecutivo la suma anual de 2840 pesos, para “organizar e inspeccionar las escuelas que a su juicio

31. Signo de los tiempos, Luigi Matera (1820-1891), siendo Delegado Apostólico, había sido expulsado de Argentina en 1884. Fue reemplazado en 1889 por Antonio Sabatucci, después de una enfermedad.

32. Carta de Romero al Delegado Apostólico, 11 de enero de 1888. Citada en Valencia (1924, 29).

33. Carta al Secretario de Gobierno, 18 de enero de 1888. Citada en Valencia (1924, 30). Romero explicaba también que no se había gastado todos los 1800 pesos, en oro americano, que recibió del gobierno para cubrir los gastos de viaje de los misioneros, pero que como el equipaje de los misioneros “excedía a la franquicia”, tuvo que pagar cerca de 1600 pesos de derechos a la Aduana y solicitaba que el gobierno le devolviera esta suma.

34. “El Delegado encargó a José Telésforo Paúl, arzobispo de Bogotá, de tal labor y éste, a su vez, interpeló a los prelados del país para que manifestaran las necesidades más apremiantes de sus respectivas diócesis con el fin de repartir dichos fondos.” Cf. Pérez Benavides (2008, 10)

35. Las misiones (\$25000) ocupaban el segundo rubro en el presupuesto, que se organizaba de la siguiente manera: seminarios (\$40000), cabildos y catedrales (\$20000), diócesis más pobres (\$12000) y obras piadosas (\$8000).

36. Convención de 1888 sobre el Artículo 25 del Concordato.

creyere necesarias”.³⁷ En un decreto del 14 de julio del mismo año, el Obispo fundó tres escuelas (en Riohacha, Guamachal y Atánquez), que confió a los Padres Capuchinos (Valencia 1924, 43-53).

Misioneros como intermediarios indispensables

Desde este momento, era claro que el apoyo del poder civil, y en particular del Gobierno Nacional, era esencial para lo que el Obispo de Santa Marta llamaba “este negocio de las Misiones”. La Orden podía eventualmente mandar más misioneros desde España pero los recursos debían conseguirse localmente. Ahora, como lo repetía regularmente Romero, la Diócesis no disponía de fondos importantes y las limosnas no le permitían llegar muy lejos.³⁸ La estrategia del Obispo aparecía claramente en un informe entregado al gobierno nacional en diciembre de 1889.³⁹ En este, los dos primeros registros —el sacrificio misionero y la nostalgia hispánica— desaparecían del todo para ser reemplazados por el tercero. Una vía de salvación para la Iglesia consistía en convertir a sus misioneros en cuasi-agentes del Estado, encargados de representarlo en los asuntos educativos de la región. De manera muy clara, Romero presentaba a los misioneros como unos mediadores indispen-

37. Decreto núm. 486 del 5 de junio de 1889 (*Diario Oficial* núm. 7805). Fue a raíz de este decreto que el “antiguo territorio de los Motilones” fue incluido en el territorio de la Misión. Como el Gobierno le había “autorizado para establecer escuelas primarias en los Motilones”, el Obispo resolvió que este debía estar incluido en la jurisdicción de la misión.

38. Ángel Martínez Cuesta (1995, 387) explica que esta colaboración con el Estado hizo posibles “no pocas experiencias misioneras que, dada la pobreza de las comunidades religiosas y la escasa conciencia misionera del pueblo católico, no se habrían podido llevar a cabo sin el apoyo del Estado”.

39. Es interesante anotar que el Gobierno Nacional era mucho más importante, desde el punto de vista de los misioneros, que las autoridades regionales. Sin embargo, una carta de agradecimiento escrita en 1891 indica que los Capuchinos no descuidaban sus relaciones con las autoridades locales, utilizando este mismo registro de la intersección entre lo católico y lo patriótico: “Doy a V.E: y a toda la Asamblea y autoridades superiores del Magdalena las más expresivas gracias por la benevolencia con que han favorecido a mi amados súbditos los misioneros de la Goajira y Sierra Nevada de Santa Marta, y por las *manifestaciones de aprecio patriótico y católico* contento con que se han enterado del definitivo arreglo de nuestra custodia de Misiones cuyo centro está establecido en el ilustrado y Católico Departamento del Magdalena.”

sables tanto para el control como para la incorporación de los indígenas a la nación (“la civilización de los aborígenes”) (Valencia 1924, 11).

Este cambio de registro se acompañaba de transformaciones parciales en la manera de representar a los grupos indígenas. Mientras el registro del sacrificio misionero enfatizaba únicamente, como lo hemos visto, su “desgracia” y su estado “salvaje”, el nuevo discurso los presentaba como ciudadanos potenciales, cuyas particularidades merecían un respecto particular. Así, Romero explicaba en su informe que los misioneros podían ayudar a hacer respetar el hecho de que la Constitución de la República reconocía a los indígenas “los mismos derechos y deberes que el resto de los ciudadanos”⁴⁰ y también que la legislación de los indígenas sea más “en conformidad con sus especiales costumbres y necesidades”.⁴¹ Por otra parte, para establecer a los misioneros como los únicos intermediarios genuinos entre los indígenas y el Estado, era importante deslegitimizar a la competencia. En este contexto, el Obispo atacaba a los “civilizados” y a los colonos quienes, por ejemplo, no deberían acceder a posiciones de autoridad dentro de los pueblos de la Sierra Nevada. Según él, se debían escoger un número muy reducido de autoridades entre los “naturales de la tribu” que “poseen más conocimiento y merezcan en aquel territorio respeto y consideraciones”. Esta solución, argumentaba Romero, permitiría conservar el orden con más facilidad, puesto que los indígenas “obedecen fácilmente a los de la misma raza”. Pero era también una manera de reforzar el poder de los misioneros, presentados como los verdaderos protectores de “los pobres indios”, explotados de muchas maneras (como en el caso “del trabajo personal subsidiario, que sólo pagan ellos”). Así, algunos párrafos después, Romero sugería que el “Supremo Católico Gobierno de la República” tenía que nombrar un “Protector de las Misiones, o mejor dicho, de los aborígenes” (la confusión entre los términos ilustra de manera perfecta esta reivin-

40. Cf. Valencia (1924, 46). Sin embargo, la dimensión violenta y racista no desaparecía del todo: “La ignorancia en que permanecen no les permite hacer uso de los primeros, ni cumplir los segundos”. Sobre esta idea que los indígenas eran “iguales ante la ley”, cf. Safford (1991).

41. Hubo, a lo largo del siglo XIX, una tensión entre las leyes que proclamaban la igualdad de los indígenas con el resto de ciudadanos (como la ley del 11 de octubre de 1821) y las que insistían en reconocerlos como “diferentes ante la ley”. Esta idea de la necesidad de un “tratamiento especial” aparece claramente en la Ley 89 de 1890.

dicación del monopolio de la representación legítima de los grupos indígenas), encargado de “proteger a los pobres indígenas contra las depredaciones y atropellos de los ‘civilizados’”. De nuevo, Romero presentaba esta iniciativa —que buscaba hacer de los misioneros los representantes oficiales de “los desgraciados que habitan los bosques, sumergidos en la ignorancia”— como en el interés de la República, basándose, de ciertas formas, en un discurso de la igualdad y de la inclusión en la nación: “[Los indios] no son en esta República de peor condición que los demás ciudadanos, y su ignorancia, lejos de provocar depredaciones, debe ser estímulo caritativo para respetar más sus derechos de ciudadanía” (Valencia 1924, 47).⁴²

Los argumentos de Romero se inscribían en una tendencia nacional.⁴³ La Ley 72 de 1892 —estipulaba que “todo lo conducente a la buena marcha de las misiones” debía ser reglamentado “de acuerdo con la autoridad eclesiástica”— contemplaba la posibilidad para el gobierno de “delegar a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer la autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que saliendo del estado salvaje a juicio del poder ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas”. En su texto, Romero ya había argumentado que los territorios “donde haya aborígenes”, debían convertirse en Territorios Nacionales. Estos, no solamente no deberían ser “sometidos a las leyes generales de la República”, sino que cada uno debería ser organizado por el Superior de la Misión, considerado como el único capaz de “organizar los Territorios de acuerdo con los hábitos y las costumbres de los aborígenes, y con el propósito de civilizarlos”. Dar una misma legislación para todos los Territorios, y expedir unos mismos decretos”, argumentaba Romero, “sería destruir en parte la obra civilizadora” (Valencia 1924, 48).

42. Es interesante notar que en su comentario del documento, Valencia (1924, 48) inscribía “el espíritu de caridad que anima a este Prelado y su acendrado amor a los pobres y desgraciados indios” en la larga historia de la Conquista. Según él, se repetía “la historia de otros tiempos”, ya que los “civilizados” siempre habían “maltratado al indio”. A su modo de ver, si los misioneros habían sufrido “persecuciones” durante “la otra etapa”, es porque siempre habían “defendido al indio contra las rapacerías de los blancos”.

43. De hecho, el Obispo enfatizaba de nuevo los compromisos legales adquiridos por el Gobierno Nacional frente al trabajo de las misiones (el artículo 318 de la ley 153 de 1887, que adiciona y reforma los Códigos Nacionales; de la 61 de 1886, y de la 57 de 1887). Citado en Valencia (1924, 45).

Otro asunto de orden estratégico para los misioneros tenía que ver con el problema de la educación en los territorios indígenas, la cual representaba potencialmente una fuente de financiación importante en un contexto de escasas. Romero lo había entendido y él reivindicaba un control total de la educación por parte de los misioneros. La designación del personal educativo —argumentaba Romero, según lo cita (citado en Valencia (1924, 45)— debía estar en mano de los misioneros: “Las escuelas deben ser servidas por los misioneros en persona, o bien por los individuos que ellos designen, porque de este modo puede cumplir el Superior de la Misión con más eficacia el artículo 43 de la ley 89 de 1888, sobre instrucción pública nacional”.⁴⁴

El Obispo argumentaba que el Congreso debía establecer colonias agrícolas en los Territorios Nacionales, las cuales estarían, por supuesto, “a cargo de los mismos misioneros”, cita Valencia (1924, 48).

En búsqueda de una autonomía institucional dentro de la Iglesia

Romero no podía negociar únicamente con el Estado para conseguir la autonomía institucional o los recursos necesarios para garantizar el éxito de su empresa misionera. De manera paradójica, él se sentía amenazado por varios otros sectores de la Iglesia misma. Por un lado, él defendía en su informe la necesidad de una gestión descentralizada de las misiones, que respetara la autonomía de cada Prelado así como sus necesidades particulares. Estos últimos debían tener por ejemplo toda libertad para procurarse “los misioneros que juzguen convenientes”. Romero se oponía en este sentido a la creación de un Superior General de Misiones en la República, que, según él, complicaría el funcionamiento ágil de las Misiones (Valencia 1924, 48).

Por otro lado, la “competencia” para Romero podía venir de los propios Capuchinos quienes, de ciertas formas, le disputaban el control del territorio y de

44. Sobre el papel del Obispo Romero en el desarrollo de la educación en los territorios nacionales de La Guajira y de Nevada y Motilones, cf. Santos Delgado (2012).

sus poblaciones. Así, si el Obispo había sido el primero en definir la situación jurídica de los Misioneros a su llegada, la Orden quería también inscribir la acción de los misioneros dentro de su propia jurisdicción. La posición institucional de los Misioneros era compleja, ya que dependían simultáneamente de la Iglesia Católica en general, del Obispo de Santa Marta, y —de diversas maneras— de la Orden Capuchina (Valencia 1924, 33). En este sentido, Romero no era el único que podía expedir disposiciones normativas para definir su situación.

Dos años después de la creación de la misión, el 19 de Marzo de 1890, un decreto establecido por Bernard de Andermatt, Ministro General de la Orden en Roma, convertía oficialmente la Misión en Custodia. El decreto indicaba que quedada “suprimido el nombre de Comisario u otro cualquiera semejante” y que la nueva Custodia —con el título de la *Inmaculada Concepción*— se encontraba vinculada a la Provincia Regular de Capuchinos de Toledo, la cual tendría “obligación de mandar tantos Padres y Hermanos cuantos fueran necesarios para satisfacer las necesidades de la Custodia”.⁴⁵ El Padre José de Valdeviejas seguía a los misioneros, pero ya no con el título de Superior de la Misión —que le había otorgado el Obispo de Santa Marta— sino con el de Custodio, que era propio de la Orden Capuchina.⁴⁶ Como tal, él gozaba de “los mismo derechos y privilegios de los que goza el Provincial en la Provincia” y tenía que “dar relación [al Provincial de Toledo] de los frutos y trabajos de la Misión en los meses de enero y julio”. Por otra parte, si el decreto reconocía la existencia de la “residencia en Riohacha”, así como la de “las casas de la Goagira y Sierra Nevada de Santa Marta”, la Custodia se veía asignada a un territorio mucho más amplio que lo que había establecido el Obispo para la misión, superando incluso las fronteras nacionales: “la región

45. En 1889, la Provincia capuchina de España había sido dividida en tres nuevas entidades: Aragón, Castilla y Toledo. Cuando, en 1898, fue restaurada la provincia capuchina de Valencia, esta tomó el control de la misión.

46. El padre Valdeviejas murió en abril de 1891. Para reemplazarlo, llegó en enero 1892 el padre Estanislao de Reus, acompañado de ocho misioneros.

septentrional de Colombia, esto es, desde el Golfo de Urabá y 8 grados, y los Territorios de Venezuela, de la Guayana inglesa y Santo Domingo”.⁴⁷

En este contexto, el Obispo de Santa Marta parecía perder la mayor parte de su control sobre los misioneros y las tierras que ocupaban. Sin embargo, la situación era, tanto en términos jurídicos como prácticos, compleja. Como los dos decretos habían sido emitidos por autoridades diferentes, el segundo no reemplazaba de manera unívoca al primero. Así cuando Romero abrió nuevas escuelas en agosto de 1890 (es decir cuatro meses después del Decreto Capuchino), estas quedaron “bajo el régimen y vigilancia del Superior de la Misión, como Inspector de Instrucción Pública en todo el territorio de la Misión”. El hecho de que no se mencionaba ni la “Custodia”, ni el “Custodio Provincial”, indicaba claramente que Romero había logrado tener un monopolio de la representación de la misión, sino ante la Iglesia, por lo menos ante el Estado colombiano. De manera general, se puede anotar que el territorio de la Custodia, tal como la Orden Capuchina lo había definido, no correspondía al teatro de operaciones de los misioneros, que habían tenido dificultades evidentes incluso para apropiarse el territorio mucho más reducido que había sido definido por el Obispo Romero.

Tensiones y desesperaciones

Como era de esperar, un conflicto de autoridades apareció poco tiempo después. Así, Rafael Celedón —el sucesor de Romero a partir de 1891— se opuso a una propuesta que tenían los misioneros para “extender el radio de acción misional” y salir de la Guajira. Viendo que su trabajo con los habitantes de la Guajira no daba resultado

47. Decreto dado por B. de Andermatt, Ministro General y L. de Urbino, Secretario, Roma, 19 de marzo de 1890. Citado en Valencia (1924, 50). El hecho de no respetar las fronteras nacionales provocó un conflicto con la Provincia de Castilla en 1899. Queriendo instalarse en Venezuela, los Padres castellanos solicitaron a la *Curia Generalicia* la posibilidad de ocupar esta región. Los Superiores de Roma aceptaron la solicitud, pero los Valencianos hicieron saber que querían conservar los límites de la Custodia de la Inmaculada Concepción. Después de una larga disputa, se decidió en noviembre 1901 que los límites de ambas Misiones serían los que separan Colombia y Venezuela (excepto la residencia de Guarero). Cf. Valencia (1924, 126-127).

alguno, los misioneros decidieron fundar en 1893 una “casa en un punto civilizado”. Ahora bien, Celedón estaba convencido de que los Capuchinos habían llegado a la República “para dedicarse a las Misiones de la Guajira, Sierra Nevada y Perijá”, y no para atender a los civilizados. Este conflicto con el Obispo de Santa Marta obligó a los Capuchinos a establecer nuevas alianzas dentro de la Iglesia colombiana. Es así que, gracias al Obispo de Cartagena, el italiano Eugenio Biffi (1829-1896), pudo fundar una residencia en la ciudad de Barranquilla, haciéndose cargo de la Parroquia del Rosario en enero de 1894. Como lo temía Celedón, el propósito original de la venida de los Capuchinos —evangelizar a los grupos indígenas de la región— perdía su importancia. Debido a las numerosas dificultades cotidianas y a la ausencia de resultados prácticos en materia de conversión, los misioneros Capuchinos abandonaban cada vez más su trabajo en la Guajira y en la Sierra Nevada (no habían ido ni siquiera a los Motilones), para emprender nuevas tareas de evangelización por fuera del territorio que Romero les había confiado a su llegada.⁴⁸ Se les asignó, de nuevo con el apoyo del Obispo de Cartagena, una nueva misión (que había sido abandonada por los Padres Jesuitas) cerca de las playas del río Magdalena. Esta nueva misión —que no atendía a grupos indígenas— permitía a los Capuchinos recibir del Gobierno una subvención de 400 pesos mensuales (Valencia 1924, 113).

Mientras tanto, si bien algunos misioneros continuaban sus “esfuerzos y sacrificios” en la Guajira, era evidente que sus “apostólicos trabajos” no daban muchos resultados “en una tierra tan ingrata”.⁴⁹ En este contexto, los Arhuacos quedaban en una situación de autonomía grande, hasta el punto que se cerraron las dos casas

48. Como lo indicaba Valencia (1924, 104): “Sus incesantes trabajos apostólicos no daban resultados alguno que compensase en lo más mínimo tanto sacrificio.” No podemos presentar de manera detallada estos fracasos de los misioneros, ya que son las condiciones institucionales las que nos interesan en este artículo. Anotamos sin embargo que, debido a la ausencia de resultados, los Custodios no se quedaban mucho tiempo en su cargo: E. De Reus renunció a su cargo en 1891 y fue reemplazado por el P. Eugenio de Carcagente. Este mismo fue reemplazado en 1898 por el P. Antonio de Valencia, ex-misionero de las Islas Carolina, quien renunció en abril de 1900, y fue reemplazado por el P. Francisco de Orihuela.

49. “Por desgracia de resultados prácticos muy escasos hasta entonces, no por el misionero, sino por la índole del indio”, escribe Valencia (1924, 120).

de la Nevada.⁵⁰ En una carta escrita en 1899 al Provincial, el tercer Custodio, Antonio de Valencia, dejaba claramente entender que las Misiones del Magdalena y la Parroquia de Barranquilla se habían vuelto más importantes que la misión de la Guajira que había sido, hasta hora, un fracaso redundante:

Ni en Roma, ni ahí en España, pueden saber lo que es la Guajira, ni lo que es Barranquilla con su misión del río Magdalena. Yo sólo diré lo siguiente, sin temor (no sólo de faltar a la verdad, sino ni de exagerar siquiera), a saber: que se consigue más fruto en las almas y se da más gloria a Dios en una sola semana en Barranquilla, que todo un año en la Guajira (Valencia 1924, 118).⁵¹

La tensa situación política que marcó a Colombia a finales de siglo —la llamada “guerra de los mil días”— agravó la situación de la misión, dejándola —según Valencia— “completamente deshecha y desorganizada”. En noviembre de 1899, los misioneros tuvieron que abandonar su casa de Riohacha, debido a amenazas de los liberales. Estos tomaron el control primero de la ciudad y después de la Guajira, así como de las provincias del Valledupar y Padilla. En este contexto, las varias residencias misioneras fueron ocupadas por los liberales o destruidas, y los Capuchinos tuvieron que buscar refugio en Venezuela (en Caracas o Maracaibo), en Barranquilla o en Curazao. No quedó nada de la limitada actividad que los misioneros habían desarrollado en la Guajira y el Custodio decidió que sus misioneros se iban a dedicar a “evangelizar los pueblos de civilizados”. Valencia resumía la situación de la siguiente manera:

La condición irreductible del indio guajiro, el tráfico escandaloso e inmoral de los civilizados, que fomentaban el robo, la compra de indios y la poligamia entre los salvajes, eran otras tantas causa que hacían imposible la civilización del guajiro, y a la vez hacían estériles los trabajos y sacrificios de los misioneros, hasta el punto de no encontrar en toda la Guajira, de los ocho mil o más indios guajiros bautizados, uno solo que viviese cristianamente, ni que supiese su nombre (Valencia 1924, 130).

50. “Como era voluntad expresa del Gobierno Nacional que los Capuchinos desplegaran todo su apostólico celo en la reducción, evangelización y civilización de los indios guajiros, a fin de que los religiosos cumplieren la voluntad del Gobierno, se cerraron las dos casas de la Nevada, retirándose los religiosos a la Guajira, para continuar, sin desmayos, sus apostólicos trabajos en una tierra tan ingrata.” Cf. Valencia (1924, 111)

51. Carta de A. de Valencia al Provincial, 20 de abril de 1899.

En este punto, la labor de evangelización para la cual los Capuchinos habían sido invitados a Colombia parecía más que comprometida, y tanto los Wayuus como los pueblos de la Sierra parecían poder mantener en gran parte su autonomía frente a las leyes y autoridades del Estado colombiano, y vivir sin muchas interferencias por parte de los misioneros.

Un viento de cambio: una doble-consolidación

Al final del año 1902, sucedieron varios eventos —tanto nacionales como locales— que provocaron un giro importante y positivo para la misión.

En primer lugar, la victoria del Partido Conservador a nivel nacional puso un fin al enfrentamiento y permitió a los Capuchinos no solamente recobrar sus bienes perdidos, sino también dar un empujo nuevo a la labor misionera. La alianza entre el Estado y la Iglesia cogió más fuerza aún con la firma, el 27 de diciembre de 1902, del Convenio de Misiones entre Colombia y la Santa Sede.⁵² Este triplicaba, en un contexto de profunda crisis económica, el auxilio anual otorgado por el Estado a las misiones. Se sumaron 50000 pesos a los 25000 previstos por la Convención de 1888, de los cuales 8000 fueron atribuidos a los Misioneros de la Guajira.⁵³ El convenio impulsaba también un nuevo ordenamiento político-territorial del sistema de las misiones en Colombia, bajo las figuras de los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas. Esta reforma jurisdiccional permitía a la vez reforzar la autonomía admi-

52. Convenio sobre las Misiones entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia, Bogotá, 27 de diciembre de 1902. Un protocolo adicional se firmó el 24 de julio de 1903.

53. Las Misiones de Tierradentro, de Antioquia y de Pamplona se veían atribuir \$2500 cada una. El Vicariato Apostólico de la Goajira, el Vicariato Apostólico del Chocó y la Prefectura Apostólica de la Intendencia del Darién recibían \$8000 cada uno. El Vicariato Apostólico del Casanare recibía \$11500. Finalmente el Vicariato Apostólico del Caquetá (también administrado por los Capuchinos) y la Prefectura Apostólica de la Intendencia Oriental recibían \$14000 cada uno. Estas dos últimas recibían una suma mayor porque habían sido explícitamente delegadas para “salvaguardar las fronteras nacionales”, en el marco de la alianza ya comentada entre la Religión y la Patria. En el Artículo 4° se estipulaba: “El Vicario Apostólico del Caquetá deberá establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, y el Prefecto Apostólico de la Intendencia Oriental establecerá una en un punto limítrofe con Venezuela, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan”.

nistrativa de los misioneros frente al clero secular y autorizaba una comunicación más directa entre los misioneros y el Estado. De hecho, el estatuto jurídico de los Vicariatos era ambiguo. Si, oficialmente, eran instituciones propias de la Iglesia, se caracterizaban también por su imbricación estrecha con las estructuras estatales. El convenio de 1902 —y la subsecuente adopción de una ley en 1903— reforzaba en particular el papel de los misioneros en el sistema de educación nacional:

Serán de cargo del Tesoro Nacional los gastos de la instrucción primaria de los Territorios Nacionales y los de catequización de indígenas. [...] El Gobierno tomará especial interés, de acuerdo con los respectivos Jefes de Misiones, en atender a la evangelización e instrucción de las tribus salvajes.⁵⁴

El caso de la Guajira ilustra de manera muy clara esta doble transformación. Por un lado, la misión se independizaba del territorio de la diócesis de Santa Marta, para volverse una jurisdicción misional autónoma: el Vicariato de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones, que la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios oficializó canónicamente a principios de 1905.⁵⁵ Por otro lado, el Vicario Apostólico de la Guajira, Sierra Nevada y Motilones se volvió también el Inspector Escolar de estos mismos Territorios, sellando la unión de hecho entre la misión y el Estado.

Otra cambio decisivo para la evolución de la misión se dio a nivel local: en diciembre del 1902, murió Rafael Celedón, Obispo de Santa Marta, quien desde su nominación en 1891, había tenido conflictos múltiples con la misión. En este contexto, no es solamente que los misioneros capuchinos se volvieron autónomos —siguiendo la tendencia nacional ya mencionada— sino que, invirtiendo la situación anterior, tomaron el control de la Diócesis de Santa Marta. El Arzobispo de Cartagena —el italiano Pietro Brioschi quien era, como su predecesor, aliado de los Capuchinos— nombró de manera provisional al MRP Custodio, Francisco de Orihuela para reem-

54. República de Colombia, “Ley 39 sobre Instrucción Pública - Artículo 10”, Bogotá, 26 de octubre de 1903..

55. “Con el Convenio se erigían en Vicariatos Apostólicos las Misiones de la Guajira, el Chocó y el Caquetá, mientras que en las regiones del Darién, los Llanos de San Martín y la Intendencia Oriental (o de las riberas del Orinoco) pasaban a ser Prefecturas Apostólicas.” Cf. Pérez Benavides (2008, 32).

plazar a Celedón (Valencia 1924, 130).⁵⁶ El papa Pío X y su Delegado Apostólico —el italiano Francisco Ragonesi⁵⁷— lo confirmaron en sus funciones y en octubre de 1904, Francisco de Orihuela recibió la Consagración Episcopal en la Iglesia del Rosario de Barranquilla, que el Obispo de Cartagena había encargado a los Capuchinos algunos años atrás.⁵⁸ Para suceder a Francisco de Orihuela en cabeza de la misión se nombró, en julio de 1904, Atanasio de Manises. Este no se quedó en el cargo de Custodio mucho tiempo: en julio de 1905 mismo año, después de un proceso durante el cual tomaron parte los misioneros, el “Definitorio General”, los “Superiores de la Provincia”, y “sobre todo de los de Roma”, Atanasio de Manises fue finalmente nombrado Vicario Apostólico de la Misión Guajira (Valencia 1924, 161).

Desde este momento, el Padre Atanasio —que Valencia describía como “joven, robusto, buen orador y un alma de fuego”— disponía de condiciones favorables para dar un nuevo impulso a la misión “entre sus indios”. Una de sus primeras disposiciones para favorecer el “trabajo misional entre infieles” consistió en invitar a unas religiosas Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia, las cuales salieron de Barcelona en febrero de 1905. Al mismo tiempo, Atanasio quería una reorganización profunda de su misión, así como una utilización más eficiente de sus “recursos humanos”. Se fue a Roma “para proponer todos sus planes a los Superiores”, solicitando un nuevo personal en reemplazo “al que estaba enfermo e inútil para el trabajo” (Valencia 1924, 166). Si bien faltaban algunos obstáculos por solucionar, las condiciones intelectuales, jurídicas y materiales eran reunidas para que la actividad misional empezara a coger más fuerza, poniendo en jaque la autonomía espacial y socio-política relativa que las comunidades indígenas habían tenido frente a las autoridades y la sociedad mayoritaria. “Era, pues, el Vicariato la viña del Señor”, resume Valencia para enfatizar el cambio de época. La transformación se hizo en particular, a través de la utilización de una nueva técnica de evangelización: los

56. Vicario Capitular durante la Sede Vacante.

57. Delegado Apostólico en Colombia de 1904 a 1912.

58. Valencia (1924, 130) nota que Francisco de Orihuela se resistió a aceptar la posición y que el estado de la Misión no era muy satisfactorio durante su gobierno (sin embargo “no por falta de celo en él y en los misioneros, sino por las circunstancias que atravesó el país y por la condición del indio guajiro”).

Orfelinatos. Estos aparecían, para los misioneros, como “la única institución capaz de regenerar aquellas regiones y de ofrecer al misionero un vasto campo donde trabajar” (Valencia 1924, 179) y como un “medio providencial para que la misión Guajira y los misioneros evolucionasen” (Valencia 1924, 200). El primer Orfelinato se abre en la Guajira, en San Antonio y después en Nazareth (en 1914) y rápidamente, los misioneros vuelven a la Sierra Nevada (abril de 1916 para el Orfelinato de la Sierrita y 1917 para el San Sebastián de Rábago). De manera general, los misioneros dejaron la técnica de la evangelización itinerante —implicando un cambio perpetuo de un sitio a otro— para la construcción de centros residenciales permanentes, ubicados en el epicentro de los territorios ocupados por de las comunidades indígenas.

Reflexión final

La secuencia de actos, eventos y controversias que hemos descrito en este artículo permite resaltar las complejas interacciones que fueron necesarias para asegurar la presencia institucional y material de una misión dirigida por Capuchinos españoles en la Colombia independiente del final del siglo XIX.

Primero, este caso revela la naturaleza profundamente “postcolonial” que caracterizaba a Colombia a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Era un país a la vez claramente independiente pero que, sin embargo, seguía profundamente marcado por su pasado hispánico. El análisis de los registros de justificación utilizados para legitimar el regreso de los misioneros muestra en particular la existencia de una tensión entre, por un lado, la nostalgia imperial permeaba múltiples actores —tantos españoles como colombianos— y, por otro lado, el nuevo repertorio de la alianza entre la Religión Católica y el Estado republicano. Si bien el segundo modo de justificación aparecía cada vez como más fuerte (en particular porque el apoyo que los misioneros recibían del Gobierno Nacional —tanto por el manejo de varias escuelas como por su tarea más general de transformar a los indígenas en “seres útiles a la República de Colombia”— era decisivo para ellos), no había una

ruptura muy clara con el primero. De hecho se puede resaltar que los dos registros compartían una misma visión general de los pueblos indígenas, como poblaciones atrasadas que tenían que ser, sino salvadas, por lo menos controladas.

Segundo, el caso nos invita a romper con la visión ilusoria de la Iglesia Católica como una comunidad universal, homogénea y descentralizada, cuyos miembros pertenecerían todos a una misma clase general. Las interconexiones entre miembros de naciones diversas, así como las circulaciones de un contexto a otro, podrían ser interpretadas como índices a la vez del carácter “global/universal” de la Iglesia como de la existencia de un proceso irreversible de intercambios y entrelazamiento entre las naciones. Sin embargo, sería una lectura muy ingenua o, por lo menos, muy parcial de estos fenómenos. Los múltiples flujos e intercambios no deben esconder la existencia, por un lado, de relaciones de poder y lógicas jerárquicas muy fuertes y, por otro lado, de líneas de fragmentaciones múltiples que atravesaban a la Iglesia. Hemos resaltado, por ejemplo, que la vuelta de los Capuchinos se puede entender solo si se incorpora en el análisis la existencia de lógicas coloniales/imperiales, articuladas a lógicas nacionales. Del mismo modo, hemos descrito en mucho detalle la compleja superposición de autoridades dentro de la Iglesia como orden político institucionalizado: estas autoridades no estaban totalmente desarticuladas las unas de las otras pero tampoco integradas en una estructura jerárquica administrativa muy clara. En Roma, los misioneros dependían obviamente de la autoridad central de la Iglesia encarnada en el Papá, pero también de la *Sagrada Congregación de la Propaganda fide*, así como de la *Curia generalicia* de los Capuchinos, dirigida por el suizo Bernard de Andermatt. En España, dependían de los Superiores de la Provincia, y en particular de Joaquín de Llevaneras, la cual se dividió en varias Provincias durante el período estudiado. En Colombia, dependían del Delegado Apostólico, de las autoridades nacionales, de las autoridades locales (como el Obispo de Santa Marta y, en cierta medida, el Cartagena). En este sentido, la Iglesia no aparecía como un universo unificado y homogéneo, sino como un campo complejo de relaciones entre personas muy diferentes las unas de las otras, tanto por sus características objetivables

(orígenes sociales y culturales, nacionalidades, etnicidad, generación, etcétera) como subjetivas (concepciones del trabajo misional, de las estrategias para seguir, del Estado, etcétera). Ahora bien, como lo hemos visto, estas relaciones — marcadas por alianzas o conflictos según los contextos— eran, en la mayoría de los casos, desiguales.

Referencias

Alcacer, Antonio (de). 1959. *Misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia (1648-1820)*. Bogotá: Puente del Común.

Bourdieu, Pierre. 1987. "Sociologues de la croyance et croyance de sociologues". *Archives des sciences sociales des religions*. 63: 155-161.

Córdoba, Juan Felipe. 2012. "En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1982-1952". Disertación doctoral, Universidad Nacional de Colombia.

Díaz Díaz, Fernando. 1989. "Estado, Iglesia y Desamortización", En *Nueva Historia de Colombia. Tomo 2*, ed. Jaime Jaramillo Uribe, 197-222. Bogotá: Planeta.

"El Emmo. Sr. Cardenal Vives con su séquito, y su hermano el Rmo. P. Fr. Joaquín María de Llevaneras". 1906. *La Avalancha: revista ilustrada*, Pamplona, junio 8.

Gálvez Abadía, Aída. 2006. *Por obligación de conciencia: los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

González, Fernán. 1992. "Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical, 1863-1878". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 20: 91-104.

González, Fernán. 1993. "El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del Tratado con la Santa Sede". *Credencial Historia*. 41. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/mayo1993/mayo1.html>

Hualde, Antonio Carlos. 1989. "Historia de la Orden capuchina en Colombia. Provincia de Bogotá. (Años 1648 a 1820 y 1888 a 1990)". *Franciscanum*. 31, 93: 283-314.

La Vanguardia. 1886. Barcelona, noviembre 30.

Luque Alcaide, Elisa. 2005. "Libertad eclesial y separación Iglesia-Estado en Colombia. Opción del Delegado Apostólico Mons. Mieczyslaw Ledochowski". *Boletín de Historia y Antigüedades*. 92, 828: 23-43.

Martínez Cuesta, Ángel. 1995. "San Ezequiel Moreno, misionero en Filipinas y Colombia". *Mayéutica*. 21, 52: 383-407.

Patiño Reyes, Alberto. 2011. *Libertad religiosa y principio de cooperación en hispanoamérica*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México,

Pérez Benavides, Amada. 2008. Representaciones y prácticas sobre las tribus errantes: la construcción de la otredad en el proceso de redefinición de la política misional en Colombia, 1868-1902. Ponencia presentada en el XIV Congreso Colombiano de Historia organizado por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y la Asociación Colombiana de Historiadores, agosto 12-16, Tunja, Colombia.

Polo Acuña, José Trinidad. 2011. "Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880)". *Historia Crítica*. 44: 80-103.

Prieto, Vicente. 2000. "Concordato e Costituzione. Il caso colombiano". *Ius Ecclesiae*. 12: 679-698.

República de Colombia. 1888. "Convención de 1888 sobre el Artículo 25 del Concordato", Bogotá, diciembre 24.

República de Colombia. 1902. “Convenio sobre las Misiones entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia”, Bogotá, diciembre 27.

República de Colombia. 1903. “Ley 39 sobre Instrucción Pública - Artículo 10”, Bogotá, octubre 26.

Safford, Frank. 1991. “Race, Integration, and Progress: Elites Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870”. *The Hispanic American Historical Review*. 71, 1: 1-33.

Santos Delgado, Adriana. 2012. “Civilización e instrucción pública en los territorios nacionales: consensos entre liberales radicales e Iglesia católica del Magdalena”. *Historia Caribe*. 7, 21: 27-53

Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1986. “Pioneros de la antropología en Colombia: el padre Rafael Celedón”. *Boletín del Museo del Oro*. 17: 3-8.

Valencia, Eugenio, ed. 1924. *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los Padres Capuchinos de la Provincia de la preciosísima Sangre de Cristo*. Valencia (España): A. López.

