



Hijas de la selva, hoy son hijas de Cristo y de Colombia gracias a la actuación de los misioneros y de las Hermanas Misioneras.

«Hijas de la selva hoy son hijas de Cristo y de Colombia gracias a la actuación de los Misioneros y de las Hermanas Misioneras», ca. 1924-1925.

Fuente: fotógrafo Ángel María Canals C.M.F. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).

Relatos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en Chocó, Colombia 1909-1930

Missional visual accounts of indigenous bodies: shame and civilization in Chocó, Colombia 1909-1930

Relatos visuais missionários dos corpos indígenas: vergonha e civilização em Chocó, Colômbia 1909-1930

Alexandra Martínez

Pontificia Universidad Javeriana
(Bogotá, Colombia)
alexandra.martinez@javeriana.edu.co

Este artículo es resultado de la investigación «Imágenes e impresos. Los usos y circulación de las imágenes en la construcción de la ciudadanía y la definición de la diferencia. Colombia, 1880-1930 (segunda parte)», financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana (ID PPTA 00007248).

doi:10.11144/Javeriana.mys21-43.rvmc

Resumen

En este artículo se analizan retratos fotográficos tomados a la población indígena de la comunidad embera (catío y chamí), habitante del Chocó, que fue objeto de evangelización por parte de la Misión del Inmaculado Corazón de María, las Hermanas de la Presentación (Quibdó) y las Siervas del Santísimo Sacramento (Istmina) desde comienzos del siglo XX. A partir de imágenes, de narrativas de la misión y de cifras de estadísticas disponibles en las fuentes primarias, se identifican y analizan los significados que los misioneros dieron al proceso de civilización a través de la evangelización.

Abstract

In this article we analyze the photographic records taken from the indigenous population of the Embera community inhabiting Chocó (Catio and Chamí), which was the subject of evangelization by the Mission of the Immaculate Heart of Mary, the sisters of the Presentation (Quibdó), and the Servants of the Blessed Sacrament (Istmina), since the beginning of the 20th century. Based on the images, narratives of the mission, and statistical figures available in the primary sources, we identify and analyze the meanings that the missionaries gave to the process of civilization through evangelization.

Resumo

Neste artigo são analisados os retratos fotográficos tirados à população indígena da comunidade Embera (Catío e Chamí), habitante do Chocó, que foi objeto de evangelização por parte da Missão do Imaculado Coração de Maria, as Irmãs da Apresentação (Quibdó) e as Siervas do Santíssimo Sacramento (Istmina), desde começos do século XX. A partir de imagens, narrativas da missão e de cifras de estatísticas disponíveis nas fontes primárias, identificam-se, analisam-se os significados que os missionários deram ao processo de civilização através da evangelização.

Palabras clave

civilización/barbarie; misión; fotografía; mujer

Keywords

civilization/barbarism; mission; photography; woman

Palavras-chave

civilização/barbárie; missão; fotografia; mulher



A manera de introducción

Pensar una imagen fotográfica como un relato visual puede tener ciertos riesgos por la comparación con el texto escrito que implica. Sin embargo, cuando observamos una fotografía, un álbum de familia, una serie de imágenes etnográficas, de imágenes misionales católicas o de imágenes institucionales estatales, podemos hacernos la idea de que allí se está contando una historia. El relato visual se entiende en este texto como la construcción de una narrativa —en este caso de las misiones—, usada con la finalidad concreta de hacerla pública en las tarjetas de visita, en los informes, en las memorias, en los álbumes, entre otros. Por la particularidad del relato de la obra misional, debe observarse también que la narrativa construida no es únicamente visual, sino que además mezcla la fotografía con la narración textual, la estadística y la geografía, y que el abordaje de la combinación de distintos dispositivos para representar una realidad tiene que considerar la intención, el simulacro y la fantasía, lo mismo que la función (social) y la definición de tiempo y espacio. Como lo expresa John Berger (1997), las imágenes explican una historia más allá del momento congelado que representan, en el cual hay un pasado y un futuro.¹ Así pues, la noción de relato visual no solo se encarna en las imágenes fotográficas que aparecen en tarjetas de visita, álbumes, informes y memorias misionales, sino que también se robustece a través de los dispositivos mencionados.

En este artículo se analizan retratos fotográficos tomados a la población indígena de la comunidad embera (catío y chamí), habitante del Chocó, que fue objeto de evangelización por parte de la Misión Claretiana (Inmaculado Corazón de María), las Hermanas de la Presentación (Quibdó) y las Siervas del Santísimo Sacramento (Istmina) desde comienzos del siglo XX, así como las narrativas textuales de los misioneros. La Misión llega al Chocó

oficialmente el 14 de febrero de 1909, y su primer momento, el de la Prefectura Apostólica, se establece entre 1909 y 1953. El periodo que se tiene en cuenta en este artículo abarca hasta 1930, momento en el cual es posible identificar una serie de representaciones de la población indígena, y, a su vez, concuerda políticamente con el proceso político conocido como la Hegemonía Conservadora, que llega a su fin en ese año, cuando el partido liberal gana las elecciones presidenciales con el candidato Enrique Olaya Herrera. De igual manera, se considera importante el periodo de la Regeneración (1886-1899) como antecedente de los cambios que el conservatismo introduce a nivel religioso, al reanudar las relaciones con la Santa Sede a través del Concordato de 1887, lo cual implicó la intervención de la Iglesia católica en la educación y los bienes culturales, entre otras reformas.²

El Concordato posibilita la llegada de las misiones a Colombia a finales del siglo XIX y la entrega de tierras baldías a la Iglesia católica por parte del Estado colombiano. Estos territorios, considerados como salvajes, son los que posteriormente se convierten en territorios de misiones católicas, establecidos por las autoridades civiles a partir de 1893, mediante la creación de una serie de jurisdicciones, bajo los nombres de vicariatos y prefecturas apostólicas.³ El proyecto nacional que se deriva de las leyes del Concordato señala como labor de la Iglesia católica incluir a la población indígena

1 Citado en Mariona Visa Barbosa, «Una metodología sociológica y narrativa para el análisis de relatos fotográficos», *Estudios sobre el mensaje periodístico* 18, n.º especial (2012): 929-939.

2 La Regeneración introduce otras reformas además de reanudar las relaciones con la Iglesia católica, a la cual le otorga un lugar en la política y la Constitución del país a través de la orientación de la educación e instrucción pública según los dogmas y moral católicos. Los principales ejecutores de dicha reforma fueron el entonces presidente Rafael Núñez y el gramático y político Miguel Antonio Caro, quienes participaron en la redacción de la Constitución de 1886, y entendieron la Regeneración como una modernización del Estado en la cual se asistía a la centralización administrativa, la instauración de una burocracia moderna, el control de la banca nacional y el fortalecimiento de un poder central. Véanse, entre otros: Fernán González, *La Iglesia católica durante la Regeneración y la Hegemonía Conservadora* (Bogotá: Cinep, 1977); Jorge Orlando Melo, «La República conservadora», en *Colombia Hoy* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1996); David Bushnell, *Colombia: una nación a pesar de sí misma* (Bogotá: Planeta, 2006).

3 Nicolás Restrepo, «La Iglesia católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país», *Tabula Rasa*, n.º 5 (2006): 151-165; Miguel Darío Cano, «Comentario sobre la revista de misiones», *Historik* II, n.º 4 (2011): 1-5.

en el conjunto de la nación (Ley 35 de 1888), reducirla a la vida civilizada (Ley 89 de 1890) y explotar los territorios improductivos.⁴ Dicha explotación también significó la participación de las misiones en la articulación del comercio y la comunicación nacionales.⁵ Al finalizar el siglo XIX y durante buena parte del siglo XX, las misiones se extendieron por el mundo. Este fue un proceso que se desarrolló y se formalizó a través de edificaciones, congresos, asambleas, publicaciones de libros, revistas y fotografías, y que requirió una formación en la labor de la evangelización, que implicaba la vocación, la renuncia a la familia, el sentido de comunidad, el conocimiento de las creencias de los lugares a los cuales se iba, tener entre 27 y 40 años y enseñar la lectura de la literatura misional.⁶

Se puede comprender, entonces, que el significado de reducir a la civilización a las poblaciones que habitaban estos territorios baldíos cedidos a la Iglesia, como lo esperaba el Estado colombiano, se enmarcaba en un fenómeno mayor sujeto a la noción de civilización que se había cultivado en Europa, en torno a un proceso atravesado por diferentes condiciones y consecuencias que, en suma, pretendía un nivel de racionalización de la sociedad del que hablaré más adelante. Entre tanto, en lo que tiene que ver con las misiones en el Chocó, la evangelización, entendida en este contexto como civilización —y según lo relatan los informes del primer Prefecto Apostólico Juan Gil—, enfrentaba dos tipos de dificultades: por un lado, las características geográficas de difícil acceso o las características materiales de la región, y, por otro, las costumbres de la población, consideradas no civilizadas. El primer tipo de dificultades incluye la insalubridad del clima, la ausencia de vías de comunicación, la falta de poblados, la inmigración, «la resistencia de los

campesinos a formar pequeños centros de formación» y «el contacto y proximidad de los chocuanos» con una civilización considerada errónea o «con las gentes que se decían y creían civilizadas», y el segundo hacía referencia al «amancebamiento, los bailes, la embriaguez, los escándalos y opresiones».⁷

Las misiones ejercían control social sobre los territorios, tanto entre las comunidades indígenas y afrodescendientes del territorio colombiano como entre la población colona que allí habitaba,⁸ pero esta última se diferenciaba de las primeras por el grado de civilización alcanzado en sus costumbres religiosas católicas y en sus prácticas productivas. Por ejemplo, mientras que en las poblaciones indígenas prevalecían prácticas agrícolas de pancoger, en las poblaciones colonas las prácticas productivas estaban asociadas a la hacienda, donde muchos de los pobladores eran contratados como jornaleros para realizar labores agrícolas, situación que era bien vista por los misioneros. Respecto a lo que se entendía como civilizado por los misioneros, se puede ver el relato sobre la región chamí, que estuvo vinculada administrativamente al Departamento de Caldas, pero eclesiásticamente se encontraba «sujeta a la Prefectura Apostólica del Chocó» y asistida en 1913 por la Comunidad de Misioneros de Pueblorrico. Para la Misión Claretiana, uno de los rasgos que justificaba la civilización religiosa era que:

Los indios siguieron su vida de aislamiento, siempre separadas sus viviendas de los blancos, ya que ni un solo negro vive en el Chamí y dedicados a sus plantíos de maíz, yuca y plátanos; la proximidad con los blancos, en su totalidad laboriosos, religiosos y de arraigadas costumbres cristianas, contribuyó mucho a la civilización de los indios, llegando hasta contratarse en la apertura de las fincas, ganando módicos jornales, y a servirse de ropa y comestibles en las tiendas, establecidas muchas de ellas cerca de sus viviendas y de las escuelas en donde aprendían los indiecitos, regentadas por señoritas, todas de sólida virtud.⁹

4 Restrepo, «La Iglesia católica y el Estado colombiano», 151-165.

5 Sobre el proceso de expansión del comercio y las comunicaciones en las misiones, véase: Amada Carolina Pérez, *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910* (Bogotá: Editorial PUJ, 2015).

6 Juan Felipe Córdoba, «En tierras paganas: Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952» (Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2012), 46-47.

7 Cristóbal Fernández C.M.F., *La congregación de los hijos del Inmaculado Corazón de María. Compendio histórico de sus primeros sesenta y tres años de existencia (1849-1912)*, volumen II (Madrid: Editorial Cocusa, 1967), 679.

8 Córdoba, «En tierras paganas: Misiones católicas», 63.

9 Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960), 265.

En concordancia con dicho proceso de evangelización, y su consecuente sentido de civilizar propiciando un escenario para el desarrollo de costumbres católicas, en el conjunto del país y desde el siglo XIX, se venía estimulando en el área urbana la idea de civilización, vinculada con el progreso material y cultural. Como lo explica Martínez (2001),¹⁰ desde mediados de siglo se introdujeron nuevos hábitos culturales y conceptos sobre el gusto que se encuadraban en un marco de creciente intercambio comercial y cultural, particularmente en las capitales, cuyo desarrollo urbano estaba más desenvuelto y potenciado por los viajes hacia Europa y Norteamérica. Las urbes se empezaron a desarrollar en torno a un estilo de vida más holgado, se abrieron bancos y almacenes, se importó maquinaria y herramientas de trabajo, el ferrocarril intensificó el paso de comerciantes, viajeros y diplomáticos extranjeros y, con ello, también se asistió a una modificación en las costumbres. Estos procesos de desarrollo material no pueden pensarse sin la presencia de la fe católica, que, como se ha dicho atrás, constituyó uno de los elementos integradores del proyecto nacional del Estado colombiano. Es por ello que llama la atención que los misioneros que llegaban de España trajeran consigo, además de la religión, las herramientas civilizatorias que se extendieron en Europa a partir de la cultura ilustrada, es decir, la lectura, la escritura, el arte, la ciencia, la técnica, todas ellas relacionadas con los productos materiales y culturales que enarbolaron la idea de progreso.¹¹ La Misión Claretiana, en su función evangelizadora, también hizo uso de dispositivos de

la cultura ilustrada¹² como la imagen, la música, la lectura y la escuela.

Los elementos que aquí se han trazado establecen el marco que permite interrogar la manera como se forman los cuerpos civilizados a través del proceso evangelizador y, en este sentido, interrogar también el lugar del otro como diferente, la constitución de su lugar dentro de una ciudadanía y el dispositivo visual como una herramienta recurrente en este proceso de moldeamiento de los cuerpos. Dos ejes componen la reflexión que se presenta: uno es la definición de civilización en función de las emociones, y otro es la construcción de la corporalidad en el universo de las imágenes, para tratar de entender cómo, a través de estas, se pretende representar la corporalidad y la transformación de las subjetividades femeninas, en particular.

Un elemento central del análisis del relato visual de los cuerpos expuestos al proceso civilizatorio del proyecto misional claretiano es el control de los mismos a través de la diferenciación moral entre un cuerpo salvaje y un cuerpo civilizado, como se verá más adelante. Se observa cómo el sentimiento de vergüenza que buscó inculcárseles a las poblaciones nativas, además de moldear los cuerpos social y espiritualmente, también las inscribe dentro de una concepción de ciudadanía que más que restablecer el respeto por su dignidad humana, lleva a assimilarlas a un proyecto nacional del Estado colombiano. Es necesario enfatizar que lo que aquí se presenta se enfoca en las características que permiten constituir los nuevos cuerpos ciudadanos y las emociones que allí se tramitan. Derivado de lo anterior, cabe introducir la reflexión sobre la construcción e inclusión del otro dentro de un proceso social que se entiende como nacional, y que a su vez conlleva el moldeamiento y la discursividad de una ciudadanía particular, no solo civil y política, sino también religiosa.

10 Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900* (Bogotá: Banco de la República - Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001).

11 Se entiende aquí que la civilización y la cultura representaban para los franceses y los ingleses dos términos vinculados, ambos constituían la nación —política, económica, técnica, moral y social— y las realizaciones, logros y actitudes de los seres humanos; para los alemanes, en cambio, eran dos términos opuestos. Mientras que la cultura representaba lo espiritual, lo artístico, lo religioso y lo moral, la civilización constituía lo político, lo social y lo económico. Véase Norbert Elias, *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: FCE, 1977/2001).

12 Se hace referencia aquí a los productos culturales que constituyeron el desarrollo de las ideas y el pensamiento para la Ilustración, como la literatura y las artes, y, asimismo, toda una cultura que de allí se despliega, a partir de la generalización de la lectura y la escritura.

Como lo explica Alves,¹³ la pregunta dicotómica por lo salvaje y lo civilizado puede pensarse a partir de la construcción de las naciones en el continente iberoamericano a comienzos del siglo XIX, básicamente originada por el deseo de las élites de inscribirse en una historia europea que se presenta como una forma universal. Sin embargo, la presencia de las misiones en el territorio colombiano evidencia que la permanencia de este imaginario abarca también buena parte de comienzos del siglo XX. Tal como ocurrió en el resto de América Latina, los viajes que los misioneros emprendieron al territorio colombiano, al igual que los que hicieron distintos tipos de viajeros, conllevaron «factores económicos, religiosos, políticos y científicos» que, como explica Penhos, hicieron parte de las tramas de significado «de esos viajes, en los que la conquista, la conversión, la explotación, y la clasificación e integración de territorios y personas a sistemas de conocimiento, se [desarrollaron] durante largo tiempo como acciones sistemáticas».¹⁴ Es clave, entonces, ver el aporte y pertinencia de estas tramas de significado en los relatos visuales que han llevado tras de sí un largo proceso en el que la mirada binaria ha producido tensiones y transformaciones.

El cuerpo y la fotografía

La sociología del cuerpo ha comprendido los estudios de la corporeidad humana en cuanto fenómeno social y cultural. De esta manera, como lo explica Le-Breton,¹⁵ las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, ya se trate de las más triviales o de aquellas en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad, bien sea por los sentidos o por la participación en distintos procesos sociales y culturales. El

cuerpo, como elemento constitutivo de la sociedad, ha sido estudiado en las ciencias sociales como proceso simbólico dentro de las prácticas corporales en los rituales religiosos,¹⁶ o como forma de constitución del sujeto y sus acciones significativas a través de la corporalidad.¹⁷ En las investigaciones contemporáneas se ha abordado de manera más recurrente el cuerpo como objeto de estudio en tanto materialidad, y su relación con procesos de subjetivación de fenómenos sociales. En esta medida, como lo explican Boito y D'Amico,¹⁸ la categoría cuerpo se convierte en el centro de atención para interrogar de manera diferente viejas y nuevas problemáticas que pasan por la acción colectiva, la crueldad de clase, el reconocimiento o vulnerabilidad de los cuerpos, la rostrificación o desrostrificación,¹⁹ la coerción, la restricción, la represión de los instintos en el deporte,²⁰ la vergüenza y la repugnancia,²¹ la estética, etc.

Uno de los elementos que resultan importantes a la hora de pensar las imágenes de los cuerpos es el carácter público que se expresa en ellos. La imagen, hecha para ser vista, exhibe en los cuerpos una representación social determinada. Es por esta razón que el estudio de las imágenes ha ganado mayor dimensión

13 José Alves, «Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção», en *O salvagem e o civilizado nas artes, fotografia e literatura do Brasil*, org. Alex Miyoshi (Campinas: Unicamp, 2010).

14 Marta Penhos, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a finales del siglo XVIII* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005), 17.

15 David Le-Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002).

16 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (México: FCE, 2013); Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Barral, 1970).

17 Harold Garfinkel, *Estudios en etnometodología* (Barcelona: Anthropos, 2006); Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Madrid: Amorrortu, 2009).

18 María Eugenia Boito y Marcelo D'Amico, «De los estudios de acción colectiva a la sociología del cuerpo. Un itinerario a través de las transformaciones de la estructuración social en el capitalismo de Latinoamérica», en *Cuerpo(s), subjetividades y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, comp. Adrian Scribano y Carlos Figari (Buenos Aires: Clacso - Ciccus, 2009), 9-21. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>

19 Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

20 Jean-Marie Brohm, *Sociología política del deporte* (México: FCE, 1982).

21 Martha Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (Madrid: Katz, 2012); Gabriela Vergara, «Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elias y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión», en *Cuerpo(s), subjetividades y conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, comp. Adrian Scribano y Carlos Figari (Buenos Aires: Clacso - Ciccus, 2009), 35-52. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>

y recepción en las ciencias sociales. Esta triple relación entre cuerpo, imagen y carácter público es la que permite formular el interrogante sobre el significado de las imágenes fotográficas de las poblaciones indígenas del Chocó dentro del proceso misional a comienzos del siglo XX. Como indicaré más adelante, el dispositivo visual también tuvo el carácter de *publicidad* (público) por los impresos en los que circuló. No obstante, antes de adentrarnos en las imágenes concretamente, es importante plantear algunos elementos relacionados con la fotografía y en particular con el género del retrato usado por las misiones.

El registro fotográfico del cuerpo indígena ha sido uno de los usos frecuentes en la fotografía misional, etnográfica y científica, en tanto que una de las representaciones más habituales ha sido la de conservar al indígena como salvaje o en su tránsito a una imagen civilizada. Como lo muestra De Tacca (2010),²² las imágenes de indígenas brasileños de mediados de siglo XIX viajaron, a través de exposiciones, por Europa, y hacia finales del siglo también por Brasil y Perú. Todas ellas constituían una mirada que, en ocasiones, representaba a los indígenas como seres exóticos o fascinantes por sus diferencias, y, en otras, los estigmatizaba como pasivos, inferiores, salvajes, etc.

Es de interés observar que el retrato en la fotografía se desarrolló primero en el estudio, donde el paisaje se representaba en un telón de fondo y, después, al salir de él, en escenas reales. Las imágenes de la naturaleza, de la familia dentro de la casa, del militar y el clérigo van trasladándose, por decirlo así, a sus escenarios naturales con el desarrollo técnico de las cámaras fotográficas, lo cual implicó una gran modificación en la forma en que se realizaba la composición de los retratos. Es por ello interesante que la llegada de las misiones a Colombia contara con el desarrollo técnico para incorporar la naturaleza en la imagen fotográfica. Representar quería decir representarse.

No obstante, y pese a las modificaciones, a comienzos del siglo XX las fotografías de estudio siguieron conservando cierta inmovilidad en la pose, la cual se había adquirido primero a través de la pintura y, después, por las deficiencias técnicas que tuvo en sus inicios la fotografía. Dicha inmovilidad, provocada por el uso de objetos para sujetar las cabezas y los brazos mientras se posaba largamente, fue corrigiéndose a medida que la espera por la imagen era menor.²³ El código fotográfico queda así inscrito tanto en el aspecto técnico como en el cuerpo. El retrato fotográfico, que, como se sabe, también heredó de la pintura gran parte de su significación social y estética, fue transformándose históricamente y con ello cambió su significación, a lo cual también contribuyeron los usos que se hicieron de la fotografía.

Las ciencias sociales han explorado una diversidad de usos de las imágenes fotográficas, por ejemplo, su carácter documental a través del uso etnográfico o del uso fontal, y, a través de estos, han enfrentado problemáticas no solo de orden metodológico, sino también epistemológico, propias de los abordajes disciplinares. La idea de que el investigador preparara la escena, incluso llevándola a un plano estético, puso en cuestión el valor documental de la imagen fotográfica, que fue explorado previamente y desde otro ángulo por Freund²⁴ y Sontag.²⁵ Esta discusión llevó a una diversidad de preguntas sobre las imágenes fotográficas y al cuestionamiento sobre su valor documental —si este último se confundía con la idea positivista de expresión de la realidad—. En su trabajo de 1978, *¿Dicen la verdad las fotografías?*, Howard Becker discute el carácter de veracidad de la imagen por lo que en ella hay de indirecto, por la composición misma que hace el fotógrafo en cuanto a la selección de

22 Fernando de Tacca, «O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio», en *O salvagem e o civilizado nas artes, fotografia e literatura do Brasil*, organizado por Alex Miyoshi (Campinas: Unicamp, 2010) 83-122.

23 Marie-Loup Sougez et al., coord., *Historia general de la fotografía* (Madrid: Cátedra, 2007); Edward Goyeneche, *Fotografía y Sociedad* (Medellín: La Carreta Editores, 2009); Alexandra Martínez, «Retratos de mujer: Imágenes en la prensa caleña a comienzos del siglo XX», *Revista Maguaré* 30, n.º 1 (2016): 71-102.

24 Véase Gisèle Freund, *La fotografía como documento social* (Barcelona: Gustavo Gili, 1983).

25 Véase Susan Sontag, *Sobre la fotografía* (México: Alfaguara, 2006).

«tiempos, lugares y personas, de distancia y ángulo, de enmarque y tonalidad»,²⁶ en suma, por lo que el ojo del fotógrafo —incluso del documentalista— recorta como parte de una realidad que él mismo construye, aunque no haya seleccionado ni organizado previamente los objetos en el espacio destinado a ser fotografiado. Pese a ello, podemos encontrar en la imagen un relato, no solo aquel que el fotógrafo pretende contar directamente, sino también aquel que no nos narra, aquel que ni siquiera él mismo percibe; como sostiene Becker,²⁷ en una imagen no solo nos damos cuenta de las convenciones individuales o colectivas, sino que también podemos percibir detalles que nos informan de las actitudes mentales, los valores, los prejuicios de una época, etc. Este último aspecto se vincula claramente con el hecho de que, al interrogar una fuente visual, deben resolverse muchos aspectos sobre el tiempo, el espacio, el vestido, el lugar social de los actores, entre otros, lo mismo que los usos sociales que otorgan a las imágenes un conjunto de significados.²⁸ Lo anterior permite formular dos interrogantes en el orden de la representación acerca de la imagen fotográfica que se está estudiando, uno alrededor de la función de las imágenes misionales, y otro acerca de los usos sociales de las mismas. De acuerdo con lo expuesto, es necesario entonces retomar el contexto de las fotografías misionales.

En las primeras décadas del siglo XX, era factible que los misioneros y su público consideraran el valor documental de la fotografía. Así, pueden verse no solamente las imágenes de las personas expuestas a la misión, esto es, de las comunidades indígenas y afrodescendientes colombianas, sino también de los misioneros, quienes registraban sus labores de educación, sus reuniones, sus excursiones por las tierras consideradas como las más inhóspitas del territorio nacional, etc. Esta mirada del misionero, la cual comporta un acto voluntario, como lo afirma Berger,²⁹

hacía referencia a los objetos naturales, humanos, sociales y experienciales como una materialización de la mirada, del hecho de ser vistos, y, con ello, de narrar a un público su idea de la obra misional como real y efectiva. Es por esta razón que se puede afirmar con Bourdieu que, si la fotografía, y en este caso la fotografía misional, «se considera un registro perfectamente realista y objetivo del mundo visible es porque se le han atribuido (desde su origen) *usos sociales* considerados «realistas» y «objetivos».³⁰ Es decir, la mirada del misionero constituía desde este punto de vista la «realidad objetiva» del otro y, por ello, la proyección de esa mirada en la imagen materializaba un proceso de transformación de la vida salvaje a la vida civilizada.

Si el proyecto de *reducir a la civilización a los nativos* constituía un lineamiento del Estado colombiano, gran parte de lo real³¹ del relato visual estaba enmarcado en el uso que este relato tenía en el discurso nacional. Así como el dispositivo visual ya comporta por sí mismo un proceso significativo, el cuerpo y las emociones, como cuerpo social, ocupan una posición dentro de un simbolismo general de la sociedad, en el cual «las representaciones y los saberes del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona».³² Por su parte, la fotografía misional se inserta en un proceso civilizatorio mayor, que introduce la idea ilustrada a través de la cual se constituye la representación del nativo como salvaje, la transformación de su cuerpo a través de la misión y la civilización en función de las emociones y la inclusión de la corporalidad en el universo de las imágenes. Ahora bien, cabe aclarar que las características del proceso civilizatorio evangelizador ejercen un control (disciplina) de las emociones dirigido a la formación de un cuerpo espiritual.

26 Howard Becker, «¿Dicen la verdad las fotografías?», en *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*, ed. T.D. Cook y CH. S. Reichardt (Madrid: Morata, 2005), 148.

27 Peter Burke, *Visto y no visto* (Barcelona: Crítica, 2005).

28 Sougez et al., *Historial general de la fotografía*.

29 John Berger, *Modos de ver* (Barcelona: Gili, 2002).

30 Pierre Bourdieu, *Un arte medio* (Barcelona: Gustavo Gili, 2003), 136.

31 En necesario aclarar que lo que se define como real no constituye en ninguna medida una relación con lo objetivo. Siguiendo a Bourdieu, en la fotografía también se narra lo que se oculta, lo que no queda en evidencia, es decir, el conjunto de relaciones sociales, usos y disposiciones que están presentes en la imagen representada.

32 Le-Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 13.

La civilización de las emociones

El proceso civilizatorio en occidente, tal como lo describe Norbert Elias, impuso una racionalidad de las emociones que no solo involucraba el control de la sociedad, sino también el autocontrol de la agresividad en los individuos. Dicha racionalidad incorporó en las costumbres mecanismos de control que se expresaron a través de los modales, delimitando con ello toda forma de comportarse, el lenguaje, el vestido, la conducta en la mesa, para acentuar así lo que era común y constituir a partir de allí la conciencia de sí mismos como pueblos. Civilizar a través del control emocional significó que, entre otras cosas, la vergüenza y el pudor tuvieran un impacto sobre los gestos y el desarrollo de una normatividad consensuada, expresada en la racionalización de las funciones biológicas a través de la higiene, en el desarrollo de una sensibilidad corporal que apuntaba al control de los olores y los fluidos corporales y, finalmente, al control sobre el comportamiento que desarrolló el sentido del gusto. De igual manera, y siguiendo al autor, el espacio de la intimidad corporal se diferenció del espacio de construcción de un cuerpo público. Dicha división, en consecuencia, introdujo en el cuerpo público el gesto consensuado y en el cuerpo privado un espacio íntimo e individual.³³ El sentimiento de vergüenza del cual habla Elias condensa una transformación psíquica que ocurre en occidente por un «intenso movimiento de racionalización» a partir del siglo XVI europeo; esta transformación consiste en «una excitación específica, una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones concretas». Dicho miedo se explica por el temor a la degradación social o a «los gestos de superioridad de los otros».³⁴ Por otro lado, podemos ver que ser civilizado en el siglo XIX indicó también una forma de ser con los otros y ante los otros, donde el lenguaje civilizatorio se anclaba a la presentación en público. Como

lo señala Richard Sennet, hacerse visible presentó una transformación de la vida pública, lo cual implicó una obligación formal expresada en las «costumbres y los intercambios rituales con los extraños».³⁵

Este preámbulo teórico permite considerar el impacto que tuvo este proceso en las repúblicas del Nuevo Mundo, dado que se insertó en el lenguaje político a través de una diversidad de maneras que no podemos abordar aquí. Cabe decir que para el caso colombiano el lenguaje del siglo XIX estuvo marcado por las nociones de «lo civilizado y la civilización», las cuales atendían a dos significados, uno político y otro ilustrado. Estos dos vocablos fueron tomando forma diferenciada a lo largo del siglo y, con ello, fuerza discursiva en los intereses políticos, lo que puede advertirse claramente es que el concepto se vuelve recurrente y se va apuntando a una solidez institucional para afianzar, tanto en el lenguaje como en las prácticas, una orientación hacia todo aquello considerado civilizatorio.³⁶ La civilización de las costumbres hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX constituyó también un interés en el lenguaje del progreso de parte de las élites políticas e intelectuales, lo que favoreció la formalización de instituciones culturales para estimular la sociabilidad como expresión de civilidad y cortesía en las ciudades, y cuya función fue la de introducir prácticas racionalizadoras del espacio, de las costumbres y del mundo público, sobre la base de una cultura ilustrada, orientada a contrarrestar prácticas consideradas bárbaras, como las riñas de gallos y los comportamientos ruidosos en el espacio público, y a formar el gusto dentro de un espacio urbanizado, principalmente de la capital.³⁷ Junto a esto, el proyecto civilizatorio, cuyo carácter nacional y religioso estaba alimentado por el régimen de la Regeneración y, posteriormente, por la Hegemonía Conservadora, fue

33 Norbert Elias, *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: FCE, 2001).

34 Elias, *El proceso civilizatorio*, 593.

35 Richard Sennet, *El declive del hombre público* (Barcelona: Península, 1978), 11.

36 Carlos Villamizar, «Colombia/Nueva Granada», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Civilización*, ed. Joao Feres Júnior (Madrid: Universidad del País Vasco, 2014).

37 Alexandra Martínez, «Cultura y Modernismo en Colombia» (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016).

considerado también en las regiones rurales, donde esta noción estuvo vinculada a la evangelización, como ya se ha mencionado. Cabe reiterar que los vínculos entre la Iglesia católica y la Regeneración fueron los que desarrollaron este proceso en territorios de misión, lo cual ya tenía antecedentes en Colombia, mediante prefecturas apostólicas y vicariatos regentados por diferentes comunidades religiosas católicas que llegaron al país en el marco de la expansión internacional de la Iglesia que, desde las políticas del Vaticano, se impulsaba para extender las misiones en el mundo.³⁸ Sin duda, las características del entorno chocoano también tenían un efecto en dicho proceso de civilización. Es claro que los dispositivos civilizadores como la religión, la escritura, la lectura, la música, la fotografía, tenían ya una historia previa, y por ello el abordaje desde sus usos introduce variaciones en las características generales del proceso civilizatorio. En el caso particular que examinamos, se pueden ver al menos dos formas de comprender el relato misional: de un lado, la del misionero claretiano, anclado a la tradición europea, y, de otro, la de la población chamí, inscrita con una trayectoria propia en dicho relato. Dentro de estos límites, es posible retomar las fuentes, principalmente las memorias e informes de la Misión Claretiana, para identificar las funciones corporales que estuvieron en el centro de la civilización espiritual. Hay dos tipos de dispositivos de construcción del relato: el relato textual, que aporta información cualitativa y cuantitativa sobre la obra misional, y el relato visual, que además de acompañar el texto inserta un doble relato, el misional y el de la población emberá chamí (chocoes). Con relación a la población, este relato resulta perceptible a través de la gestualidad y de algunas referencias de los misioneros a las actitudes de la población, pero por sí solo es exigente y únicamente permite algunas aproximaciones que aportan a la reflexión sobre los intersticios por los cuales se pueden advertir resistencias a la misión, sobre los relatos ocultos o detrás de la

imagen, sobre el doble sentido de ver y ser vistos a través de la misma. En el relato misional, civilizar los cuerpos consistía, en primera instancia, en prácticas rituales como el bautismo, la confirmación y el matrimonio, cuyo fin era insertar a la población indígena en la vida espiritual de la fe católica y, asimismo, en la *vida laboriosa* del conjunto de la población. Ya antes se ha aludido a la importancia que atribuían los misioneros al trabajo jornalero de los indígenas, en cuanto los vinculaba a la vida civilizada; lo mismo se ha dicho de la escolaridad de la población indígena como parte de esta misma finalidad. Es importante dejar evidenciado que, en este segundo momento de las misiones, el de la internacionalización, se ofrece en algunos de los casos una mirada renovada de la población, y que esta se reconoce por el contacto de la población con la escritura. Como lo dice el informe de la Prefectura de 1909-1910, la población chocoana es reconocida en sus tradiciones orales, pero también en el uso de la escritura y el archivo eclesial como soporte de dichas tradiciones:

Diseminadas en las tradiciones orales y escritas del noble Pueblo Chocoano, las cuales tienen su asiento principal en la memoria de los ancianos del país y en los preciosos archivos de Quibdó, Nóvita y Popayán; existe una multitud de datos curiosos y fidedignos, que, si por una parte, harían ver la relativa orfandad de padres espirituales, en que siempre, más o menos, gimieron los pueblos de esta Región —digna por cierto de mejor suerte—, por otra, engarzados a manera de historia, ofrecían al público páginas de una lectura sabrosísima y edificante.³⁹

Sin embargo, y pese a que la religiosidad católica ya había penetrado en estas regiones durante la Colonia, aún pervivía la idea de que la vida de las poblaciones chocoanas era incompleta, tanto en la cultura como en las costumbres y lo espiritual.

Los habitantes de esta región [...] Todos católicos o bautizados, pero tan abandonados y retrasados en cultura, tan llenos de supersticiones y tan ignorantes en religión, tan trabajados de los consiguientes vicios y aberraciones morales, que, prácticamente, atendidas las durísimas condiciones de clima y de

38 Córdoba, «En tierras paganas: Misiones católicas».

39 Juan Gil C.M.F., *Informe Oficial. Prefecto Apostólico del Chocó 1909-1910* (Bogotá: Tip. «El voto nacional», 1924), 5.

escasez de adelantos político-sociales, bien podían estas misiones compararse con otras de las más duras en países de infieles.⁴⁰

Como señala Nussbaum, la repugnancia y la vergüenza son dos emociones vinculadas que afectan la vida del individuo y la vida social de la que este forma parte y, en ambos casos, «están asociadas con formas de conducta social en las que un grupo humano dominante subordina y estigmatiza a otros grupos».⁴¹ En el lenguaje de la civilización misional, y en general de la civilización, se introducen rasgos o atributos vergonzosos a través de la descalificación, en este caso de una comunidad, a cuyos miembros se les acusa de no ser verdaderos cristianos, llevar una vida de vicios y aberraciones morales, ser supersticiosos e ignorantes en religión, y con ello se les asigna la culpabilización sobre sus actos. En esta y en otras citas de los informes, antes mencionadas, se observa que el relato que se va constituyendo alude a prácticas vergonzantes —entre las que se contaban, incluso, las prácticas agrícolas de pancoger, opuestas a las más civilizadas de explotación agrícola, o el hecho de vivir aislados—, lo que en últimas lleva al ocultamiento y sanción de la vida considerada no civilizada, y nuevamente pone de manifiesto las figuras de civilización y barbarie que han sido trabajadas en la bibliografía iberoamericana. De acuerdo con Alves,⁴² esta forma binaria presente en la construcción de las naciones iberoamericanas del siglo XIX atravesó los programas políticos, literarios y artísticos con el propósito de inscribirse en una historia europea. Siguiendo a Sarmiento,⁴³ el autor explica que lo que las élites ilustradas defendían estaba anclado a la tradición europea, tanto en la literatura como en el arte, y, pese a las contradicciones que emergían en sus formas de representar, la población indígena aparecía como no educada, lejana al discurso civilizatorio y jerarquizado,

en el cual la población era objeto de reflexiones pero no interlocutora de la reflexión. Esta mirada sobre América, en la cual la civilización constituía la expresión de la unidad nacional, se expresa en Leopoldo Zea⁴⁴ como una forma de ocultamiento, de homogenización que oscurecía las diferencias.

Los supuestos que se construyeron sobre el Chocó y, por extensión, sobre sus habitantes, no solo tuvieron un vínculo con la imagen que las misiones proyectaron sobre la región. Como lo refiere Eduardo Restrepo,⁴⁵ a comienzos del siglo XIX, el geógrafo y cartógrafo italiano Agustín Codazzi recorre Chocó en lo que serían tal vez sus primeros pasos como corógrafo del territorio colombiano, y describe el clima del Bajo Atrato como diabólico: «nadie escapaba a las fiebres cotidianas o terciarias, pútridas o pestilenciales», «[al] vómito negro, a la lepra, a las obstrucciones de hígado, a las insolaciones, al pian, que hace caer a pedazos los miembros gangrenados».⁴⁶ Esta mirada estaba en concordancia con la de la Comisión Corográfica, más de cuarenta años después, y acompañó el lenguaje de la ciencia a lo largo del siglo XX, como bien lo ilustra Restrepo. Lo agreste e insalubre de la selva, la incomodidad de los viajes, las muertes y las privaciones que implicaba la entrega a la obra misional también constituían el relato civilizador misional. Aunque menos detallado que el relato del geógrafo, este otro configuraba el sentido de virtud y delimitación moral:

[...] despertados al influjo del ideal que los excitaba y también de la emoción de la aventura a que se lanzaban aquellos misioneros, estos tuvieron que atenerse a la descarnada realidad, despiadadamente hostil para la salud del cuerpo y nada estimulante para el bienestar del alma. Aquellos continuos aguaceros que, candorosamente, se consideraban, al principio, benéficos para templar la temperatura y ahuyentar los mosquitos,

40 Fernández C.M.F., *La congregación de los hijos*, 678.

41 Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano*, 380.

42 Alves, «Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção».

43 Faustino Sarmiento, *Facundo: civilización y barbarie* (1845), citado por Alves, «Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção», 9-22.

44 Leopoldo Zea, *Discurso desde a marginalização e a barbárie; A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* (Rio de Janeiro: Garamond, 2005), 351, citado por Alves, «Bárbaros e Civilizados: Representações de uma América em construção», 9-22.

45 Eduardo Restrepo, «El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano», *Revista Estudios del Pacífico colombiano*, n.º 1 (2013): 171-199.

46 Agustín Codazzi, 1973, citado en Restrepo, «El giro a la biodiversidad», 174.

después eran la causa de insanas humedades, densas y permanentes, y de fiebres y enfermedades varias, por las mojaduras a que sometían a aquellos inexpertos y animosos expedicionarios.⁴⁷

Además de los valores humanos y espirituales cuya exaltación es recurrente en los informes, hay una serie de valores sociales con los cuales se calificaba a los misioneros que llegaban al Chocó, como la intrepidez, el dinamismo y el heroísmo, propios de los hombres de acción, interesados por la cultura y educación, lo que los hacía también hombres de pluma. Esta mirada sobre sí mismos inserta un orden social que asigna determinadas valoraciones a las emociones, a su forma de tramitarlas, y legitima los cuerpos sociales dentro de un sistema de jerarquías. La vergüenza produce miedo y vulnerabilidad, y esto es lo que facilita el control social. En este sentido, la espiritualización de los cuerpos y la formación cultural (además de la productiva) constituyen la formación de los cuerpos y de la confianza, ya que, como lo expresan los sacerdotes misioneros, su labor no solo se ciñó a la celebración de los ritos dominicales, sino que participaron de la formación cultural y educativa, la cual valoraban como una colaboración para «elevar el nivel cultural de los nativos», una formación específica entendida en un fundamento religioso, ya que, sin este, la cultura era «un barniz postizo y caedizo».⁴⁸

Esta evangelización, que no fue total ni completa, también implicó la reacción de muchos de los habitantes que, como el indígena Arsecio (Figura 1), se resistieron a participar de las prácticas religiosas y educativas de los y las misioneras. La forma de control a través del epíteto vergonzante de «bruto en la selva», que acompaña la imagen, encarna nuevamente esa relación con el sentido ilustrado de la civilización que hay en la concepción de los misioneros. Las resistencias, esas formas intersticiales que se producen en el mundo cotidiano, como lo expresa

Certeau,⁴⁹ también se ofrecen en este relato misional a través de distintas modalidades de acción, bien sea expresamente, como en el caso de Arsecio, o en la gestualidad que deja escapar la imagen, como puede verse en las fotos de las mujeres que se presentan más adelante.

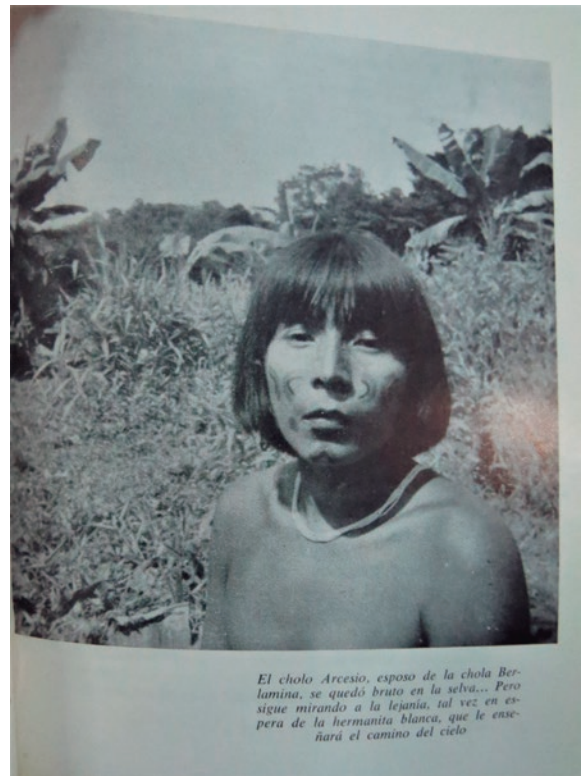


Figura 1.

«El cholo Arsecio, esposo de la chola Berlamina, se quedó bruto en la selva... Pero sigue mirando a la lejanía, tal vez en espera de la hermanita blanca, que le enseñará el camino del cielo», 1924.

Fuente: sin información de fotógrafo. Carlos E. Mesa C.M.F., *Música misionera y contemplativa. Hermana María del Perpetuo Socorro. Misionera de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena* (Madrid: Editorial Cocusa, 1963).

El proceso de civilización espiritual que se evidencia en las misiones alienta una «privatización cada vez más intensa» del cuerpo, constituye un espacio de intimidad y espiritualidad nombradas desde afuera. Lo que en occidente ocurre al interior de un proceso inherente a sus características sociales, como ha señalado Elias, en el caso de las etnias choconas se constituye mediante procesos que pretenden una asimilación cultural tramitada

47 Carlos E. Mesa C.M.F., *Música misionera y contemplativa. Hermana María del Perpetuo Socorro. Misionera de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena* (Madrid: Editorial Cocusa, 1963), 10.

48 Mesa C.M.F., *Música misionera y contemplativa*.

49 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (México: Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2006).



El P. Miguel Rodríguez, veterano misionero del Chocó en donde ha trabajado por treinta años, explica una lección gráfica de catecismo a un grupo de indios cholos.

Figura 2.

«El P. Miguel Rodríguez, veterano misionero del Chocó en donde ha trabajado por treinta años, explica una lección gráfica de catecismo a un grupo de indios cholos», 1910.

Fuente: sin información de fotógrafo. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).

a través de la religión católica, la educación y la imagen. Por ejemplo, además del uso de la imagen como testimonio de la obra misionarial, esta también se empleó para la enseñanza del catecismo, disponiendo en el contexto de la selva chocoana y al aire libre una serie de carteleras para evangelizar. Estas técnicas de instrucción están inscritas claramente en los usos de la imagen dentro del contexto europeo después de la invención de la imprenta, cuyo impacto incidió no solo en las prácticas de lectura y escritura, sino también en los usos de las imágenes, pues el lenguaje gestual empezó a ser importante para despertar emociones y para estimular la piedad popular dentro del ritual de la misa, como también dentro de la enseñanza.⁵⁰

Según los informes del Prefecto Apostólico P. Juan Gil, a la llegada de los misioneros claretianos (Inmaculado Corazón de María), la población chocoana se calculaba en 100.000 habitantes, de los cuales «10.000 eran blancos, 20.000 eran mulatos, 50.000 negros y 20.000 indios». Si contrastamos estas cifras con los censos de 1905 y 1912, el total de habitantes de la entonces Intendencia del Chocó disminuye ostensiblemente. Según el Censo General de la República de Colombia de 1905, el total de la población de Chocó es de 54.176, y de acuerdo con el Censo General de la República de Colombia del 5 de marzo de 1912, la población total del Chocó es de 68.127 y la de Quibdó de 15.756.⁵¹ Las cifras ofrecidas por los misioneros tienen el mismo comportamiento en los informes, y en ocasiones

50 Asa Briggs y Peter Burke, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación* (Madrid: Taurus, 2002).

51 José Olinto Rueda Plata, *Historia de los censos en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2012).

no coinciden entre sí. Lo importante aquí es el significado que adquieren esos números aumentados por las características que le aportan al relato espiritual de la misión y, posiblemente, su eficacia simbólica para quienes los reciben.

Tabla 1.
Registro de obras de la Misión Inmaculado Corazón de María

Informe oficial	1911	1912
Bautismos	3983	3287
Confirmaciones	1497	1716
Comuniones	33.888	39.383
Matrimonios	404	232
Entierros	203	293
Auxilios a enfermos	456	389
Misas cantadas	438	359
Vísperas cantadas	134	122
Procesiones	110	94
Excursiones	33	48
Semana Santa	8	7
Novenas	24	21
Septenarios	5	3
Ejercicios	20	18
Predicaciones sueltas	1030	930

Fuente: cifras del Rvdo. P. Francisco Gutiérrez, en Miguel Atucha, C.M.F. *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960), 69.

Las memorias misionales registran cuatro procesos llevados a cabo en la comunidad de Quibdó, que se definen como resortes eficaces para «lograr el adelantamiento y perfección de los fieles en el orden material, intelectual y moral»: uno es la colonización, que consistió en construir núcleos de población reunida en viviendas a la orilla de los ríos, lo cual, según los misioneros, permitía la instrucción de la fe; el segundo fue la creación de escuelas y dos internados indígenas, que desde 1913 fueron fundados por la Prefectura Apostólica; el tercero fue la propaganda por medio de la prensa, los libros, los folletos, las hojas volantes y las revistas; y el cuarto fueron los templos y capillas para «pregonar la labor material y espiritual

de los padres claretianos».⁵² Sin duda, el proyecto civilizatorio misional encontraba en este último resorte el espacio fundamental para el control de las emociones, o, como lo expresa claramente el misionero Antonio Anglés, para «formar la mente y el corazón de los fieles».⁵³ La función espiritual de las misiones llevó a modelar los sentimientos dentro de las características de comprensión del mundo de occidente. El impacto de dicha evangelización llevó a la *campesinización* de muchos de los pueblos indígenas, aunque es claro que también hubo un importante número de pobladores que se resistió a dicho proceso, como se ha mostrado con el caso de Arsecio. En lo que respecta a las mujeres, como se verá más adelante, la evangelización incorpora otros elementos en la relación de ellas con su propia imagen y su corporeidad, tales como los sentimientos maternales, el dolor y la muerte, que quedan inscritos en el mundo delimitado por la fe proporcionada por occidente.

Se puede entender, entonces, que el espacio referido a la espiritualidad ocupe el lugar de la intimidad. Es muy probable que este espacio configurado a partir de un proceso exógeno a los grupos que habitaban el territorio colombiano produjera sentimientos cuya carga semántica se formó en otra cultura. De acuerdo con Elias, el proceso civilizatorio de las sociedades occidentales diferenció dos mundos de la vida social, identificando aquel que se hacía visible y aquel que debía mantenerse en la «intimidad» o en el «secreto».⁵⁴ En esta diferenciación el cuerpo fue objeto de una serie de restricciones que delimitaron el espacio de la intimidad, y en esa medida fue cargándose de sentimientos de vergüenza, de pudor, de miedo, e incluso se produjeron formas de restricción más rígidas sobre sus funciones naturales, «a través de una serie de regulaciones y de prohibiciones» de las mismas.

⁵² Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó*, 89.

⁵³ Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó*, 89.

⁵⁴ Elias, *El proceso civilizatorio*, 230.

Retratos misionales

Como se sabe, el proceso civilizatorio a través de las misiones quebró la mirada que las comunidades indígenas tenían sobre sí mismas, al introducir de forma violenta una visión de mundo cuyo proceso de constitución en occidente también estuvo marcado por la violencia. La mirada civilizada implicó una redefinición del cuerpo en occidente en un proceso de largo aliento. Entre tanto, la imposición de esa mirada en las sociedades colonizadas de la América indígena trajo consigo la negación del otro y de su diferencia en todos los sentidos: social, cultural, religioso, político, económico, etc. Cabe anotar que, con la inserción de este proceso, también se redefine una frontera entre lo visible y lo no visible, tanto en el universo roto de las comunidades expuestas al proyecto civilizatorio misional como en las representaciones visuales que de las mismas hacen los misioneros a través de la fotografía. Con relación a las primeras, las comunidades, se impone una redefinición en la corporalidad de las mujeres —no siempre aceptada por ellas— y el cuerpo se inserta en un nuevo universo de significados que incorpora la forma de vestir, de peinarse, de posar frente a la cámara. En cuanto a las segundas, las imágenes revelan una forma de narrarse —como Misión— a través de lo que consideran su obra. En suma, las imágenes de las mujeres son registros de la obra misional, de la constitución de los cuerpos espirituales.

Los retratos colectivos que aquí se presentan fueron tomados aproximadamente entre 1920 y 1930. Ellos inscriben a las mujeres jóvenes en el ideal de la espiritualidad católica. Las mujeres aparecen en escenas misionales que comprenden el entorno donde estas se desarrollan, como la escuela, la residencia misional, el internado o el espacio de naturaleza donde habitan las poblaciones. Por lo general se utilizan planos cerrados. La Figura 3, por ejemplo, muestra a varias niñas en un plano cerrado, íntimo. Ellas, que al parecer están en un tránsito de edad, llevan sus cabellos largos, peinados con cintas en el cabello, vestidos y

chalecos de manga larga en una selva tropical húmeda. El pie de foto, a su vez, revela la obra de la misión, en la que además del ingreso a la civilización, se destaca la rectitud moral de las niñas proveída por la misión y su inserción en la nación colombiana.



Figura 3.

«Hijas de la selva hoy son hijas de Cristo y de Colombia gracias a la actuación de los Misioneros y de las Hermanas Misioneras», ca. 1924-1925.

Fuente: fotógrafo Ángel María Canals C.M.F. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).

La Figura 4, por su parte, muestra a mujeres jóvenes sentadas, en una pose de retrato de estudio, con las manos sobre el regazo y algunas con un libro entre las manos, que bien puede ser el catecismo; sus vestidos largos en la mayoría de los casos no dejan ver sus pies descalzos, llevan chales, cintas en el cabello (¿collares indígenas?). Ambos retratos proyectan la imagen de una mujer urbanizada, tanto por el espacio en el que se realiza la fotografía como por los vestidos y las formas corporales de la pose, provista de modales acordes con la rectitud corporal y espiritual.



Figura 4.

«Jóvenes representantes de la raza catia cristianizadas por el celo de las Misioneras de la Madre Laura y de los Misioneros del Padre Claret», ca. 1924-1925.

Fuente: fotógrafo Ángel María Canals C.M.F. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).



Figura 5.

«En el corredor del colegio internado de las hermanas misioneras, a la luz de un cirio, la indiecita joven está llorando a su hijo muerto. Pero ella se consuela pensando que su hijo murió bautizado por la hermana misionera...», ca. 1924-1925.

Fuente: sin información del fotógrafo. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).

En la Figura 5, la intimidad se constituye a través del hecho doloroso de la mujer que ha perdido a su hijo. La composición de la imagen, al igual que la inscripción que lleva, exalta un lugar definido como propiamente femenino, el de la maternidad, y la transformación del dolor por el consuelo que provee la teodicea salvación. La Figura 6, por último, identifica el trayecto de transformación del cuerpo dentro del relato misional. Ella y él han transitado todo el proceso que implicó el paso del cuerpo desnudo al cuerpo vestido y, con este, han asegurado su ingreso en el mundo espiritual y cultural ilustrado, el paso de la naturaleza a la cultura.



Figura 6.

«Antes de llegar a la misión, él y ella, niños de la tribu, vagaban por el bosque desnudos, y no conocían el nombre de Cristo ni el nombre de la patria. Ahora leen, escriben, se visten como civilizados y rezan a Cristo. Así fructifica la humilde, la abnegada, la sacrificada tarea del misionero y de la hermana misionera».

Fuente: sin información del fotógrafo. Miguel Atucha C.M.F., *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959* (Madrid: Imprenta «Héroes», 1960).

Consideraciones finales

La diferenciación entre una esfera íntima o secreta y otra visible o pública es una de las formas en que occidente constituyó su civilización. Esta diferenciación permitió la emergencia de lo público en el espacio urbano de las sociedades occidentales y la transformación de los cuerpos en los encuentros cara a cara. Por el contrario, en las sociedades étnicas, la religión y la cultura ilustrada suprimieron la existencia del cuerpo social, de su diferencia social y cultural con occidente, a través de una imposición cultural considerada legítima. El cuerpo de las mujeres indígenas expuestas a la misión se transforma

en un cuerpo urbanizado, dentro del mundo rural. En este nuevo cuerpo determinado por el lenguaje misional se configuró una esfera íntima espiritual que definió el cuerpo de la mujer indígena de la misma manera que, en términos generales, la religión constituyó el cuerpo de la mujer en occidente. Las imágenes que circularon en las publicaciones misionales a su vez se usaron como dispositivos de representación de dicha civilización, aunque no podríamos precisar el grado de impostura de la pose de la imagen fotografiada. Queda por identificar el significado de los gestos en el rostro de las mujeres que aparecen en las imágenes: ¿hay en ellos una espiritualización pasiva? Probablemente no.

Finalmente, en cuanto el cuerpo es un vector semántico, como lo expresa Le-Breton, la mirada sobre el cuerpo, por el carácter de sus significaciones, es un espacio importante para seguir entendiendo las formas de imposición cultural que se asumen como asimilación, propias del largo proceso llamado civilizatorio. En este es posible identificar, a partir de las misiones, una forma de representación de sí mismos y de su obra a través de las imágenes fotográficas. La pregunta que queda por responder es qué ocurre tras la puerta cerrada de la sociedad indígena, en ese espacio de intimidad que la misión deja invisible en la homogeneidad del formato fotográfico.

Bibliografía

Fuentes primarias

Atucha, Miguel C.M.F. *La Misión claretiana del Chocó. Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia 1909-1959*. Madrid: Imprenta «Héroes», 1960.

Fernández, Cristóbal C.M.F. *La congregación de los hijos del Inmaculado Corazón de María. Compendio histórico de sus primeros sesenta y tres años de existencia (1849-1912)*, volumen II. Madrid: Editorial Cocusa, 1967.

Gil, Juan C.M.F. *Informe Oficial. Prefecto Apostólico del Chocó 1909-1910*. Bogotá: Tip. «El voto nacional», 1924.

Gutiérrez, Francisco C.M.F. *Informe de la Prefectura Apostólica del Chocó durante la administración de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María 1909-1929*. Quibdó: Imprenta Claret, 1929.

Mesa, Carlos E. C.M.F. *Música misionera y contemplativa. Hermana María del Perpetuo Socorro. Misionera de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena*. Madrid: Editorial Cocusa, 1963.

Fuentes secundarias

Alves, José. «Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção». En *O selvagem e o civilizado nas artes, fotografia e literatura do Brasil*, organizado por Alex Miyoshi, 9-22. Campinas: Unicamp, 2010.

Becker, Howard. «¿Dicen la verdad las fotografías?». En *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*, editado por T.D. Cook y CH. S. Reichardt, 148-170. Madrid: Morata, 2005.

Berger, John, *Modos de ver*. Barcelona: Gili, 2002.

Boito, María Eugenia y Marcelo D'Amico. «De los estudios de acción colectiva a la sociología del cuerpo. Un itinerario a través de las transformaciones de la estructuración social en el capitalismo de Latinoamérica». En *Cuerpo(s), subjetividades y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, compilado por Adrian Scribano y Carlos Figari, 9-21. Buenos Aires: Clacso - Ciccus, 2009. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>

Bourdieu, Pierre. *Un arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.

Briggs, Asa y Peter Burke. *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. Madrid: Taurus, 2002.

Brohm, Jean-Marie. *Sociología política del deporte*. México: FCE, 1982.

Burke, Peter. *Visto y no visto*. Barcelona: Crítica, 2005.

Bushnell, David. *Colombia: una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 2006.

Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

- Cano, Miguel Darío. «Comentario sobre *La Revista Misiones*». *Historik* II, n.º 4 (2011): 1-5.
- Córdoba, Juan Felipe. «En tierras paganas Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2006.
- De Tacca, Fernando. «O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio». En *O selvagem e o civilizado nas artes, fotografia e literatura do Brasil*, organizado por Alex Miyoshi, 83-122. Campinas: Unicamp, 2010.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE, 2013.
- Elias, Norbert. *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE, 2001.
- Freund, Gisèle. *La fotografía como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili, 1983.
- Garfinkel, Harold. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Amorrortu, 2009.
- González, Fernán. *La Iglesia católica durante la Regeneración y la Hegemonía Conservadora*. Bogotá: Cinep, 1977.
- Goyeneche, Edward. *Fotografía y Sociedad*. Medellín: La Carreta Editores, 2009.
- Le-Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Martínez, Alexandra. «Cultura y Modernismo en Colombia». Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016.
- Martínez, Alexandra. «Retratos de Mujer: Imágenes en la prensa caleña a comienzos del siglo XX». *Revista Maguaré* 30, n.º 1 (2016): 71-102.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República - Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral, 1970.
- Melo, Jorge Orlando. «La República conservadora». En *Colombia Hoy*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1996.
- Nussbaum, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Madrid: Katz, 2012.
- Penhos, Marta. *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a finales del siglo XVIII*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Pérez, Amada Carolina. *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Restrepo, Eduardo. «El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano». *Revista Estudios del Pacífico colombiano*, n.º 1 (2015): 171-199.
- Restrepo, Nicolás. «La Iglesia católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país». *Tabula Rasa*, n.º 5 (2006): 151-165.
- Rueda Plata, José Olinto. *Historia de los censos en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2012.

Sennet, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.

Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara, 2006.

Sougez, Marie-Loup *et al.*, coord. *Historia General de la fotografía*. Madrid: Cátedra, 2007.

Vergara, Gabriela. «Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elias y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión». En *Cuerpo(s), subjetividades y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, compilado por Adrian Scribano y Carlos Figari, 35-52. Buenos Aires: Clacso - Ciccus, 2009. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>

Villamizar, Carlos. «Colombia/Nueva Granada». En *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Civilización*, editado por Joao Feres Júnior. Madrid: Universidad del País Vasco, 2014.

Visa Barbosa, Mariana. «Una metodología sociológica y narrativa para el análisis de relatos fotográficos». *Estudios sobre el mensaje periodístico* 18, n.º especial (2012): 929-939.

■ Recibido: 27 de febrero de 2017

■ Aprobado: 4 de septiembre de 2017

■ Disponible en línea: 31 de diciembre de 2017

Cómo citar este artículo

Martínez, Alexandra. «Relatos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en Chocó, Colombia 1909-1930». *Memoria y Sociedad* 21, n.º 43 (2017): 66-85. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys21-43.rvmc>