

El tinte taxativo de la frase “no hay que oponer contemplación a la acción, hay que ser contemplativos en la acción”, leída en un Diccionario de Liturgia, haría fútil preguntarse por los modos de emplazamiento religioso en el mundo. Si la fórmula hubiese despejado las confrontaciones que, desprendidas de la tradición carmelitana se encarnaron en sujetos concretos, probablemente yo no habría escrito esta tesis. Este capítulo, lejos de profundizar en la totalidad histórica de El Carmelo, glosa algunos hitos del devenir del instituto religioso al que pertenecieron los misioneros estudiados, cuyas vidas se hacen inteligibles desde el proceso vivido por la descalcez carmelitana.

La Orden de los Hermanos Descalzos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se origina en un grupo de ermitaños del Monte Carmelo en Palestina, que se inspiraron en Elías, figura del antiguo profetismo del siglo IX a. C.¹ El grupo adoptó la Regla del patriarca Alberto de Jerusalén, en el siglo XII, continuando con la tradición elíánica de “las virtudes de un anacoreta inflamado por el celo de Dios”.² La palabra Carmen, aplicada a una de las advocaciones marianas y a los Carmelitas como orden religiosa, hace referencia al Monte Carmelo, que se eleva sobre Haifa en Israel, considerado la cuna de los Carmelitas y de la devoción a la virgen, a principios del siglo XIII;³ bajo la presión sarracena, emigran de Tierra Santa hacia Occidente, y a mediados de este se inician las fundaciones en Europa, siendo Aragón la primera en la actual España.

¹ Cothenet, en Poupard, op. cit., pp. 529-530.

² Monloubu, en Ibid., p. 531. La Regla es la legislación religiosa. Es palabra santa, que dice lo que conviene hacer para alcanzar la santidad. Constituye el centro de la vida que se irradia en actos de observancia. La religiosidad del miembros de la orden está directamente condicionada a su adhesión. “Regla es el esqueleto y nervio que sostiene todo el edificio. Nervio solidísimo aprobado por la Iglesia” (Efrén de la Madre de Dios O.C.D., *Intimidades del Carmelo*, Mediterráneo, Valencia, Carmelitas descalzos, 1957). La Regla estuvo vigente hasta el concilio Vaticano II; las Constituciones de la orden, producto de su incardinación a Occidente, se inspiran en la Regla.

³ Fernández de Mendiola, Angel (Padre Domingo), *El Carmen. Cien años en Vitoria: 1900-2000*. Vitoria-Gastéiz, Ayuntamiento de Vitoria-Gastéiz, 2000, p. 22.

A fines del siglo XIII integraron, junto con dominicos, agustinos y franciscanos, las cuatro grandes órdenes mendicantes.⁴ El giro hacia esta nueva modalidad de vida religiosa, se asimila al “primer estado de perfección”, con los imperativos de vida en común y profesión pública de los votos de castidad, pobreza y obediencia,⁵ que significaba adoptar una vida mixta para promover la fe, en lucha contra la ignorancia y la herejía del mundo urbano medieval y rescatar la espiritualidad de los movimientos evangélicos del siglo XII, bajo la sujeción de la Santa Sede.⁶

En la segunda mitad del siglo XVI, Teresa de Jesús jalona una sustancial reforma al interior de El Carmelo, dentro del ambiente tridentino que impuso la disciplina religiosa y bajo el desafío del protestantismo en la Europa occidental.⁷ Las ideas teresianas resonaron prontamente en las Américas: veinticuatro años después de la reforma, en 1606, se funda en Santa Fé de Bogotá el primer monasterio de monjas carmelitas descalzas, seguido por el de Villa de Leyva en 1645.⁸ Para celebrar la expulsión de una colonia escocesa protestante del territorio del Darién, se declara en 1700 a la Santa –paladín de la lucha contra el protestantismo–, patrona del Darién neogranadino, por Real cédula de Carlos II.⁹

⁴ Esteve, Enrique María y Joaquín María Guarch, *La orden del Carmen. Séptimo centenario*, Madrid, Editorial Escelicer, 1950, pp. 210-215.

⁵ Bonnichon, Odile, p. 1322, en Poupard, op. cit.

⁶ Ibid, pp. 1324-1325.

⁷ La confrontación entre dos estilos de vida religiosa en El Carmelo estaba encabezada de un lado, por Teresa de Jesús, seguida por Juan de la Cruz y por Jerónimo Gracián. De otro lado, se hallaba Nicolás Doria, rodeado por un grupo de “celosos reformados”, que asumían como base de toda perfección, la observancia de la Regla y de las Constituciones. Teresa en tanto, había recuperado el espíritu de la Regla, vivificado por ella misma: “Es un espíritu con características bien determinadas: suavidad y discreción, interioridad, celo de almas, amor a las letras, sinceridad y llaneza [...]” (Moriones, Ildelfonso, *El Carmelo teresiano y sus problemas de memoria histórica*, Vitoria, Ediciones El Carmen, 1997, p.312).

⁸ Restrepo, Bernardo, *La orden carmelitana en Colombia. Síntesis histórica*, Textos de formación carmelitana, No. 7, Bogotá, Ediciones ECCO (Ediciones Carmelitanas de Colombia), 1979, p. 9. Véase también a Mejía, Rafael, *Carmelos de América. Las fundaciones de las Carmelitas Descalzas en América (1604-1993)*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2000; Colección Carmelos del Mundo.

⁹ En 1920, durante la vigencia de la prefectura apostólica de Urabá, fue nombrada como patrona de la misma (Severino de Santa Teresa, *Santa Teresa de Jesús por las Misiones*, Vitoria, Ediciones el Carmen, 1959). Sobre la centralidad de la dimensión misionera en el pensamiento de Teresa de Jesús, véase Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., “Opción Misional de la Congregación Italiana, siguiendo el espíritu de Santa Teresa y el espíritu de los Papas”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110(2002a), pp. 165-66 y pp. 183-185.

A comienzos del siglo XVII, la reforma carmelitana se divide en dos congregaciones independientes, cada una con su general, constituciones y territorio, aunque continuaron formando una única orden carmelitano-teresiana, o del Carmen Descalzo.¹⁰ Las casas de España y sus colonias formaron la congregación de San José, y las de Italia la congregación de San Elías; esta segunda podía extenderse por todo el mundo, salvo en dominios españoles. La congregación italiana consolida la vocación misionera, mientras que la española suscribió en general, la orientación de retiro y clausura.¹¹ Esta opción de la rama italiana, se expresó en una logística misional y en la legislación, que incluyó un quinto voto, observado hasta muy entrado el siglo XX, por el cual “si la Obediencia lo mandare”, todo carmelita debería disponerse a marchar a tierras de misión, sea cual fuese su estatus. Empero, en el seno de la congregación italiana se produjeron matices relacionados con la interpretación del lugar de la misión apostólica en el carisma de la congregación.¹²

A fines del siglo XVI y a principios del siguiente siglo, bajo los gobiernos de Clemente VIII y de Paulo V, la congregación italiana de la orden estuvo estrechamente asociada a la gestación de la propuesta de la Congregación de Propaganda Fide en 1622. La jurisdicción de la congregación era todo el orbe, aunque no podía inmiscuirse en territorios controlados por los patronatos

¹⁰ Otra escisión se había producido en 1593, en el Capítulo general de Cremona. Quienes optaron por seguir la antigua observancia, conformaron la orden del Carmen Calzado (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 520). Pese a la separación jurídica, se considera que El Carmelo de la antigua observancia y la Descalcez carmelitano-teresiana, tienden a fundirse en una unión superior (véase a Esteve y Guarch, op. cit.) No me ocupo en este texto de dicha orden, precisamente por su distanciamiento del apostolado misional.

¹¹ Moriones, Ildefonso, *El Carmelo Teresiano. Páginas de su historia*. Vitoria, Ediciones El Carmen, 1978, p. 202. En la misma dirección, se sostiene que la congregación española a comienzos del siglo XVII, luego de reflexionar sobre la vocación del Carmelo reformado durante la era de Doria (1585-1594), descartó la actividad misionera, limitando la acción pastoral a los conventos (véase a Fernández de Mendiola, Domingo, C.D., “Juan Vicente, exponente de la restauración misionera del Carmelo español”, *15 estudios sobre el padre Juan Vicente Zengotita*, C.D., Estudios Monte Carmelo, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1994, p. 175). Más que oponerse radicalmente a la conversión de infieles, Doria era partidario de que el carmelita reformado ejerciese su apostolado en el retiro de la celda, la mortificación y la oración continuas (Silverio de Santa Teresa, 1937, citado en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 132).

¹² Al estudio de las Constituciones aprobadas en 1605 y los cambios y supresiones introducidos en el texto capitular impreso oficialmente en 1606, en el cual se atenuaron las referencias a la concepción de Teresa de Jesús sobre la importancia del trabajo en la salvación de las almas, se consagra Fernández de Mendiola (2002a), en la densidad doctrinal y legislativa propia del tema,

peninsulares.¹³ Mientras dominicos, agustinos y jesuitas permanecían sujetos al Patronato español y al Padroado portugués, Propaganda Fide recurría a religiosos que habían estado al margen –como capuchinos y carmelitas descalzos– y por ello, resultaban ideales para vehicular las iniciativas pontificias.¹⁴ Entre los segundos, se destacaron Jerónimo Gracián y Tomás de Jesús, por su cooperación con el papado, en plena construcción de su autonomía respecto al asunto misional.

Al tiempo que la expansión de Occidente hacia ultramar reclamaba el concurso de la Iglesia y ésta se ponía a tono para vincularse a la empresa, surge en el seno de la congregación española, un estilo de vida religioso, dedicado totalmente a la contemplación, que se extiende luego a la congregación italiana, coexistiendo con los conventos de observancia regular.¹⁵ Estos son los “Santos Desiertos” o “Yermos” hispánicos, cuyo esplendor abarca desde principios del siglo XVII hasta poco más de la mitad del siglo XVIII; en la actualidad, varias jurisdicciones carmelitas mantienen tales casas, consideradas como “columna vertebral de la provincia”.

2.1 VERGELES DE ALTA Y BELLA ESPIRITUALIDAD

Las Constituciones de la congregación italiana de la orden enunciadas a principios del siglo XVII, definen el amor a Dios como la *Potior pars* (parte mejor o parte principal) del fin del instituto, y de manera subordinada, indican la “caridad y amor al prójimo”, que cimentaría la opción misional.¹⁶ Dicha congregación se interrogó sobre la pertenencia de la actividad misionera al carisma carmelitano, problema que en caso de existir, remitía al modo de desarrollar la acción, sin romper el hermanamiento con la contemplación. El examen de esta cuestión aludía a la postura oficial de la Congregación

que escapa a los límites de este capítulo Véase el apartado 4.2, pp. 166-168 de dicha publicación.

¹³ Santos, op. cit., p. 304.

¹⁴ Véase Fernández de Mendiola, Domingo A., C.D., “Las misiones del Carmelo Teresiano en la India. Proyección general”, *Separata de la Revista “Monte Carmelo”*, Burgos 110 (2002b), pp.343-363.

¹⁵ Sobre los matices y finalidades de los desiertos en cada congregación, véase Fernández de Mendiola, 2002a, op.cit., pp. 152-153.

¹⁶ Fernández de Mendiola, Domingo A., *Misión apostólica y misionera del Carmelo Teresiano* (de próxima aparición).

española, que disentía de las fundaciones en tierras lejanas, por juzgarlas incompatibles con el estilo de vida carmelitano “marcado por estructuras, no solo de estrecha observancia regular sino de forma cuasi eremítica, y bajo la tutela cercana de los Superiores mayores”.¹⁷ “Por observancia regular se entiende el acatamiento y cumplimiento por parte de una comunidad y de sus religiosos, de unas normas y costumbres que se cree, garantizan el mantenimiento del carisma heredado”.¹⁸

La rama italiana de la Orden asumió decididamente las labores de apostolado misional en Oriente y África, de la mano del Pontificado.¹⁹ Se consagra el doble fin de este Instituto religioso: “el amor a Dios y al prójimo”, en el Prólogo de las Constituciones de 1599 y en un segundo apartado se vinculan entre sí ambas perspectivas: “la parte mejor –“potior”– es “la unión misteriosa por la que el alma se une a Dios por el amor y la contemplación”, y la que viene tras ella –“posterior”– es la acción por la que se aprovecha al prójimo”; la religión mixta de El Carmelo, es decir la vida contemplativa y activa, según el Prólogo mencionado, se inspira en la Regla de San Alberto, que convoca a la oración continua y al trabajo por la salvación de las almas, en la interpretación teresiana y en la condición de orden mendicante, en colaboración con los obispos.²⁰ El Décimo Capítulo General de la congregación italiana, celebrado en 1632, luego de un profundo discernimiento espiritual, reafirmó la orientación misionera de sus miembros:

¹⁷ Ibid., p. 8. Siguiendo a Restrepo: “La congregación de España no quería fundar conventos fuera de la Península Ibérica porque pensaban sus dirigentes que en ningún otro lugar del mundo se podría conservar intacto el espíritu de recogimiento, austeridad, oración, y se perdería el fervor que en su patria de origen la animaba.” El autor opina que esta visión afectó la expansión carmelitana en América. México por ejemplo, fue una de las misiones “toleradas a regañadientes” (Restrepo, 1979, op. cit., p. 11).

¹⁸ Unzueta, A., *No niegues lo que eres. Biografía documental del P. Atanasio del Sgdo. Corazón de Jesús (Aguinagalde Aguirreche) (1870-1936)*, Vitoria, Ediciones Orden de Carmelitas Descalzos, 2001, p. 75.

¹⁹ Una cronología de las misiones carmelitas entre los siglos XVII-XX puede consultarse en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit.

²⁰ *Primae Constitutiones*, n. 1, en: Fernández de Mendiola, 2002a, op. cit., pp. 151-152. Véase a Esteve y Guarch, op. cit., pp. 231-233, sobre la discusión de la proporción de la contemplación y la acción en la vida del carmelita. La contemplación permanece como el “fundamentum” y la “pars principalior” en un sentido más acentuado que en las demás órdenes, menos contemplativas. Al ponderar la doble corriente de espiritualidad de unión y espiritualidad de servicio expresada en la fórmula, “Gustar a Dios” y “Servir a Dios”, los autores consideran predominante a la espiritualidad, por la vocación mística de El Carmelo.

la obra de salvar almas conviene óptimamente a nuestro Instituto, el cual, aunque primaria y principalmente atienda a la contemplación, no dedica totalmente sus miembros a la vida contemplativa, sino que prescribe secundariamente el atender a la acción y a la salvación de las almas, como algo que de ninguna manera repugna a la contemplación.²¹

Empero, la declaración que conciliaba contemplación y acción, no siempre operó exitosamente en la experiencia individual. Vincular una y otra se tornó un problema existencial, y la pregunta fue cómo compatibilizarlas en un estilo propio del misionero carmelita teresiano:

La particular atención a la dimensión contemplativa de la vocación estuvo muy presente en los superiores, cuidando que los ejercicios de la vida contemplativa, en privado y comunitariamente, no sufrieran detrimento en la vida de los misioneros. No fue fácil guardar el equilibrio. No siempre había unidad de criterios de cómo hacerlo.²²

Bajo esta atmósfera, la aparición del Yermo carmelitano, constituye la estrategia de una orden mendicante –antiguamente eremítica–, para recuperar la soledad, esencia de la vocación carmelita. El primero fue Batuecas, en Castilla, levantado según los lineamientos de Tomás de Jesús, con la anuencia de Nicolás Doria, quien oficializa la modalidad eremítica dentro del Carmen Descalzo.²³ El “Santo Desierto” permite recuperar el equilibrio perdido entre contemplación y actividad, en la mira de una polaridad caracterizada así por el cronista carmelitano de dichos monasterios:

Es indiscutible que la doble manifestación que ha de tener el Carmelo, contemplación y apostolado, es muy difícil de realizar, aunque en teoría parezca lo contrario. Sobre todo cuando la contemplación constituya la “potior pars” y de ella tiene que brotar la actividad.

El trabajo apostólico no puede menos de ocupar al religioso que se entrega a él. Ciertamente es trabajo bueno, noble, santo, exigido por Dios y por la Iglesia. Pero, salvo rarísimas excepciones, desgasta la

²¹ ACG I, 280, citado en Fernández de Mendiola, 2002a, op. cit., p. 203.

²² Fernández de Mendiola (de próxima aparición), p. 51.

²³ Véase Tomás de Jesús, *Instrucción espiritual para los que professan la vida eremítica*, Madrid, Viuda de Pedro Madrigal, 1629. El padre Tomás escribió también un manual de misioneros en 1613, compuesto por 12 libros: *De procuranda salute omnium genitum*, que recibió el aval de Propaganda Fide (Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 525).

vida interior. El alma se siente, más o menos pronto, harto distante de la alteza de miras y sublimidad de ideales de que gozaba al iniciar su apostolado. Se impone un alto en el camino, un recuperar fuerzas, un revitalizar la actividad exterior.²⁴

Si la vida contemplativa era en el monasterio carmelita la “*potior pars*”, en el Yermo, será la única a seguir por los “obrerros solitarios”. La práctica de la ascesis promovida por la legislación “encamina el alma hacia la más íntima unión con Dios”, mediante la austeridad corporal: la vigilia nocturna, la severidad de las comidas, las horas de oración mental y vocal, etc., esfuerzos que se balancean con la ausencia de trabajos de apostolado exterior (confesiones, predicación, clases, conferencias, etc.).²⁵ Los pilares del Desierto son los actos, públicos o privados, favorables a la vida de oración. Como “casa de oración” que es, según la exégesis carmelitana, la permanencia allí no amputa “la vitalidad apostólica”; más bien, la fortalece con energías encaminadas a obtener la doble perfección promovida en el ideal de la orden. El vínculo sustantivo con el apostolado exterior se opera a través de la oración:

El mundo ignora a qué obedece la conversión de los paganos que viven en países lejanos, la perseverancia heroica de los cristianos perseguidos, la alegría celestial de los misioneros martirizados. Todo ello está íntimamente ligado con la oración de las almas humildes que viven en el claustro. Puestos sus dedos sobre el teclado de las divinas misericordias y de los resplandores eternos, esas almas silenciosas y solitarias contribuyen a la salvación de las almas y a las conquistas de la Iglesia.²⁶

Al emprender el apostolado exterior, brota la tensión entre dos estilos de vida religiosa, asunto nodal para el problema abordado en esta tesis. La preocupación la compartían también otras órdenes regulares, que se preguntaban por la compatibilidad entre la vida interior y la vida activa en tierras de misión. El prefecto de las misiones del Darién, Antonio de Oviedo,

²⁴ Felipe de la Virgen del Carmen, O.C.D., *La soledad fecunda*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1961, p. 26.

²⁵ *Ibid.*, p. 53. Para un análisis de la alimentación de los Desiertos como caso especial de ascetismo en la cocina conventual carmelitana véase a Gras, Mercè y Agustí Borrel, *Francesc del Santíssim Sagrament. Instrucció breu i útil per los cuiners principiants segons lo estil dels carmelites descalços. Receptari de cuina conventual del segle XVIII. Seguit d'un estudi històric sobre la cuina carmelitana*, Barcelona, 2002 (de próxima aparición).

²⁶ Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 48.

delega en 1649 a un tercero para exponer ante la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, una serie de materias atinentes al conflicto planteado a la reforma capuchina entre la fidelidad “a los más puros ideales franciscanos” y el “impetu apostólico que pugnaba por salir fuera y llenar el mundo”.²⁷

El foco sobre la tensión entablada en el ámbito de las religiones y entre la religión y otros órdenes de la sociedad, constituye una de las claves en el pensamiento weberiano.²⁸ Una mirada a la tensión presente en las manifestaciones del virtuosismo religioso, puede ser útil para comprender los reajustes ocurridos en el Carmen Descalzo. Dentro de sus tipologías de renuncia religiosa al mundo, Weber opone en un principio, el ascetismo al misticismo.²⁹ La actitud fundamental en religiones que buscan incidir en el mundo, se correspondería con el ascetismo activo, por el cual Dios ordena la acción y el virtuoso se asume como “instrumento” suyo, en vez de vivir la posesión contemplativa e íntima de lo sagrado, distintiva del misticismo.³⁰

Aunque el autor fragmenta internamente los conceptos de ascetismo y misticismo y matiza la oposición entre uno y otro según factores históricos, sociológicos, etc., que no abordaré aquí, interesa contrastar el rasgo de “huída del mundo” que lleva al virtuoso a escindirse de la acción práctica, mientras que en el ascetismo intramundano, el hombre religiosamente dotado se sitúa en el escenario de la cotidianidad: “Claro que no en la vida diaria tal como se da, sino en actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del Señor. La conducta diaria, racionalmente elevada a la categoría de vocación, deviene el ámbito en el que se muestra el propio estado de gracia”.³¹ La “huída del mundo” y el ascetismo intramundano coexistieron en el instituto carmelitano, donde lentamente y con

²⁷ Aspurz, cap XIII, citado en Severino de Santa Teresa, 1959, op. cit., p. 112. La misión pareció a los capuchinos una compuerta para escapar a la dureza de la vida conventual: “[...] en Indias se crían por la tierra unos gusanillos como pulgas (las niguas), los cuales entran por la carne y se hace notable entumeción, que ocasiona perder la vida si no se abren con navaja; que por recelo desto con el tiempo vendrían a querer llevar calzado [...]”.

²⁸ Freund, Julien, *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Editorial Península, 1968.

²⁹ Weber, op. cit.

³⁰ Históricamente, esta segunda actitud se ha considerado el supremo estado sagrado, generador experiencias místicas contemplativas o éxtasis apáticos, distintivos de unos pocos individuos religiosamente calificados (Ibid).

ambivalencias, se abría paso la actividad misional, cuya naturaleza proselitista la obliga a incidir en el mundo y no a apartarse de él.

2.2 HACIA LAS AMÉRICAS

Una vez restauradas las órdenes religiosas a partir de 1868, luego del decreto de Mendizábal de 1836 y la ley de las cortes españolas de 1837, que comportaron la exclaustación y la confiscación de bienes religiosos, la congregación española recoge la tradición misionera, desarrollada en el exilio por algunos de los restauradores, que habían profesado en la congregación italiana y emigrado a Francia, impregnándose del ambiente favorable a las misiones extranjeras en ese país. Marquina (Vizcaya) será el primer convento carmelita restaurado, en calidad de Colegio de misioneros de Ultramar.³² Pertenecía a la provincia de San Joaquín de Navarra, fundada en 1706 en Pastrana. Dicha provincia religiosa experimentará varias divisiones y fusiones: luego de su restauración en 1879, se redujo a Euskal Herria y al oriente castellano (La Rioja, Burgos, Soria y Cantabria), por la erección de la provincia de San Elías de Castilla diez años después. En 1927 la provincia de Burgos, que agrupa a las provincias del oriente castellano, se desprende de la de San Joaquín de Navarra.³³ Esta se implanta en varios países latinoamericanos, entre ellos Colombia, asunto que se ventila en el capítulo cuarto.

A fines del siglo XIX los compromisos del gobierno español se concretaron en la apertura de campos de apostolado en Cuba y en el Oriente. La razón principal para la incorporación a la actividad misional, con la inauguración de Colegios misioneros, fue la reinstalación de órdenes religiosas que tradicionalmente por su calidad de contemplativas, habían permanecido alejadas de la vida misional.³⁴ Acorde con Frías, los Colegios significaban una respuesta aceptada por el gobierno ante la exigencia de la Santa Sede en las negociaciones del concordato, para que se reconociera legalmente a los

³¹ Ibid., pp. 40-41.

³² Fernández de Mendiola, 1994, op. cit., p. 177.

³³ Álvarez, 1998, op. cit., p. 61.

³⁴ Ibid, pp. 44-45.

institutos religiosos en España.³⁵ De esta manera, las órdenes regulares asumieron la obligación de enviar personal para fundar casas en el extranjero.

Pero la falta de personal suficiente para responder a las demandas de los países que reclamaban misioneros, era ya un factor crítico entre los años 1883-1898, y aunque había jóvenes carmelitas dispuestos a marchar a las misiones de la India, no hubo movimiento misionero en ese período.³⁶ Los provinciales de esos trienios concentraron esfuerzos alrededor de fundaciones de la península y de Cuba:

La tendencia conservadora, de cierta fascinación por el pasado histórico de “Pastrana” y de miedo a la expansión, que aparece en sectores del colectivo de carmelitas en estos años (así como el establecimiento de nuevas comunidades en la península), pudo influir en ese repliegue de fuerzas. Las misiones tuvieron que esperar el trienio de finales de siglo para recibir nuevos misioneros, y esta vez con la puerta abierta para el futuro.³⁷

Ya desde 1875, Pío XI había autorizado la supresión de la congregación española; en el proceso de fusión de las congregaciones española e italiana, se adopta en lo fundamental, el espíritu de las Constituciones de la congregación italiana, que regenta hasta el presente los destinos de la orden.³⁸ En ese momento, el naciente apostolado de la provincia de San Joaquín de Navarra, hace sintomática la confrontación entre dos estilos de la vida religiosa, como lo expresa el desasosiego del subprior del colegio de Burgos:

Los estudiantes que son la esperanza de la provincia ya perdieron el ánimo por decirlo así, por la gran displicencia de las cosas, y antes de llegar al fin de los estudios, desean salirse de esta provincia. Veo en ellos una gran inclinación a la vida activa y en este estado de cosas, es muy difícil la dirección de ellos y casi imposible hacer que entren en el verdadero espíritu religioso, esto es, el espíritu de oración, de retiro, obediencia, abnegación de su propia voluntad y de la humildad de Cristo. Excitados por el ejemplo de nuestros religiosos que han ido a las Misiones, una y otra vez manifiestan el

³⁵ Frías, L., 1944, citado en Álvarez, 1998, op. cit., p. 45.

³⁶ Fernández de Mendiola, 1994, op. cit.

³⁷ Ibid., p. 189.

³⁸ Restrepo, 1979.

deseo de salir de la observancia religiosa y transigir a una vida plenamente libre, bajo pretexto del celo por las almas.³⁹

Ahora bien, la coyuntura histórica de la expansión misional, exigía a los nuevos operarios una serie de condiciones, estipuladas por la legislación:

Elección de los que se van a enviar a la misión

1. Los que vayan a desempeñar la delegación apostólica por Cristo entre infieles de naciones extranjeras, deben brillar por tal santidad de vida y celo por las almas, que sin ellos decirlo, se vea la pureza y la divinidad y gozar de tales dotes de alma y cuerpo, que puedan en todo momento dar testimonio de su fe.

2. Por eso, aunque todos los religiosos estén dispuestos a ir a la misión por obediencia, sin embargo es necesaria una gran prudencia para elegirlos a tan grande oficio. Por lo que la SCPF 2.V.1625, por mandato especial del Santo Padre, ordenó estrictamente a todos los Generales y Superiores que al presente o en el futuro puedan establecer misiones en las Indias, que no enviaran religiosos a la Indias orientales u occidentales, sino les constara suficientemente que eran personas dotadas de fe, probidad de costumbres, observancia de las Reglas y celo por propagar la fé católica; de lo contrario, sepan que los amenaza no sólo el juicio de Dios, sino también la censura de su Santidad y de los sucesores de los romanos pontifices, si desprecian o descuidan este mandato que atiende a la salvación de las almas

3. De allí que los Provinciales y Superiores de conventos si por una parte deben promover con diligencia el espíritu misionero, nunca recomienden a los que carezcan de esas cualidades. Tales son los religiosos débiles de salud, faltos de ingenio, inconstantes, peleadores, presuntuosos, desobedientes, murmuradores, quejumbrosos, llevados de curiosidad, callejeros, comodones.

4. Mírense en el apéndice otras cosas establecidas por nuestros mayores sabiamente para formación y elección de misioneros.⁴⁰

Cabe la pregunta por la exigencia de la fortaleza física formulada en las Instrucciones, a la luz de la cotidianidad en los Colegios de la orden. En efecto, la formación de los novicios se hallaba marcada por la austeridad, la baja

³⁹ APSJN, Biográficas 5: Aidillo, carta de Cirilo de Jesús María a Dionisio María de la Inmaculada Concepción, Prepósito General, Burgos (28-VI-1883). Original en latín, subrayado mío.

⁴⁰ Anónimo, *Instructiones Missionum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1913. Pars Secunda. Caput 1. De delectu corum qui ad Missiones mittendi sunt. p. 3. Original en latín, subrayado mío. El requisito de una buena salud contaba también para la profesión de las novicias en la congregación femenina, junto con el “ingenio y entendimiento” que se requerían para sobrellevar el peso de la observancia regular. Véase Anónimo, *Regla y constituciones de las monjas descalzas de la orden de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo*, Burgos, Tipografía El Monte Carmelo, 1927, pp. 35-36.

disponibilidad de alimentos y los largos inviernos del Norte, poco llevaderos en edificaciones sin calefacción. ¿Cuáles eran pues, las condiciones de bienestar material y de cuidado de la salud de los aspirantes? Al respecto, he encontrado que la tuberculosis, común en los conventos, amén de epidemias como la gripe que asoló al País Vasco hacia 1918, cobraban vidas entre los colegiales, según los registros de la provincia.⁴¹ La fundación colombiana de Villa de Leyva, era ideal como sanatorio, por su clima seco que paliaba los estragos de la enfermedad en los jóvenes de la provincia de San Joaquín de Navarra. Allí fueron destinados varios carmelitas, algunos de los cuales irían luego a Urabá, como Severino de Santa Teresa, quien presentaba a mediados de los años veinte “amago de tisis” o Remigio del Niño Jesús, este último severamente afectado por la enfermedad, y cuya recuperación permitió que se incorporara luego como misionero apostólico de la prefectura.

La inmersión en la observancia se consagra en las Instrucciones de formación de los novicios, un conjunto de prescripciones y prohibiciones que aparentemente serían parte de una carrera de acallamiento de las demandas corporales; más que ignorar el cuerpo, las técnicas corporales sistematizadas en dicho texto, estarían basadas en una gnosis para “regular” el cuerpo, e inscribir en él las marcas de la perfección.⁴² El cuidado de la salud, ejercitado desde la caridad y la piedad, hacía que, aún en condiciones de pobreza, el superior atendiera con largueza a las necesidades del enfermo, quien en tal estado, gozaba de un alivio en el régimen. Pero a la vez, el enfermo debía hallarse en guardia frente a la percepción de ciertas dolencias, que podrían significar distracciones en el camino de santidad.

⁴¹ Véase APSJN, *Memoria de los religiosos que han fallecido en este convento de Marquina desde el año de 1872* y en general, los Libros de Difuntos de los conventos de la provincia, allí conservados. Sobre las deficientes condiciones de vida en las áreas rural y urbana ocupadas por los vascos ochocentistas, la presencia de tuberculosis, la alta mortalidad infantil y una esperanza de vida de sólo 37 años, véase a García de Cortázar, Fernando, “Las carlistadas”, *Los vascos a través de la historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*, Vitoria-Gastéiz, Ediciones de la Caja de Guipúzkoa, 1989.

⁴² Ildelfonso de Santo Domingo, *Vademecum de los hermanos novicios descalzos de la Beatísima Virgen María del Monte Carmelo. Opúsculo hábilmente compilado de la Regla, Constituciones é instrucciones de la expresada orden y de las mayores obras ascéticas por un maestro de novicios de la misma Sagrada Religión con autorización de los superiores y traducido del latín al castellano con igual autorización por el P. Fr., Ildelfonso de Santo Domingo, también Carmelita Descalzo*. Bilbao, 1879.

Mientras disfrutan de buena salud, están lejos de pedir, por más que tengan por otra parte necesidad, cosa alguna favorable á la carne, como es comer, beber, dormir, etc., que aún cuando se encuentran enfermos, hacen todos los esfuerzos por disimular la enfermedad, manifestando alegría en el semblante y agilidad en los miembros, aunque experimenten por ello alguna gran molestia; y obran así, con el fin de que no haya quien conozca que se hallan mal y lo manifieste al P. Maestro, el cual daríales al punto, con caridad paternal, algun alivio. Pues conocen bien los tales novicios los perniciosos engaños del demonio que aconseja se muestren enfermos, que exagera la enfermedad y que la produce también con frecuencia, para que, al menos, se afloje, algun tanto, el rigor de la santa observancia y se debilite el fervor de la penitencia. Esto, sin embargo, debe entenderse en cuanto a las leves indisposiciones ó pequeñas enfermedades de estómago, de cabeza, etc.; porque si se ven acometidos de algún mal mayor, y conocen que amenaza peligro en tardar demasiado a manifestarlo, se llegan al Superior y le declaran, con sinceridad, lo que experimentan, con tal moderacion, empero, que no parezca a éste la enfermedad tan grave como los mismos se la representan; pues muchas veces el demonio sagaz (al cual los tales llaman *sarnoso malvado*, y *diablo médico*) y tambien el amor propio se introducen ingeniosamente y presentan el mal con mayor gravedad de la que en realidad tiene: entréganse, por lo tanto, enteramente á la disposición de la santa Obediencia, lo cual hacen igualmente, cuando á causa de la enfermedad, tienen que guardar cama, poniéndose en las manos de Dios, y dejando a la disposición del Superior y del enfermero todo el cuidado y la solicitud por las medicinas, alimentos y demás cosas conducentes al recobro de la salud. Causa, en verdad, admiracion el ver la gran serenidad de espíritu y de semblante con que sufren los dolores, dando continuamente gracias á Jesucristo por haberse dignado hacerles participantes de sus padecimientos. De aquí que jamás se les oiga quejar de nada; ni buscan el más mínimo consuelo ó alivio para sus enfermedades; antes, por el contrario, los que les son ofrecidos, los rehusan con disimulo; ni aflojan en la observancia, ni en las mortificaciones en cuanto lo permite la enfermedad y la anuencia de la santa Obediencia. ¡Tanto puede en ellos el ódio verdadero que tienen de sí y el amor á Cristo crucificado!⁴³

La emisión de señales amenazantes desde el cuerpo debía entonces vigilarse al máximo para vallar el alma, ese lugar privilegiado del individuo cuya aparición abordaré ahora.

La Regla propone una paulatina familiarización con la mortificación (una de las dos virtudes cardinales de los carmelitas junto con la oración),

⁴³ Ibid., pp. 220-221; itálicas en el original.

como forja voluntaria en el dolor. Le Breton ha sugerido la imagen del hombre como “especie de borrador espiritual” que debe corregirse para acceder a la salvación:

Las mortificaciones apuntan a convertir el cuerpo del asceta en un celoso siervo de la fe, en una prueba de que la carne, lugar del pecado, se ha convertido en lugar de alianza a través del renunciamiento y del dolor. El cuerpo, transformado en dócil instrumento del alma, debe ser espiritualizado mediante el trabajo metódico de la mortificación. [...] Lejos de traducir, de acuerdo con un juicio normativo y moderno, una negación del cuerpo, este empleo exalta una dimensión de la carne a través del sufrimiento deliberadamente elegido, lo hace el lugar eminente de la participación en la crucifixión.⁴⁴

2.3 EL CUERPO, CÁRCEL DEL ALMA

Este apartado analiza la premisa antropológica que considera al cuerpo como realidad dada y universal, pero sujeto a la modificación ejercida por la cultura, e instrumentado por técnicas corporales.

En vez de ser esencial a la persona, el cuerpo se definió dentro del pensamiento cristiano como algo que se tiene, o mejor, algo que nos invade y nos posee. Este es el punto de partida que cohesiona el modelo corporal impuesto por el cristianismo, modelo que se deshace del legado veteroestamentario,⁴⁵ para adherir a la visión griega del individuo, en un tránsito operado por Saulo de Tarso y sus apóstoles.⁴⁶

⁴⁴ Le Breton, 1999, op. cit., p. 225. Para una crítica a la idea del cristianismo hostil a la vida y a su desprecio por el cuerpo humano, florecida en la Europa protestante de los siglos XVIII-XX, Véase a Caro B., Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Barcelona, Paidós, 1995, vol. 1, pp. 177 y ss. Sobre la regulación ascética del cuerpo en la dirección de la vida del espíritu, véase Turner, 1983, citado en Turner, op. cit., p. 15.

⁴⁵ Acorde con Wheeler Robinson, 1925 (citado en Robinson, John, A.T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona, Ediciones Ariel, Libros El Nopal, 1968), el concepto hebreo de personalidad es el de un cuerpo animado, no el de un alma encarnada. No se tiene un cuerpo, se es justamente, un cuerpo, carne-animada-por-un-alma, concibiéndose el todo como una unidad psico-física, con lo cual: “El cuerpo es el alma en su forma exterior” (Pedersen (1920) en Ibid). El alma no sobrevive al cuerpo, desaparece, derramándose en la sangre; los muertos son sombras, materia debilitada, la muerte no es la extinción, sino la forma más débil de la vida. (Pedersen (1920) y Johnson (1949), en *ibid.*, p. 21).

⁴⁶ El alma según los griegos (ego invisible, espiritual, esencial), se halla encarcelada en una armadura material de la cual espera liberarse algún día (Ibid). Véase a Jaeger (1965) sobre la asimilación del pensamiento griego en el cristianismo, citado en Frost, Elsa Cecilia, “Mística y sufrimiento”, Cabrera, Isabel y Elia Nathan (comps), *Religión y sufrimiento*, México, Universidad

De este modo, la concepción cristiana recalca en el organismo de la vida sobrenatural, semejante al de la vida natural, cuyo principio es la gracia⁴⁷ y el alma el sujeto.⁴⁸ El perfeccionamiento del alma que copa el proyecto moral del cristianismo, depende de la caridad,⁴⁹ una de las virtudes teologales que permiten la unión del alma con su fin sobrenatural, Dios.⁵⁰

Las vías ascética y mística desarrollan la espiritualidad hasta llegar a la perfección, atravesando por una serie de períodos comunes a ambas. Mientras la primera se caracteriza por el incremento normal de la gracia y sus virtudes con operaciones al modo humano, basadas en el trabajo constante de los rituales cotidianos, en la segunda pesa un elemento específico, es decir el influjo extraordinario de Dios, que puede desembocar en estados singulares (visiones, revelaciones, éxtasis, arrobamientos).⁵¹ El arribo a la vía mística, cuya naturaleza problemática dentro del occidente católico no abordaré aquí⁵² significa que el alma ha logrado allanar una buena parte del proceso “ordinario” de la ascesis. Ahora bien, la vía ascética consolida una valoración de la enfermedad como prueba, impuesta por Dios:

Autónoma de México, 1996. La identificación de “cuerpo” como fragmento autónomo del sujeto, comporta una distinción ajena a muchas sociedades, como lo ha demostrado la etnología, al estudiar la red de correspondencias entre la persona y naturaleza. La escisión cuerpo-alma en Occidente, corresponde a una trama social que independiza al individuo del cosmos, de los otros y de sí mismo. Véase a Le Breton, D., *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 2002, pp. 30-36.

⁴⁷ Sobre el carácter de la gracia y la actuación sobre la misma de los distintos tipos de virtudes y de los dones del Espíritu Santo, véase Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística*, Madrid, Ediciones de la revista de espiritualidad, PP carmelitas descalzos Plaza de España, 1949.

⁴⁸ A fines del siglo XII se institucionaliza el concepto de Purgatorio, solventando la cuestión de un alma separada de su cuerpo, susceptible de experimentar dolor físico (Duby, op. cit., p. 17). Uno de los efectos de esta creencia, es que los padecimientos que acompañan la enfermedad y la agonía, ayudan al sufriente a librarse de los suplicios del alma en el Purgatorio. Otro efecto consiste en relativizar “los trabajos pequeños y breves de la penitencia” que sustituyen en su levedad a los tormentos del Purgatorio. Véase Ildefonso de Santo Domingo, op. cit., cap. II. § VIII, pp. 30-31.

⁴⁹ La caridad se consagra el interés por el nivel espiritual de las masas, o sea a la evangelización de bárbaros e infieles. Pero también, funda la iniciativa para el alivio de las miserias corporales (Bonnichon, Odile, en Poupard, op. cit., p. 1321).

⁵⁰ La Perfección implica que “no haya en la voluntad del alma cosa contraria a la voluntad de Dios” y se opone al apetito, que vive de los deleites y no prospera entre las privaciones y sufrimientos. Por eso, el dolor es el medio más radical para aniquilarlo, como “universal purificador de las imperfecciones del alma” (Crisógono de Jesús Sacramentado, op. cit., pp. 75-77).

⁵¹ Ibid, pp. 57-59.

⁵² Véase al respecto Frost, op. cit., y su reflexión alrededor de las experiencias del padecimiento en Teresa de Ávila y Juan de Yepes, los grandes místicos carmelitanos.

No son un medio de purificación que use Dios con todos, pero es tan frecuente que bien puede contársele entre los medios generales. Con relación a ellas, no hay otra regla que dar sino la virtud de la paciencia y el amor al sufrimiento. El recuerdo de la Pasión de Cristo será por lo menos lenitivo, si es que el verse compartiendo con él la expiación de propios y ajenos pecados no llega a causarle íntima alegría al alma.⁵³

La exégesis carmelitana hace obligatorio el sufrimiento con miras a la perfección, lo cual aunado a una mayor purificación, convierte al religioso en víctima de la expiación por el mundo: “Cada persona santa, primero por su propio perfeccionamiento y además por la unión que su estado implica con Cristo víctima, tiene pues, que verse envuelta en sufrimientos y torturas”.⁵⁴ Tales experiencias aúnan lo espiritual y lo físico, con lo cual se cierra el círculo que engasta el sufrimiento dentro de la experiencia religiosa.

A fines del siglo XIX la carmelita Teresita de Lisieux redirecciona hacia el amor el sentido del dolor físico, psicológico y espiritual.⁵⁵ Se distancia de la religiosidad jansenista de su época, en la cual un Dios irascible reclama el sufrimiento humano para apaciguar su ira. En vez de ofrecerse a un Dios justiciero, Teresita lo hace a un Dios misericordioso:⁵⁶

Al missioner que desitja salvar ànimes, objectiu primordial del sofriment assumit per amor, li posa en el punt de mira Jesucrist. És clara i precisa en el seu argument cristològic: “Vol que comenceu ja la vostra missió i que li salveu ànimes pel sofriment. No és sofrint i morint que ell ha rescatat el món? [...] Sé que aspireu a la felicitat de sacrificar la vostra vida pel diví Mestre, però el martiri del cor no

⁵³ Crisógono de Jesús Sacramentado, op. cit., p. 104.

⁵⁴ Ibid, p. 160.

⁵⁵ La tuberculosis pulmonar que truncó su deseo de apostolado en Saigón, es para ella un “atajo hacia la santidad”: “A fin de vivir en un acto de perfecto amor, YO ME OFREZCO COMO VÍCTIMA DE HOLOCAUSTO A VUESTRO AMOR MISERICORDIOSO, suplicándoos que me consumáis sin cesar, dejando que se desborden en mi alma las olas de *ternura infinita* que están encerradas en vos, para que así llegue yo a ser *mártir* de vuestro *amor*, ¡Oh, Dios mío!... Que este *martirio*, después de haberme preparado para comparecer delante de vos, me haga por fin morir, y que mi alma se lance sin demora al eterno abrazo de vuestro *misericordioso amor* [...] (Teresa de Lisieux, citada en Gaucher, Guy, *La pasión de Teresa de Lisieux*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1979, p. 58). Mayúsculas e itálicas en el original.

⁵⁶ Briñas, Ángel M., “Sofrir o estimar”, *Questions de vida cristiana*, 185, (núm. especial: Una fe día a día: Teresa de Lisieux), Abadía de Montserrat, marzo 1997.

és pas menys fecund que l'efusió de la sang, i des d'ara aquest martiri és el vostre".⁵⁷

La visión del sufrimiento como componente de la redención, hizo de Urabá la "ideal palestra para fraguar caracteres". Allí, la carrera por la perfección espiritual tenía tal cúmulo de obstáculos, que sólo la "locura de la Cruz" resuelta en el ímpetu extraordinario del misionero, como lo dijo Bernardino del Niño Jesús, acreditaba la salvación de las almas, templando a la vez, la propia. El territorio que aguardaba a los misioneros carmelitas, redimensionado por ellos mismos, será el objeto del siguiente capítulo.

⁵⁷ Teresita de Lisieux citada en op. cit., pp.50-51.