

ACHSC

ANUARIO COLOMBIANO de HISTORIA SOCIAL
y de la CULTURA

VOL. 52, N.º 1, ENERO-JUNIO 2025

ISSN-L: 0120-2456

revistas.unal.edu.co/index.php/achsc

<https://doi.org/10.15446/achsc>

DOSSIER: Misiones católicas y protestantes
en América del Sur, siglos XIX y XX

➔ Editores invitados:

Thomas Fischer

Marisol Grisales Hernández

Amada Carolina Pérez Benavides

➔ "Carmelita misionera en la región de Urabá, en su oficio como profesora". *La Obra Máxima*, n.º 221, septiembre de 1939, 136.

Encuentros y representaciones. Lenguas y aprendizajes en el espacio misionero en Colombia, 1893-1950

*Encounters and representations. Languages and learning
in the missionary space in Colombia, 1893-1950*

*Encontros e representações. Línguas e aprendizagem
no espaço missionário na Colômbia, 1893-1950*

➔ <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112811>

➔ **JUAN FELIPE CÓRDOBA-RESTREPO**

Universidad del Rosario, Colombia

juan.cordoba@urosario.edu.co | <https://orcid.org/0000-0001-9024-9309>

Artículo de investigación

Recepción: 6 de febrero del 2024.

Aprobación: 5 de julio del 2024.

Páginas: 1-35

Cómo citar este artículo

Juan Felipe Córdoba, "Encuentros y representaciones. Lenguas y aprendizajes en el espacio misionero en Colombia, 1893-1950", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 52, n.º 1 (2025): 1-35.



Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-ND 4.0)

RESUMEN **Objetivo:** presentar el intercambio o negociación cultural como una parte integral de la vida cotidiana en los espacios misioneros, proceso que involucra a diversos actores y se manifiesta en varios aspectos de la cultura material, rutinas diarias y actividades productivas. **Metodología:** la investigación se basa en la revisión de fuentes primarias, enfocándose en las posibles negociaciones que se desarrollan a partir de los encuentros, especialmente a través del uso de la lengua; desde la perspectiva de la historia de las mentalidades y la cultura, la información encontrada en los archivos consultados ofrece una aproximación para entender los complejos tejidos de interacción presentes en un territorio misionero. **Originalidad:** aquí se analizan los intercambios culturales, especialmente en el uso de la lengua, que están presentes en las misiones desde épocas anteriores hasta lo que la historiografía denomina el segundo impulso misionero (finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX), lo que proporciona nuevos elementos como el reconocimiento por parte de los misioneros de la importancia de las lenguas de las poblaciones que habitaban los territorios de misión; el uso de la lengua para propiciar mediaciones de aproximación o el intercambio cultural por medio del lenguaje musical como una suerte de lengua universal permite revisar el proyecto misionero desde la perspectiva católica. **Conclusiones:** la lengua, además de ser una herramienta efectiva para la evangelización, es uno de los bienes culturales más valiosos para ilustrar las dinámicas entre pobladores y misioneros en dichos espacios; para observar estos procesos, se pueden considerar tres aspectos de estas negociaciones culturales: la lengua y su aprendizaje, la escolarización y la música, que permiten captar las voces y sonidos de los grupos sociales que habitaron en los territorios de misión.

Palabras clave: Colombia; idioma; Iglesia católica; indios; intercambio cultural; lengua; música; negros; religiosos.

ABSTRACT **Objective:** To present cultural exchange or negotiation as an integral part of daily life in missionary spaces, a process that involves various actors and is manifested in various aspects of material culture, daily routines, and productive activities. **Methodology:** The research is based on the review of primary sources, focusing on the possible negotiations that develop from encounters, especially through the use of language. From the perspective of the history of mentalities and culture, the information found in the consulted archives offers an approximation to understanding the complex webs of interaction present in a missionary territory. **Originality:** Analyzing cultural exchanges, especially in the use of language, present in missions from earlier times to what historiography calls the second missionary impulse (late 19th and early 20th centuries). This provides new elements such as the recognition by the missionaries of the importance of the languages of the populations inhabiting the mission territories; the use of language to facilitate mediating approaches, or cultural

exchange through musical language as a kind of universal language, allows us to review the missionary project from a Catholic perspective. **Conclusions:** Language, in addition to being an effective tool for evangelization, is one of the most valuable cultural assets to illustrate the dynamics between settlers and missionaries in these spaces. To observe these processes, three aspects of these cultural negotiations can be considered: language and its learning, schooling, and music, which allow us to capture the voices and sounds of the social groups that inhabited the mission territories.

Keywords: Black people; Catholic Church; Colombia; cultural exchange; Indians; language; music; religious.

RESUMO

Objetivo: apresentar a intercâmbio ou negociação cultural como parte integrante da vida cotidiana nos espaços missionários, um processo que envolve diversos atores e se manifesta em vários aspectos da cultura material, das rotinas diárias e das atividades produtivas. **Metodologia:** a pesquisa baseia-se na revisão de fontes primárias, focando nas possíveis negociações que se desenvolvem a partir dos encontros, especialmente através do uso da língua. Desde a perspectiva da história das mentalidades e da cultura, as informações encontradas nos arquivos empregados oferecem uma abordagem para entender as complexas teias de interação presentes em um território missionário. **Originalidade:** analisar os intercâmbios culturais, especialmente no uso da língua, presentes nas missões desde épocas anteriores até o que a historiografia denomina o segundo impulso missionário (finais do século XIX e primeiras décadas do século XX), o que proporciona novos elementos como o reconhecimento pelos missionários da importância das línguas das populações que habitavam os territórios de missão; o uso da língua para propiciar mediações de aproximação ou a intercâmbio cultural por meio da linguagem musical como uma espécie de língua universal o que permite revisar o projeto missionário desde a perspectiva católica. **Conclusões:** a língua, além de ser uma ferramenta eficaz para a evangelização, é um dos bens culturais mais valiosos para ilustrar a dinâmica entre moradores e missionários nestes espaços. Para observar esses processos podemos considerar três aspectos dessas negociações culturais: a língua e seu aprendizagem, a escolarização e a música, que nos permitem captar as vozes e sons dos grupos sociais que habitaram nos territórios de missão.

Palavras-chave: Colômbia; idioma; Igreja Católica; índios; intercâmbio cultural; língua; música; negros; religiosos.

El hecho de que el discurso, en sí mismo, obedezca a reglas propias no impide que se apoye en lo que no dice –en el cuerpo, que habla de un modo especial–.

MICHEL DE CERTAU¹

A partir de diferentes fuentes es posible apreciar cómo los misioneros que arribaron a Colombia a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX construyeron relaciones con la población y las influencias culturales en las regiones en las que estuvieron activos.² La documentación establece que lo doctrinal era el eje de su labor, pero la convivencia con la población aparece reflejada de forma elocuente, lo que nos permite reconocer facetas de su labor y ver cómo su trabajo no se limitó a lo estrictamente pastoral.

La formación que recibía un misionero católico permite entender el trabajo o las actividades que este pretendía o debía desarrollar a su arribo a una región determinada. En el segundo impulso misionero de la Iglesia católica de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, es posible encontrar lo que les enseñaban para su labor evangelizadora. Sin embargo, las raíces de la formación están mucho más atrás, en el siglo XVII, cuando encontramos la instauración de la Santa Congregación de Propaganda Fide, instancia con la que el Vaticano pretendía apoyar la propagación de la fe católica en el mundo; para 1659, vemos cómo a los misioneros se les pedía, entre otras cosas, atender y respetar las costumbres y tradiciones del territorio objeto del trabajo. Esta instrucción permanece hasta en el segundo impulso misionero, pero además era necesaria la formación en misiología, la cual consistía en entender los principios rectores del apostolado misionero y la legislación, los preceptos y la historia del proyecto evangelizador. Para todas

1 Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2006), 73.

2 Es posible encontrar estas fuentes documentales en los archivos diocesanos, de las prefecturas apostólicas, de los vicariatos apostólicos, de las provincias de las diferentes comunidades misioneras. Merece atención especial el Archivo de la Santa Congregación de Propaganda Fide (actual Archivo Histórico de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos), conservado en la Universidad Urbaniana, en la Ciudad del Vaticano, y el Archivo Secreto del Vaticano. Allí, en el Fondo Segreteria di Stato, está el Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Por otro lado, la prensa periódica constituye un recurso invaluable, que se encuentra en las colecciones más o menos completas que custodia el Seminario Diocesano de Vitoria o la del Pontificio Instituto Misionero Científico, quien custodia la llamada Biblioteca Misionera.

las comunidades religiosas fueron establecidas recomendaciones y requisitos para ejercer su labor; algunos de estos ayudan a entender las relaciones con las poblaciones locales y la intermediación cultural. Algunos de dichos preceptos fueron preservar el espíritu de la comunidad en las tierras de las misiones; estudiar y conocer los sitios y creencias del lugar adonde llegaban; para los desplazamientos o correrías, llevar un equipaje ligero, mantener la calma, no llevar compañía externa al trabajo misionero y, sobre todo, asimilar el país al que se llegaba.³

La vida cotidiana que transcurre en las misiones católicas en el territorio colombiano está enmarcada por un intenso intercambio cultural de saberes, conocimientos y vivencias. El impacto que tales intercambios tuvieron en las poblaciones donde los misioneros desarrollaron sus actividades, incluso sobre ellos mismos, lo evidenciamos en la apropiación de la cultura material, tales como variación en la dieta; incorporación y variación en la indumentaria; cambios en los hábitos de la higiene y el cuidado de la salud; apropiación de espacios y territorios.⁴ En estos últimos encontramos, por ejemplo, la aparición de edificaciones como representación de su presencia y poder, como los internados, los templos, las viviendas de los misioneros, que aparecieron en el paisaje de estos lugares, en contraposición con las edificaciones de las poblaciones que habitaban en estos espacios. Pero las dinámicas de la intermediación atraviesan temas tan importantes como la lengua y el conocimiento, la escuela y el lenguaje musical.

Las relaciones construidas entre los diferentes grupos de personas en los espacios misioneros demuestran cambios culturales en cada uno; ninguno de ellos es ajeno al intercambio. La intensa actividad misional desplegada evidencia, por ejemplo, cómo quienes trabajaron en los espacios misioneros adaptaron e incorporaron elementos propios de las poblaciones con las que trabajaron. En los registros con los que contamos sabemos que los misioneros optaron por implementar un trabajo desde la pedagogía para lograr cambios en la población, en la que el punto de partida de los religiosos fue el reconocimiento del otro para, desde allí,

3 Sobre la complejidad del tema, y para contar con más elementos para entender el contexto, es recomendable ver Archivo Vaticano, “La Congregación para la evangelización de los pueblos”, La Santa Sede, sitio web, 21 de mayo de 2024; José Miguel de Barandiarán, “La etnología, el misionero y el misionólogo”, *Ilvminare*, V/52 (1927): 163-166; Cipriano Silvestri, *¡te...! Lo que debe saber un misionero. Consejos y apuntes sobre educacional misional* (Pamplona: Imprenta de los Padres Capuchinos, 1929), 59-60, 108-115, 204.

4 Juan Felipe Córdoba-Restrepo, “El espacio misionero: misiones en Colombia, 1900-1950”, en *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J. y José David Cortés Guerrero (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021), 485-486.

iniciar la avanzada evangelizadora; a la vez, esta pedagogía fue de doble vía, ya que los misioneros también fueron objeto de reconocimiento por los otros grupos.⁵ Los encuentros culturales suscitados por los proyectos misioneros conducen a que aparezcan nuevas formas de representación cultural. Para cada espacio de misión es posible caracterizar los elementos propios que surgen y que establecen particularidades para estos territorios, que para el caso colombiano fueron creados entre 1893 y 1949 por la Iglesia católica y el Estado colombiano bajo los nombres de vicariatos y prefecturas apostólicas.⁶ Estas jurisdicciones misioneras estaban ubicadas en las costas Caribe y Pacífica, en los Llanos Orientales, en la Orinoquia y la Amazonia, en las riberas del Magdalena e, incluso, en la cordillera de los Andes, la Sierra Nevada de Santa Marta, y San Andrés y Providencia. En el caso particular de este texto, y para poder evidenciar las negociaciones culturales, fueron seleccionados hallazgos en dos territorios de la zona Caribe: Urabá y La Guajira.

Proponer una revisión de la historia de las misiones desde las relaciones culturales nos permite revelar aspectos que evidencian claves para entender un poco mejor las complejidades de estos procesos.⁷ Observar y analizar esto es posible

5 Las fuentes primarias usadas en el artículo provienen de los registros que dejaron los misioneros, los cuales es posible encontrar en los archivos provinciales de las comunidades, el Archivo de la Santa Congregación de Propaganda Fide y el Archivo Secreto del Vaticano; también proviene de la vasta producción de publicaciones periódicas sobre las misiones desarrolladas. Contrastar estas fuentes con registros de las voces de las poblaciones locales podría constituir un interesante proyecto de investigación futura. Para los efectos del alcance del texto propuesto, es evidente que por medio de estas es posible observar las intermediaciones culturales entre los diferentes protagonistas que conviven en los espacios misioneros.

6 “Circunscripciones territoriales de territorios de misión. Vicariato apostólico (canon 371 § 1): Son estructuras eclesiales propias de territorios de misión. Son Iglesias particulares a las que les faltan elementos para poder ser elevadas a diócesis. Prefectura apostólica (canon 371 § 1): al igual que en el caso anterior, se les puede considerar diócesis en formación. Por lo general, una Iglesia particular comienza su andadura como Prefectura apostólica”. Ver: “Organización de la Iglesia en circunscripciones eclesiales”, *iuscanonicum* - Información de Derecho Canónico, 31 de julio de 2024, <https://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/las-iglesias-particulares/83-organizacion-de-la-iglesia-en-circunscripciones-ecclesiasticas.html>.

7 La importancia de la historia de las misiones es evidente. Algunos trabajos relativamente recientes, desde diferentes enfoques, así lo demuestran; ver Augusto Javier Gómez López, *Putumayo, indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970* (Popayán: Universidad del Cauca, 2010); Gabriel Cabrera Becerra, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y estados en el Vaupés colombiano-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015); Amada Carolina Pérez Benavides, *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Opera Prima, 2015); Camilo Mongua Calderón, *Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904* (Bogotá – Quito: Universidad del Rosario / FLACSO Ecuador, 2022). También hay algunas tesis que versan al respecto; ver Giovanni Arteaga Montes, “Almas para el cielo, ‘ciudadanos’ para la República y territorio para la Nación: los caminos empleados por los

desde tres aspectos que reflejan estas negociaciones culturales, y que propone este artículo: i) la lengua y las lenguas en los aprendizajes, ii) la escolarización y iii) la música, que nos permiten escuchar las voces y sonidos de los grupos sociales que vivieron en los territorios de misión. El análisis documental que propone el texto está enmarcado a la luz de la historia de las mentalidades y de la cultura.

La lengua: negociación y control

Los encuentros de las culturas, los saberes y los aprendizajes, así como también de otros aspectos, por ejemplo, la movilidad, la medicina o las enfermedades, parten de una intensa mediación realizada en gran medida por las lenguas, las palabras y los textos, esos que después nos ayudarán a adentrarnos en el pasado para intentar la reconstrucción histórica de numerosos procesos, en particular para este texto, de las misiones católicas. Los órdenes discursivos nos enseñan una diversidad de problemas que son posibles de canalizar por la vía de las palabras, y es en esta compleja construcción donde el lenguaje puede aportar algunos elementos que permiten ampliar la comprensión de la sociedad. Las palabras determinan la vida social de una época y tienen significados y usos determinados.⁸ Las transacciones culturales que conducen a intercambios para una posterior apropiación pasan por el servicio que propicia la lengua.⁹

En el caso de las misiones católicas, las intermediaciones a través de la lengua cuentan con elocuentes referencias. La elaboración de diccionarios de las lenguas nativas por los misioneros está presente en varias latitudes y, para el caso americano, cuenta con varios ejemplos. De esta actividad hay registros desde la época

capuchinos catalanes para alcanzar la civilización cristiana en el Putumayo, 1905-1930" (tesis de maestría, Universidad del Valle, 2018); Jaime Enrique Gómez Meneses, "Disrupting Environments: Boarding School Domesticity and the Making of Catholic Colombians and Socialist Cubans in Twentieth-Century Latin America" (tesis de doctorado, University of California, 2021).

8 Raymond Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000).

9 Para de Certeau: "Varias razones que se daban también nos conciernen aquí: 1) las maneras de hablar usuales *no tienen equivalencias* en los discursos filosóficos y no son traducibles a éstos porque hay más cosas en esas maneras que en estos discursos; 2) estas maneras constituyen una *reserva* de 'distinciones' y de 'conexiones' acumuladas por la experiencia histórica y almacenadas en el habla de todos los días; 3) en tanto que *prácticas* lingüísticas, manifiestan *complejidades lógicas* inesperadas para las formalizaciones eruditas"; ver Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007), 16.

de la Colonia, como es el caso de la obra del franciscano Alonso de Molina, quien escribe y publica en 1555 el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, obra que posteriormente contaría con una ampliación. Es evidente que para los religiosos la comprensión de las lenguas nativas constituye una garantía para su trabajo evangelizador. Otro caso que ilustra esta apropiación de las lenguas es el que implementa la Compañía de Jesús, cuyos religiosos desplegaron una ardua labor entre los esclavos africanos que llegaban al continente americano; ellos intentaban reconocer las lenguas de la población negra que arribaba a los diferentes puertos negreros, como el de Cartagena.¹⁰ Esta propuesta de los misioneros de aproximación a las lenguas nativas es global. Una muestra de ello es la publicación en portugués del texto *Arte da lingva de Angola, offerecida a virgem senhora N. do Rosario, Mãe, & Senhora dos mesmos Pretos*, del jesuita Pedro Dias, impreso en Lisboa en 1697 (figura 1).¹¹

La práctica de reconocer y documentar las lenguas nativas está presente también en el segundo impulso misionero. Por ejemplo, el sacerdote jesuita Constantino Bayle realza el trabajo de los misioneros capuchinos en América Latina, en particular en Venezuela y Colombia, y destaca los estudios lingüísticos y etnográficos de estos religiosos en el siglo XX. Para él, estos son la continuación de los trabajos que dejaron los misioneros de épocas anteriores, representados en la publicación de “gramáticas, artes, vocabularios, sermones, doctrinas, loas y comedias en casi todos los idiomas de las tribus y pueblos indígenas”, sin los cuales los trabajos evangelizador y etnográfico no hubieran sido posibles.¹² La posibilidad de

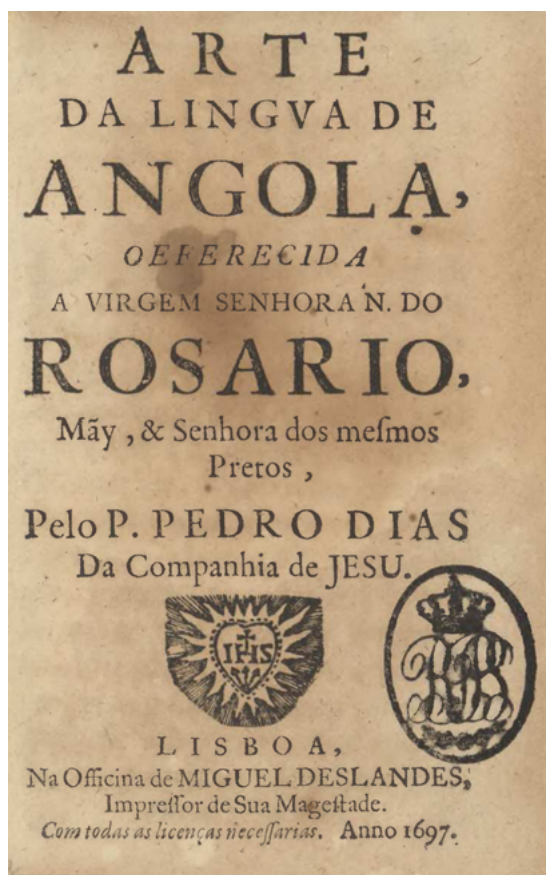
10 Sobre el texto del padre Dias, ver Jean Pierre Tardieu, “Los inicios del ‘ministerio de negros’ en la provincia jesuítica del Paraguay”, *Anuario de Estudios Americanos* 62, n.º 1 (2005): 153.

11 Otto Zwartjes, “Tiempo y aspecto verbal en las primeras gramáticas de lenguas bantúes de las misiones católicas (siglos XVII-XVIII)”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 7, n.º 13 (2009): 242. En la tesis doctoral de Maria Antonietta Rossi, encontramos un análisis del trabajo de varios misioneros, entre ellos el padre Dias y su trabajo sobre la lengua kimbundo en Angola. Es evidente la necesidad que tienen los misioneros de contar con herramientas que les permitan normar el idioma, en este caso desde el portugués, con el claro objetivo de alfabetizar a adultos y niños en los territorios de misión, incluso en sus países de origen a sus compatriotas. Ver Maria Antonietta Rossi, “Le Cartinhas di Évora: Un modello per l’educazione linguistica del XVI secolo. Evoluzione di un genere all’interno dell’òdeporica lusitana” (tesis de doctorado, Università degli Studi della Toscana, 2015) 154 y ss.

12 Buenaventura de Carrocer OFM, “Los capuchinos españoles en el Congo y el primer diccionario congoleño”, *Missionalia Hispanica* II, n.º 5, (1945): 1. Constantino Bayle fue jesuita e historiador español (1882-1953); ingresó a la Compañía de Jesús en 1902, estuvo en Ecuador un tiempo y fue ordenado en 1919; además, dirigió la revista *Razón y Fe* y fue articulista frecuente en varias revistas de misiones; participó activamente en la creación del Consejo Superior de Misiones y en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

reconocer al otro pasa por estos estudios, además de que favorece la integración de los territorios de misión a los Estados.

Figura 1. Portada del texto del padre Dias, SJ.



Fuente: Pedro Días, *Arte da lingua de Angola, oferecida a virgem senhora N. do Rosario, Mãe, & Senhora dos mesmos Pretos* (Lisboa: Imprensa de Sua Magestade, 1697), Biblioteca Nacional de Portugal.

Llama la atención la dedicación a la Virgen del Rosario de la población negra.

Para comprender a los habitantes de un territorio objeto de evangelización era imperativo entender las lenguas de las personas con quienes los religiosos y los misioneros pretendían implementar su trabajo de evangelización. Para el caso de la península de La Guajira contamos con un ejemplo sobresaliente. Se trata de la publicación del padre Rafael Celedón, quien en 1878 publicó un libro con el

vocabulario de la lengua guajira, esto es, unos años antes de que se iniciara el segundo impulso misionero en Colombia.¹³

Una muestra particular que ilustra el trabajo de apropiación e intermediación es el caso que documenta en su texto con los problemas que puede presentar la letra *L*. Es importante para el sacerdote establecer las similitudes y diferencias y, por supuesto, las dificultades entre una lengua y otra, entendiendo el lugar del civilizado en contraposición del que, para él, no lo es. Lo que prima, de todas formas, es posibilitar el trabajo de evangelización, y para esto es indispensable la comprensión del otro.

L. No la hay en ninguna palabra, y es difícil hacérsela pronunciar en las palabras castellanas. Los civilizados que hablan el goajiro emplean la *L* pero es porque les es difícil articular la consonante que realmente usan los goajiros. Dicen, por ejemplo, *laurá*, jefe; pero los goajiros dicen, poco más o menos *jraujrá*, pronunciando *ere* y no *erre*, con una aspiración antes. Es parecido el sonido al de la *R* griega, con espíritu rudo [...].¹⁴

En este mismo sentido, y unas décadas después, en el libro *Ensayo gramatical*, el sacerdote carmelita Pablo del Santísimo Sacramento, misionero activo en la prefectura apostólica de Urabá, tiene la clara intención de construir formas para la comprensión del otro con la mediación de la lengua española y su régimen gramatical. La obra que comprende un nutrido vocabulario y un breve resumen de catecismo en katio muestra un caso que permite ilustrar la necesidad de asociar una lengua con otra.¹⁵

Acusativo. Idea del término directo. Sufijo *ta*. [...] la desinencia que pudiéramos llamar de acusativo en katio es el sufijo *ta*, v. gr.: *Ireneba chiuta pobrea teasia*, Irene dio su vestido al pobre. *Bekata pusurata nekoya*, como arepa y frisol. Según

13 Rafael Celedón, *Gramática. Catecismo i Vocabulario Lengua Goajira* (París: Maisonneuve i Cía / Libreros-Editores, 1878).

14 Celedón, *Gramática*, 5. Celedón fue obispo de Santa Marta, 1891-1902.

15 La denominación del misionero como comunidad *Karibe-Kuna* y lengua *Katía* son las usadas en la época por los religiosos, pero realmente corresponde a la comunidad embera ubicada en Colombia, Panamá y Ecuador, y que lingüísticamente pertenecen a la familia conocida como Chocó. El pueblo embera tiene cuatro formas dialectales: embera dóbida, embera chamí, embera katio y sía pedee. Ver "Pueblo Embera", ASOREWA, sitio web, 17 de enero de 2024.

se desprende de las conversaciones de los indios, el sujeto cuya acción pasa a otro (sujeto de verbo activo) va connotado con el sufijo *ba*, y el que recibe la acción (sea en castellano sujeto o atributo) va en katío connotado con *ta*. Así vemos en los verbos neutros que el sujeto lleva el sufijo *ta*, como se ve en los siguientes ejemplos: *Pablota uasia*, Pablo marchó. *Kareta peusia*, el loro murió.¹⁶

Pero el conocimiento de la lengua del otro trasciende lo estrictamente gramatical y lingüístico, en donde la comparación de una lengua atraviesa las formas propias de las mentalidades de los que intervienen en una intermediación cultural.¹⁷ Para los religiosos del Carmen, quienes trabajaron en Urabá —que, además en su mayoría procedían del País Vasco, España—, uno de sus referentes para comparar las lenguas que estaban escuchando y aprendiendo en el territorio de misión era el euskera. Los calificativos que en su momento realiza un misionero sobre la lengua embera demuestran la importancia que esta tiene para los religiosos. Pero la situación se torna más compleja cuando encontramos cómo los misioneros enmarcan el lugar para el reconocimiento del otro, pues para hacerlo parten del lugar propio con el fin de establecer la referencia cultural e intentar comprender los hallazgos con los que se están enfrentando, como las complejas formas de la lengua.

16 La obra originalmente fue publicada en 1936 por la Imprenta Oficial en Medellín; la cita está en Pablo del Santísimo Sacramento, OCD, *El idioma katío (Ensayo gramatical)* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002), 47. Las cursivas, las negrillas y los textos entre paréntesis son del original.

17 Es importante enmarcar para la comprensión del texto que el intento aquí se da a la luz de la historia de las mentalidades de acuerdo con Peter Burke. El historiador establece tres rasgos para comprenderla: por una parte, está la consideración de los comportamientos colectivos, en todos los grupos poblacionales, por encima de los individuales; por otra, el pensamiento cotidiano en sus formas o percepción del entorno a partir de la cotidianidad, para terminar con revisar y establecer cómo piensa una población determinada; ver Peter Burke, *Formas de historia cultural* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 207. Por otro lado, y como nos dice Chartier, para favorecer la propuesta de las mentalidades, y de acuerdo con Braudel, es importante favorecer las relaciones con otras ciencias sociales para la construcción de los objetos de la historia; ver Roger Chartier, *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2005), 39. Adicionalmente, y como propone De Certeau para entender la historia de las mentalidades, es necesario observar con cuidado las relaciones que pueden darse en diferentes lugares y los discursos que se construyen en estos; para el pensador francés, es indispensable entender el discurso como una forma de “capital”, cuyo establecimiento es posible a través de los símbolos, en lo transmisible, en lo reelaborado, en lo aumentado, y también en lo perdido u oculto; ver Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993), 27-28.

Por lo demás, se ve hasta la evidencia que el katío es una lengua perfecta y formada, como puede serlo la lengua más culta que haya servido a la civilización más destacada de los ingenios más agudos. Pertenecer al grupo de las llamadas aglutinantes. Encasillarla en la familia correspondiente es obra de los peritos. Sólo una observación me permite, y es advertir que con toda probabilidad no existe otra lengua que más se parezca al idioma katío tanto en el léxico como la gramática, que el vasco, si bien éste es más perfecto y complicado.¹⁸

Los procesos de aprendizaje de los religiosos son posibles gracias a las diferentes relaciones que establecen con las comunidades. En algunos casos, las cotidianidades propician encuentros en los que la necesidad de desarrollar el proceso evangelizador conduce a solicitar al misionero el aprendizaje de la lengua del otro, solicitud que no es ajena a la desconfianza y está marcada por el recelo de las comunidades, conducida por la presencia de personas extrañas al espacio propio de los nativos del territorio.

Sin embargo, las aproximaciones de algunos religiosos pueden favorecer las relaciones entre unos y otros. Como es el caso del sacerdote carmelita Pablo del Santísimo Sacramento, quien señala en una de sus crónicas que su primer maestro en la lengua katía fue Kitusa, un hombre que contaba con una reputación en la población y que era temido por muchos, aunque el religioso reconocía también en él su carácter cortés. En uno de sus diálogos vemos las tensas relaciones, pero también la disposición de ambos de aprender y enseñar.

Yo quiero hablar la lengua de los indios; quiero hablar como tú para, que entienda mejor indio, para enseñarles el camino al cielo. Lengua indio ¿para qué? ¿Lengua indio no es, pues, pea? No dice gente: ¿cosas indios peas, indio hueliendo mal, indio no vistiendo como gente? Gente no queriendo indio; gente robando indio; gente engañando indio. ¿Pa qué, pues, lengua indio tú hablando? Kitusa yo no soy como gente. Yo quiero indio. Yo de lejos viniendo para querer indio, indio mi hermano. Yo quiero hablar como indio, para ser indio como indio. Tu enseñarás; otro indio no sabe lengua mía para entender. Tú sí sabes lengua indio y lengua gente.¹⁹

18 Joaquín de la Sagrada Familia, OCD, "El idioma katío", *La Obra Máxima* XVI, n.º 187, julio de 1936, 209.

19 Pablo del Santísimo Sacramento, OCD, "Yo no he comido (Mu nekosi ea)", *La Obra Máxima* XVII, n.º 196, agosto de 1937, 120. La palabra *pea* o *peas*, es *fea* o *feas*, la recreación con la *p* en la crónica obedece a la intención del autor de mostrar cómo suena la palabra en la lengua de su interlocutor.

La construcción de los imaginarios y los reconocimientos de unos y otros está presente en este diálogo. La designación de los indios como *feos* y *sucios* y con usos distintos de los otros habitantes, como el del vestuario, permiten verla. Incluso, la forma de nombrar las lenguas de ambos grupos remarca la diferencia entre estos: la *lengua indio* y la *lengua gente*. Esta demarcación evidencia la frontera cultural del que piensa que es el civilizado en oposición a quien, a su juicio, no lo es, pero la separación también es apropiada por la contraparte, quien la mantiene en su discurso.²⁰

Es posible identificar la necesidad de intérpretes de los religiosos para establecer comunicación con las comunidades locales. En el ejemplo anterior, Kitusa era un habitante de la región que conocía la lengua de su interlocutor con anterioridad al arribo de los misioneros, cuyo bilingüismo constituía para el sacerdote la posibilidad de aprender y documentar la lengua de los nativos. Pero también era necesario el bilingüismo de los pobladores locales para incursionar en nuevas zonas, lugares que hacían parte de la demarcación que les fue entregada a los religiosos para su administración, y que para ellos constituían un reto.²¹

Los reconocimientos del otro están mediados por la traducción: de una lengua a otra son transferidos rasgos de las mentalidades de cada grupo poblacional; por ello, la intermediación cultural ejercida por la traducción devela cómo es posible narrar el delicado tejido cultural de una comunidad determinada, el complejo entramado cultural de una organización social. El traductor establece una negociación entre el texto del interlocutor y su propio texto.²²

20 Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Ciudad de México: FCE, 1979), 57.

21 Para los capuchinos en La Guajira también es posible documentar esto: "Uno de nuestros indios acompañantes clamaba dirigiéndose a ellos: 'Guatilla manso, yuco maraka manso, tuara manso, tinca petama un caché oisemaye, etc'. Lo cual quiere decir: 'Los indios y civilizados que venimos a visitaros estamos mansos, nada os haremos, etc.'"; ver Fray Gumersindo de Estella. "De nuestras misiones de Colombia. A la conquista espiritual de los motilonos", *Verdad y caridad*, n.º 135, 15 de junio de 1935, 186-187; Juan Felipe Córdoba-Restrepo, *En tierras paganas. Misioneros católicos en Urabá y La Guajira, Colombia, 1892-1952* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 234.

22 Nos señala Cristina Naupert: "Traducir significa aquí sobre todo negociar posibles equivalencias funcionales. El punto de partida se encuentra en textos To de carácter dogmático (con un alto valor añadido por su fijación como *verbum* sagrado) y el punto de llegada lo conforman textos Tm «negociados», donde se intenta fijar por escrito estas equivalencias funcionales en una lengua exenta hasta el momento de grafía"; ver: Cristina Naupert, "Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales", *Clina* 5, n.º 1 (2019): 67. En el análisis que propone la investigadora tiene punto de partida lo que ella denomina textos To, definidos como los de carácter dogmático, para

La socialización de las actividades desplegadas en las prefecturas y vicariatos y los aprendizajes en estas zonas van más allá de las propias fronteras de estos espacios misioneros. En el caso de los carmelitas, que desarrollaban su trabajo en Urabá, o de los capuchinos en La Guajira, existía la necesidad de conservar vivo el contacto con su lugar de origen. Estos sacerdotes, en su mayoría de origen vasco, lo intentaron por medio de publicaciones periódicas, como en la revista *Nuestro Misionero*, en la que los textos aparecen en español y en euskera (figura 2). Dicha revista tenía como público particular la población del País Vasco, y otros lugares. El bilingüismo desde el cabezote de presentación de la revista sugiere la intención de darle protagonismo e importancia a la lengua en el marco de la cultura de los pueblos. De este modo, la necesidad de entender lo que hacen los otros requiere que en cierta medida estén en diferentes lenguas, que puedan facilitar la negociación y la intermediación.

Figura 2. Revista *Nuestro Misionero*



Fuentes: *Nuestro misionero* Año III, n.º 18 (noviembre-diciembre de 1926), y *Nuestro misionero* Año III, n.º 14 (marzo-abril de 1926), "Visitando un misionero", 40-41.²³

llegar a los textos Tm, que son los negociados, donde la intención es dejar por escrito las equivalencias funcionales para una lengua que hasta ese momento no tenía documentado un tipo de escritura.

- 23 La firma de la crónica por J. Ariztimuño sugiere que se trata del sacerdote y político José Ariztimuño Olaso, quien nació en Tolosa, Guipúzcoa. El padre Ariztimuño está considerado uno de los ideólogos más importantes del nacionalismo vasco en las primeras décadas del siglo XX. Fue ordenado sacerdote en 1922 e inició una actividad propagandística y misionera. Fue colaborador frecuente en *Nuestro Misionero* / *Gure Mixiolaria*, revista en la que firmó algunas veces con el seudónimo de *Aitzol*. Fue fusilado en el marco de la Guerra Civil Española en Hernani, Guipúzcoa, en 1936; ver "José de Ariztimuño Olaso", Real Academia de la Historia, sitio web, 20 de enero de 2024.

Pero el trabajo de los misioneros va mucho más allá de estas relaciones construidas a partir de la lengua, la cual es un eje importante y revelador, pero no es el único que se tiene para observar cómo se construye y se afianza el proyecto misionero. Una estrategia vital para el desarrollo de las misiones, y tal como señala el texto de la figura 2, el futuro de una misión dependía en gran medida de la niñez, para lo cual era indispensable la apertura de escuelas, las que tenían como propósito alfabetizar a las comunidades nativas.

La escuela, los internados: espacios para la lengua

La escolarización de los menores en las zonas de misiones constituyó otro de los ejes para garantizar la apropiación de la lengua por los evangelizados. Proyectos como los internados apuntaban a la separación familiar para establecer desde la educación infantil cambios en las estructuras sociales de estas regiones. Un caso especial es el uso de la figura mariana, la cual jugó un papel preponderante en la evangelización y en la búsqueda de normar las prácticas de un lugar. El uso de la figura de María tenía la decidida intención de que bajo su estandarte pudieran propiciar nuevos comportamientos y reglas.²⁴ Vale la pena anotar que, para el caso particular de Urabá y la región del Atrato, la devoción a la Virgen del Carmen jugó un destacado papel, incluso para el resto del país.²⁵

Para consolidar el imaginario mariano en los espacios de misión fue fundamental la presencia femenina. Para desarrollar el trabajo en los proyectos misioneros, las religiosas —que acompañaron a los hombres en las diferentes actividades del día a día en las comunidades—, en su mayoría, realizaban las labores docentes de enseñar a los niños y a algunas personas adultas. La posibilidad de impartir

24 Severino de Santa Teresa, quien fue prefecto de la prefectura apostólica de Urabá, dejó una profusa obra sobre la devoción en América, *Virgenes conquistadores que Santa Teresa envió a las América: La purísima Concepción y Nuestra Señora del Carmen. Historia documentada de estas dos imágenes y del desarrollo de su culto y devoción en Ibero América* (Vitoria / Gasteiz: Ediciones el Carmen, 1951). El imaginario mariano, tal como lo señalaba hace varios años el profesor e historiador Medófilo Medina, en conversación con él sobre la Iglesia católica, merece investigaciones históricas desde la perspectiva comparada; comparto esa propuesta.

25 La devoción mariana en Colombia cuenta con muchas más advocaciones: la Inmaculada, como aparece el libro mencionado en la anterior cita; Las Mercedes, Los Remedios, La Dolorosa, La Niña María, La Auxiliadora, El Rosario, La Misericordia, entre otras. Muchas de estas adquieren además denominación del lugar de los devotos, como la del Rosario: Virgen de Chiquinquirá en Boyacá, o Nuestra Señora de las Lajas en Nariño.

la enseñanza del idioma estaba vehiculada por las monjas, quienes transmitían creencias y valores en los grupos a su cargo (figura 3).²⁶

Figura 3. Carmelita misionera en la región de Urabá, en su oficio como profesora.



Fuente: *La Obra Máxima*, n.º 221, septiembre de 1939, 136. Destaca la imagen el nombre del lugar, en una aproximación a la lengua local, y debajo los estandartes de la evangelización: Dios y María.

Sin embargo, la educación para las niñas y mujeres requirió una negociación adicional de los misioneros y misioneras. La escolarización de las mujeres no era considerada de utilidad por algunas de las comunidades nativas en los espacios misioneros. Ellas estaban destinadas para realizar las actividades domésticas; más allá de estas, todo carecía de utilidad.

Por algunos resabios atávicos de los indios, la misión tiene que luchar por obviar ciertas dificultades que se presentan para la educación y catequización de las niñas y mujeres. Conviene fácilmente en que se eduquen a los hombres y niños varones, pero no ven utilidad alguna en la educación de sus hijas y esposas.

26 Juan Felipe Córdoba-Restrepo, "Misiones católicas en femenino", *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49, n.º 89 (2015): 47-65.

Es que los indios Karibes-Kunas tienen la convicción de que las mujeres no necesitan saber sino los quehaceres domésticos. Agregan, además, que matriculando para la escuela las niñas, las madres no tienen quien les acompañe cuando van al monte a recolectar el cacao, traer plátanos maíz, etc., lo que acostumbran a hacer acompañadas de sus hijas. Este argumento es perentorio para ellos. A esto hay que añadir que las niñas son muy tímidas, máxime con personas de otras razas.²⁷

La necesidad manifiesta de los misioneros de avanzar en el proceso de evangelización, para buscar un cambio en las formas y mentalidades de la población nativa, los llevó a la implementación de los internados para los niños y las niñas en las regiones donde desarrollaban su trabajo misionero.

Pero contar con estudiantes internos implicaba para los misioneros establecer negociaciones con los indígenas, quienes desconfiaban de los religiosos y religiosas y temían perder a sus hijos. Lo que llama la atención en algunas de las fuentes es cómo el cronista transcribe el diálogo entre un misionero y un indígena. La forma de lenguaje que usa el religioso es como, a su juicio, el indígena usaría el castellano, lo que sugiere que el sacerdote intenta una comunicación fluida con la persona que está intentado convencer de algo particular. Incluso, para intentar establecer códigos comunes entre ambos, pronuncia palabras propias de la lengua de su interlocutor, como *eterre*, que en embera significa “gallina”. Adicionalmente, y no menos importante, establece en su discurso situaciones propias de la comunidad nativa, como el caso de los problemas con los “libres”, que probablemente hace referencia a los colonos, que llegan a la región para intentar desplazar a las comunidades de sus tierras.

Me han dicho Domiciano, le decía con amabilidad el Ilmo. Prefecto que tienes cuatro hijos y que dos están ya de escuela. A indio conviene como a libre aprender como que libre no engañe. Ya verás, niños estarán muy bien con Hermanas. Ya hermanitas tienen cuarto grande arreglado con camas para indio. Hermanas quieren mucho a indio. Además yo guardo para indiecitos vestidos y collar para qué bonito siempre. Comerán todos los días *chiguru*, con *pusura* y *pata*; fiestas comerán *eterre* y de todo. Indio estará contento, jugando y aprendiendo a leer, escribir y rezar y hacer memoriales. Niño siempre aquí cerca, yo no llevo niño

27 Severino de Santa Teresa, “De nuestra mies. Crónicas de Urabá (Colombia)”, *Illvminare*, n.º 87, 1933, 156-157.

lejos, aquí con Hermana no más. Tu viniendo todo domingo. ¿No gusta que niño tuyo aprenda como libre, y luego cuando libre vaya a robar tierras o engañar indios, hijo tuyo defendiendo?²⁸

El aprendizaje estaba mediado por las formas de pensar que cada uno de los que intervienen tienen sobre los otros. La disyuntiva bárbaro-civilizado hace parte de los imaginarios que aparecen en el espacio propuestos para esto: escuelas e internados. La forma como los misioneros entienden la apropiación de las lenguas por los indígenas viene marcada por su condición de origen y de lo que para ellos constituye el mundo civilizado. Sin embargo, sus apreciaciones sobre esto permiten entrever que en cierta medida establecen el lugar del otro y sus particularidades, pues el aprendizaje de una lengua está mediado por la lengua materna del que esté en proceso de aprender otra.

La velada tuvo lugar en el salón de edad de estudios del mismo Colegio en las horas de la tarde del 11 de diciembre y con motivo del cumpleaños igual de plata sacerdotales nuestro amado Prelado. Monseñor Severino de Santa Teresa. Con tal maestría y dominio desempeñaron sus papeles nuestros indiecitos que la velada nada hubiera desmerecido en cualquier centro donde reciben instrucción los niños de los países civilizados. Claro está, el acento y tonillo de su dialecto se deja notar, como es natural, en cualquiera que no posea con perfección un idioma.²⁹

Varios aspectos enseñan cómo tiene lugar la apropiación cultural por las comunidades indígenas, como la celebración de cumpleaños o de aniversarios; para tal efecto, la implementación en la enseñanza del teatro a los niños y el consecuente aprendizaje de textos en la lengua del misionero es una de las estrategias desplegadas por los religiosos. Resalta en la cita la apreciación del sacerdote sobre los rasgos particulares que implican aprender una lengua: por un lado, aparece el reconocimiento del logro de aprenderla; por el otro, las características propias de cómo se incorpora un idioma en un grupo determinado, donde el “acento y el tonillo” dejan oír y apreciar esto.

28 Pablo de Santísimo Sacramento, OCD, “Yo no llama”, *La Obra Máxima*, n.º 198, 1937, 150-51.

29 Luis de Santa Teresita, “De la selva al teatro”, *Iluminare*, n.º 101, 1936, 55.

El lenguaje musical como estrategia

Los usos de la lengua trascienden los estudios y comprensión de estas. Con el recurso escrito como herramienta, los religiosos apuntan a cambiar formas de comportamiento mediante la enseñanza, para establecer nuevas normas, para evangelizar a la población. Un ejemplo que lo ilustra es una de las estrategias que implementan los misioneros para intentar cambiar los rituales alrededor de la muerte.

La comunidad negra ubicada en el río Atrato y sus afluentes, de acuerdo con los carmelitas que trabajaban en Urabá, había descristianizado el ritual alrededor de la muerte. Para ellos, la población había introducido elementos que los misioneros calificaban de supersticiosos, tales como un vaso de agua para que bebiera el alma del difunto, o realizar dos filas al lado del muerto para que su alma trascendiera al Purgatorio.³⁰

En otros lugares, como los cercanos a Turbo, el velorio era sinónimo de fiesta y, de acuerdo con los preceptos de la Iglesia, distaba mucho de lo esperado. La estrategia directa consistió en resaltar y socializar cómo en algunas de estas comunidades pervivían cantos, interpretados por la población, que incluso, a juicio del misionero, todavía eran cantados en España: en estos cantos entre los pobladores es posible sospechar los imaginarios locales.³¹ La reproducción de textos musicales en las diferentes publicaciones periódicas enseña parte de las estrategias desplegadas, pero también intenta socializarla más allá de las zonas de misión. Incluso sugiere la intención de que fuera apropiada por dos tipos de lector: el curioso y el especializado (figura 4).

30 Severino de Santa Teresa, OCD "Costumbres de los negros de Urabá. Los Velorios", *La Obra Máxima*, n.º 119, noviembre de 1930, 328-329.

31 Canto presente en las comunidades negras de la región de Urabá. Las cantaoras viejas dicen que lo aprendieron de sus madres y que estas, a su vez, de sus abuelas. *Hermanito devoto* es un remedo del Rosario de Aurora, popular en varias regiones de España, donde la amplia influencia en los grupos sociales de los cantos interpretados de este rezo, y la apropiación por parte de cada uno de ellos; es posible ver esta estrofa en Córdoba, España: El Rosario de la madrugada lo sacan los pobres que no tiene na' / es para los pobres que al campo se van, / y los ricos están en la cama gozando los bienes que el Señor les da / y se quedan durmiendo para que el relente no les haga na'. Salvador Rodríguez, "La Devoción a la Virgen de la Aurora y los rosarios públicos en Andalucía", en *Las cofradías y hermandades del rosario de la aurora: historia, cultura y tradición*, editado por Manuel Peláez del Rosar (Córdoba: Asociación de Amigos de Priego de Córdoba, 2017), 9. En la década de 1970 es posible documentar la existencia de este rosario en el municipio de Caldas, departamento de Antioquia, con base en la fuente oral de Isabel Restrepo Ángel y la experiencia del propio autor.

Figura 4. Canción *Hermanito devoto* para los velorios

«Hermanito devoto» para los Velorios

Hermanito devoto del santo Rosario:
Alevántense todos, vamos a rezar;
Que el que tiene enemigos no duerme,
Y tú que los tienes, alévanta a rezar.

Coro
Llegad, llegad, a gozar del olor y fragancia
De las cinco rosas del santo Rosario.

Estrofas

El demonio metió por empeño
Que el santo Rosario no se hade rezar;
Y la Virgen, como Capitana,
Llamó sus devotos: vamos a rezar. *Coro.*
Hermanito devoto de la bella aurora,
Ya se llegó el tiempo del nuevo placer;
Que la Virgen levanta la aurora,
Repartiendo flores al amanecer. *Coro.*
Un devoto del santo Rosario
Por altas vertañas se quiso arrojar,
Y al decir «Dios te salve, María»,
Cayó en el suelo sin hacerse mal. *Coro.*
Si los cristianos supieran
Lo que se gana con ir a rezar;
Que los ángeles paran sus cantos
Para que nuestras voces se oigan allá. *Coro.*
En María la nave de gracia,
Donde navegó el Niño Emmanuel;
Nueve meses estuvo navegando,
Hasta que llegó al Portal de Belén. *Coro.*
Al Portal de Belén fugitiva,
De huida de ríerodes se ha ido a paír:

El Portal se ha llenado de gloria
De ver a María su parto feliz. *Coro.*
Y los cristianos luego que supieron
La nueva dichosa del parto feliz,
Se vinieron cantando y bailando,
Cantando y bailando a lo pastoril. *Coro.*
Es María la nave del cielo,
San José la Vela y el Niño el timón,
Donde embarcan todos sus devotos
Que van en carrera de la salvación. *Coro.*
A la una, a las dos de la tarde
El señor San Cristóbal pasó por el mar
Con el Niño Emmanuel en los brazos;
Velejé, Señor, que no puedo más. *Coro.*
Cuando se perdió San Francisco,
La Virgen María salió a bucarlo;
Ella lo encontró en el Paraíso
Cogiendo la flor del Santo Rosario. *Coro.*
Allá arriba, en el Monte Calvario,
La Virgen María se le apareció
Con el Niño Emmanuel en los brazos,
Y su relicario que al cuello llevó. *Coro.*

Despacio
Hermanito devoto del santo Rosario,
a levántense todos, vamos a rezar,
que el que tiene enemigos no duerme, y tú
que los tienes, alévanta a rezar,
a levántense todos, vamos a rezar. *Coro.*
Mas movido
a levántense todos, vamos a rezar. *Coro.*
Llegad, llegad,
a gozar del olor y fragancia
De las cinco rosas del santo Rosario.
a gozar del olor y fragancia
De las cinco rosas del santo Rosario.

Fuente: «Hermanito devoto» para los velorios, *La Obra Máxima*, n.º 119, noviembre de 1930, 329-330.

Así, la música es protagonista en las misiones. La posibilidad de implementar las bellas artes como estrategia de divulgación es aprovechada al máximo por los religiosos. Los espacios establecidos para socializar son usados por todos los involucrados en un territorio determinado. La respuesta de los seres humanos ante la música permite afirmar que, además del placer que puede suscitar, transforma las apreciaciones que tenemos de la realidad que nos rodea. Los sonidos, acompañados algunas veces de letras, son poderosos elementos para propiciar intercambios culturales en determinados grupos sociales.³²

Los misioneros católicos, en los espacios de misión, y en concordancia con su trabajo evangelizador, entendieron el poder de la música para lograr sus objetivos. Sin embargo, la música, como la lengua, es de doble vía: la que aportan las comunidades que habitan los territorios y la que arriba de mano de los religiosos. Alrededor de los cantos e instrumentos musicales, la población genera formas particulares de sociabilidad, construcciones de la comunidad que, en gran medida, las vemos en la vida cotidiana.³³

³² De acuerdo con Copland, «El lector puede estar sentado en su cuarto y leyendo [...]. Imagine que suena una nota del piano. Esa sola nota es bastante para cambiar inmediatamente la atmósfera del cuarto, demostrando así que el sonido, elemento de la música, es un agente poderoso y misterioso del que sería tonto burlarse o hacer poco caso»; ver Aaron Copland, *Cómo escuchar la música* (Ciudad de México: FCE, 1994), 27.

³³ Maurice Agulhon, *El círculo burgués, seguido de una pequeña autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 38.

La congregación de personas de diferentes condiciones u oficios, como las que están en un territorio de misión, en general, están unidas por propósitos comunes que permiten generar la construcción de proyectos que llevan, a su vez, a disponer conquistas que fortalecen los objetivos trazados en temas determinados. Las sociabilidades generadas en diferentes grupos tienen como resultado conquistas representativas, ya que en solitario no son posibles de obtener.³⁴

Las expresiones artísticas, como la música, aparecen en diferentes espacios donde se desarrollan las cotidianidades de la población, lo que genera complejos tejidos en las relaciones entre los sacerdotes y los pobladores. Las manifestaciones que se dan de forma natural en los templos, en las escuelas y en los internados van más allá de las ejecuciones e interpretaciones musicales en estos lugares; también están en las celebraciones de los nacimientos, en las fiestas civiles y religiosas y, por supuesto, al momento de morir. Para cada momento de la vida es posible contar con representaciones artísticas.

El caso que expone Kuan Bahamón en su tesis doctoral sobre la banda fundada por el padre capuchino Ángel de Carcagente es bastante elocuente sobre los alcances de la música para los misioneros.³⁵ Además, estas iniciativas buscaban presentar buenos resultados por medio de la banda, la cual pretendía llevar a diferentes latitudes. El origen mismo de este grupo musical fue el de intentar dirimir los desacuerdos entre algunos clanes que habitaban la región y lograr su pacificación. Que esta banda estuviera integrada por grupos indígenas representa, a una escala menor, la posible convivencia en la región. De acuerdo con la estrategia desplegada, gracias a la música fue posible contar con cierta paz.³⁶

La presencia de las artes, en particular la música, facilita que algunos de los procesos en la vida de las comunidades indígenas y negras tengan un devenir

34 Para ampliar conceptos de sociabilidad y asociatividad, ver Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930* (Bogotá: FCE, 2004).

35 En el Archivo Provincial de los Capuchinos de Valencia, España, existe el registro del viaje que hicieron a Bogotá, en 1938, treinta niños del Orfelinato de San Antonio, lo cuales integraban la banda musical de este orfelinato establecido por los misioneros en el Vicariato de La Guajira. El lenguaje musical introducido a los territorios de misión cumplía una doble función: formación e imposición de valores y demostración de los efectos 'civilizadores' alcanzados; ver Joaquín Alcaide y Bueso, "Carta al Nuncio Apostólico en Colombia, Carlos Serena", Riohacha, 1938, Archivo Provincial Capuchinos de Valencia (APCV), Sección Vicarios Apostólicos de la Goagira, signatura 8021 2º. Contiene: Vicariato Apostólico de la Guajira, Vic. Ap. Mons Bienvenido Alcaide y Bueso (1936-1943).

36 Misael Kuan Bahamón, "Los orfelinatos como estrategia civilizatoria. Misiones católicas en Putumayo y La Guajira (1887-1946)" (tesis de doctorado, Universidad de los Andes, 2022), 241.

mucho menos complejo, si se quiere, más espontáneo y natural, pues el encuentro de los géneros musicales de cada uno aporta, desde su lugar, a las construcciones de los imaginarios con los que las organizaciones sociales cuentan.³⁷

El interés de los misioneros por las diferentes expresiones musicales de las comunidades con las que tienen relación y trabajan queda consignado en varias fuentes. El interés por las manifestaciones culturales de los diferentes grupos resalta la necesidad de establecer el lugar del otro.³⁸ A la vez, otorga una valiosa herramienta para propiciar mediaciones culturales entre todos los involucrados. La recolección y posterior publicación, en algunos casos, de los hallazgos musicales en la región de Urabá de los carmelitas entregan un buen ejemplo de estas actividades desplegadas por los padres del Carmen en la prefectura apostólica de Urabá.

Es posible constatar las intermediaciones entre los pobladores en la incorporación de instrumentos musicales en sus interpretaciones. Las evidencias señalan que, al arribo de los misioneros a la región, las ejecuciones musicales estaban compuestas por un tipo de instrumentos, y años después de la llegada de los religiosos la ejecución de los ritmos musicales había integrado nuevos instrumentos en la interpretación.³⁹

La celebración de los rituales religiosos, las fiestas religiosas y las patrias eran motivo suficiente para ejecutar las piezas musicales necesarias para cada ocasión. Las bandas musicales constituyeron parte de la organización social que motivaron a los misioneros en las regiones de misión. En estas agrupaciones había un vivo interés por halagar a los santos y santas de su devoción, como la Virgen del Carmen o San Antonio, entre muchos otros. Poder agasajarlos implicaba acudir a las mejores galas, tanto en el vestuario personal, la decoración de altares y tallas

37 Egberto Bermúdez, "La música en las misiones jesuíticas en los Llanos orientales colombiano, 1725-1810", *Ensayos* 5, n.º V (1998): 151-152.

38 Para De Certeau, la preservación del lugar propio significa negociar con el otro y construir desde lo impuesto nuevas formas; la propuesta incluso rebasa los desencuentros o los enfrentamientos. El surgimiento de estas formas conduce a contar con posibilidades de una propia representación; ver De Certeau, *La invención de lo cotidiano I*, XLIII.

39 Carlos Miñana Blasco, "Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional", *Revista A Contratiempo* 13 (2009): 1-53. En este texto, el profesor Miñana muestra cómo en la investigación de María Eugenia Londoño y Jorge se evidencia que la comunidad embera-chamí contaba como uno de sus principales instrumentos musicales, el tambor ceremonial del jaibaná, pero luego de 1930 aparecen otros en sus interpretaciones, como la bandola o la guitarra.

de santas como en el virtuosismo en las interpretaciones musicales, lo cual requería múltiples instrumentos.⁴⁰

Los instrumentos musicales desempeñan un lugar protagónico en la evangelización en los espacios de misión. La presencia e incorporación de estos en las comunidades nativas demarcan las negociaciones culturales propiciadas por los misioneros con el ánimo de implementar diferentes diálogos con la población. La introducción de elementos novedosos en una comunidad establece como punto de partida la curiosidad de las personas que los desconocen, quienes, con su descubrimiento y aprendizaje, los incluirán más adelante en su cotidianidad.⁴¹

La presencia de los nuevos instrumentos sirve, además, para que los misioneros puedan documentar el acervo musical de un lugar. Los curas ven que por medio de dicho acervo pueden recuperar parte del folclor de la zona, el cual era de transmisión oral. En las correrías de los misioneros por las zonas de evangelización existe constancia de que los instrumentos están incluidos con el objetivo de realizar su trabajo y contar con un aliado más.⁴²

Un ejemplo bastante notorio es cómo la presencia de estos instrumentos musicales les permitió al padre Severino de Santa Teresa, prefecto apostólico de Urabá, y al grupo de misioneros que lo acompañaron en la región descubrir muy pronto la riqueza musical de la región. La publicación del *Cancionero poético-musical de Urabá-Chocó*, que contó con 342 cantos, ofrece una rica recopilación de la riqueza cultural de este espacio misionero, en particular de los pueblos de Pavarandocito, Chigorodó, Murindó, Riosucio, Murri, Buchadó, Puerto Arquía, Vegáez y Mandé, ubicados en el municipio de Urrao, en Antioquia, en zonas medias de los ríos Atrato y San Juan, y en la costa del Pacífico cerca del golfo de Urabá. La interpretación actual de estas piezas podría representar una forma de escuchar los sonidos musicales de la región y propiciaría una forma adicional de entender cómo vivieron y entendieron los religiosos su entorno.⁴³

40 Por ejemplo, en 1930 la bendición de una talla de una Virgen contó con una banda de música que emplearon en la ejecución de sus cantos tambores, flautas y platillos. "Devociones populares. La de la Virgen del Carmen", *La Obra Máxima*, n.º 127, 1931, 204.

41 "[...] acostumbramos llevar un pequeño armonio para solemnizar los actos religiosos del culto. Esto nos ha facilitado la total transcripción de los cantos populares en su parte musical"; ver Severino de Santa Teresa, OCD, "Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá", *La Obra Máxima*, n.º 56, 1942, 24.

42 Severino de Santa Teresa, OCD, "Contra viento y marea", *Iluminare*, n.º 56, 1928, 116.

43 Para una catalogación, contextualización y análisis de 44 canciones afrocolombianas que fueron documentadas por el carmelita fray Severino de Santa Teresa, ver María José Salgado Jiménez, "Cancionero

Es importante resaltar que el reconocimiento de los aportes musicales de los grupos sociales que habitaban un territorio determinado también se dio en otros lugares de misión. En los textos de los carmelitas aparece referenciada una obra que habla de diferentes aspectos de otra prefectura creada en Colombia y sus zonas de influencia.⁴⁴ El texto del sacerdote agustino recoleto Bernardo Merizalde Morales, quien sería en 1928 el prefecto de la prefectura apostólica de Tumaco, fue citado por el padre Severino para establecer una comparación entre las tradiciones del Pacífico con las de Urabá, que también hace el propio Merizalde con el altiplano cundiboyacense, cuando coteja los *chigualos* con los velorios de niños en estos lugares.⁴⁵

También sabemos que en la costa colombiana del Pacífico, al sur del Chocó, se cantan alabados y décimas. Así lo afirma el Ilmo. Prefecto Apostólico de Tumaco, Monseñor Merizalde, en su importante obra *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. “Cuando muere un niño —dice— los padres hacen el *chigualo* al tenor de los velorios de Cundinamarca y Boyacá. Cubre al muertecito de flores y alrededor de él bailan, cantan y juegan el chocolate, trapiche, tres, zapato, zapatico, florón, vaca pintada, etc. Claro está que durante el *chigualo* no escasea el aguardiente que, como en los velorios (alumbramientos) que son fiestas domésticas en honor de alguno de los bienaventurados y que consiste

poético-musical de Urabá-Chocó de fray Severino de Santa Teresa (OCD) 1930-1939, juegos y alabados para velorio de angelito” (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2017). Para ampliar ver: “Cancioneros: partituras y letras de cantos populares y religiosos recopilados por fray Severino de Santa Teresa”, Archivos documentales de la Fundación Sancho El Sabio, Archivo Prefectura Apostólica de Urabá, (APAU) (Colombia, 1930-1939): 9 cuadernillos y un libro.

- 44 La importancia de la obra del padre Merizalde mereció que el Programa Editorial de la Universidad del Valle, en la colección Clásicos Regionales, publicara una segunda edición por los aportes del misionero en la documentación del detalle de aspectos culturales, geográficos, recursos naturales; de acuerdo con las editoras del volumen, merecieron el rescate de esta publicación, la cual fue editada por la Academia Nacional de Historia en 1921; ver Bernardo Merizalde del Carmen, OAR, *Estudio de la costa colombiana del Pacífico* (Cali: Universidad del Valle, 2008).
- 45 Bernardo Merizalde Morales nació en Bogotá, el 18 de mayo de 1891. Estudió en el Colegio de las Hermanas de la Presentación y en el Colegio San Bernardo de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Ingresó al Monasterio Agustino Recoleta del Desierto de la Candelaria, en Boyacá, donde fue ordenado en 1914. Fue nombrado prefecto en 1928, en la recién creada prefectura apostólica de Tumaco, la cual fue creada en 1927; ver Jorge-Luis Aparicio-Erazo, “Misión agustina y etnografía de la alteridad. Indígenas y negros del Pacífico sur de Colombia en la obra del sacerdote agustino Bernardo Merizalde, 1921”, *Historelo. Revista de Historia Regional y Local* 14, n.º 29 (2021): 60-61.

principalmente en rezar ante una imagen del rosario y ciertas devociones, en cantar determinadas letrillas [...].⁴⁶

Los juegos que aparecen en la cita también son una evidencia de recuperación de información por el prefecto apostólico de Tumaco. Algunos juegos también fueron documentados para la región de Urabá, como el Florón.

Pero la propuesta de documentar las expresiones culturales va mucho más allá. Las apreciaciones de los religiosos sobre lo que esto representa para una comunidad sugiere cierta defensa frente al arribo de nuevos elementos y su posterior incorporación; es una defensa de la memoria de una comunidad cuya permanencia y presencia posibilita que diferentes saberes pervivan en el tiempo. Los conocimientos que acumula un grupo social a través de los años es parte de su capital como sociedad; esto es, tal vez, lo que pudieron pensar los religiosos.

La moderna civilización no es amiga, por desgracia, de estos cantos populares. En los pueblos costeros ya indicados de Urabá no se los ejecuta porque las canciones exóticas importadas por las vitrolas han invadido los lugares, desalojando a los legítimos cantos regionales. Esto no porque los habitantes sean enemigos de sus cantos, sino porque temes a la crítica socarrona de un ilustrado cursi. Cuando delante del suscrito invitaban a un joven a cantar un alabado, contestó malhumorado: “yo no sé de eso, porque he estudiado; ahí están las cantoras”.⁴⁷

La necesidad de establecer diferencias entre lo letrado y las costumbres populares es otra de las intermediaciones culturales que se suscitan en los espacios misioneros, entre quienes guardan la memoria, como las mujeres cantoras y los hombres jóvenes que han podido ser escolarizados.

Las fiestas religiosas, mencionadas anteriormente, son otra de las formas que les permiten a los misioneros conocer de primera mano los cantos de un lugar. Las celebraciones que realiza una comunidad para festejar sus diferentes devociones dan a conocer parte de su cultura material. En regiones ubicadas en zonas ricas en recursos acuíferos, por ejemplo, las expresiones culturales de los grupos que las

46 De Santa Teresa, OCD, “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá”, *La Obra Máxima*, n.º 146, 1933, 39-40. Para las Asociaciones de Academias de la Lengua Española, en su diccionario de americanismos, el chigualo es la ceremonia que se hace cuando muere un niño menor de ocho años.

47 De Santa Teresa, OCD, “Aportación cultural de los misioneros Carmelitas de Urabá”, 39.

habitan integran este elemento como una parte de sus rituales festivos; en la zona de Urabá o el Chocó, las fiestas contaban con procesiones fluviales y las rogativas a sus devociones involucraban uno de los principales recursos para su subsistencia.

En medio de las procesiones estaba presente la música, como una manifestación de alabanza y celebración. En algunas poblaciones las bandas musicales documentadas contaban con pocos instrumentos, como flauta de caña, tambores y platillos, pero esto no constituía un obstáculo para celebrar la fiesta, como aparece en varios documentos.⁴⁸ Los registros de cantos a la Virgen del Carmen o a la de La Merced son frecuentes, pero también los hay para otras devociones, como la de san José.⁴⁹

El padre Severino registra y documenta con detalle cómo transcurren las fiestas de San José en la población del bajo Murri, ubicada —según el misionero— a hora y media antes de que el río Murri desemboque en el río Atrato. En este lugar, dice el padre de Santa Teresa, se encontraban las ruinas de la población de San José de Murri.⁵⁰ Este emplazamiento en ruinas, de acuerdo con el misionero carmelita, fue fundado en el siglo XVIII por misioneros franciscanos y, como dice el religioso, era considerado la punta de lanza para evangelizar la región.⁵¹

Para el momento del arribo de los carmelitas, los habitantes del lugar, de acuerdo con lo que señalan los religiosos, eran negros. Son estos pobladores los que reciben la atención del religioso al momento de presenciar la fiesta en honor de San José. La apropiación de la fiesta por la comunidad iba más allá de lo establecido por el santoral de la Iglesia católica: la celebración de San José está definida para el 19 de marzo pero, según la anotación del misionero, la comunidad de negros la celebra en otro momento del año.

48 Para ampliar ver: Severino de Santa Teresa, OCD, "Urabá. Típica fiesta de la Merced en Murindó", *La Obra Máxima*, n.º 118, octubre de 1930, 295, y Severino de Santa Teresa, OCD, "Ecos del Urabá", *Iluminare*, n.º 63, 1929, 175-180.

49 Vale la pena resaltar cómo en una población de misión los cantos a la Virgen del Carmen continúan vivos y constituyen parte del patrimonio de las personas que la habitan actualmente. En San Juan de Urabá, en el departamento de Antioquia, encontramos el canto a la Virgen del Carmen, bullerengue senta'ò; para escucharlo, ver Emilsen Pacheco *et al.*, "Virgen del Carmen, bullerengue sentao", Bandcamp, sitio web, 27 de mayo de 2024.

50 Por las indicaciones geográficas del misionero, está ubicado en el municipio antioqueño Vigía del Fuerte, que limita con el departamento del Chocó.

51 "[...] y como se dice en una relación anónima, 'Cabeza de Misiones': Severino de Santa Teresa, OCD, "Devociones populares. La de San José", *La Obra Máxima*, n.º 124, abril de 1931, 103.

Para llevar a cabo la fiesta era importante contar con la imagen del santo. Indica el cronista que los pobladores tenían dos imágenes de talla de más o menos ochenta centímetros, la del patrono San José y otra de San Antonio, vestigios de la misión franciscana en la zona. Los negros se encargaban de tenerlas en sus casas para protegerlas y cuidarlas. Lo particular en el relato del misionero es la pintura negra que los habitantes añadieron a estas imágenes; integrar la imagen como parte de ellos sugiere una negociación cultural de la población negra.

La fiesta cuenta con vísperas nocturnas. El día antes que deciden celebrar al Santo inician los cantos, con la previa instalación de altares y, por supuesto, los cantos y salves. En la figura 5, *La salve a San José* deja evidencia de la integración de cantos recibidos a la cultura de los grupos sociales que habitan los lugares de misión.

Figura 5. *Salve a San José*

The figure consists of two pages from a musical manuscript. The left page is titled 'Andante' and shows musical notation for a song. The lyrics are: 'Vengo a contar los tra-ba-jos que la Vir-gen pa-da-ció', 'Cuando por el mundo an-da-ba San José le acompa-ñó', 'CORO Sal-ve, sal-ve. Dios te salve, Reina y Ma-dre, Madre de mi-se-ri-cor-dia', and 'Dios te sal-ve, Reina y Ma-dre, Madre de mi-se-ri-cor-dia'. The right page is titled 'SALVE A SAN JOSÉ' and contains the lyrics: 'Pretado San José tendió la mesa De pan y miel que tris; Veni mercedar, mi esposa; Veni mercedar, María, Coro. San José tendió la cama De rosa y alisandria; Veni a acostarte, mi esposa; Veni a acostarte, María, Coro. Al punto de media noche, Hora que todo dorma; He recordado San José Topó la esposa parda, Coro. Salve, Salve, Dios te salve, Reina y Madre, Madre de misericordia. Coro. Estrofas San José pidió posada Para la esposa que tris; Le negaron la posada; Quizás no lo le concedría. Coro. San José sacó cañuela Con un estalido que tris; Tomó cañuela, mi esposa; Tomó cañuela, María, Coro. Ps. SEVERINO, C. D. Prof. ARROYO, de ULLA.' The right page also features a decorative flourish at the bottom.

Fuente: "Devociones populares. La de San José", *La Obra Máxima*, n.º 124 (abril de 1931): 103-104.

Estos altares eran adornados con flores y luces y, para el día propio de la celebración, se realizaba la procesión que —como se anotó— era fluvial. La imagen se instalaba en una canoa con todos sus adornos y recorría varios kilómetros, para que los habitantes de las riberas del río pudieran realizar sus tiros de pólvora, mientras que la banda ejecutaba los cantos, entre los que la *Salve* era protagonista de la festividad.⁵²

52 Severino de Santa Teresa, OCD, "Devociones populares. La de San José", *La Obra Máxima*, n.º 124, abril de 1931, 103-104.

Queda evidente que la música fue una expresión cultural realmente viva. La posibilidad de que un grupo poblacional revelara su apropiación a través de sus manifestaciones demuestra que disfrutaban lo que esta transmite, y lo que realmente alcanza: quienes escuchan están realmente vivos; los espacios misioneros –que son una suerte de laboratorios musicales– lo pueden documentar.

La música, de acuerdo con los estudiosos, requiere ser escuchada con atención, así como de forma consciente y, por supuesto, con inteligencia; entender lo que transmite la música es una suerte de reafirmación de lo que somos como colectivo humano.⁵³

Comentarios finales

En Colombia, las misiones católicas en la última década del siglo XIX, que contaron con un fuerte desarrollo en la primera mitad del XX, permiten ver la aparición de formas particulares de sociabilidad. El espíritu misionero desplegaba el estandarte de lo civilizado, entendiendo el concepto de transmitir y enseñar para adecuar comportamientos a los cánones establecidos. La intención era cambiar las costumbres y usos del otro, con el propósito de introducir formas de pensar diferentes y adecuar nuevas formas de entender el mundo.

Aunque este marco constituía el ideal del proyecto misionero, las dinámicas dentro de estos espacios derivó en la aparición de relaciones particulares, en las que se desarrolló una especie de “negociación” entre las culturas impactadas por el proceso misionero en las zonas de misión. Los grupos sociales que habitaban los territorios entregados por el Estado para que fueran administrados por una comunidad religiosa establecieron marcos propios para relacionarse con los misioneros, caracterizados por apropiación, sin que eso signifique ausencia de conflictos.

Las relaciones entre las comunidades religiosas y la población objeto de evangelización fueron dinámicas, en ningún momento estáticas, pues los habitantes del espacio misionero no son sujetos pasivos dispuestos exclusivamente a recibir imposiciones culturales; los hallazgos sugieren unas construcciones mucho más complejas que merecen comprensión y análisis.⁵⁴

Los registros demuestran cómo la lengua, la música y las escuelas fueron estrategias diseñadas y empleadas por los misioneros, pero también por las

53 Copland, *Cómo escuchar la música*, 249.

54 Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007), 58.

comunidades nativas de una región. Las expresiones propias de la cultura material están presentes en las negociaciones entre los diferentes grupos. El encuentro entre misioneros y potenciales fieles, que convivían en el espacio misionero, aportó elementos para que surgieran expresiones propias. Las dinámicas que se desarrollaron en estos lugares sugieren cómo, en cierta medida, los saberes de cada grupo involucrado estuvieron presentes en una relación de doble vía, es decir, los encuentros fueron bilaterales.

La lengua y las lenguas son protagonistas en los territorios de misión en la enseñanza de la lengua propia del misionero, pero el conocimiento y aprendizaje de las lenguas de los que habitan estos espacios permiten apropiaciones particulares en las relaciones cotidianas de los sujetos que viven en ellos.

El modelo educativo utilizado e impuesto por los misioneros estaba orientado a la evangelización, pero también estaba acompañado de lo que los religiosos consideraban conocimientos útiles. Los principales espacios para desplegar el modelo estaban en la escuela, sobre todo en el internado; consideraban que en este último sería más efectivo realizar cambios en las mentalidades de estas personas. Aunque el enfoque estaba en la niñez, hay constancias de que la educación también alcanzaba a cierto grupo de adultos; la apuesta estaba en operar cambios en la cultura para alcanzar nuevas formas de pensar en el tejido social que pretendían construir.

En particular, los internados constituyeron espacios que irrumpieron de una forma abrupta en la cotidianidad de cada una de las comunidades donde los construyeron. Si bien a los religiosos les parecían centros ideales para realizar su trabajo, para los habitantes podían constituir una afrenta, pues la separación de los menores para dejarlos a cargo de las religiosas que los dirigían y administraban afectaba directamente el núcleo familiar. Además, los cambios culturales por medio de las lecciones que impartían los misioneros generaban nuevas formas de ejecutar y pensar.

Lo anterior posibilitó intercambios y negociaciones entre los sujetos, aunque dejó, adicionalmente, marcas de dolor y de rechazo de los grupos sociales.⁵⁵ Es claro que el proyecto del internado era una estrategia en la que el otro es afectado de una forma directa por la separación familiar impuesta, que ocasionó que los pobladores creyeran que los religiosos eran ladrones de infantes. Sin embargo, en estos lugares también se desarrollaron intercambios y negociaciones culturales.

55 Dionisia Alfaro y Juan Felipe Jaramillo, *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2019), 23-43.

En cuanto a la música, como otra estrategia empleada por los misioneros, es posible establecer que aprovecharon la cultura musical que encontraron en los pobladores y que también incluyeron la propia. Los temas musicales que es posible observar, leer, cantar e interpretar están representados por himnos, salves, alabados, poesías, entre otros. Los registros musicales reflejan la intensa convivencia en los espacios misioneros, en los que todos los grupos sociales intercambiaron formas de entender y asimilar sus entornos.

Los pobladores de una zona dejan consignadas sus expresiones de varias maneras, lo que indica una posición activa, más allá de la simple pasividad. Los encuentros en los territorios de misiones exigieron de todos la elaboración de distintas formas de negociación, lo que derivó en la posibilidad de contar con nuevos espacios para que las múltiples voces tuvieran su lugar.

Es necesario recalcar la importancia del idioma, de las lenguas y del lenguaje musical. Las posibilidades de los distintos grupos sociales de entenderse están atravesadas y mediadas por la claridad y precisión de lo que se pretende comunicar; aunque queda claro que las construcciones son propias de cada uno de los sujetos que reciben los textos que se comparten, las representaciones son únicas para cada sujeto, y constituyen un universo en sí mismas. Los acuerdos, intercambios o negociaciones son la posibilidad de la construcción de imaginarios propios, que posteriormente permiten contar y apreciar lo colectivo, lo consensuado.

Son varios los elementos que permiten analizar los complejos tejidos contruidos en los territorios de misión por los grupos humanos que los habitan. Las posibilidades con la que se cuentan para entender el conjunto de procesos son varias; lo que pretende realzar este texto, tanto en su estructura como en su forma, es la lengua, como una posibilidad para observar las relaciones construidas por las comunidades y las interacciones que estas suscitan. Es indiscutible que la lengua es protagonista destacada en los territorios de misión, pues permite conocer de forma elocuente aspectos de la cotidianidad y las relaciones entre los pobladores de un lugar, las cuales aportan claves para entender procesos históricos.

La lengua es indispensable para los procesos de interrelacionamiento, ya que las posibilidades de comprender radican en lo que se dice y la forma como es interpretado. Las representaciones que propicia la lengua son complejas; lo interesante de esta complejidad son las apropiaciones individuales o colectivas de estas.

Bibliografía

I. Fuentes Primarias

Archivos

Archivo Provincial de los Capuchinos de Valencia (APCV), Valencia, España
Sección Vicarios Apostólicos de la Goagira

Archivo Prefectura Apostólica de Urabá (APAU), Vitoria, España
Fondo Material Gráfico
Fondo Apostolado y Actividad Personal

Archivo de la Santa Congregación de Propaganda Fide (actual Archivo Histórico de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos), Ciudad del Vaticano
Fondo la Nueva Serie (1893-1938)

Archivo Secreto del Vaticano (ASV), Ciudad del Vaticano
Segreteria di Stato
Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari,
Colombia

Publicaciones periódicas

Illvminare. Pamplona / Vitoria, 1927, 1928, 1930, 1933, 1936

La Obra Máxima. Pamplona, España, 1930, 1931, 1933, 1936, 1937, 1942

Missionalia Hispanica. Madrid, 1945

Nuestro Misionero. Vitoria, 1926

Verdad y Caridad. Pamplona, España, 1935

Documentos impresos

Santa Teresa, Severino de. *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas*. Vitoria: El Carmen, 1951.

Santísimo Sacramento, Pablo del, OCD. *El idioma katío (Ensayo gramatical)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002.

Silvestri, Cipriano. *Ite...! Lo que debe saber un misionero. Consejos y apuntes sobre educacional misional*. Pamplona: Imprenta de los Padres Capuchinos, 1929.

Sitios web

- “José de Ariztimuño Oloso”. Real Academia de la Historia. Sitio web. 16 de enero de 2024. <https://dbe.rah.es/biografias/57638/jose-de-ariztimuno-olaso>
- “Pueblo Embera”. ASOREWA. Sitio web. 17 de enero de 2024. <https://www.asorewa.org/quienes-somos/pueblos/241-pueblo-embera>
- Archivo vaticano. “La Congregación para la evangelización de los pueblos”. La Santa Sede. Sitio web. 21 de mayo de 2024. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_sp.html
- Pacheco, Emilsen *et al.* “Virgen del Carmen, bullerengue sentao”. Bandcamp. Sitio web. 27 de mayo de 2024. <https://sonidosenraizados.bandcamp.com/track/virgen-del-carmen-bullerengue-sentao>
- “Organización de la Iglesia en circunscripciones eclesiásticas”. *iuscanonicum* - Información de Derecho Canónico. 31 de julio de 2024. <https://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/las-iglesias-particulares/83-organizacion-de-la-iglesia-en-circunscripciones-ecclesiasticas.html>

II. Fuentes secundarias

- Agulhon, Maurice. *El círculo burgués, seguido de una pequeña autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Alfaro, Dionisia y Juan Felipe Jaramillo. *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2019.
- Aparicio-Erazo, Jorge-Luis. “Misión agustina y etnografía de la alteridad. Indígenas y negros del Pacífico sur de Colombia en la obra del sacerdote agustino Bernardo Merizalde, 1921”. *Historelo. Revista de Historia Regional y Local* 14, n.º 29 (2021): 60-61. <https://doi.org/10.15446/historelo.v14n29.93938>
- Arteaga Montes, Giovanni. “Almas para el cielo, “ciudadanos” para la República y territorio para la Nación: los caminos empleados por los capuchinos catalanes para alcanzar la civilización cristiana en el Putumayo, 1905-1930”. Tesis de maestría, Universidad del Valle, 2018.
- Bermúdez, Egberto. “La música en las misiones jesuíticas en los Llanos orientales colombiano, 1725-1810”. *Ensayos* 5, n.º V (1998): 143-166.
- Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Cabrera Becerra, Gabriel. *Los poderes en la frontera. misiones católicas y protestantes, y estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.

- Celedón, Rafael. *Gramática. Catecismo i Vocabulario Lengua Guajira*. París: Maisonneuve i Cía / Libreros-Editores, 1878.
- Copland, Aaron. *Cómo escuchar la música*. Ciudad de México: FCE, 1994.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. "El espacio misionero: misiones en Colombia, 1900-1950". En *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo Martínez, S. J., y José David Cortés Guerrero, 485-516. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. *En tierras paganas. Misioneros católicos en Urabá y La Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. "Misiones católicas en femenino". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 49, n.º 89 (2015): 47-65.
- Chartier, Roger. *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2006.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- De Certeau, Michel. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: FCE, 1979.
- Gómez López, Augusto Javier. *Putumayo, indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- Gómez Meneses, Jaime Enrique. "Disrupting Environments: Boarding School Domesticity and the Making of Catholic Colombians and Socialist Cubans in Twentieth-Century Latin America". Tesis de doctorado, University of California, 2021.
- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Bogotá: FCE, 2004.
- Kuan Bahamón, Misael. "Los orfelinatos como estrategia civilizatoria. Misiones católicas en Putumayo y La Guajira (1887-1946)". Tesis de doctorado, Universidad de los Andes, 2022.
- Merizalde Morales, Bernardo, OAR. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2008.
- Miñana Blasco, Carlos. "Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional". *Revista A Contratiempo* 13 (2009): 1-53.

- Mongua Calderón, Camilo.** *Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904.* Bogotá - Quito: Universidad del Rosario / FLACSO Ecuador, 2022.
- Naupert, Cristina.** "Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales". *Clioa* 5, n.º 1 (2019): 63-78.
- Pérez Benavides, Amada Carolina.** *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Opera Prima, 2015.
- Rodríguez, Salvador.** "La devoción a la Virgen de la Aurora y los rosarios públicos en Andalucía". En *Las cofradías y hermandades del Rosario de la Aurora: historia, cultura y tradición*, editado por Manuel Peláez del Rosar, 115-134. Córdoba: Asociación de Amigo de Priego de Córdoba, 2017.
- Rossi, María Antonietta.** "Le Cartinhas di Évora: Un modello per l'educazione linguistica del XVI secolo. Evoluzione di un genere all'interno dell'odeporica lusitana". Tesis de doctorado, Università degli Studi della Tuscia, 2015.
- Salgado Jiménez, María José.** "Cancionero poético-musical de Urabá-Chocó de fray Severino de Santa Teresa OCD 1930-1939, juegos y alabados para velorio de angelito". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- Tardieu, Jean Pierre.** "Los inicios del 'ministerio de negros' en la provincia jesuítica del Paraguay". *Anuario de Estudios Americanos* 62, n.º 1 (2005): 141-160.
- Williams, Raymond.** *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Zwartjes, Otto.** "Tiempo y aspecto verbal en las primeras gramáticas de lenguas bantúes de las misiones católicas (siglos XVII-XVIII)". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 7, n.º 1 13 (2009): 233-261.