



Universidad de Antioquia
Maestría en Antropología

Los muros del placer:
Religión, cuerpo y erotismo en *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa

Nicolás Esteban Gómez Correa

Trabajo de grado para optar al título Magíster en Antropología

Asesora:

Maria Ochoa Sierra

Magíster en Ciencias Políticas

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Antropología

2021

Agradecimiento

Agradezco a Aída Gálvez Abadía por darme a entender el impacto que tuvieron los Carmelitas Descalzos en la zona de Urabá, su conocimiento sobre el tema fue esencial para nutrir este texto.

Asimismo, a Rubiela Arboleda Gómez por abrir mi mirada al cuerpo y hacerme entender que es a partir de él que se estructura el mundo y se encarna la existencia. Tanto fue mi interés en sus aprendizajes que vi necesario abordar el cuerpo como un centro de interés teórico y reflexivo dentro de mi proceso de investigación. Rubiela, para ti, un agradecimiento profundo.

A Javier Rosique, por demostrarme que la Antropología es una ciencia que ha logrado plantear reflexiones desde lo biológico, lo motriz y estadístico, a él debo la mirada de esa unión entre lo biológico y lo social.

Igualmente y de forma muy especial, agradezco a María Ochoa Sierra. Su asesoría, acompañada de aportes, disquisiciones, exigencias, fue fundamental para este proceso investigativo; sin ella, tal vez estuviera perdido en elucubraciones teóricas y en discursos que no aportaban a mi pregunta de mi investigación. Gracias infinitas.

Por último, a todos los docentes del departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, quienes me brindaron sus conocimientos en los cursos dictados en la maestría. Lograron, en poco tiempo, algo que lo hacen pocos: nutrirme de las reflexiones, postulados teóricos y de las herramientas metodológicas de la Antropología. Gracias a ustedes hoy poseo una curiosidad por algunas dinámicas culturales para mí antes vedadas.

Infinitas gracias a todos y todas por regalarme su saber.

Dedicatoria

“Amor, por tu lascivia y blando amor
He soñado calor, color, olor
Y flor. Por tu lascivia y tu amor blando
Venimos —en la luz del ardimiento—
el mar agonizando, amando el viento
y yo, en la linde de los dos cantando.”
(Espinosa G. , 1995, pág. 242:243)

Dedico este trabajo a mis sobrinas Susana y Samara Vásquez. Ellas me dieron las energías para poder escribir el punto final a esta investigación.

Tabla de contenido

Tabla de contenido	iv
Introducción	11
Resumen de Noticias de un convento frente al mar	14
Capítulo I.....	16
1.1 Hacia un camino metodológico	16
1.2 La etnoliteratura: la metodología de lo imaginario.	19
1.3 Los datos a observar	23
1.4 Estrategia de análisis	25
1.5 Estructura del informe	28
Capítulo II	33
2.1 Contexto político y social del cuento <i>Noticias de un convento frente al mar</i>	33
2.2 Génesis del cuento Noticias de un convento frente al mar.....	33
2.2.1 Recepción del cuento	37
2.3 Religión y poder en el cuento	41
1.1.1 Acontecimientos internacionales y nacionales.....	41
2.3.1 Religión y política	43
2.4 Mujer y religión	48
2.4.1 La mujer en el convento de San Simón Stock.....	52
Capítulo III	55
3 El <i>Eros</i> en el convento de San Simón de Stock.....	55
3.1 Hacia el <i>Eros</i>	56

3.1.1	Sexualidad y prohibición.....	61
3.2	El erotismo en el cuento Noticias de un convento frente al mar	64
3.2.1	Erotismo como acto de disrupción	64
3.2.2	El pecado de Safo	70
3.2.3	<i>Eros</i> y el cuerpo social o colectivo.....	71
3.2.4	El <i>Eros</i> de Satán	77
Capítulo IV	85
4	El cuerpo en el relato Noticias de un convento frente al mar	85
4.1	Un acercamiento al cuerpo	86
4.1.1	En el centro el cuerpo.....	92
4.2	Cuerpo individual	96
4.3	Cuerpo social	106
4.4	Cuerpo político	110
Conclusiones	117
Bibliografía.....		120
Anexos.....		131
Anexo 1.	Exploración del terreno. Viaje a San Juan de Urabá y a Arboletes.	131
Anexo 2.	Historia del municipio de San Juan de Urabá.....	142

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1. Germán Espinosa	x
Ilustración 2. Monasterio	40
Ilustración 3. Deseo	69
Ilustración 4. Campana	76
Ilustración 5. Abejorro	81
Ilustración 6. Salamanqueja	84
Ilustración 7. Cuerpo	96

Tabla de gráficos y tablas.

Gráfico 1. Categorías analíticas para el proceso investigativo.....	18
Gráfico 2. Esquema representacional de “los cuerpos” propuesto por Scheper-Hughes & Lock.	27
Tabla 1. Plan de análisis	30

Resumen

La investigación *Los muros del placer: religión, cuerpo y erotismo en el cuento Noticias de un convento frente al mar de Germán Espinosa*, tiene como objetivo establecer la relación de las prácticas religiosas que se describen en el convento de San Simón Stock, ubicado entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo a principios del siglo XX, con el cuerpo, como un constructo donde se percibe la existencia y las normas socioculturales; así como el erotismo, entendido como una manifestación transgresora que da paso al deseo y a pulsos de vida y muerte.

Dicho informe final adoptó la metodología de la etnoliteratura en la cual se tuvo un texto literario como fuente esencial para realizar un análisis antropológico y entender las dinámicas socioculturales que propone desde la narración. Por otra parte, este informe se dividirá en cuatro capítulos: en el primero se esclarecerá la metodología que fue escogida en la investigación y la estrategia de análisis de las categorías conceptuales. En el segundo se hace una génesis y recepción literaria del cuento, una contextualización de la situación sociopolítica de la Iglesia Católica a principios del siglo XX en la zona en donde se ubica el relato, y el rol que tenían las mujeres en esta época. El tercero el tercer capítulo hace un acercamiento teórico sobre el erotismo para pasar luego al análisis de los momentos en donde aparece esta manifestación en el relato de Espinosa y su potencial liberador. En el último capítulo se aborda el tema del cuerpo como categoría analítica y, en consecuencia, se adopta la propuesta de Scheper-Hughes y Lock de “los cuerpos” para analizarlo bajo las tres clasificaciones que proponen: el cuerpo individual, social y político.

Al final se harán una serie de conclusiones para esclarecer la relación existente entre religión, cuerpo y erotismo en el cuento *Noticias de un convento frente al mar*.

Palabras claves: religión, cuerpo, erotismo, etnoliteratura

Abstract

The research *The walls of pleasure: religion, body and eroticism in the story News of a convent facing the sea* by Germán Espinosa, aims to establish the relationship of religious practices described in the convent of San Simón Stock, which was located between Arboletes and the Gulf of Morrosquillo at the beginning of the 20th century, with the *body*, as a construct where sociocultural existence and norms are perceived, and eroticism, understood as a transgressive manifestation that gives way to desire and pulses of life and death.

This research work adopted the ethno-literature methodology in which a literary text is used as an essential source to carry out an anthropological analysis and to understand the sociocultural dynamics that it proposes from its narrative. On the other hand, this report will be divided into four chapters: on the first one the methodology that was chosen in the research and the analysis strategy of the conceptual categories will be clarified. Secondly, a literary genesis and reception of the story is made, here a contextualization is made of the socio-political situation of the Catholic Church in the early twentieth century, taking into account the setting where the story is located and the role of women at this time. The third chapter makes a theoretical approach to eroticism, followed by the analysis of the moments where this manifestation appears in Espinosa's narration and its liberating potential.

In the last chapter the subject of the body as an analytical category is approached and, consequently, the proposal of Scheper-Hughes and Lock of "the bodies" is adopted to analyze it under the three classifications that they propose: the individual, social and political body.

At the end of the research work, a series of conclusions are made that could clarify the relationship between religion, *body* and eroticism in the story *News of a convent facing the sea* by Germán Espinosa.

Keywords: religion, body, eroticism, ethno-literature

Ilustración 1. Germán Espinosa



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

Introducción

Cuando leí por primera vez el cuento *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa, incluido en el libro *Un siglo de erotismo en el cuento colombiano* (2004) de Óscar Castro García, la sorpresa fue alucinante. Tanto la escritura, como las imágenes, el lugar donde se ubica la narración y la travesía de la protagonista alrededor del descubrimiento del Eros, me hicieron acercarme a los demás cuentos de Espinosa. La sorpresa, que pensé menguada, se fue incrementando con cada uno de los cuentos que iba leyendo, y desde ahí nació un amor infundado por la escritura enciclopédica, histórica y provocativa del escritor. Por eso, cuando quise realizar una investigación de carácter antropológico sabía que había dos categorías que agruparían algunas obras del autor: el erotismo y la religión.

Las investigaciones antropológicas que tienen a los personajes de un libro de literatura como sujetos de información dentro de un proceso etnográfico han sido denominadas como etnoliteratura, esto debido a que dentro de las narraciones literarias coexisten tropos, simbolismos, corporalidades, fuentes históricas y huellas que se pueden analizar con uno métodos definidos. Por esta razón, propuse al inicio de este proceso, una serie de textos literarios ubicados en Colombia que me permitieran hacer un análisis sociocultural de una época y un lugar específico. Fue algo atrevido, pues la gran mayoría de los textos escogidos, tenían tropos, cuerpos y situaciones socioculturales muy divergentes; se pusieron en la tabla de selección las obras de autores como Fernando Vallejo (1994), Óscar Castro García (1999), Marvel Moreno (1987), Fernando Molano (1992), entre otros; en consecuencia, y luego de ciertas disquisiciones alrededor de la pregunta de investigación se tomó la determinación de analizar un solo texto que me permitieran establecer una relación existente entre cuerpo, erotismo y religión en un momento determinado de la historia colombiana; a esto se sumó mi constante referencia a Espinosa en las asesorías ofrecidas en la maestría y la determinación de tener un relato de dicho escritor en la investigación. Se escogió el cuento llamado *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa, para responder a la pregunta de este proceso investigativo orientado a establecer cómo el cuerpo se emancipa, a partir del erotismo, frente al control y los estamentos de poder que

limitan su libertad, en este caso las reglas sostenidas en el convento de San Simón, en el tiempo y lugar evocados por el escritor.

Ahora bien, antes de explicar el proceso analítico o el informe final del proceso investigativo, es necesario hablar del trasegar del escritor, debido a que su legado, que poseen algunos interesados en su obra y en especialistas literarios, no es tan relevante como el de otros autores de los años 80 y, aunque tuvo varios reconocimientos, como el Premio Nacional de Literatura dado en el 2002 o el título de Doctor Honoris Causa en Literatura dado por la Universidad de Antioquia en el año 2001, fueron tardíos de acuerdo a la fecha de publicación de su primera obra. Por esto, propiciar en los círculos académicos un nuevo acercamiento a la obra de Espinosa a partir de las estrategias que brinda la etnografía y la etnoliteratura, permite que se revivan sus textos y una reflexión sobre asuntos cruciales como el control del cuerpo, así como la resistencia y emancipación a través del erotismo.

Germán Espinosa (30 de abril de 1938, Cartagena – 17 de octubre de 2007, Bogotá) es tal vez uno de los escritores más proliferos, polifacético (pues escribió poesía, novelas, cuentos, ensayos) y letrados de la literatura colombiana. Sus obras se adentran en una introspección de los matices humanos y su relación con el poder, como se demuestra en *Los cortejos del diablo* (1970), una novela que aborda el proceso de inquisición que se estableció en Cartagena de Indias en manos de Juan de Mañozga; la religión y su expansión del Caribe, retratado con detalle en su gran novela *La tejedora de coronas* (1982), cuya protagonista principal es una mujer llamada Genoveva Alcocer; lo estético y el viaje, recopilado en *Obra poética* (1995), una serie de poemas, algunos con estructura clásica, otros creados con ese modernismo que respira libertad en su páginas y que da cuenta de sus viajes como diplomático en varios países; memorias y verdad, una autobiografía que devela su vida como un fluir constante en la literatura, en este caso *La verdad sea dicha* (2003); intelectualidad y fe, sobresale aquí su novela controversial *El signo del pez* (1987), en fin..., un buen número de obras que demuestran que el carácter literario de este Espinosa traspasaba las categorías, sellos o limitaciones de algunos escritores. Es necesario mencionar que el conocimiento de sus obras tuvo un impacto dentro del mundo literario, pero no el que tuvieron otros hombres ligados a las letras de su época, como se mencionó anteriormente. Por lo tanto, muchas de sus obras son poco conocidas en ámbitos más generales; sin embargo, a finales del siglo XX un grupo de intelectuales encabezado por Olga Acevedo, promotora cultural,

se dieron a la tarea de reavivar el interés por *La Tejedora de Coronas*. Tanto fue el empeño de Acevedo que luego de la Feria Internacional del Libro de Bogotá realizada en 1992, la UNESCO declaró esta obra patrimonio de la humanidad. A partir de allí el reconocimiento de Espinosa fue más notorio.

Noticias de un convento frente al mar (2007), por su parte, es un relato publicado por primera vez en 1977 en una revista para adultos llamada *Bárbara Bárbara*, una suerte de Playboy colombiana. Este cuento narra un recuerdo de la juventud de una anciana de casi noventa años, momento en el que es recluida en un convento de Carmelitas Descalzas y lugar en donde tiene prácticas sexuales con otra monja y con un joven médico. Es a partir de estas descripciones que ha sido posible realizar un estudio sociocultural sobre la relación entre la moralidad religiosa, el cuerpo y el erotismo. Toma relevancia también el lugar y el momento histórico en que se ubica la narración: entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo, y los años 1905 y 1975.

Estos datos vislumbran la imbricación entre lo ficcional y las dinámicas culturales que se gestaron allí, permitiendo que el texto sea un informador o una etnografía densa, en términos de Geertz (1989), de un momento histórico determinado. Asimismo, cobra importancia la zona del Urabá Antioqueño, el Concordato firmado entre el Vaticano y el gobierno colombiano en 1887¹ y el proceso de regeneración y evangelización que tuvieron los Carmelitas Descalzos a principios del siglo XX en la zona.

En este contexto, el cuerpo empieza a ser el mecanismo que utiliza la religión católica para sostener una moralidad y colonizar aquella región abandonada por el Estado. Es así como las relaciones domésticas fueron un determinante esencial para juzgar desde esa moralidad a los individuos costeros y los funcionarios públicos. La vida privada y las prácticas sexuales eran motivo de escarnio, rechazo y de desacato ante cualquier tipo de valoración de las buenas prácticas de un individuo; por esta razón “los arreglos sexuales y domésticos de los funcionarios europeos, lejos de ser asuntos privados, se convirtieron en acontecimientos políticos y sociales que servían para afinar o cambiar las categorías entre dominadores y dominados” (Stoler, 1989, pág. 138). Este control se logró gracias a un encuentro o un ejercicio concomitante entre la fuerza

¹ El Concordato entre el gobierno colombiano y el Vaticano fue un acuerdo para establecer a la religión católica en el país como credo oficial, además de devolver sus derechos y privilegios negados en la época de gobiernos liberales. (Córdoba, 2012)

policial y la institución religiosa para mantener una moralidad católica, como se narrará en el primer capítulo.

Dicho proceso de colonización se da, entre otros agentes, a través de la religión y del control de la sexualidad, tanto para los habitantes de esta parte de la frontera como para los mismos funcionarios, pues dicha moralidad debía ser mantenida desde el ejemplo que iban irradiando los mismos colonizadores (Steiner C. , 2000, pág. 80).

El cuento *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa se ubica en esta época, es decir, en 1905, fecha en la cual se puede evidenciar una aprehensión del Concordato en las dinámicas sociales y la moralidad religiosa, lo que es palpable en documentos históricos, documentos administrativos y crónicas de esta fecha. Además, en el espacio donde se ubica el relato de Espinosa, la moralidad estaba cimentada a partir del control de la sexualidad y de las instituciones religiosas, como se mostrará en el desarrollo de cada uno de los capítulos dispuestos para este fin.

Resumen de Noticias de un convento frente al mar

El cuento *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa recrea la historia de una joven que ingresa al convento de San Simón ubicado en un lugar equidistante entre el Golfo de Morrosquillo y Arboletes en el año 1905. Llega allí debido a que su familia decide dar una dote especial al convento para que la protagonista entre a la congregación religiosa, esto debido a que ella era hija única y, por lo tanto, no podía heredar. Las descripciones que se hacen constantemente del convento y refuerzan los episodios de desesperación, desconsuelo y angustia de la protagonista, que la llevan a añorar su infancia y su pueblo natal, un territorio bucólico referenciado en algún confín del departamento de Bolívar. Sin embargo, todas estas angustias son apabulladas y dejadas en el olvido por una mirada insistente, provocadora y escrutadora de una de las monjas, la hermana Helga. A partir de allí las descripciones se centran en estos dos personajes: una joven ingresada en un convento sin su consentimiento y una hermana entregada a las rutinas espirituales.

Las miradas dan paso a toques sediciosos, los toques despiertan deseos incontenibles, los deseos desembocan en actos eróticos y prohibidos. Luego de que la hermana Helga, en un intento por

ayudar a la novicia a bajar de un árbol de limoneros, le toca los genitales de forma inopinada, el deseo despierta y con ello surge la necesidad de formalizar un encuentro para satisfacer sus pensamientos lujuriosos, que poco a poco se han ido incrementado en la protagonista. Mientras estos sucesos pasan, las rutinas espirituales son descritas con detenimiento, desde el Oficio Divino, hasta los *officium capitali* propio de los conventos de claustro. Es así como el flirteo constante mantenido por estas dos mujeres, es notado por una de las hermanas más ancianas, la hermana Nicolasa; a partir de allí la prohibición empieza a cubrir el erotismo.

El acuerdo era simple. Después de las doce la noche, cuando todas las hermanas estuvieran dormidas, la protagonista y la hermana Helga, se verían en el patio y luego se ocultarían en un matorral junto al árbol de limoneros y allí consumirían su placer. Así se hizo y las descripciones dejan entrever ese juego entre la pasión y la prohibición que se cernía alrededor de ellas. Esto fue así hasta que la hermana Nicolasa, luego de constatar que el “demonio” ha entrado en la vida de estos dos seres, decide montar guardia nocturna para evitar que el “pecado de Safo” se apoderara del convento. En ese mismo tiempo entra una nueva novicia, y ésta acapara la atención de la hermana Helga, sus deseos y energías se centran en ella y por lo tanto olvida a la protagonista, dejándola en una incertidumbre que dio paso a un estado de morbilidad.

Trata de evadir su dolor concentrándose en las rutinas religiosas, pero desmotivada por el desplante amoroso de la hermana Helga Pontegrosa, la protagonista es vigilada constantemente por la hermana Nicolasa. Todas las noches pone guardia en su celda hasta que, un día, la anciana religiosa exhausta y débil, cae en enfermedad embebida en un delirio que la somete a un recuento hagiográfico de los padres de la orden. Llamen por lo tanto al viejo médico del convento, el doctor Castrillón, para que atienda a la enferma; sin embargo, llega un doctor más joven, debido a que el doctor habitual está en convalecencia. Este joven llama inmediatamente la atención de la protagonista y, con unas miradas mutuas, se empieza a generar un deseo carnal en ella. Aquí la historia se detiene en una serie de reflexiones de la protagonista, que hacen que la culpa por la enfermedad de la hermana Nicolasa, y su amor desbordante de placer por la hermana Helga, se vuelven constantes. Por tal razón, y luego de que le afirmaran que la hermana Nicolasa estaba a punto de morir, decide llevarse al joven médico, doctor Regueros, a lo alto del campanario. Allí lo desnuda, se desnuda ella. Tira luego las ropas al vacío y en un acto intrépido y rebelde, se cuelga de la cuerda del campanario.

El cuento al final es esclarecedor. La protagonista nos cuenta, en un tono reflexivo, que esta historia pasó en su vida hace setenta años, y que ahora siendo dueña de un burdel y viendo como los jóvenes salen y entran para comprar sus jovencitas, una melancolía se apodera de ella y hace de la siguiente frase casi una epifanía “a los rebeldes y a los soñadores, una vez cumplidos nuestro más caros sueños, solo nos queda el desamparo y la resignación” (Espinosa G. , 2007, pág. 247).

Capítulo I

1.1 Hacia un camino metodológico

Definir la pregunta orientadora de este proceso de investigación no fue fácil. Al inicio se pensaba hacer un trabajo etnográfico con un grupo de personas que habían renunciado a sus votos religiosos por seguir un deseo erótico y sexual, y luego, hacer una relación con algunas obras literarias que abordaran de forma directa o indirecta el tema. Es decir, se pensaba hacer una unión entre la etnografía y la disciplina comparativa literaria² para abordar algunas novelas y cuentos que trataran el tema del erotismo. Se pensó en primera instancia hacer un grupo focal que estuviera constituido por hombres retirados de algún monasterio de la ciudad o en sus cercanías y empezar a tantear la posibilidad de hacer encuentros, entrevistas y actividades con ellos para ahondar sobre el motivo de su retiro y si estaba relacionado con la desobediencia al celibato.

² La literatura comparada es una disciplina que estudia de forma empírica los textos literarios con otras obras o expresiones artísticas y humanas. Su desarrollo se da después de las tres disciplinas que se centran en el estudio literario: la crítica literaria, la teoría literaria y la historia literaria Remak (1998) propone una definición de la literatura comparada que a mi modo de ver recoge la esencia de esta disciplina y además, abre su objeto a otras disciplinas y ciencias del conocimiento. Este autor dice que “La literatura comparada es el estudio de la literatura más allá de las fronteras de un país particular y el estudio de las relaciones entre la literatura y otras áreas de conocimiento o de opinión, como las artes (i. e., pintura, escultura, arquitectura, música), la filosofía, la historia, las ciencias sociales (i. e., política, economía, sociología), las ciencias naturales, la religión, etc.” (Pág. 89)

Sin embargo, luego de intentar un acercamiento con algunas personas con las características antes mencionadas, se evidenció la falta de interés en participar de encuentros y en un proceso investigativo que tuviera como centro de interés el cuerpo y el erotismo. Además se trazaron unas limitaciones para este grupo en cuanto a edad (entre 30 a 50 años), periodo de retiro del claustro religioso (menor de diez años) y orden religiosa del monasterio, que dificultaron conseguir un grupo sólido con el cual se pudiera hacer un proceso etnográfico riguroso. Además muchas de las personas contactadas habían estado en seminarios y no en monasterios o conventos donde se impone un claustro definitivo y un control al cuerpo.

Al tener este inconveniente se decidió hacer una depuración de la información que se había recolectado para pulir y hacerle los ajustes pertinentes a la pregunta problematizadora, que para este momento era ¿el control del cuerpo y el erotismo por parte de las instituciones religiosas es la causa de la renuncia de los votos por parte de personas habitantes en un claustro?

Además se tuvo varias conversaciones con la asesora alrededor de las pretensiones frente al proceso investigativo. Se pusieron sobre las mesa las novelas y cuentos que se habían seleccionado³ que nutrían alguna de las categorías de interés, en este caso cuerpo, erotismo y religión, pero ningún texto las abordaba todas, excepto una.

El cuento de Germán Espinosa llamado *Noticias de un convento frente al mar* (1988) fue un hallazgo atractivo y pertinente a las categorías que se habían fijado en la pregunta inicial del proyecto de investigación. Se leyeron las primeras líneas del relato en voz alta y encontramos tres datos que fueron de interés: el monasterio de San Simón de Stock, dedicado a la norma de las Carmelitas Descalzas; su ubicación, un sitio equidistante entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo, y el año en que empezaba la narración, 1905. Se toma la decisión de tener este relato como centro de las discusiones y reflexiones de la investigación

A partir de aquí el camino se empezó a clarificar. Se contaba con una bibliografía base para determinar la importancia que tuvieron los Carmelitas Descalzos en el Urabá antioqueño: Gálvez (2006-2015), Córdoba (2012), Londoño (2002), Bidegain (2004), Steiner (2000). Y

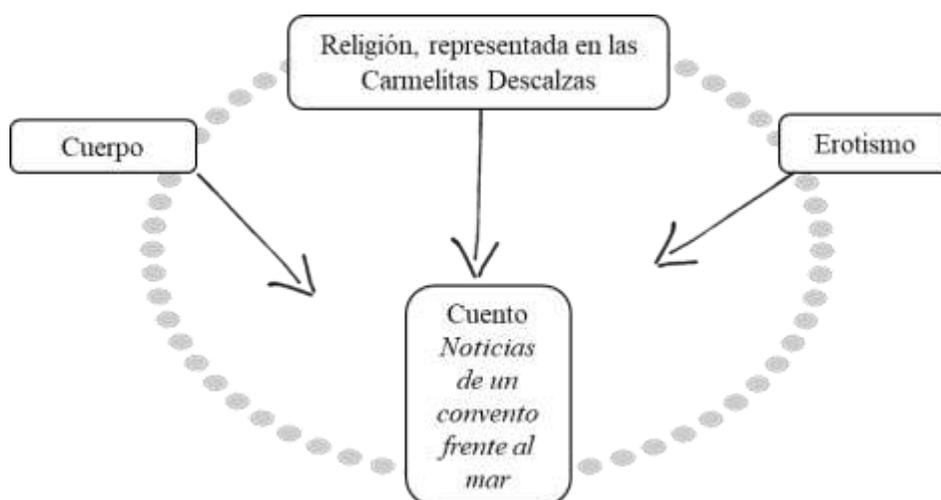
³ Las novelas escogidas para tal propósito fueron: *El fuego secreto* (1987) de Fernando Vallejo, *La misa ha terminado* (2014) de Gustavo Gardeazábal, *Un siglo de erotismo en el cuento colombiano –antología–*(2004) de Óscar Castro García, *Un beso de dick* (1992) de Fernando Molano y *Noticias de un convento frente al mar* (1988) de Germán Espinosa

también se poseía dos versiones del cuento de Espinosa: el primero incluido en el libro *Un siglo de Erotismo en el cuento colombiano –antología–* (2004) de Óscar Castro García y el otro, en la recopilación de los *Cuentos completos* (2007) del escritor.

Se pule entonces, la pregunta problematizadora de la investigación: ¿cómo el cuerpo se emancipa, mediante el erotismo, de las normas y estructuras de poder establecidas en el convento San Simón narrado por Espinosa?, y se aclaran las categorías de análisis que va a tener este informe. Nos hicimos además otras preguntas orientadas a tener los objetivos específicos mucho más claros y pertinentes, dichas preguntas son: ¿cómo la moralidad católica logra tener influencia en el contexto narrado en el cuento?, y ¿por qué el erotismo es una manifestación prohibida en el contexto del cuento de Espinosa?

Las categorías de análisis para el proceso investigativo serían las siguientes: la religión, representada en el papel de las Carmelitas descalzas en el Urabá Antioqueño en la época de la narración; el cuerpo entendido como un eje esencial de significación de la experiencia del sujeto y como motor principal de la socialización (Csordas T. J., 1993); y el erotismo, como manifestación disruptiva de la regla establecida dentro del convento.

Gráfico 1. Categorías analíticas para el proceso investigativo.



Fuente propia

1.2 La etnoliteratura: la metodología de lo imaginario.

El lector ya sabrá en este punto que esta investigación tiene en su centro el cuento de Espinosa, en coherencia con esto se adopta la metodología de la etnoliteratura. Este método ha suscitado debates en la antropología sobre la importancia de la literatura en el quehacer del antropólogo y los textos que se producen en este haber. Preguntas como ¿cuál es la relación entre la antropología y la literatura?, ¿cómo la ciencia está relacionada con las expresiones artísticas?, ¿Esta relación es basta, superficial o medida?, han sido recurrentes en seminarios, conferencias o espacios académicos propuestos para determinar la relación entre antropología y literatura (Díaz Viana, 2005).

Lo que sí es claro es que la interseccionalidad entre esta ciencia y expresión artística, es mucho más arraiga e histórica de lo que se presupone. La antropología empieza a configurar su acervo metodológico mediante los relatos de viajes. Una técnica narrativa que tuvo una gran relevancia en la época de la conquista y que utilizaron conquistadores, aventureros y mercaderes. Igualmente en muchas ocasiones la antropología recurre al lenguaje figurado, propio de la literatura, para expresar no solo asuntos relacionados con la cultural, también para compartir reflexiones o incluso opiniones sobre el trabajo de campo con un grupo cultural determinado. Orrego & Serje (2012) manifiestan al respecto que

La sospecha de que los antropólogos, así como los literatos, construían mundos figurados con palabras tuvo el tamaño de un cisma en las llamadas “antropologías del norte”, sólo en 1967, cuando la viuda de Bronislaw Malinowski autorizó la publicación de los viejos papeles de campo de su marido bajo el título de *A Diary in the Strict Sense of the Term* (Un diario en el sentido estricto del término). En esos documentos, el antropólogo polaco había consignado crudas reflexiones sobre sus depresiones maniacas, su invencible lujuria y, sobre todo, el profundo desprecio que por momentos le inspiraban los nativos de Kiriwina (Pág. 18)

A partir de la publicación de este diario hubo un quiebre y un debate sobre la objetividad y el distanciamiento que un método científico utiliza para ahondar en su objeto de estudio, en contraste con la realidad y sentires que acontece al investigador. Es decir, el lenguaje científico ocultaba las realidades de los sujetos dentro de la investigación. Luego de la publicación del diario de Malinowski el interés por la relación entre la literatura y la antropología fue evidente, pues había en él un lenguaje figurado, hiperbólico y en sumo íntimo. Luego de este debate surgen varios textos, después de mitad del siglo XX, en respuesta a los alcances y limitaciones que podía brindar este arte de la palabra en la construcción textual de las etnografías.

En este contexto Geertz publica *El antropólogo como autor* (1989) que si bien intenta estudiar algunos de los textos antropológicos para determinar las características, diferencias y semejanzas con otras disciplinas, también se acerca a la contribución que ha tenido la literatura en la escritura antropológica. Es decir, para Geertz los antropólogos no solo escriben la cultura, también utilizan las estrategias de la literatura mediante la búsqueda de una retórica que persuada al lector de la veracidad de sus hallazgos. Por eso no es extraño que manifestara que la escritura es uno de

Los presupuestos que conectan al autor con su público, presupuestos que son a la vez sociales, culturales y literarios son tan fuertes, e impregnan todo de tal modo, están tan profundamente institucionalizados, que las menores señales pueden vehicular enormes mensajes (Geertz C. , 1989, pág. 68)

En el marco de estas reflexiones aparece también, el libro *Retóricas de la antropología* (1991), que son las memorias traducidas al español de un seminario que se realizó en 1983 y quedaron compiladas en un libro llamado *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) editado por George E. Marcus y James Clifford. En este texto las reflexiones estriban en la necesidad de fijar una aproximación a la teoría literaria que debe tener la etnografía, no sin advertir los peligros de un acercamiento a sus presupuestos estéticos, puesto que la escritura antropológica debe ser experimental, cambiante e inventiva.

En este punto el debate se centraba en los aportes o relaciones que podía tener la literatura en la antropología, pero todavía no se hablaba de una metodología antropológica que tuviera a la literatura como centro de interés. Solo fue hasta finales del siglo XX cuando en España,

específicamente en la universidad de Córdoba, Manuel Fuente Lombo (1994), propone la metodología de la etnografía, que consiste la premisa de que la antropología se reclame el derecho de estudiar lo imaginario y la ficción que tiene la literatura y a partir de allí reconocerla como objeto de estudio.

Junto al soporte etnográfico, una antropología de lo oculto, de lo no dicho, desde el escribir imaginario, nos acerca al proyecto totalizador de nuestra disciplina, pero todo ello sin condicionantes estratégicos, sin prejuicios que desvirtúen la heterodoxia del discurso de ficción (Fuente Lombo 1997: 39-40).

Fuente Lombo propone una metodología ligada al estudio de lo que se ve y lo que no se ve, de ficticio y lo real, en últimas propone estudiar a la literatura como fuente indispensable de entender las dinámicas del ser humano. Ahora bien, es claro que en esta metodología antropológica, el autor de un texto pase a convertirse en un informante que da cuenta de una realidad ubicada en un espacio-tiempo habitada por personajes ficticios; por esto, la labor del antropólogo es la de leer los signos, símbolos y dinámicas socioculturales que nos deja la escritura. Díaz Viana (2005), manifiesta al respecto que “en torno al fenómeno de la comunicación unos codifican y otros decodifican el mensaje” (Pág. 8). El autor codifica el mensaje, mientras que el antropólogo lo decodifica, lo descifra.

Por lo tanto descifrar un escrito desde una perspectiva antropológica es la intención esencial de una metodología ligada a la etnoliteratura. Y aquí cobra relevancia el saber leer el mundo imaginado que propone el autor, y más allá de esto saber traducir el texto. Gadamer (1984) expresa al respecto que leer es traducir porque “...entraña la traducción todo el misterio de la comunicación social y de la comprensión humana” (Pág. 466). El antropólogo con un texto literario se convierte en un traductor de las dinámicas humanas que ofrece el mundo de lo ficcional, de lo imaginario.

Asimismo, Steiner (1977) arguye al respecto que “la traducción se halla formal y pragmáticamente implícita en todo acto de comunicación, en la emisión y recepción de cualquier modo de significación. (...) comprender es descifrar” (Pág. xii). El texto literario es un acto de comunicación que emite un mensaje y la metodología de la etnoliteratura tiene el interés de

descifrarlo y comprender los símbolos, las estructuras sociales y manifestaciones del ser humano dentro de un contexto determinado.

Por otra parte, la etnoliteratura no se separa de los otros *modus operandi* del antropólogo porque

La se origina también en el discurso escrito como herramienta de trabajo, en este caso la experiencia literaria, y, sobre todo, porque de forma semejante a la Etnohistoria, el documento escrito le interesa como exponente de la relación entre el escritor y su invención de la realidad (Fuente Lombo , 1994, pág. 57)

Por esto el texto literario es abordado como objeto de estudio de la antropología, más allá de las propuestas procedentes que se centraban en reconocer que la literatura era un modo de expresión y de escritura en la creación de textos de carácter antropológico. En palabras de Fuente Lombo “una Etnoliteratura como método antropológico, es decir, una Antropología desde la literatura, no una Literatura antropológica ni una Etnografía literaria” (Pág. 6)

Aclarado esto, se propone para esta investigación la metodología de la etnoliteratura basada en dos principios fundamentales: entender el texto literario como un objeto de estudio antropológico en el cual se pueda identificar las tres categorías antes expresadas: cuerpo, religión y cuerpo. Por otra parte, el texto literario se entenderá como un escrito que es necesario descifrarlo para comprender las manifestaciones humanas que allí se expresan y generar a partir de allí una reflexión antropológica.

Esta decisión además se fundamenta en diferentes trabajos en los cuales se propone una metodología antropológica ligada a un texto literario. Entre ellos encontramos los de Alvarado (2012), Olivares (1995), Valenzuela (2012), García (1968), Del Villar (2005), Martínez (2007), Arismendi (2012).

Se destaca aquí el trabajo de Del Villar Balón (2005) que hace un despliegue conceptual sobre los métodos que se deben de tener en cuenta para definir las categorías en un trabajo etnoliterario. La autora se centra en dos cuestiones específicas al proponer una *etnoliteratura*: la primera tiene que ver con la definición de la objetividad desde perspectivas antropológicas y la segunda, la unidad de análisis que se deben de manejar en este tipo de empresas investigativas. Esto debido a que el etnoliterato debe tener un acercamiento al contexto histórico del relato y de

su autor, que posibilite diversas lecturas del mismo y logre ahondar sobre la condición humana y de paso convertir al texto y los documento que de él tratan en informantes para un trabajo etnográfico.

Para Del Villar Balón “la etnoliteratura no trata de novelar la etnografía ni de comparar etnografía y literatura, sino de buscar en los textos literarios la condición humana, ese entramado de significaciones que homogeneizaría a los individuos, a las personas” (Del Villar Balón, 2005, pág. 57) y a partir de allí esclarecer las categorías analíticas que estén en coherencia con el texto literario a trabajar.

1.3 Los datos a observar

Hermosilla Álvarez (1997) retomando a Vodicka, dice que la etnoliteratura debe enfocarse en la “reconstrucción de la norma literaria y de los postulados literarios de una época, reconstrucción de la literatura de un momento histórico, y descripción del valor de las obras de ese momento, examen de las concreciones de la obra en un tiempo dado y estudio del área de influencia de una obra en los dominios literarios y extraliterarios” (Pág. 199). Y, como ya se mencionó, en esta investigación se partió de una revisión documental que permitiera entender el contexto social y político en que se ubicada los acontecimientos del cuento de Espinosa.

La revisión documental se entendió en esta investigación como una “técnica para rastrear, ubicar, inventariar, seleccionar y consultar las fuentes y los documentos que se van a utilizar como materia prima de una investigación” (Galeano Marín, 2007) y que a su vez determinan la validez de la información consignada en el texto o informe final. Los documentos que más se utilizaron para complementar el contexto del relato fueron de segundo orden, ya que se seleccionaron artículos e informes de investigación. También se abordaron unos textos de fuente primaria: especialmente libros que contenían documentos de archivo y edictos públicos que justificaban alguna acción de carácter legal o religioso, ejemplo de ellos son los libros de Gálvez (2006) y Córdoba (2012).

Luego de tener una buena documentación se dio paso a seleccionar y delimitar los libros, informes, artículo que estuvieran acordes con los tiempos establecidos por Espinosa en el relato y que además se centrara en las acciones realizadas por la congregación de las o los Carmelitas

Descalzos en la zona del Urabá Antioqueño. Al tener esta documentación se marcaron los capítulos y los pasajes mediante memos de colores, esto con el fin de hacerlos visibles y fáciles de ubicar en el proceso de análisis y escritura del informe final.

En vista de que la información fue amplia y preponderante para entender el relato de Espinosa, se define que es necesario tener un capítulo que contextualice al lector de las dinámicas socioculturales existentes en el Urabá Antioqueño a principios del siglo XX, esto no solo para complementar la información que Espinosa deja entrever en ciertos pasajes del relato, sino también para hacer más entendible el por qué la protagonista entra a un convento en contra de su voluntad y las causas que llevan a una congregación religiosas de claustro a adoptar normas, reglas y rutinas dentro de sus espacios.

Aunado a esto se propuso una radiografía del cuento, una suerte de “biografía del cuento”, en dónde se explicará cómo fue el proceso de creación, en qué lugar fue publicado por primera vez y qué tipo de recepción tuvo desde el momento de su creación. Esto fue nutrido con el libro *La verdad sea dicha, mis memorias* (2003) de Espinosa, ya que en algunos capítulos se refiere al proceso creador de algunos de sus cuentos y novelas. Igual se tomó en cuenta los prólogos que el escritor realizó para la compilación de su obra cuentística en el 2007, en los cuales explicaba los momentos en los que produjo los cuentos y en muchas ocasiones anécdotas que demuestran el valor que produce un texto literario cuando sale al público. Una de esas anécdotas se centra en la recepción que tuvo el cuento *Noticias de un convento frente al mar*, pues al parecer alguien que conocía la ubicación en donde se describe el convento, aseguró que este existía y que, como se describe al final de la narración, estaba en ruinas.

Esta anécdota fue la que nos dio la idea de hacer un acercamiento a campo para conocer el contexto a analizar, la existencia o no del convento y rastrear documentos o archivos que nutrieran la investigación propuesta.

Por esto, en el segundo semestre del año 2018, se hizo una visita a San Juan de Urabá y Arboletes. En el primer municipio se realizaron entrevistas a dos personajes representativos del pueblo y conocedores de la historia y la geografía del lugar. Y se realizó un acercamiento con las diferentes parroquias del lugar para rescatar documentos, registros o datos que nutrieran la pregunta de investigación y el proceso de análisis que se verá reflejado los siguientes capítulos de

este informe. De esta salida se hace un pequeño informe que da cuenta de las conversaciones sostenidas con los lugareños, la experiencia de recolección de información y ciertas reflexiones alrededor de las categorías expresas con anterioridad. (Anexo 1).

El resultado de este acercamiento a campo fue la obtención de un archivo resguardado por el vicariato de la iglesia de San Juan de Urabá, que da cuenta de los aportes que tuvieron los Agustinos Recoletos y los Dominicos en el proceso de evangelización de esta zona desde tiempos de colonia (Ver anexo 2). Sin embargo, nunca se pudo hallar alguna pista sobre la existencia o no del convento, ya que ni las entrevistas realizadas, ni los documentos observados fueron determinantes para dar un veredicto sobre esta pregunta.

Por otra parte, es prudente anotar que este ejercicio de revisión documental estuvo acompañado de la triangulación de datos, entendido como la técnica que “consiste en la verificación y comparación de la información obtenida en diferentes momentos mediante los diferentes métodos” (Okuda Benavides & Gómez Restrepo, 2005), esto con la finalidad de contrastar la información encontrada, revisar las fuentes y posibilitar un diálogo entre libros que complementaran los acontecimientos que se rastrearon de forma constante.

1.4 Estrategia de análisis

¿Cómo analizar el cuerpo?, fue la pregunta recurrente al inicio de la escritura del informe. El cuerpo un concepto amplio y con un acervo teórico inconmensurable. Por esta razón, luego de leer a Csordas (1993) y de reconocer que había una metodología para abordar el cuerpo a partir de los sentidos, se empezó allanar el camino para definir cómo se iba hacer el análisis y desde qué postulados teóricos. Al leer en *Los modos somáticos de la atención* propuesto por Csordas se encontró una propuesta analítica que sugiere que la corporización (*Embodiment*) implica la concepción del cuerpo como sustrato de la cultura. Esta propuesta tiene la intención de entender el cuerpo como un constructo regido por normas y por el poder que se establece en diferentes espacios sociales, más allá del entendimiento biológico y cartesiano de su estructura natural. A partir de allí, es que se escoge la propuesta de análisis del cuerpo de Sheper-Hughes y Lock (1987) quienes complementan la teoría de los dos cuerpos que plantea Douglas (1973), que

defiende que existe un cuerpo social, que determina de alguna manera las actuaciones de los cuerpos individuales. Sheper-Hughes y Lock (1987) anexa a la propuesta de Douglas (1973) un tercer cuerpo: el cuerpo político, en el que entran en juego las relaciones de poder que dislocan el binarismo cuerpo individual-cuerpo social.

Para dar claridad a este asunto, los autores expresan que el cuerpo individual se entiende desde un sentido fenomenológico de la experiencia vivida del *body-self* (ser cuerpo), es decir, la construcción propia que cada ser humano hace de su *embodied self* (ser corporizado) que se aleja de otros cuerpo individuales y que más allá de la conexión existente entre lo corpóreo y lo síquico, es decir, del *Embodiment self* (encarnación del yo) es con este con el que se parte para conocer al otro, la otredad, y las dinámicas culturales (Mauss, 1934 - 1991). El cuerpo social, se entiende como los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura (Douglas, 1973), y los autores no se alejan de la discusión que los antropólogos sociales, simbólicos y estructurales hacen notar sobre las variables significativas existentes en el intercambio entre el mundo natural y social (Scheper-Hughes & Lock, 1987). El cuerpo político, se refiere a las regulaciones, normas, controles y acciones que someten, acondicionan y disciplinan al cuerpo (individual y social) en la sexualidad, la reproducción, el trabajo, entre otros aspectos, para mantener una regulación en una sociedad específica. Esta perspectiva está nutrida por el concepto de biopolítica argüido por Foucault (2002), que surge de un acercamiento analítico de la regulación y el control del cuerpo individual en las sociedades industrializadas.

Si bien la propuesta analítica de Scheper-Hughes & Lock pone a conversar tres conceptos de cuerpo que son disímiles entre sí debido a que nacen de teorías y enfoques diferentes (desde lo fenomenológico se explica el cuerpo individual, el *lived self*, “el ser vivido”; desde el simbolismo y el estructuralismo, se habla del cuerpo social y colectivo; y desde el posestructuralismo, se aborda el cuerpo político), esta investigación se acoge a ella debido a que “los cuerpos” alimentan conceptos heurísticos que ayudan a comprender la cultura y las dinámicas sociales y que a pesar de que se ven como conceptos aislados, dentro del proceso de análisis se entenderán relacionados entre sí, es decir, del cuerpo individual se parte para entrar al social y estos dos componen el político, este a su vez construye el cuerpo individual y así sucesivamente. Una triada cuyo centro es el cuerpo.

En el cuento de Espinosa, estos tres cuerpos se pueden observar en cada una de las descripciones del relato: el cuerpo individual se manifiesta en las descripciones que dan cuenta de las experiencias de la protagonista, de su reflexión de lo sucedido, la conciencia de su propio cuerpo y el de los otros; el cuerpo social está determinado por las rutinas, los símbolos y el carisma que defiende la congregación Carmelita; y el cuerpo político, se determina a través de las prohibiciones, las reglas y normas que exige el convento para estar en contacto con Dios y disciplinar el cuerpo.

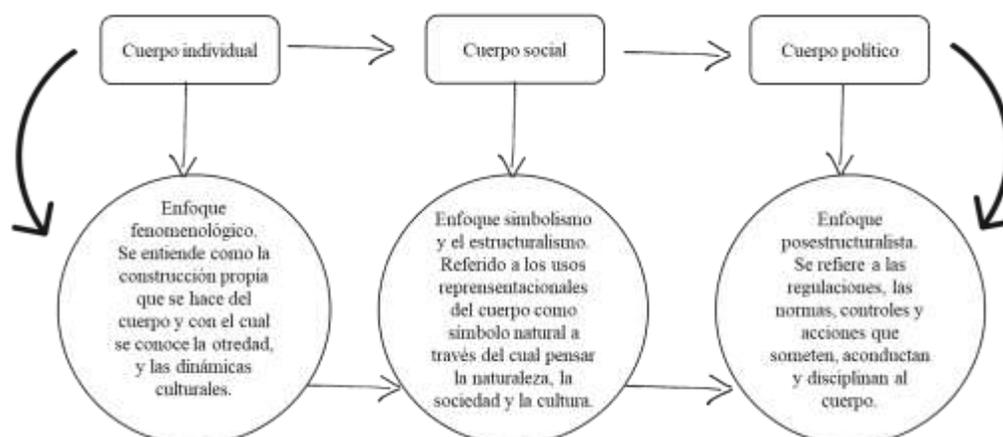


Gráfico 2. Esquema representacional de “los cuerpos” propuesto por Scheper-Hughes & Lock.

Fuente propia.

Otro de los hallazgos que motivó a elegir esta propuesta analítica para abordar el cuerpo, fueron las reflexiones posteriores de Nancy Sheper-Hughes congregadas en su libro *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil* (1989). En este libro la autora realiza una etnografía, en la parte nórdica de Brasil, sobre las estrategias que tienen las estructuras de poder para mantener la pobreza y someter el cuerpo a reglas y normas; su aporte más relevante en este libro, y que tiene una relación directa con la investigación, se centra en reconocer que es desde el

cuerpo individual donde se gesta la emancipación hacia las normas y reglas que constriñen la libertad. Es decir, si bien las condiciones propias del poder se ve reflejado en el cuerpo, éste también se convierte en un acto de resistencia en sí mismo, ya que ninguna estructura de poder logra controlar totalmente los instintos humanos o los deseos nacidos desde el *self* (Lazzarato, 2006).

1.5 Estructura del informe

Este informe llamado “*Los muros del placer: religión, cuerpo y erotismo en el cuento Noticias de un convento frente al mar de Germán Espinosa*” se dividirá en cuatro capítulos. En el primero se da claridades sobre el método escogido para realizar el análisis del texto literario desde una perspectiva antropológica, así como la estrategia de análisis adoptada en el informe final. El segundo, llamado *Contexto político y social del cuento*, se propone mostrar una génesis del cuento respondiendo a la pregunta del cómo surgieron los personajes y los acontecimientos narrados, para luego centrar la mirada en la recepción del relato tanto desde el punto de vista literario como social. A continuación se esclarecerá las relaciones que tenía la iglesia con las instituciones estatales, ubicando el momento en que se empezaron a delegar las funciones de carácter institucional y la generación de la Constitución Política de 1886, que tenía a la religión católica como el credo nacional y, por último, se hará un recuento del papel que tenía la mujer en dicha época, cuáles eran los roles delegados desde la religiosidad y la relación directa que tiene este rol dentro de la narración de Espinosa. Es así como dicho capítulo busca ubicar al lector en el contexto social y político del relato, permitiendo una lectura más nutrida de los acontecimientos descritos por Espinosa.

El tercer capítulo se concentrará en el tema del erotismo como categoría de análisis dentro de la narración de Espinosa. Primero se hará un recorrido teórico que aclararé cuál es la relación entre religión, cuerpo y erotismo en esta investigación, por esta razón se tendrán en cuenta los aportes de Bataille (2007), Foucault (2007), Freud (2002-2019), Marcuse (1983), Alexandrian (1991), Lissardi (2013). Luego de esto se podrán diferentes pasajes eróticos que se narran en el cuento y se hará una relación con las teorías adoptadas en este informe para analizar la relación

erotismo, cuerpo y religiosidad y a su vez, aclarar la importancia del cuerpo individual, frente al cuerpo social y el cuerpo político.

El cuarto capítulo, por su parte, tendrá un interés en abordar el tema del cuerpo como un referente insoslayable dentro del proceso de investigación. Por esto, se hará un recorrido por las teorías antropológicas para plantear un análisis conceptual del cuerpo presente en la narración. Dialogarán aquí Locke (2000), Turner (1994), Douglas (1973), Le Breton (2002), Csordas (1993), Gehlen (1987), Foucault (2002-2007), para determinar la importancia del cuerpo en los análisis socioculturales y como instrumento esencial para entender las marcas del poder de la cultura. Por esta razón, se explicarán los tres cuerpos planteados por Scheper-Hughes y Lock (1987): el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, como una propuesta analítica para el abordaje de los cuerpos que se evidencian en el relato de Espinosa.

Después de desarrollar los capítulos en el informe investigativo, se culminará con una serie de conclusiones que den cuenta de algunas respuestas a la pregunta de investigación y que por ende demuestre el papel del cuerpo y el erotismo dentro del convento de San Simón narrado por Espinosa, no solo con la intención de generar ciertas apreciaciones finales del proceso investigativo, sino con la intención de mostrar la importancia del cuerpo y el Eros en los procesos emancipatorios dentro de los análisis socioculturales y dar paso a la creación de una propuesta analítica del cuerpo en textos literarios, entendido aquí, como una etnografía densa que dan cuenta de una realidad ubicada en un momento y un espacio específico.

A continuación se expondrá un plan de análisis que da cuenta de las relaciones que se establecen en este informe, tanto desde la parte conceptual, como desde las preguntas y objetivos que se tuvieron desde un principio. De esta manera se tendrá una carta de navegación que permita mantener una coherencia y cohesión en cada uno de los capítulos antes trazados⁵.

⁵ Este modelo, expreso en el libro *Cuerpo huellas del desplazamiento. El caso de Macondo* (2009) de Rubiela Arboleda, se adopta en este informe debido a la claridad conceptual que le da a las categorías y la identificación de estos dentro del trabajo informe final, además como lo dice Arboleda “hace el proyecto más activo y productivo, toda vez que desemboca en una propuesta de estructuración del informe final y devela así u modelo posible, no único, de configurar un todo articulado y coherente” (Pág. 108).

Tabla 1. Plan de análisis

Objetivos	Pregunta	Categorías	Observables	Estrategia de acercamiento	Protocolos	Hallazgos e interpretaciones	Eje temático
Objetivo General 1. Establecer cómo el cuerpo se emancipa desde el erotismo de las normas y reglas del convento descrito en el cuento <i>Noticias de un convento frente al mar de Germán</i>	¿Cómo el cuerpo se emancipa, mediante el erotismo, de las normas y estructuras de poder establecidas en el convento San Simón narrado por Espinosa?	Religión Cuerpo. Erotismo.	Cuento de Espinosa. Documentos que den cuenta de los conceptos y teorías de las categorías a analizar	El cuento se entenderá como una descripción densa. Revisión de textos, documentos, periódicos o artículos.	Anotaciones en el relato para determinar en qué momentos aparecen las categorías Borradores que contengan fuente documental. Organización de citas	El cuerpo se entiende como un constructo sociocultural donde se evidencian las normas mantenidas en el convento. El cuerpo se interpreta y analiza bajo una tríada: cuerpo individual, social y político. Estos tres conceptos son asilados entre sí, pero se	Eje temático cuerpo: en todos los capítulos

						complementa en su accionar	
2.Determinar el papel de las instituciones religiosas en la construcción de una moralidad mediante los datos históricos existentes en el cuento de Espinosa.	¿Cómo la moralidad católica logra tener influencia en el contexto narrado en el cuento?	Moralidad católica	Cuento de Espinosa. Documentos que den cuenta de las categorías a analizar	Revisión de textos, documentos, periódicos o artículos. Observación de campo. Levantamiento de información.	Fichas bibliográficas. Organización de citas sobre la categoría. Acercamiento a campo.	La institución religiosa está representado con el accionar de los y las Carmelitas Descalzos/as a principios del siglo XX en el Urabá antioqueño. Los Carmelitas Descalzas realizan un proceso de regeneración de la moralidad católica.	Eje temático institución religiosa: en todos los capítulos.
3.Identificar el erotismo como	¿Por qué el erotismo es	Erotismo.	Cuento <i>Noticias de</i>	El cuento se entenderá	Fichas	El erotismo es un fenómeno que	Eje temático erotismo: en el

<p>una manifestación prohibida dentro de las dinámicas regladas del convento de San Simón descrito en el cuento de Espinosa</p>	<p>una manifestación prohibida en el contexto del cuento de Espinosa?</p>		<p><i>un convento frente al mar.</i></p> <p>Documentos que den cuenta de las categorías a analizar</p>	<p>como una descripción densa.</p> <p>Revisión de textos, documentos, periódicos o artículos.</p>	<p>bibliográficas.</p> <p>Borradores que contengan fuente documental.</p> <p>Organización de citas</p>	<p>emerge de un choque entre la vida y la muerte.</p> <p>El erotismo es un acto transgresor de las normas y rutinas del convento de San Simón.</p>	<p>segundo capítulo</p>
---	---	--	--	---	--	--	-------------------------

Capítulo II

2.1 Contexto político y social del cuento *Noticias de un convento frente al mar*

En esta mirada analítica del cuento *Noticias de un convento frente al mar*, de Germán Espinosa, se hará un recorrido teórico y etnográfico por tres categorías específicas que serán rastreadas y sustentadas con los diálogos y los diferentes pasajes literarios que se describen con detenimiento en el relato: erotismo, cuerpo y la religión que se abriga en el monasterio de San Simón de Stock, lugar donde se narran los hechos, para determinar cómo se logra un proceso de emancipación de la norma.

En consecuencia, es necesario situar los diferentes acontecimientos para entender el momento política y social que atravesaba Colombia en el tiempo en que se ubica el relato, en este caso principios del siglo XX, específicamente en el año 1905 cuando la protagonista empieza a contar su experiencia en el convento; así como la situación de Iglesia Católica en el lugar en donde se ubica el monasterio, en este caso Arboletes y el Golfo de Morrosquillo y el papel o función delegada a la mujer en este tiempo.

Este capítulo se centrará, en presentar una génesis del cuento que pretende aclarar los motivos que llevaron al escritor a sentirse atraído en la elaboración ficcional de estos hechos, el momento en que se dio la primera publicación y la recepción de la obra. Luego de esto, se pasará a una descripción sincrónica que muestre cuál es la importancia de la Iglesia Católica dentro del proceso evangelizador en la zona en donde se ubica el convento y su injerencia en aspectos sociales y políticos de la época. Por último, y en vista de que el alma del cuento nace de la experiencia de una mujer, en este caso la protagonista, se hará una contextualización sobre el papel o la función delegada socialmente a la mujer a principios del siglo XX y la relación de dicha función con los acontecimientos narrados por Espinosa.

2.2 Génesis del cuento *Noticias de un convento frente al mar*

El relato nace en una tarde de 1976, cuando Germán Espinosa asiste a un evento realizado por el escritor Roberto Ruiz Rojas en la Cámara de Comercio de la ciudad de Ibagué, para recordar algunas anécdotas y acontecimientos que habían compartido con el poeta León de Greiff, recién fallecido. Al día siguiente, sentado en el restaurante del hotel en el que estaba hospedado, se imagina las experiencias sexuales de los personajes, en este caso Helga Pontegrosa, la protagonista, y la hermana Nicolasa, anciana empeñada en erradicar la profusión de ‘prácticas demoníacas’ en el monasterio. En consecuencia, el escritor al regresar a Bogotá, escribe el relato en una sola tarde y el cuento surge de una ebullición de creatividad y de fantasía.

A la mañana siguiente me correspondió desayunar solo en un desierto comedor del hotel. Mientras lo hacía brotaron en mí, como asombrosos vástagos en una planta falta de sol, las imágenes de las dos religiosas tribadas y de la anciana profesa que intenta salvar a la protagonista de la garra satánica. De regreso en la capital, escribí el relato en una tarde de excitación creadora, durante la cual me trasladé a tal punto, con la fantasía, con el escenario caribeño en el cual sobrevienen los acontecimientos, que llegué a sentir el tufo del mar y su tumbo acompasado rompiendo en la playa (Espinosa, 2003: 277).

Un año después, el cuento es conocido por el público debido a la impresión de la primera divulgación de Bárbara, Bárbara, revista creada por un grupo de jóvenes judíos, con la pretensión de convertirse en una publicación para adultos: en la playboy colombiano, en la cual el desnudo y el sexo se iban a mostrar sin ningún tipo de restricción. Estas licencias se dan debido a que...

En el país, como en tantos otros lugares, había crecido desde los años sesenta la permisividad para el desnudo, de modo que la publicación no tendría que encarar la fuerte oposición de la sociedad y de la Iglesia que hubiera debido afrontar unos quince años antes. En gran parte, aquella apertura se había producido gracias al programa *sexología en Pantalla*, que dirigía Elkin Mesa y en el cual participaba un grupo de eminentes sexólogos de la época (Espinosa G. , 2003, pág. 276).

Esta revista, que tuvo al parecer entre cinco o seis ediciones y hoy hace parte de la historia de la pornografía de nuestro país (Amaya G., 2019), vio con buenos ojos las truculentas y lascivas experiencias de las monjas en el convento, y por esta razón el cuento fue publicado

como un relato acompañante de las fotografías de mujeres desnudas propias de un texto para hombres.

En su primera aparición Espinosa le dio el nombre de “Crónicas de un convento frente al mar”; tiempo después el escritor prefirió cambiarlo para que no se confundiera con una de las novelas más afamadas de Gabriel García Márquez. Por esto, en 1988, modifica su nombre para la publicación del libro, con la editorial Oveja Negra, denominado también *Noticias de un convento frente al mar* (1988), que además del relato homónimo, compila catorce cuentos que demuestran el potencial creativo de Espinosa y su fascinación por los misterios de los claustros y congregaciones religiosas.

Luego del título del cuento: *Noticias de un convento frente al mar*, se lee una dedicatoria escueta y sobria: “Para Helen Hitzig”. Este nombre es extraño y un poco desconocido, tanto para los círculos literarios de la época como para los diferentes movimientos sociales bogotanos; sin embargo, Espinosa decide hacerle esta dedicatoria por dos motivos derivados de ciertas experiencias de vida con esta persona: la primera, porque fue su compañera en la empresa Sánchez Mallarino y, la segunda, porque ella lo llamó para ofrecerle la publicación de un cuento erótico en la revista *Bárbara, Bárbara*, como una de sus fundadoras (Espinosa G. , 2003, pág. 276). Estas dos razones fueron suficientes para que el escritor la dejara como una marca indeleble de recordación al inicio de este relato

Por su parte, vemos que Espinosa escoge, como lugar para su trama, el monasterio de San Simón, custodiado por Carmelitas Descalzas que se encuentra ubicado entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo. Y como se relata a principios de la narración, allí:

[...] se veneraba con su nombre la memoria de San Simón Stock, el ermitaño a quien la Virgen María entregó el escapulario del Carmen, con la promesa de que todo aquel que lo vistiese se salvaría. Dicen que hacia el siglo XII un cruzado calabrés creó el Monte Carmelo, al norte de Samaria, el eremitorio de donde luego derivaría la orden religiosa de las carmelitas (Espinosa G. , 2007, pág. 233).

Frente a esto el autor deja claro que el lugar es ficticio, imaginado. Que se hace realidad cuando nace su descripción, cuando se hace palabra. Esto no está muy alejado de la función de las etnografías, pues como lo manifiesta Geertz “los escritos antropológicos son ellos mismos

interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden [...] De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "formado", "compuesto" — que es la significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de "como sí" (Geertz C. , 2003, pág. 28). Por tal razón, la diferencia de la literatura y de la antropología, es que la primera narra hechos con personajes y lugares no existentes y la segunda, plantea interpretaciones a partir de los hechos que dan los personajes y lugares existentes; no obstante, los une la ficción como proceso de significación. Ahora bien, hay una confesión del autor que se torna inquietante para el análisis e interpretación de este trabajo y está estrechamente ligada a esa tensión entre la ficción y realidad. En el prólogo hecho por Espinosa a *Noticias de un convento frente al mar*, en el libro *Cuentos completos* (2007), hace notar que un aldeano de la zona costera, en donde se ubica el relato, lo abordó en una de sus caminatas bogotanas y le aseguró que el monasterio sí existió en el lugar por él establecido y, como se describe al final del relato, se encontraba en ruinas en el presente acontecido⁶. Al respecto menciona que:

... un individuo oriundo de aquella zona me detuvo en la calle y me preguntó cómo había tenido noticia de la existencia de esas ruinas. Le aseguré que las había fantaseado, pero según él existían exactamente en el enclave geográfico por mí establecido. Bienvenida, pues — en caso de ser real—, esa circunstancia, para poder seguir creyendo que sólo la realidad tiene derecho a ser fantasiosa (Espinosa G. , 2007, pág. 229).

Lo importante aquí no es comprobar la existencia del monasterio, lo que sí llama la atención es la conexión tan estrecha que hay entre realidad y la ficción en términos

⁶ En el proceso de investigación se determinó realizar un trabajo de campo para comprobar la existencia de este monasterio. En consecuencia, se visitó la parroquia San Juan de la Cruz en el municipio de San Juan de Urabá y la parroquia Inmaculada Concepción del municipio de Arboletes. En la primera iglesia se obtuvo un documento realizado por la Diócesis de Urabá que describía ciertos hechos sobre la fundación e injerencia de diferentes congregaciones religiosas en el proceso de evangelización de Urabá. En este documento se aclara que en 1593 fue erigida la primera sede episcopal en la primera ciudad de Colombia llamada Santa María la Antigua, ubicada a orillas del río Darién.

Luego de esto, Urabá tiene varios procesos misionales, el primero por parte del agustino recoleto Alonso de la Cruz en 1627, proceso que dura alrededor de seis años. En 1633 el padre Alonso de la Cruz y Bartolomé de los Ángeles fueron saeteados por una tribu indígenas llamadas los Damaqués y a partir de allí el proceso de evangelización fue interrumpido de forma constante. Además de los Agustinos, se nombra con sumo interés la importancia de los Dominicos, especialmente San Luis de Beltrán y luego la entrada de los Carmelitas Descalzos a principios del siglo XX. Sin embargo, en este texto no se encontró ningún indicio sobre la existencia de un convento carmelita en la zona ubicada entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo. Por su parte, en la segunda iglesia no se tuvo ningún tipo de información, ni alguna referencia remota sobre dicho monasterio.

antropológicos, puesto que en el tiempo escogido por el escritor, hubo un proceso de evangelización por parte de la religión católica, que fue delegado a la congregación de los Carmelitas Descalzos, y apoyado por el Estado, sus instituciones militares y administrativas. Además fue sustentado a partir de la firma de un Concordato que estableció el Estado colombiano y el Vaticano en el año 1887 y que tenía como fin último volver a ciertas actividades de regeneración de la moralidad católica en lo que llamaban Tierras Paganas (Córdoba, 2012), lo que me permite ubicar el cuento en un contexto histórico para el análisis.

2.2.1 Recepción del cuento

Si bien no hay documentos u otros registros que hablen de la recepción literaria de la primera publicación del cuento en la revista *Bárbara, Bárbara*, sí se tienen algunas apreciaciones en torno a la edición del libro *Noticias de un convento frente al mar*, realizada por la editorial Oveja Negra. Algunas revistas hicieron algunas anotaciones para no dejar este acontecimiento escritural desapercibido, aunque es bueno anotar que la crítica literaria de la obra de Espinosa está enfocado en sus novelas, siendo *La tejedora de coronas* (1982) la que más recepción y curiosidad analítica ha tenido en círculos intelectuales e investigativos (Ferrer Ruiz, 2007).

El libro *Noticias de un convento frente al mar* contiene 15 relatos, escritos entre 1959-1984, que dan la sensación o la impresión de “que el autor quiso recoger en un volumen algunos relatos nuevos al lado de otros que se le fueron quedando como trabajos aislados mientras escribía sus novelas” (Morales, 1990). Esto lleva a que no solo haya una recreación de muchos espacios, tramas y circunstancias ubicadas en algunos lugares de Colombia, también permite un disfrute de la creación estética y lingüística que el escritor muestra en cada uno de los escritos. Morales, refiriéndose al relato principal del libro, aclara que no es solo la pulcritud sintáctica que aflora aquí y allá en el relato, también son los personajes y sus tramas lo que atrapa y seduce al lector.

¿Cómo leer de otra manera, cómo saltar párrafos sin empobrecer hasta lo irreconocible, ese brillante, abigarrado e intenso mosaico verbal, donde, por la alquimia de la palabra, una prostituta, bordando los noventa años, reconstruye su remota y breve temporada en un convento frente al mar caribe, con tan alucinada frescura que esa pretérita mezcla de deseos olores marinos y aromas del patio de ciruelos y limoneros parecen aún estremecer

su vieja piel con los mismos requerimientos que entonces hicieron de ella, novicia ingenua pero dispuesta a arder, presa fácil de unos amores “ilícitos”, con la hermana Helga, una “pervertida boliviana?” (Morales, 1990, pág. 131).

La crítica al cuento se ha centrado tanto en los personajes como en el tema que sobresale en la narración: el erotismo. Parte de su estos escritos receptivos se enfocan en las expresiones disruptivas que genera ““el pecado de Safo”” narradas con naturalidad y detalle, pues esto es lo que hace a este cuento único y sobresaliente, ya que aparte de ese tejido verbal que emerge aquí y allá, también se describe el deseo en una dirección diferente a la satisfacción de un yo masculino, debido a que pone centra toda su trama en cuerpos femeninos y por medio de estos, se expresa una contradicción con la moral religiosa y los instintos corporales que cimentan dicha moralidad. Al respecto, Figueroa Sánchez (2003), evidencia que a este libro de cuentos además de “los motivos de carácter filosófico, histórico o esotérico que hemos señalado, se agregan ahora la presencia del erotismo como transgresión de órdenes y la carnavalización de las estructuras paradójales de la existencia” (Pág. 2017).

Figueroa (2003), resalta el carácter erótico que tiene el cuento, y lo expresa no solo por las descripciones minuciosas sobre las aventuras nocturnas que tienen Helga Pontegrosa y la protagonista, también porque el erotismo se muestra en una constante ebullición que va fulgurándose en las miradas que son el comienzo hacia la consumación del deseo, detrás de unos brezos, en donde los cuerpos se desnudan y están prestos a la lujuria. El erotismo se convierte en algo bello, pero también en una seducción propia del “demonio”. Alexandrian (1990) hace una precisión sobre este tema, pues reconoce que hay una diferencia delgada entre lo que se entiende por erótico, lo pornográfico y lo obsceno. En consecuencia, arguye que “la pornografía es la descripción pura y simple de los placeres carnales; el erotismo es la misma descripción revalorizada, en función de una idea del amor o de la vida social. Todo aquello que es erótico es pornográfico por añadidura” (Pág. 8). En el relato de Espinosa el erotismo está no solo en función de revalorizar el cuerpo, hacerlo deseable, bello y placentero, también entra en un mundo institucional, cuyo erotismo es limitado y coartado en cabeza de la hermana Nicolasa, y se muestra como un acto transgresor que desafía el control que se mantiene en el monasterio alrededor la corporeidad.

Silva Rodríguez (2008) igualmente, arguye que el cuento “cede el protagonismo al sexo femenino y pasa del miedo, de los devaneos imaginarios y de la elipsis al tono lírico en la evocación de sensaciones, a la representación explícita del amor físico y a las consecuencias de la transgresión” (Pág. 42). El cuento de Espinosa, por lo tanto, hace evidente un ahondamiento de las pasiones humanas en donde la contradicción y la constante rivalidad entre los simbolismos, que florecen por doquier, hacen que el relato se sienta vivo e intrigante.

Dentro de esta misma línea encontramos las apreciaciones de Óscar Castro García (2006) quien, en su libro *Un siglo de erotismo en el cuento colombiano* (2004), no solo resalta los temas tan diversos que trata Espinosa, también expresa que *Noticias de un convento frente al mar...*

[...] mantiene un ritmo *in crescendo* de manifestación del erotismo a medida que avanza el relato, y que pasa del ámbito monacal al prostíbulo, de las relaciones homosexuales a las heterosexuales, en un contexto netamente contradictorio, pero revelador de la realidad que se esconde tras las apariencias de la norma y de la religiosidad, hasta que la protagonista explota en arrebatos de locura, exhibicionismo, histrionismo y abierta oposición a la tradición y la moral cristianas (Castro García, 2006, pág. 74).

Por otra parte y aclarando la narración de Espinosa no ha tenido una clasificación como cuento o novela, pues como lo hace constar el autor este se “encuentra a medias entre el cuento largo y la novela breve” (Espinosa G. , 2003, pág. 277). La discusión de este asunto radica en las características, un poco arbitrarias, que se han dado a estos dos géneros. El cuento es atemporal, cualquier detalle es importante para la trama, lo que sobra disminuye su fuerza, por lo general se lee de un tirón, en una sola sentada y trabaja en explosión; mientras que la novela es temporal, redundante sobre asuntos innecesarios y trabaja sobre la acumulación de datos y personajes para llamar la atención del lector. Sin embargo, tanto el uno como el otro se complementan, puesto que una novela no es más que la extensión, en cuanto a detalle, de un cuento (Paoletti, 1999).

Por esta razón, y más allá de una clasificación, *Noticias de un convento frente al mar* puede ser cuento y novela a la vez o estar, como lo dice el escritor, en un nivel intermedio. Esto porque es apto para las características del cuento, pero también para las características de la novela mencionadas anteriormente. Si bien esta discusión es relevante en términos de la difusión,

circulación y apropiación del cuento, y lo que genera en las lectoras en términos emancipadores, lo importante para esta investigación es el espíritu disruptivo en cuanto al manejo del erotismo y la relación sexual de dos mujeres dentro de un monasterio Carmelita, como también la relación entre cuerpo y las rutinas religiosas que construyen normas, reglas y limitaciones para las anteriores expresiones.

Ilustración 2. Monasterio



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

2.3 Religión y poder en el cuento

El cuento, como ya se ha mencionado, se ubica a principios del siglo XX dentro de un convento de Carmelitas Descalzas llamado San Simón de Stock, ubicado entre Arboletes y el Golfo de Morrosquillo, motivo por el cual es necesario hacer una contextualización sociocultural que nos permita entender por qué una comunidad religiosa estaba en este tiempo en esta parte tan precisa de Colombia, cuál era la situación del país y la conexión entre los hechos narrados en el relato y la realidad social en la que es ambientado el relato. Es decir, se pretende aclarar el papel antropológico de este análisis, pues la ficción o la literatura, como se dijo anteriormente, no se alejan del ejercicio del antropólogo, ya que mientras el primero trabaja con personajes que no han existido y acontecimientos que no han ocurrido, el segundo parte de una interpretación de sujetos reales y de hechos ocurridos, lo que nos da a entender que tanto el antropólogo como el escritor enfocan su labor en la interpretación y representación de hechos, independiente si son reales o no, la diferencia estriba en los fines y propósitos que tiene la antropología y las cualidades estéticas narrativas de la literatura.

Para empezar, hay que reconocer que la entrada de la congregación Carmelita a la zona donde se ubica la descripción está precedida por unos acontecimientos internacionales que a su vez tuvieron impacto en la configuración de la religión católica en Colombia, acción que para principios del siglo XX se denominó la regeneración de la moralidad católica.

1.1.1 Acontecimientos internacionales y nacionales

Luego de la Revolución Industrial, en Europa se empiezan a fortalecer muchos movimientos de carácter social y sindical liderados por trabajadores y obreros pertenecientes a las industrias en apogeo. Esto se da debido a que la consolidación de un modelo capitalista, sustentado por la acumulación de capital derivado de dicha manifestación, aumentó las precariedades sociales de la clase obrera y generó una ola de demandas que no fueron resueltas con prontitud (Cifuentes Traslaviña & Navas, 2004, pág. 321).

En consecuencia, a mediados del siglo XIX en Francia y Alemania, se sienten con más rigor las precariedades que este modelo ofrece a la vida de estos individuos, tanto a nivel laboral,

como a nivel familiar y social; lo que hace que estos tomen la iniciativa de reunirse alrededor de las ideas socialistas sustentadas desde Marx y Engels, y a partir de allí, desdeñan cualquier injerencia religiosa dentro de estas dinámicas de carácter sindicalista.

La preocupación de la iglesia se hace manifiesta, pues considera que los modelos políticos ligados al socialismo y al liberalismo alejan a la sociedad civil del proyecto evangelizador que poco a poco habían cosechado tanto en Europa como en las tierras nuevas allende los mares.

La Iglesia católica adopta, por lo tanto, fuertes medidas para generar una integración eclesiástica que permitiera una renovación de sus ideas. Una de estas fue acudir a los laicos aristócratas para que sustentaran económicamente proyectos sociales, mediado por un enfoque religioso, sin dejar de lado el control de estas acciones y permitir una autonomía por parte de los laicos. Control que iba a estar enmarcado en la encíclica II *Fermo proposito* firmada por el papa Pío X que “daba las directrices claves para evitar que los laicos se sustrajeran a la obediencia debida a los obispos y al Papa en la organización de las obras, y las tareas que en el marco de Acción Social Católica se emprendían en el mundo” (Cifuentes Traslaviña & Navas, 2004, pág. 323). Surge, en este sentido, en 1905, la Acción Social Católica en Europa que tenía (o tiene) como finalidad la de “conservar al pueblo en la fe y en las sanas costumbres, y el atraer a los extraviados y viciosos al buen camino, para de ese modo, conservar la paz social y procurar la salvación de las almas” (Acción Social Católica -1913, 1956). Esto se pretendía lograr acudiendo a la generosidad de los más pudientes para que en sus empresas o industrias se conformaran patronatos, círculos sociales, asociaciones mutuales mediadas por la religión católica, incentivando así la práctica católica impulsada desde el ámbito laboral.

En Colombia, esto no va a estar muy alejado, pues la Iglesia en manos de La Conferencia Episcopal, crea la Acción Social Católica en 1908, como réplica frente al impacto que había tenido en Europa, como por los resultados obtenidos en la disminución de las prácticas libertarias propias de tendencias políticas y comerciales afines al socialismo e ideas marxistas. Un ejemplo de esto lo podemos ver en Medellín, Antioquia, a principios de siglo, puesto que los empresarios y la institucionalidad religiosa se unieron con las grandes empresas textiles de la época y dieron surgimiento a la imagen del “patronato” que se centraba en controlar la fuerza del trabajo para

obtener un “manejo disciplinado del tiempo, repetición ininterrumpida de labores y permanencia en el trabajo, y por otra parte, regulación del proceso de socialización de los grupos de obreros y obreras” (Cifuentes Traslaviña & Navas, 2004, pág. 327), alejando así toda posibilidad de la participación en asociaciones o grupos en donde las ideas libertarias fuera una constante. Esta imagen del patrono era, por lo tanto, una combinación entre un paternalismo arraigado y un aspecto religioso que se lograba inmiscuir en la vida privada de los individuos, pues el “patrón” juzgaba y corregía limitando a sus obreros o su familia a estar alejados de las doctrinas morales que defendía el catolicismo. Es así como se reguló el consumo de alcohol, la infidelidad, la inconstancia en el trabajo y se fortaleció la familia defendida por la Iglesia (padre, madre e hijos), las doctrinas y moral católica (Castro Carvajal, 2008, pág. 181:183).

Ahora bien, antes de que se instaurara la figura de la Acción Social Católica en Colombia, hubo ciertos acontecimientos de carácter político en el siglo XIX y finales de este que posibilitaron, no solo el surgimiento de este tipo de programas sociales en este territorio, sino también la puesta en marcha de un proceso de regeneración de las doctrinas católicas que logró tener un impacto importante en todas las esferas sociales en esta época.

2.3.1 Religión y política

Entre los años 1849 hasta 1886, Colombia es dirigida casi en su generalidad por presidentes adscritos al partido liberal, periodo en el cual sobresalen José Hilario López (1798-1869) y Rafael Núñez (1825-1894). El primero, López, va a ser reconocido por ser el presidente que empieza un ataque frontal a los privilegios de la Iglesia y su relación con el Estado. Aunque a López se le recuerda por abolir la esclavitud, por decretar el derecho al sufragio masculino universal y por dar participación a los resguardos indígenas entre otros; también puso en marcha ciertas decisiones que, para la Iglesia de este tiempo, fueron desafortunadas: decreta la abolición de los fueros eclesiásticos, por tal motivo si un sacerdote cometía un crimen era juzgado por la justicia ordinaria; ordena la eliminación de los diezmos y la elección de sacerdotes intercedidos por cabildos municipales, lo que obligaba al estado a fijarles un suelo; el matrimonio civil pasó a ser obligatorio y tramitó una ley que hacía explícita la separación entre Estado e Iglesia (Londoño Vera, 2002, pág. 37). En su gobierno los conservadores no solo estuvieron incómodos

con las medidas, también, se empezó a diseminar un discurso beligerante por parte de los dirigentes del partido que se fue incrementado debido a que los gobiernos que sucedieron a López siguieron la misma línea y profundizaron la división entre Estado y Religión. Se inició una persecución a las órdenes religiosas (específicamente con los jesuitas), mediante la confiscación de sus bienes y la revocatoria de la personería jurídica de la Iglesia. Es así como “en 1861 el Estado confisca los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad; se exilan muchos obispos, así como el delegado apostólico” (Dussel, 1992, pág. 172). Dichos bienes fueron confiscados a partir del 9 de septiembre de 1861 y fueron puesto en subasta pública, después de esto vino la promulgación de la constitución política de los Estados Unidos de Colombia en el año 1863, expedida en Rionegro, que no empezaba con la frase célebre “En el nombre de Dios” y se instaure en ella la libertad de cultos, se prohíbe la intervención en política de la Iglesia y se veta a dicha entidad en la compra de bienes inmuebles en el país (Londoño Vera, 2002, pág. 39).

Este ambiente se mantuvo hasta el año 1884, cuando se elige a Rafael Núñez con apoyo del partido conservador, ya que a partir de allí se da un viraje sustancial al trato que había recibido la institución religiosa. Núñez, que fue un hombre liberal, reconoce la importancia de la Iglesia Católica en la estructura social y en su papel en la tranquilidad ciudadana en cuanto a temas de convivencia y paz se sugiere (Londoño Vera, 2002, pág. 53). Es así como Núñez lidera en 1886 la iniciativa de crear una nueva constitución que diera paso a una regeneración de la patria cuyo fundamento esencial se sostenía desde la siguiente premisa "una nación, un lema, un Dios". Le delega, la responsabilidad de escribir dicho documento a Miguel Antonio Caro (1843-1909), ferviente enamorado de la gramática, hombre conservador y un humanista a ultranza, dando creación a una de las constituciones que más tiempo ha tenido vigencia en Colombia.

A partir de aquí la relación de la Iglesia con el Estado tiene un cambio radical. Puesto que aparte de que se escribió una constitución que coonestaba todas las acciones de la Iglesia, también, en el año 1887, el gobierno colombiano y el Vaticano firman un Concordato⁷, pacto o acuerdo que tenía como finalidad reiniciar el proceso de evangelización que se había empezado

⁷ Concordato firmado por León XIII, representante del Vaticano, y Rafael Núñez, presidente de la República de Colombia en el año 1887, que da inicio a una época llamada “Regeneración de la patria”.

desde los tiempos de la Colonia y que se vio interrumpido por la entrada al Estado de gobiernos liberales.

Con la firma del Concordato y la proclamación de la Constitución Política de 1886, Colombia se declara fiel a los preceptos morales de la Religión Católica, Apostólica y Romana y se compromete a resguardarla como un elemento esencial de su estructura social. Igualmente, la Iglesia recupera el privilegio de comprar bienes inmuebles, de establecer congregaciones en el territorio y direccionar escuelas, colegios y universidades que resguarden su accionar religioso. Se les exoneró, también, de pagar impuestos y el matrimonio católico empieza a tener efectos civiles; además los registros de nacimiento, matrimonio y defunciones volvían a ser responsabilidad de las parroquias. (Londoño Vera, 2002, pág. 53)

Por esta razón, cada institución, tanto el Estado, como la Iglesia, se vio fortalecida, pues mientras la Iglesia volvía a tener el poder que había perdido, el Estado buscaba llegar a los sitios periféricos del territorio y legitimar aquellas instituciones que estaban en las zonas de mejor acceso. En este sentido,...

... la Iglesia asumió labores que correspondían al Estado, como a la educación pública urbana y rural, instituciones de carácter asistencial, manejo de registro civil... (Cifuentes Traslaviña & Navas, 2004, pág. 323).

Esto generó que tanto el Estado como la Iglesia, no se vieran separadas en cuanto a funciones y dinámicas; por el contrario, daba la sensación de ser una sola entidad que ejercía labores dentro del territorio colombiano.

Una de las disposiciones que se hizo expreso en el Concordato, y que en últimas tiene relación con la llegada de la congregación Carmelita a la zona determinada en el relato de Espinosa, es que a las comunidades religiosas se les dio la potestad para entrar en aquellos territorios donde el proceso de evangelización de indígenas y de la población costera no había prosperado. Uno de estos territorios había sido el Urabá Antioqueño que por su ubicación y sus pobladores era difícil concretar un proceso de evangelización. Esta apertura a las congregaciones dio paso a que el Estado, aparte de lograr la socialización de los preceptos morales de la Iglesia defendidos en la Constitución Política de 1886, también tuviera un mayor poder administrativo (Córdoba, 2012, pág. 83), debido a que estas zonas, llamadas “Territorios Nacionales” y que

equivalían a más de la mitad del territorio nacional, generaban gran preocupación para los procesos de legitimización de las instituciones estatales.

En consecuencia, a principio del siglo XX al litoral atlántico llegan los Carmelitas Descalzos⁸ que aparte de tener el propósito de evangelizar a las comunidades indígenas y costeras del Urabá, también se encargaron de dirigir...

...escuelas, colegios e internados, tuvieron injerencia en ciertas políticas nacionales y departamentales relacionados con su trabajo, además, tuvieron a su cargo centros de salud, fomentaron obras de infraestructura y denunciaron abusos cometidos por colonos, lo que las hizo blanco de acusaciones. (Córdoba, 2012, pág. 67).

Es decir, poco a poco fueron legitimando al Estado y acercaron a estas comunidades, tanto costeras, como a los indígenas Emberá, a las tradiciones morales del catolicismo.

Esto se anudó a un interés especial que empezaron a mostrar los dirigentes políticos y empresarios de la Antioquia de esta época por el Urabá, debido a que este territorio poseía el único contacto con el mar dentro del departamento y, por lo tanto, la posibilidad de expandir sus negocios y activar la economía; por otra parte, las entidades eclesiásticas y políticas de Antioquia querían que ese lugar costero estuviera más afín a las prácticas morales de otras regiones antioqueñas. Sin embargo, este “proyecto de antioqueñidad” en el ámbito de lo social generó resistencias en el Urabá, debido a que la vida costera era menos recatada, sus prácticas eran más festivas y sus relacionamientos sexuales eran menos convencionales y moralistas que la gente que vivía entre montañas que tenían un proceso de colonización mucho más amplio y en donde la doctrina religiosa se había arraigado poco a poco en las prácticas cotidianas (Steiner C. , 2000, pág. 68).

No obstante, el Urabá Antioqueño se vuelve relevante para la Iglesia, debido a que uno de sus ideales, aparte del proyecto evangelizador, era llegar a comunidades indígenas Emberá e instruirlos por medio de procesos de alfabetización y del proyecto de “civilidad” que establecía la institucionalidad colombiana (Gálvez Abadía A. , 2015).

⁸ Ellos no fueron los primeros en llegar al Urabá antioqueño. En 1635 la orden Agustiniense quiso reanudar las obras misionales en el Urabá que habían desarrollado en la zona los Agustinos Recoletos de la Candelaria en tiempos de la colonia, pero fue frustrada por la cantidad de bucaneros, piratas, por la agresividad de algunos pueblos aborígenes y comerciantes que hacían difícil el acceso a la zona.

Por esta razón, a partir de 1911, el municipio de Frontino Antioquia, se convierte en un centro de acogida para los padres Carmelitas, ya que desde allí van a dirigir sus acciones religiosas, su proyecto moral y la gestión de infraestructura necesaria para este propósito. Dicho trabajo misional se vuelve de tal importancia, que luego de ver las labores realizadas por los Carmelitas, el Obispo de Antioquia les delega, en el periodo de 1918 a 1942, la prefectura apostólica del Urabá. Asimismo, se hace gestión para que la parte femenina de la congregación llegue a estas tierras y apoye en los procesos de evangelización. Llegan, las Carmelitas Descalzas a esta zona en 1925 con la intención de complementar la labor de sus compañeros y lograr un impacto en la empresa encomendada (Londoño Vera, 2002).

Esto no quiere decir que antes no hubiera presencia de alguna congregación femenina. En mayo de 1914 la madre Laura instauro en Dabeiba una asociación de religiosas con el fin de realizar procesos de catequismo a los indígenas de este territorio, ganándose el cariño de estos y dedicando mucha parte de su tiempo en esta actividad. Luego, por diferencias en la forma y el estilo en que esta congregación trabajaba el asunto misional y evangelizador, y alimentadas, a su vez, por las discusiones entre el prefecto Arteaga y la madre Laura que tenían su origen en asuntos del género, las hermanas “lauristas” salen de Urabá en 1919. Esto es lo que permite, en última instancia, la entrada de la congregación de las Carmelitas Descalzas al Urabá Antioqueño y se siga con el proceso misional (Gálvez Abadía A. C., 2006, pág. 91:93).

Ahora bien, presentar la relación entre la Iglesia con el Estado colombiano, específicamente el Concordato de 1887, nos da cabida a entender las circunstancias que rodean el cuento, pero sobrevienen ciertas inquietudes.

El convento San Simón Stock descrito en el cuento de Espinosa, resguardado por las Carmelitas Descalzas, se erige antes de 1905, año en el cual empieza la narración. Esto plantea una incongruencia con los datos antes mostrados, pues dicha congregación no aparece ejerciendo algún tipo de actividad en el territorio hasta 1925. Sin embargo, mi interés, más que hacer exigencias de veracidad a la obra, pues ahí reside una licencia del escritor que no me propugno rebatir, es explorar el contexto religioso que describe el autor, para lo que me remito a referentes históricos localizados.

Por otra parte, surge la inquietud sobre la preponderancia de la presencia femenina en esta descripción, no solo porque todos los personajes son mujeres, exceptuando el joven facultativo Regueros, sino también porque hay una estrecha relación entre los conceptos tradicionales que ha manejado la iglesia sobre la mujer y el papel de liberación que se describe al final del cuento. O sea, parece ser que la narración de Espinosa conduce a que la protagonista, por medio de la escritura de sus recuerdos, llegue a la cuarta y última puerta con la cual se accede al conocimiento: la libertad (Saramago, 2016), y la tensión antropológica central que me ocupa en el análisis del cuento, es justamente el control del cuerpo de las mujeres por parte de la institución religiosa. Por esto son preponderantes los cambios paulatinos de la protagonista en el texto, así como la consciencia de su cuerpo individual alrededor de las expresiones eróticas y las rutinas religiosas.

2.4 Mujer y religión

Hay dos de mujeres que son importantes para la Iglesia: la Virgen María y Eva. Eva fue considerada, luego de darle la manzana a Adán, el símbolo del mal, de la seducción y la causa primordial de la expulsión del paraíso; por tal razón, el papel femenino es digno de rechazo y de desprestigio en los primeros libros de la Biblia cristiana. Esto no va a estar alejado de otros textos sagrados, ya que muchos alimentan como visiones míticas, la premisa de que lo femenino está relacionado con el surgimiento del mal. Así lo vemos en la tradición griega, en la que la primera mujer, luego de ser moldeada en arcilla por Hefestos por órdenes de Zeus, es cargada de ciertos dones, gracias y habilidades que le permiten ser una coadyuvante de las tareas del hombre en la tierra. Pandora se casa con Epimeteo, hermano de Prometeo, y después del matrimonio recibe una tinaja que tiene una inscripción que prohibía su apertura. Ésta, guiada por la curiosidad, la abre y salen todos los males a la tierra, luego la cierra y sólo alcanza a conservar la esperanza (Hesíodo, 1978, pág. 125:26).

Hesíodo considera a Pandora como un ser digno del rechazo, una representación de la Eva helénica que, al haber desplegado el mal por el mundo, no merece ningún tipo de invariabilidad interpretativa fuera de lo ya destinado en su creación. Y esto se refuerza cuando manifiesta que Pandora “procede de la raza de las mujeres hembras, la más perniciosa raza de

mujeres, el más cruel azote que existe entre los hombres mortales” (Hesíodo citado por Phipips, 1998, pág. 99). Estas dos visiones, la griega y la occidental basadas en la Biblia, surgen de la interpretación o de los ejercicios hermenéuticos que se han hecho tanto del mito del génesis como el mito de Pandora.

Según la tradición cristiana podemos hablar de dos Evas. Una Eva que tiene toda la carga del mal, y otras que es semejante al hombre en cuanto a haberes y menester. Esta división se da por procesos hermenéuticos sobre la génesis del hombre descrito en la Biblia. En primera instancia se describe que “Dios creó al hombre, le hizo a imagen de Dios. Los creó varón y mujer, los bendijo, y los llamó ‘hombre’ en el día de su creación” (Gén. 5,1-2), dando a entender que Eva tiene los mismos privilegios que Adán y por lo tanto no se delegan características axiomáticas a un género específico. Por otro lado, vemos que en el mismo texto bíblico se dice que "Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán y, mientras éste dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre" (Génesis 2: 21-24).

Estas dos interpretaciones, la Eva nacida en igualdad a Adán y la Eva creada de una costilla de Adán, describen a dos mujeres o dos Eva diferentes. La primera Eva da a entender que Eva tiene los mismos privilegios que Adán y por lo tanto no se delegan características axiomáticas a un género específico, pues Dios los creó a su imagen y semejanza, dando a los dos el mismo criterio, el mismo rango de poder, las mismas habilidades para estar en el paraíso. Por su parte la segunda versión es mucho más sugestiva. Eva nace del hombre, de una parte del hombre y por lo tanto depende de él, tanto desde lo racional como desde lo corporal. De aquí entonces parte la idea de que la mujer debe ser sumisa, dedicada al hogar, dispuesta a satisfacer sexualmente al hombre y relegada a lo privado, ya que lo público es objeto de lo masculino. Así lo entendieron los jesuitas y los cristianos y así lo fueron transmitiendo a sus huestes religiosas (Philips, 1988, pág. 40:78).

Incluso, la tradición búlgara va más allá y describe a Eva como producto de la cola de un perro: “Dios apartó la costilla de Adán dormido y cerró la herida con tierra. Mientras se lavaba de sangre las manos, un perro se llevó la costilla. Dios cortó entonces la cola al perro, y con ella formó a Eva” (Hans Sanchs citado por Philips, 1988, Pág. 76). Eva, por lo tanto, en este mito, es

menos que una sometida de Adán, es producto de la extremidad de un animal. Es una configuración producto del azar y de la creatividad de un Dios en imagen masculina.

Eva, que aparte de estar supeditada al hombre por haber salido de una costilla, también es castigada debido a que se dejó seducir por la serpiente y esta da de probar el fruto prohibido a Adán es la que más fuerza interpretativa ha tenido en el trasegar histórico. La primera mujer es considerada como “Eva- Demonio”, la mujer que mediante sus atributos sexuales sedujo al hombre para que este pecara, comiera el fruto prohibido y como consecuencia, Dios decidiera expulsarlos del paraíso. Por consiguiente, los dos fueron castigados. Él, es obligado a trabajar la tierra para poder sobrevivir; ella, maldecida con el dolor del parto, la negación del placer en el sexo pues debe ser reservado para fines reproductivos, y estar supeditada a un mando masculino (Philips, 1988).

Dicha postura se va a mantener durante el medioevo mediante reglas y prácticas concretas que establecían un rol específico para la mujer. Es así como en este tiempo la mujer que acudía al celibato o, por el contrario, decidía ser libre y renunciar a un solo hombre, era rechazada por la sociedad y su vida cotidiana pasaba a la deliberación pública e incluso se le llegaba a considerar bruja o amante de Satán. Uno de los documentos que da cuenta de esto es el *Melleus Melaficarum*, creado en 1471 y que es el libro más completo sobre persecución bruja, aquí se aclara que “la lujuria carnal que en las mujeres es insaciable... por lo cual, para satisfacer sus deseos, copulan incluso con demonios” (Kramen y Sprenger, 1951:43). Eva para la cristiandad, es la mujer que está en contacto con lo pecaminoso, con la lascivia, el placer y todas aquellas prácticas que emanan del mismo Satán.

La Virgen María, por el contrario, cambia el papel de Eva como pecadora y seductora del pecado, por una mujer obediente a la ley de Dios, resignada y alejada de los deseos sexuales y concupiscencia. “Para los padres de la iglesia, la virginidad de María recordaba el estado de virginidad de Eva, que se perdió como causa y a la vez efecto de la caída de la gracia” (Philips, 1988, pág. 209). La iglesia no solo cubre de cultos a la Virgen María como madre de los hombres, también hace de ella un ejemplo: el ejemplo de la obediencia de Dios, de que se haga, a partir de sus sacrificios, la voluntad de él y su veneración por ser la madre de Jesucristo, el enviado del cielo. Una representación femenina que permitió purificar la mala imagen y el

atrevimiento de la primera mujer que da importancia a la obediencia y a los caprichos y ocurrencias de un Dios masculino, cambiante y contradictorio en sí mismo.

La iglesia, defiende la idea de aconductar el cuerpo de la mujer, “lascivo e incontrolable”, porque esta lascivia se interpreta como una relación estrecha con lo demoníaco y con Satán. Sin embargo, la conservación de esa primera pureza virginal y el símbolo de una mujer ideal, pura y casta, se ve transfigurado en la imagen de las monjas que son modelos de una feminidad ideal. Mujeres solteras con un compromiso afectivo, corporal y espiritual con Cristo, quien llega a equipararse con su esposo. De lo anterior, surge una dinámica social que instaba a muchas mujeres que ya tenían un buen rango económico, a convertirse o ser obligadas a ser religiosas, por el prestigio que otorgaba tener un miembro de la familia dedicado a las instrucciones eclesiásticas (Buitrago Leal, 2008).

Los lugares donde están recluidas estas monjas son los Conventos, lugares que aíslan estas mujeres de las actividades cotidianas y se les instruía en asuntos relacionados con la purificación del alma y los rezos constantes que daban cuenta de una devoción por Dios. Para entrar en ellos era necesario dar a la organización eclesiástica una dote o una suma de dinero que posibilitaba la entrada a la mujer a este recinto, de lo contrario no había una garantía de que la persona gozara de los privilegios que este estatus daba.

En palabras de Roxana Buitrago (2008),

Las mujeres blancas y educadas por monjas quedaron enclaustradas dentro del marco de esta ingeniería social de la época. El resto, es decir, todas las mujeres que se estudiaron las adivinas, brujas, herejes, parteras, hierberas, viudas, mujeres que se hubieran casado dos y tres veces, adivinas, sortílega, judías y en general todas aquellas mujeres que representarán el pecado corrían otra suerte (Buitrago Leal, 2008, pág. 118).

Los conventos enclaustraban a las mujeres que eran un ejemplo a seguir: vírgenes, entregadas a Dios y dispuestas a sacrificar sus deseos carnales y materiales por una vida espiritual y reglada, una suerte de representación de María, la madre de Jesús, en la tierra; mientras que las que estaban por fuera del claustro y se dedicaban a las actividades terrenales, encarnaban a la Eva a lo mundano y lo pecaminoso.

2.4.1 La mujer en el convento de San Simón Stock

La protagonista del cuento de Espinosa corre con la suerte de estar dentro de un convento liderado por las Carmelitas Descalzas, luego de pagar una dote. Este hecho nos da a entender que era una mujer blanca, adinerada e integrante de una familia con cierto prestigio social. Premisa que es evidente cuando la protagonista entra a la orden del Carmelo contra su voluntad y manifiesta que

... se pretendía despojarme de la herencia de mis padres, muertos durante las depredaciones que Arístides Fernández desató, en el primer año del siglo, contra todos aquellos que mostrasen desafección hacia el régimen del gramático José Manuel Marroquín. Fue el caso que mis tíos, por ser hija única y deseosa de acaparar la herencia, ofrecieron a las carmelitas de San Simón un concupiscible donativo a cambio de recibirme en su seno (Espinosa, 2007, pág. 233).

La obra hace alusión a dos personajes y un evento que fueron importantes para el inicio del siglo XX. El primer personaje es José Manuel Marroquín, presidente de Colombia de 1900 a 1904 y escritor de obras literarias de gran valía como *El moro* (1897) y un prolijo compendio de poesía; por otra parte, encontramos a Arístides Fernández, quien participó en la guerra de los Mil Días como ministro de guerra de Marroquín.

Espinosa nos remite a una época de conflicto llamada La guerra de los mil días, con el fin de mostrarnos el talante de los gobernantes de este tiempo. Esta guerra, que según algunos registros duró un poco más de 1100 días, se dio entre los conservadores Nacionalistas y los liberales que querían el poder a cómo de lugar. Se inicia el 17 de octubre de 1899 cuando Paulo Emilio Villar declara oficialmente la insurrección liberal contra el gobierno conservador de Rafael Núñez y va a durar hasta el año 1902. En este conflicto muere el 2.5% de la población de la época, lo que deja un camino plagado de tragedias, crueldades y desolación en muchos rincones de la Colombia. Este conflicto se disolvió con la disminución de los conflictos armados en el año 1902 y la posibilidad de indulto que ofrece el gobierno conservador José Manuel Marroquín; voluntad que se vio reflejada en la firma de varios tratados de paz: el tratado de Nerlandia, el Tratado de Winsconsin y el Tratado de Chinácota (Trujillo, 2018). Sin embargo,

Espinosa nos describe a un presidente Marroquín alejado de preceptos de conciliación y acogido a dinámicas de persecución y muerte a sus contradictores.

Asimismo, el anterior fragmento del cuento nos ubica en el papel de la mujer a finales del siglo XIX y principios del XX. En este periodo todavía encontramos una persistencia y limitación a que esta tuviera participación en las acciones públicas, argumentadas no solo en la constitución de 1886, también desde una visión religiosa que defendía que estas no podían

... tener los mismos derechos políticos que los hombres. La razón aducida es que eran incapaces de cumplir con los deberes asignados al ciudadano, dado que por ley divina y por naturaleza, debían estar sometidas y relegadas al trabajo doméstico. Además, otorgarles la igualdad civil podía desestabilizar la familia (Bermúdez Q., 1994, pág. 164).

La mujer tenía dos roles específicos, el primero ser madre y más que eso, ser una buena madre como lo hizo la Virgen María con su hijo, y ser el pilar fundamental de la familia. Era ella la que tenía que resguardar e instruir a sus hijos en los preceptos morales que establecía la iglesia en cuanto al rechazo de las prácticas pecaminosas y la aceptación de la pureza y los sacrificios para alcanzar la gracia divina (Bermúdez, 1994)

Debido a que la joven protagonista no tenía todavía en sus haberes conformar una familia, pues nunca lo hace saber en el relato, es llevada por sus tíos al convento no solo para adueñarse por completo de la herencia dejada por sus padres, también para no alejarla de los roles delegados a la mujer en este tiempo: dedicar su vida al amor de Cristo en un monasterio de clausura.

Y así, un día de julio de 1905, a poco de haber cumplido los diecisiete años, me vi a las puertas del convento... (Espinosa G. , 2007, pág. 233).

La protagonista se enfrenta a las rutinas del convento, al control justificado en la purificación del cuerpo para llegar a un estado espiritual trascendente frente lo terrenal, a la lucha entre la libertad de disfrutar los placeres y la omisión de estos en su vida y la negación de un cuerpo individual, para enmarcarse en un cuerpo social reglado y dado a la restricción del mundo carnal.

La mujer que entra en el convento se convierte en una representación de la divinidad cristiana, de la renuncia a los placeres ofrecidos por el mundo y la aceptación de ciertas rutinas y oraciones que pretenden un acercamiento a Cristo. Queda la pregunta sobre la relación del cuerpo y la religión, pues en últimas es en él donde se ejerce el poder y el control (Foucault, 2002), mientras que la práctica religiosa se ha cimentado en ciertas rutinas alrededor del rezo y el sacrificio como acto esencial para alcanzar preceptos espirituales. En el siguiente capítulo se conceptualizará el cuerpo, tanto el de la protagonista como los demás descritos en el relato, y se planteará el análisis de los tipos de corporalidad que se quieren observar en la narración para responder a la pregunta: ¿cómo el cuerpo se emancipa, desde el erotismo, del control y estamentos de poder que limitan su libertad?

Capítulo III

3 El *Eros* en el convento de San Simón de Stock

El erotismo es una de las manifestaciones humanas que ha implicado un acercamiento al cuerpo como un constructo social en la cual se manifiesta el placer, el deseo y la lujuria. Es así como a finales del siglo XX el mundo académico e intelectual, específicamente la escuela de Frankfurt, plantea ciertas reflexiones e investigaciones que tienen como objeto analizar esta categoría no como un edulcorante del cuerpo, de la literatura o de los actos pornográficos, sino como una expresión con un objeto propio de estudio y de gran importancia para la construcción de las sociedades contemporáneas

Sobresale el libro *Erotismo* (2007) de Georges Bataille como punto de inicio para cualquier discusión alrededor del tema; además hay que anotar que Bataille en su libro hace una relación entre los postulados psicoanalíticos y los resultados de muchas etnografías producidas en disímiles culturas, es decir, el libro es ante todo una reflexión antropológica. Asimismo, el texto *Eros y civilización* (1983) de Herbert Marcuse, permite un acercamiento a la deconstrucción de los miedos y limitaciones frente al *Eros*, pues esto es lo que facilitaría el desarrollo de una civilización madura en la cual se dé un fortalecimiento de los instintos rivales y la liberación de los poderes constructivos que posee el *Eros* en el cuerpo.

Por lo otro lado, encontramos a Onfray (2002), que ahonda en la experiencia erótica y sexual para luego dar paso a ciertas reflexiones que metaforizan al ser humano mediante el *habitus* de tres animales específicos: el pez masturbador, el cerdo epicúreo y el erizo soltero. Asimismo, el libro de Lissari (2013) profundiza sobre la relación del fauno y la figura de Satanás, para llegar, por último, mediante un recuento del Casanova y el don Juan, al cuerpo pornográfico.

En el campo literario se pueden mencionar los libros *Historia de la literatura erótica* (1991) de Sarane Alexandrian y *La llama doble* (1993) de Octavio Paz y la *sed del ojo* (2004) de Pablo Montoya Campuzano, el primero por su compendio de novelas, dramaturgia y poesía

erótica desde la edad clásica hasta el movimiento surrealista; el segundo, acerca el erotismo a la acción misma del amor y metaforiza su esencia, y el tercero, es un relato erótico bajo la mirada de tres personajes, un fotógrafo, un médico y un policía voyerista que observa el cuerpo femenino como fotografía que satisface sus deseos y lujurias más entrañables.

Por último, es necesario reconocer que la *Historia de la sexualidad* (1976) de Foucault es un referente innegable para hablar del proceso de prohibición y transgresión alrededor de la sexualidad y por lo tanto del erotismo. Aunque su interés no está en lo erótico, la sexualidad es el punto donde bulle y se yergue como base de su entendimiento. Además, otras teorías alrededor del sexo, el cuerpo, el amor y la muerte (Walkowitz, 1991; Cardiac, 2013, Serrano Barquín & otros, 2010-2011, Freud, 2002) serán acogidas para esta investigación como punto de inflexión para entender las particularidades del erotismo.

En este capítulo se hará un recuento de los pasajes o escenas del relato que tienen una carga erótica considerable, permitiendo así una diferenciación entre lo erótico y lo sexual, pues aunque entre los dos hay una línea muy delgada, hay ciertas diferencias considerables, tanto en sus fines, como en su accionar. Luego de esto se pasará a un análisis sobre la categoría erotismo y su relación con el cuerpo, que permita no solo plantear desde lo teórico dicha diferenciación, sino también un acercamiento a una definición que sirva para aclarar cuál es la relación entre religión cuerpo y erotismo. Considerando que el deseo, el placer, la lujuria o la lascivia son emociones nacidas dentro del cuerpo y que se vuelven disruptivas para la religión cuando salen a flote cuando se exteriorizan, cuando se hacen visibles ante los demás; el asunto aquí, está en demostrar que el erotismo hace parte de la encarnación de la protagonista, la manifestación insurgente que lleva a imponer el cuerpo individual y permite una emancipación o acto de libertad frente a las normas, rutinas y leyes en el monasterio de San Simón.

3.1 Hacia el *Eros*

El erotismo es un fenómeno que emerge de un choque entre la vida y la muerte. Una contradicción constante en la cual la prohibición y la transgresión tienden a convertirse en los alicientes primordiales para entender su esencia y su relación con el deseo, el sexo y el placer. Por esta razón el erotismo no es solo sexo, pornografía o voluptuosidad, es algo que trasciende las fronteras de lo material y se transfigura en acciones desafiantes en las cuales el poder y la

razón son constantemente puestos en duda. Octavio Paz arguye que “En la sexualidad, el placer sirve para la procreación; en los rituales eróticos el placer es un fin en sí mismos o tiene fines distintos a la reproducción” (Paz, 1993, pág. 12) y estos fines están ligados a sentir la vida, a alargarla y también, tener una pulsión de muerte en esa experiencia corporal que está mediada por el placer.

El erotismo en las investigaciones de carácter literario, se ha centrado en la purificación del acto del amor y el acto coital, más allá de la pornografía que muchas obras literarias han descrito sin limitación. Sin embargo, en este punto Alexandrian (1991) manifiesta que es un error hacer una diferencia entre erotismo y pornografía, pues son lo mismo. La pornografía es la descripción llana y literal de los placeres sexuales, una escritura directa y sin edulcoraciones; el erotismo, por su parte, es la misma descripción, pero en función del amor o de la vida social. La diferencia debería plantearse entre el erotismo y la obscenidad, pues como ya se manifestó, el erotismo está ligado al amor, pero se le agrega que las descripciones literarias hacen el cuerpo deseable, apetecible, rebosante de salud y dispuesto al placer; mientras que la obscenidad desprestigia el cuerpo, lo hace sucio, recalca sus imprecisiones, desaparece el placer y las palabras vulgares y chistes escatológicos son los que dan fuerza al acto sexual (Alexandrian, 1991).

Ahora bien, ¿de dónde surge la palabra erotismo?, ¿cuál es su relación con la antropología y la psicología?, ¿cómo entenderlo desde un punto conceptual y volverlo punto de análisis para un texto literario, en este caso para el cuento de Germán Espinosa?, se intentará por lo tanto en este apartado responder a estas preguntas.

Eros, aparece en la literatura griega como el dios del enamoramiento o el resguardo del amor. Es hijo de Afrodita, diosa del amor y la belleza, quien siente celos de una mujer mortal llamada Psique que empieza a ser reconocida por su belleza y sus encantos naturales. Al evidenciar esto, Afrodita obliga a que *Eros* o Cupido le lance una flecha oxidada para que se enamore de un hombre monstruoso. El padre de Psique decide ir al Oráculo para saber el motivo por el cual su hija no encontraba esposo. Allí se da cuenta del destino de su hija: debía ir vestida de novia hasta la cima de una montaña y allí la desposaría una bestia venenosa. Psique, al conocer su destino, lo acepta. Sube hasta la cima y allí el viento del Oeste, Céfiro, la lleva a un

castillo que deslumbraba por sus lujos y belleza. Su esposo va al Castillo de noche, pero debido a la oscuridad Psique no pudo ver su rostro con exactitud. Así se repitió siempre, ya que le impuso como una norma infalible no verlo.

Luego de una temporada en el castillo, Psique pide a su esposo que deje que sus hermanas asistan a ese lugar para mitigar la soledad. Él acepta. Las hermanas al ver el lujo y la belleza del castillo entran en un estado de envidia y le dicen que debería arriesgarse a ver su esposo por la noche mientras dormía, pues ellas estaban convencidas que él era un monstruo horrendo que no se comparaba con su belleza. Así lo hace Psique, espera a que su esposo se duerma y luego prende una vela y la acerca al rostro. Sin embargo, su asombro fue total. A su lado estaba el dios del amor, el hombre más apuesto que había visto. Este, al despertarse y ver a su esposa, entra en cólera, pues había desafiado a su madre, Afrodita, para tener el amor de Psique y está en cambio lo traicionaba. Levanta sus alas y huye del castillo.

Psique queda destrozada y se propone encontrar a Cupido y enamorarlo. Asume varias pruebas casi imposibles que le impone Afrodita, pero siempre sale ilesa. Es por esto que la diosa de la Belleza decide enviarla al inframundo para que pida a Perséfone, diosa del inframundo, un cofre con un poco de belleza para recuperar el amor perdido. Psique completa la misión, sin embargo, cuando estaba saliendo del inframundo, la curiosidad la invade y decide abrir el cofre; en esos momentos cae en un sueño de muerte. *Eros* al darse cuenta de este impase y al estar curado de su traición, recoge el cuerpo de Psique y lo lleva al Olimpo, allí ruega a Zeus su inmortalidad y el apaciguamiento del odio de Afrodita. Este accede y permite que haya una boda entre estos dos, que daría nacimiento a su hija llamada Hedoné, que significa placer (Cheers, 2007).

El mito, nos personifica dos sentimientos humanos: el erotismo y la razón. Psique, dentro de la mitología greco-romana, ha sido considerada la diosa de la mente y del alma. En griego, *Psycho* significa ‘soplar’, de ahí se derivan verbos relacionados con el hálito o el último aliento antes de morir. Muchos griegos defendían la idea de que antes de morir salía una mariposa de la boca y que en esta forma se permanecía en el mundo desde un aspecto fantasmal. Es este hálito lo que relaciona a Psique con Thánatos, el dios de muerte no violenta y hermano del dios Hipnos, dios del sueño (Serrano Barquín, Salmerón Sánchez, & Serrano Barquín, 2010-2011).

El *Eros* es una pulsión de vida que nos permite buscar la felicidad y conservarla, mientras que Thánatos se podría entender como una pulsión de muerte, que en el acto sexual aparece como una faceta destructiva que busca una satisfacción del yo narcisista, entendido como la autocomplacencia, independiente del daño al objeto de deseo.

El *Eros* no solo está dirigido al instinto, también está ligado al amor y con éste se da paso a la objetivación de la existencia que se traduce en la preservación del Otro, en la especie. Esta unión, entre la vida y su conservación, entre el amor y el deseo, permitió que Freud (2002) creara el término “libido”, entendido como la atracción o energía polarizante existente entre los instintos del yo y los instintos libidinales, dirigidos a los objetos, ya sean animados o inanimados que permiten que amemos y preservemos al ser con el que tenemos la experiencia erótica.

Thánatos, por el contrario, se cataloga como el emerger de un instinto animal o primitivo que está domado o silenciado por la dinámica del *Eros* y las normas culturales. Por esto, cuando sale a flote, su faceta autodestructiva se ve reflejada tanto en el instinto libidinoso como en el yo narcisista, es decir, aquel instinto yoísta que está en busca del placer alejado de la preservación y el amor. Esta pulsión de muerte se podría entender como la reiterada idea de la maldad del ser humano y a pesar de que la creación de civilidad ha hecho que las búsquedas colectivas estén ligadas a conceptos abstractos como la esperanza, la paz, la igualdad, todavía subsisten manifestaciones primitivas, salvajes y acciones destructivas que se presentan incluso en el acto sexual.

Estas dos facetas, el *Eros* y el Thanatos, aunque son contradictorias en sí (uno busca la vida, el otro la muerte), son un complemento en la dinámica de la vida. Este choque es lo que da sentido a la existencia y permite un desarrollo cultural puesto que el ser humano está abocado a estar en lucha constante por subsistir (Foucault, 2002). Es claro que la praxis de existir está supeditada a cierta continuidad en la cual se pueden encontrar dualidades que en muchas ocasiones coadyuvan al proceso de significación en la cultura. No obstante, la pulsión de vida y muerte es el pilar donde subyacen esas otras bifurcaciones, esas otras dicotomías tanto tangibles como intangibles que va tejiendo un sujeto en el contacto y el relacionamiento con el otro en tanto sociedad o manifestación cultural.

El erotismo se debe entender como un puente ontológico entre la pasión y el placer, entendidas como manifestaciones ajenas a la razón y las normas comportamentales que se determinan en un campo social. La búsqueda del deseo, de la satisfacción de un placer emergente del yo interno abocado en un objeto externo, está predeterminado por el rompimiento de una norma que a su vez plantea una prohibición del objeto deseado. Es decir, el erotismo es el resultado de una transgresión de una norma social o cultural alrededor el cuerpo, un lugar, un objeto e incluso de un animal.

Para Bataille, el origen de este deseo transgresor nace en el momento en que el ser humano pasa de su estado prístino, salvaje o primitivo, a la conciencia que da el trabajo. En consecuencia, la creación de herramientas, de utensilios para domar la naturaleza y el diseño de ropajes para resguardarnos de la intemperie, son los primeros vestigios que dan a entender que la conducta humana empieza a erigirse mediante la conciencia a la muerte, el trabajo como modo de supervivencia y la limitación de la sexualidad, rasgos que dan permiten que el ser humano ingresen a la cultura. En otros términos, el *homo sapiens* “salió de esa muda como trabajador, provisto además de la comprensión de su propia muerte; y ahí comenzó a deslizarse desde una sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzosa de la que se derivó el erotismo” (Bataille, 2007, pág. 21).

El erotismo se podría entender como un estado de limitación frente a esa sexualidad primitiva a la que estaba abocado ese *homínido*. Una limitación que va estar normada dentro de las dinámicas socioculturales y por una conciencia colectiva e individual acorde a estas, es decir, el ser humano en el momento de tener conciencia, coarta su sexualidad desde sus adentros: desde el cuerpo, y desde afuera, en su lugar de socialización. Por esto que cuando nos encontramos en una situación en la cual la sexualidad emerge con naturalidad, recordándonos ese vestigio primario, damos paso al erotismo.

Es de rescatar que el erotismo, como se dijo al principio, está determinado por la prohibición y la transgresión, entendida como una suerte de oxímoron que da sentido a la función social. Para Bataille la prohibición surge en el momento en que el ser humano empieza a tener conciencia de su finitud, de su muerte, y una estrategia para evitarla es mediante la limitación de la violencia. Si la violencia es prohibida, hay una posibilidad para que los sujetos que viven en

una comunidad puedan vivir sin miedo ante la vida, sin miedo ante otro. La transgresión surge en el momento en que esa prohibición se quiebra, se destruye. Es decir, una prohibición busca, en muchos casos, que haya un mejor vivir y porvenir en un sitio puntual; mientras que la transgresión, es el rompimiento de esa prohibición de forma predeterminada o por desconocimiento.

Pero, ¿cómo se entiende la prohibición en el erotismo?, ¿cómo prohibir una manifestación que preserva y genera vida?, el problema y la relación del erotismo con la prohibición radica en la sexualidad, en el acto sexual. El erotismo no existiría si ese objeto de deseo no se presta para dar paso a la actividad coital, si dos o más cuerpos se unen para disfrutar del placer y la voluptuosidad, es decir, “el erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora” (Paz, 1993, pág. 12). Hasta aquí el erotismo se puede definir como acto transgresor que está ligado a la vida y a la muerte y que a su vez necesita del sexo o acto coital como acción concomitante para poder entender su espíritu rebelde y estético.

3.1.1 Sexualidad y prohibición

En la sexualidad, por su parte, la prohibición se puede entender desde normas generales, incluso universales, que están alimentadas por normas micro que cada cultura impone de acuerdo a su cosmovisión de vida y muerte. Por esta razón

No todos los pueblos sienten del mismo modo la necesidad de ocultar los órganos de la sexualidad; pero generalmente ponen siempre fuera de la vista al órgano masculino en erección. También, en principio, el hombre y la mujer se retiran a la soledad en el momento de la cópula. La desnudez, en las civilizaciones occidentales, ha llegado a ser objeto de una prohibición bastante grave y generalizada (Bataille, 2007, pág. 36)

Esta reglamentación del sexo normaliza ciertas prácticas, mas también propicia el rechazo o persecución de otras. Esto ha generado un discurso sobre el sexo que “no se ha multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de ejercicio” (Foucault, 2007, pág. 44), es decir, el sexo se ha convertido en una manifestación que alimenta una estructura de poder, sostenido mediante prohibiciones, limitaciones, normas que ha dado paso a la normalización de ciertas prácticas y el rechazo de otras. En consecuencia, cuando en un

espacio social aparece una sexualidad o práctica que no está normalizada, por lo regular es juzgada y encasillada como algo abominable, atroz, digno de rechazo, perspectiva que deriva del adoctrinamiento del cuerpo y de plantear límites en su socialización; así ha pasado con el adulterio, el incesto, las manifestaciones diversas en la sexualidad y el género, la bestialidad, entre otros aspectos.

Esta “caza de las sexualidades periféricas produce una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de individuos” (Foucault, 2007, pág. 56), en las cuales el erotismo entra como un acto de irrupción no solo de las normas que están establecidas en cuanto al manejo del cuerpo y de la sexualidad, sino de aquellas que están ocultas, soterradas y prohibidas para cualquier individuo.

Estas prohibiciones, aunque tienen una relación directa con la concepción de biopoder y con las estructuras sociales que fueron empoderando el cristianismo en Europa, tienen su precedente en la época victoriana en Inglaterra. En primera instancia, el cristianismo, durante la edad media y a partir del Concilio de Trento⁹ (1545-1563) empieza a controlar las prácticas sexuales para que hubiese una mejor correlación con el Sacramento de la Penitencia después de su resurrección, que según el cristianismo es un milagro mayor que el de sanar enfermos. Por tal razón, el sexo empezó a hacer parte de la penitencia y de la confesión, tanto para hombres como para mujeres. Esto logra que los cuerpos sean no solo vigilados, también adscritos a cierta moralidad en la cual el cuerpo y su sexualidad deben estar ligados a la reproducción y a los sacramentos propios de la religión: matrimonio, fidelidad y alejamiento del adulterio (Méndez, 2017).

Este control se iba a fortalecer en la época victoriana en Inglaterra. La reina Victoria tuvo uno de los reinados más largos de la historia de este país, que empezó en 1837 y terminó en 1901. Durante estos 63 años, Inglaterra expandió su poder a otros territorios, poder que iba desde la Tierra del Austro hasta la Tierra de Fuego, pues su fuerza marítima logró que se tuviera control tanto en los mares atlánticos como pacífico, y además de esto reforzó una idea de

⁹ El Concilio de Trento fue una asamblea en la cual se impartió la doctrina que la Iglesia Católica adoptó durante la Contrarreforma en los siglos XV y XVI, para frenar la inmoralización en época de tanto cambio. La teología impartida por el Concilio de Trento es el ejemplo perfecto para describir dicho fenómeno. Durante la celebración de este concilio fueron creados los conventos para las monjas y la Inquisición, dos de los conceptos clave para el presente estudio (Jedin, 1981)

sociedad pulcra, culta y civilizada que fue implementada mediante ciertas normas sociales alrededor del cuerpo y la sexualidad.

La sexualidad para los victorianos era considerada un peligro, pues dicha práctica sexual se estaba dando sin fines procreativos y, por otro lado, los “sodomitas” ponían en peligro la integridad de familia y sociedad

Cuando los Victorianos hablaban de sexo, se referían sobre todo al peligro sexual, a la proliferación de prácticas sexuales fuera de la santidad del hogar, sin compromiso con el acto creador. Sin embargo, esta explosión discursiva se dio también en íntima relación con tensiones en torno a los cambios relativos a la norma matrimonial de la clase media; la vertical caída de la tasa de natalidad ponía cada vez más en evidencia que el lecho conyugal se había convertido en un sitio de sexualidad no procreadora, de intimidad personal y de desarrollo individual (Walkowitz, 1991, págs. 389-390).

La confesión, el hablar del sexo y ponerlo en el espacio público, permitió que el control del cuerpo en relación con las prácticas sexuales como el adulterio, la sodomía, la bestialidad, entre otros, fuera un hecho que cualquiera podría juzgar, controvertir e incluso motivación para rechazar a un individuo o un lugar determinado. Esta apertura para hablar del sexo en público, fue lo que permitió una su relación con el erotismo desde la racionalidad y las posturas cognoscibles salidas de una moralidad. Una actividad que nos liga a nuestro instinto, a nuestra forma más prístina y por ende primitiva, empieza a principios del siglo XVIII a convertirse en una fuente de interés para el mundo político, económico y académico. Y esto se da así debido a que la sexualidad empieza a clasificarse, a contabilizarse y, por supuesto, a generar una idea de que el ser humano también se puede entender como un objeto cuantitativo en el cual se ve reflejado las eficiencias y domesticación de las estructuras de poder. El sexo “no es cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra” (Foucault, 2007, pág. 34).

También el erotismo y el sexo dentro de las instancias religiosas, ya sean conventos, monasterios, iglesias, capillas, entre otros, son limitados, pues el sexo tiene una concepción demoníaca que aleja al cuerpo de la búsqueda espiritual y divina, objetivo de la moralidad religiosa. Es decir, el cuerpo para la religión se entiende como “el vehículo del diablo... y es por esto que debía mantenerse enclaustrado moralmente y físicamente controlado, a través del

escarnio público para así poder salvaguardar a la sociedad del mal” (Buitrago Leal, 2008, pág. 120).

El erotismo emana de la sexualidad y que su vez es expresada en el cuerpo. Las experiencias eróticas, no solo emergen como actos de transgresión, también son expresiones que se controlan y se subyagan a partir de rutinas y normas que, en últimas, hacen que el cuerpo se discipline, se adiestre. Aunque el filósofo Baruch Spinoza (1980) haya argumentado que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, el cuento *Noticias de un convento frente al mar* nos muestra que una institución religiosa no puede, por medio de normas, rezos, rutinas y prohibiciones, controlar el cuerpo, hacerlo una masa uniforme fácil de manipular y de dirigir; porque no suprime por completo el cuerpo individual al ser integrado a un cuerpo colectivo, social y político sostenido con el control.

3.2 El erotismo en el cuento *Noticias de un convento frente al mar*

Cada uno de los pasajes, personajes y ficciones que se tejen en este relato, tienen una particularidad: mostrar el erotismo como acto de emancipación, de transgresión y, por supuesto, de rompimiento de las normas religiosas vividas en el convento de San Simón. La simbología emana a borbotones aquí y allá; sin embargo, para los efectos ya descritos queremos centrarnos en dos aspectos propios de la investigación: el primero es el erotismo como una práctica disruptiva o transgresora; el segundo es mostrar la referencia constante que hace el texto narrativo al erotismo y el pecado, acudiendo a imágenes o animales que han encarnado históricamente la imagen del demonio o de Satán.

3.2.1 Erotismo como acto de disrupción

El primer pasaje donde el erotismo aparece en el texto es en el momento en que la hermana Helga y la protagonista están juntas en el patio del monasterio y ésta decide tocar el sexo de la novicia. Allí cerca, la hermana Nicolasa estaba lavando los hábitos, lo que hace que

fuera casi inevitable saber lo ocurrido o intuir lo que estaba pasando en el relacionamiento de estas dos monjas.

Lo cierto es que no pareció inmutarse [La hermana Nicolasa], y más bien nos dio la espalda, el día en que trepé a uno de los ciruelos para bajar unas frutas y, cuando me ayudaba a descender, la hermana Helga dejó ir mi brazo por debajo de mi sexo sobre la palma de su mano. Tuve, en aquel instante, una impresión de plenitud, de comunión con el alma del universo. Me sentí, por segundos, una divinidad en andas del a gloria. Cuando por fin pisé tierra, Helga aún hacía presión en mis entrepiernas y percibí cómo, a través de la fina tela de hilo de mis interiores, introducía firmemente uno de sus dedos por la hendidura de mi cuerpo, mientras clavaba en los míos sus ojos negros como indagando mi aquiescencia (Espinosa G. , 2007, pág. 235:236).

La transgresión se da en el momento en que la hermana Helga decide romper los votos exigidos por la congregación, pues las prácticas sexuales deben suprimirse de todas las rutinas religiosas, además las hermanas deben estar alejadas unas de otras para evitar cualquier distracción en el rezo incesante y en la vida espiritual, ley planteada por la madre Teresa de Jesús y dados a la congregación carmelita. En dichas constituciones se manifiesta de forma expresa que “no puede hablar una hermana con otra sin licencia, si no fueren las que tienen los oficios en cosas necesarias” (Santa Teresa de Jesús, 1565), norma que se sume a la rigidez y la lejanía que debe establecer entre cada una de las integrantes.

El erotismo aparece en este primer momento como una crispación del cuerpo ante el deseo y la lujuria, que tiene una conexión con la vida y con su preservación. Y no es para menos, pues el *Eros* despierta si el objeto deseado acepta la fulguración que emana del cuerpo, despierta si es conceptualizado o acordado desde la kinésica o la representación simbólica de la palabra. Si el *Eros* no es consensuado y coexiste una persistencia en un solo sujeto para darle vida, se estaría ante una configuración de la Violencia o un camino abonado a Thánatos, pues solo habría una satisfacción personal alejada de la preservación de la vida. Es decir, solo un cuerpo se estaría satisfaciendo, independiente del tipo del acto, omitiendo las pretensiones del objeto o persona deseada. Sin embargo, en el cuento vemos que la hermana Helga busca que la protagonista acepte los juegos sexuales que está dirigiendo, mediante un contacto visual. Lo que se consuma

mediante esa aquiescencia dada en la mirada y que además motiva a que la protagonista se ciegue por la experiencia vivida y deje que sus labios busquen los de Helga.

Creo que mis miradas le dieron un sí desaforado. Al fin y al cabo, se trataba de la más pura conmoción por mí experimentada hasta aquel momento y, por razón de la edad, mi ser era ya como agua que anhela ser bebida. Vi entonces el suave dibujo de los labios de aquella monja que tan feliz me hacía y, casi sin quererlo, avancé hacia su rostro en ademán de besarlos. Helga, en raptó de lucidez, me detuvo. Sus ojos me dijeron que ya buscaríamos oportunidad de hacer a solas lo que quisiéramos (Espinosa G. , 2007, pág. 236).

La prohibición y la transgresión aparecen como una manifestación adversa pero complementaria entre sí, que da paso al erotismo. La prohibición se traduce en la negación a la sexualidad y al contacto con otras monjas que rige dentro de este convento, mientras que la transgresión es visible cuando la protagonista sucumbe en el deseo y acerca su cuerpo para besar a la otra monja. La prohibición entonces, es un límite razonable para ejercer un control en el cuerpo de estas mujeres, un límite ante los desvaríos de la sexualidad que en este caso se pone cuando aparece el beso: el primer contacto corporal para establecer una conexión con el objeto deseado y con su sexualidad.

Más adelante el relato describe otra situación erótica que aclara la concepción de Bataille: que la transgresión aparece en el momento en que una prohibición o un límite a la sexualidad es derrumbada con el fin de satisfacer un placer (Bataille, 2007). En este caso la protagonista y Helga coinciden en el lavado de los platos, aunque la superiora distribuye las funciones de tal manera que ninguna monja coincidiera con otra más de una vez en algún oficio, y aprovechan el encuentro para un roce corporal, para lanzarse una mirada furtiva y la experimentación de un arrebató de lujuria y placer.

Al cruzarse nuestras miradas, la suya enviaba una luz tan insinuante que casi me provocó un desmadejamiento. Varias veces, entre plato y plato, se rozaron nuestras piernas y manos por debajo de la mesa. A hurtadillas nos mirábamos y, en alguna oportunidad, me picó un ojo. La desesperación empezó a hacer presa de mi organismo y los muslos me temblaban o se atirantaban, según las circunstancias (Espinosa G. , 2007, pág. 237).

Cada encuentro era aprovechado para dar vía libre a la transgresión. El límite aquí se quiebra y aflora las manifestaciones eróticas, sexuales y corporales que son el centro de control de la orden carmelita; el relato sigue explicando la experiencia encarnada de la protagonista frente al arrebató y el afloramiento del erotismo

Hacia los postres, Helga deslizó la mano hacia mi sexo y lo presionó furtivamente. Fue cosa de un segundo. La sangre me afloró a la cara y creí que me asfixiaba. Una oleada de placer inundó mi cuerpo, humedeció imprevisiblemente mis interiores y fue haciéndose tan intensa que acabó por semejar un toque de clarín. Entonces envolvió una gran laxitud, toda se nubló en torno mío y debí verme muy mal, pues la prelada ordenó que me sirvieran una copa de vino (Espinosa G. , 2007, pág. 237).

Queda la pregunta por el síncope intempestivo que siente la protagonista, y aunque en el relato ella manifiesta que esa es su primera experiencia erótica sexual y que durante este tiempo el calor hacía que los cuerpos estuvieran sometidos a oleadas de lujuria, también es la elaboración de la metáfora que se ha tejido en el transcurso de la historia desde el momento en que la hermana Nicolasa expresa que Satán se ha instalado en el convento. Por esta razón la sensación de mareo y desmayo proviene no solo del arrebató de placer y lujuria que vive la protagonista, también es la posesión del demonio que ronda en el convento y que está materializado en el cuerpo de la mujer como deseo sexual, deseo carnal. La posesión o entrega a los deseos de Satán, se expresa con una serie de acontecimientos que se van narrando y que tienen una relación directa con el final del relato. El erotismo al ser transgresor se convierte no solo en el rompimiento del límite, también se entiende como la entrada del demonio a ese cuerpo que desobedeció las rutinas del Santo Oficio y las reglas planteadas por las Carmelitas Descalzas en el convento de San Simón de Stock, transfigurado en la entrada de dos seres míticos que han representado el demonio: la salamanqueja y un abejorro.

El deseo de la protagonista va creciendo a medida que pasa el tiempo. Empieza a soñar con Helga, a desearla y recrear escenas eróticas para calmar ese bullir de placer que poco a poco se hace incontrolable.

¡A mí, que deseaba, con todas las fuerzas de mi alma, estrechar mi sexo durante horas con el de Helga, consustanciar nuestros cuerpos desnudos hasta el límite del placer y de la plenitud! (Espinosa G. , 2007, pág. 238).

La prohibición se cierne bajo la conciencia de la protagonista, haciéndola desear, haciéndola “pecar” y abre las puertas para que se materialice con la consumación de un encuentro para apreciar la desnudez y se permita el juego erótico. Desde aquí, la premisa frente a la prohibición es mucho más clara: “la prohibición está ahí para ser violada. Esta proposición no es, como parecería, una forma de desafío, sino el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario” (Bataille, 2007, pág. 47). En el cuento esto lo podemos traducir entre el choque de la norma carmelita, frente al placer del cuerpo que se va describiendo en el relato, dos acciones que aparentemente están en conflicto o en notable acción de contradicción; sin embargo, es esto lo que hace posible que el erotismo refulja y se convierta la acción orientadora de la experiencia encarnada de la protagonista y la posibilidad de contrastar las rutinas del encierro con los deseos terrenales que despiertan en su cuerpo.

El deseo se expone en su mayor esplendor cuando las dos mujeres acuerdan el lugar y la hora de encuentro, para ver sus cuerpos desnudos, dispuestos al placer. Allí la transgresión se ve reflejada en dos aspectos: salir de la celda asignada para las oraciones nocturnas con un propósito diferente de calmar las necesidades biológicas, encontrarse con una monja y claro está, la intromisión del erotismo y la sexualidad al claustro religioso.

Helga salió a mi encuentro no bien me hallé en el patio. La vi muy pálida a la luz de la luna y tuve la impresión de que su susto era mayor que el mío. Se oía tan fuerte el tumbo del mar a aquella hora, que daba la sensación de estar avanzando hacia nosotras por entre los árboles. Lo relacioné con el latido acelerado de nuestros corazones y creí desfallecer otra vez. La boliviana me tomó de la mano y me condujo hasta un pequeño prado de brezos silvestres, donde sin mediar palabra satisfacimos el apetito que cada una sentía por los labios de la otra, en un beso tan largo que me produjo mareo y exasperación. Vestíamos sendos camisones, y yo metí la mano bajo el suyo hasta comprobar la suave dureza de sus nalgas, cuya superficie era como la de un durazno fresco. Busqué luego el vellotado del sexo y sus delicados labios, que acaricié con mis dedos. Helga empezaba a

desvariar de placer y palpaba todo mi cuerpo, al tiempo que susurraba en mis oídos las palabras de legítimo amor. Entonces nos sacamos los camisones y permanecemos unos segundos como petrificadas, contemplando nuestras desnudeces como si por primera vez se nos revelara el esplendor del cuerpo humano (Espinosa G. , 2007, pág. 240).

La práctica sexual entre dos cuerpos femeninos es el detonante del consabido surgimiento del *Eros*. Y, como lo hace saber la hermana Nicolasa, “el pecado de Safo” se enquistaba en el monasterio como un aviso más de la entrada de la maldad y del demonio. Aquí entramos a la analogía de la poetisa griega como un símbolo del pecado carnal dentro del monasterio.

Ilustración 3. Deseo



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

3.2.2 El pecado de Safo

Safo vivió en la época denominada “la edad de los lirios” de la antigua Grecia, específicamente en la isla de Lesbos, una época en la cual se da paso a las aristocracias locales, a tener en el centro el ciudadano de privilegios, al cambio del presente frente al pasado y a la realidad personal más allá del mito. Es de anotar que en Lesbos las mujeres alcanzan unos niveles considerables de conocimiento, lo que hace que puedan discutir con hombres, reunirse en tertulias y escribir sobre variados temas. Su legado se da, no solo porque entendió el arte poético y musical de su tiempo, sino que también abrió una escuela de mujeres llamada “casa de las Musas”, donde “se celebra el placer de la belleza, el pudor, la virgen, y numerosas veces se exalta el amor a una muchacha codiciable a la que Afrodita no hubiera logrado olvidar” (Vega, 2016, pág. 239).

Sin embargo, hay que aclarar que más allá de una práctica entre mujeres, las prácticas sexuales de los griegos tenían más en cuenta el lugar jerárquico y posicionamiento político que tenía una persona que la orientación sexual. Es decir, los ciudadanos, aquellos que tenían tierras, tenían poder y podían decidir, podían tener cualquier tipo de práctica con los subordinados esclavos, mujeres, extranjeros, entre otros (Foucault, 2003), mientras que estos últimos con los primeros, no podían hacer lo mismo.

Safo, por el contrario, plantea una idea del amor absoluto, ya que se desprende de esta dominación de cuerpos y polos determinantes, y empieza a construir su mundo lírico donde los temas eróticos pasan de igual manera a muchachos como a mujeres. Sin embargo, su interés estuvo arraigado en educar a las mujeres de Lesbos en el dominio de la poesía, la música, el canto y la danza, y en ese vaivén es necesario reconocer “que las maestras de estos lugares comúnmente habían establecido con sus alumnas una relación estrecha de educadoras, madres, confidentes o amantes” (Vega, 2016, pág. 240).

“el pecado de Safo” que previene la hermana Nicolasa, luego de haber sido testigo del encuentro de la protagonista y la hermana Helga, es el amor entre dos mujeres. Este es un acto disruptivo para un lugar donde los preceptos morales de la religión católica se resguardan con sumo detalle y que además protege el ideario de una mujer entregada a los rituales y normas que

dan paso a un acercamiento espiritual con Dios. Este acto además, va en contravía de la imagen mujer de la época, de ese cuerpo social femenino ligado al cuidado de la familia, crianza de los hijos y entregada al matrimonio. Es decir, el gusto sexual por antonomasia de la mujer debería ser por un hombre, por el sexo opuesto, y esto con un fin específico: la creación de familia y de procreación (Bermúdez, 1994). Sin embargo, aquí vemos que el placer sexual está enfocado a otra mujer, una persona del mismo sexo, y este acto no está ni en la línea de la procreación, ni tampoco se entiende como una familia. Además de esto, dentro de las normas establecidas en el Santo Oficio, una religiosa debería entregarse en ‘cuerpo y alma’ al ser supremo de su religión, es decir, a una divinidad que se ha concebido como un hombre. A él, se le dedica el tiempo del rezo, las rutinas propias del convento y el alma que tiene el propósito de escalonar a un estadio espiritual superior.

“el pecado de Safo” se muestra aquí como un acto de transgresión evidente dentro de las rutinas del convento. Es el rompimiento del límite, el bullir de una insurrección latente. El nacimiento del erotismo en un cuerpo dispuesto a disfrutar del placer. Es así como teniendo este pasaje del relato como punto de partida, podemos decir que el erotismo surge en el momento que hay un rompimiento de una norma establecida, pues como lo plantea el autor y como ya se había escrito “la prohibición está ahí para ser violada” (Bataille, 2007, pág. 47), para ser rota, para transgredirla.

3.2.3 Eros y el cuerpo social o colectivo

Nos encontramos en el relato una imposición y restablecimiento de la norma religiosa, frente al desvarío que genera el erotismo en la protagonista y por ende en su cuerpo. Luego de ciertos encuentros nocturnos entre la hermana Helga y la narradora, la limitación y la aplicación de la norma llega personificada en la hermana Nicolasa, esto debido a que en una noche ella decide ponerle fin a esas prácticas de “pecado” que se estaban incubando en el monasterio.

Helga y yo nos habíamos acurrucado en un recodo de mi santuario y estábamos abandonadas al deliquio amoroso, al cual había dotado la imaginación de nuevos y muy recursivos instrumentos, pues acabábamos de descubrir las posibilidades de la lengua.

Oímos, de pronto, crujir unas ramas y quedamos *rari nantes in gurgite vasto*. Quisimos suponer que alguna profesa había ido, con pacíficos designios estomacales, tras la entramada; más no tardó en recortarse, en el umbral de la ermita, el perfil inconfundible de un sayal carmelitano, rematado por una toca. No tuve que hacer ningún esfuerzo para comprender que se trataba de la madre Nicolasa. Me incorporé de un salto, cubrí mi desnudez con el camisón y avancé, medrosa, hacia ella.... La seguí sin rechistar, segura de que armaría la gorda ante la superiora. Pero avanzamos en silencio bajo las bóvedas siniestras de la galería y cuál no sería mi asombro al ver que nos deteníamos frente a la puerta de mi celda y que la buena anciana me invitaba a entrar, no sin notificarme que permanecería ante esa puerta, de ahora en adelante, todas las noches necesarias para que nunca volviera a acordarme de Helga Pontegrosa ni de las prácticas aprendidas en su compañía (Espinosa G. , 2007, pág. 243).

La hermana Nicolasa restituye la norma adoptada en el convento que, como ya se mencionó, está basada en los rescriptos de Santa Teresa. Y lo traduce en la prohibición tajante y la imposición de su cuerpo como un límite ante todo acto de lujuria. Por lo tanto, el cuerpo de la anciana reumática, pasa de ser un engranaje de las rutinas del claustro y se transfigura en ese representante del cuerpo colectivo que busca la unicidad de las prácticas y la homogenización de pensamiento. Es decir, la anciana monja se convierte en un símbolo que refleja el cúmulo cultural de la religión católica alrededor de la prohibición de los goces y placeres del cuerpo. Esto da a entender que hay dos cuerpos que están en pugna y en contradicción, en este caso el cuerpo individual y el cuerpo social, que están mediados por una práctica erótica. De nuevo, las apreciaciones de Bataille son clarificadoras, el erotismo aparece en el momento en que hay una transgresión o una prohibición en una práctica social alrededor del cuerpo. Aquí vemos que la transgresión se presenta cuando un cuerpo individual renuncia a las normas y reglas de un cuerpo social y da paso a un disfrute del placer, la lujuria y por lo tanto al erotismo.

Más allá de la limitación y transgresión, lo que hace evidente el texto es que las monjas, sus rutinas, sus vestuarios y su ideología espiritual, simbolizan un resguardo a las prácticas morales alrededor de la purificación del cuerpo, la negación de la sexualidad y al erotismo. La hermana Nicolasa, por esto no es una monja, es una representación que se puede entender bajo la premisa de Bourdieu cuando dice que un cuerpo “en lo que tiene de más natural en apariencia, es

decir, en las dimensiones de su conformación visible (volumen, talla, peso, etc.) es un producto social” (Bourdieu, 1986, pág. 184), la hermana Nicolasa es una simbología que nace de un devenir histórico que ha planteado como regla determinante que para llegar a una conexión divina es necesario dominar, subyugar y apabullar. Si retomamos los ideas de Douglas (1973), podríamos decir que la hermana Nicolasa es un símbolo porque protege y resguarda la religiosidad sustentada bajo ciertas normas y reglas, en últimas es un cuerpo social *per se*.

A pesar de esta prohibición y de implantarse la norma como una configuración del cuerpo político, el erotismo vuelve aparecer como una manifestación plena de rebeldía y de libertad en el relato. La notoriedad se da cuando en el texto la hermana Nicolasa entra en un estado febril debido a la debilidad que le contrajo pararse durante varias noches en la celda de la protagonista, con el fin de erradicar “el pecado de Safo” dentro del convento y proteger a la novicia de los placeres carnales salidos de las fauces de Satán. Es decir, la hermana Nicolasa es capaz de morir por hacer cumplir la norma.

Ingresa al convento un joven médico en contravía de las órdenes establecidas, a curar a la hermana Nicolasa y este joven es la entrada, de nuevo, de la lascivia y de una manifestación de arrebatos eróticos que contrarían el interior de la protagonista luego de ver a Helga coqueteando con otra joven recién ingresada al convento. Cuando muere la hermana Nicolasa, la protagonista expresa:

Sin una palabra, lo tomé de la mano y lo arrastré conmigo. No opuso resistencia; parecía idiotizado por el cansancio y no creo que supiera lo que hacía, porque lo encaminé hacia la escalera de caracol que conducía al campanario y seguí remolcándolo escalón por escalón hasta llegar a la cúbica torre, azotada por la brisa... Separé el tabaco de sus labios y lo aventé desde la torre. Luego empecé a sacarme el hábito y advertí que el cansancio de sus ojos se tocaba en perplejidad. Trató de decir algo y presioné su boca con mi dedo índice. Vi en su rostro angustia, pero no deseo de abandonar el lugar. Cuando estaba a punto de quedar desnuda ante su vista, la expectación lo hizo palidecer. Después de todo, no creo que hubiese soñado jamás con ver desnudarse a una monja. Luego, al verme sin ropas, quiso acariciarme, pero le hice seña de que se contuviera y comencé a desnudarlo con mis propias manos. Oía su corazón acelerarse bajo la camisa. Al bajarle los

calzoncillos, trató de ocultar el falo entre las manos. No sólo se lo impedí, sino que lo abrigué con las mías y me puse a frotarlo, con lo cual vi gradualmente, y por vez primera, la erección de un hombre. Entonces, con rápido movimiento, tomé sus ropas y las mías y las arrojé desde el campanario, tal como hizo con el tabaco. Luego me colgué de la cuerda del badajo y me puse a tocar a rebato como se hacía en Castilla cuando atacaban los jinetes moros o en las iglesias cuando se avisa incendio (Espinosa G. , 2007, pág. 250:251).

En el cuento solo aparecen dos hombres, Satán que está transfigurado en varios elementos y el joven médico Regueros. Este último, no solo creó inquietud a la priora superiora, sino también arreció en los temores que ésta mostró desde el principio cuando vio que era un joven esbelto, pues como lo dice el relato “el único cuya presencia era tolerada en el claustro, por la imposibilidad de que, a su edad, el examen de las monjas pudiese inspirarles arrebatos lascivos” (Espinosa G. , 2007, pág. 247) era el anciano médico y este había muerto meses anteriores. Los médicos o galenos eran previamente escogidos por la abadesa del convento, para determinar su inclinación religiosa y sus posturas liberales, concluyendo así si eran óptimos para las labores casuales a las que eran convocados al claustro (Vilar Ramírez & Vilar, 2012). El relato hace ver que la Madre Superiora del convento San Simón había depositado su confianza en este anciano a pesar de que había sido expulsado de la Sociedad Democrática de Cartagena, debido a ciertas prácticas místicas que enarbolaba en su quehacer médico; sin embargo, este había muerto siete meses antes, por esta razón aparece un joven facultativo que se describe como alguien nervioso, inexperto para la circunstancia requerida, pero aun así atractivo para la protagonista.

El joven Regueros, no cobra en el relato la figura del médico que cura el cuerpo de una monja anciana que detuvo “el pecado de Safo” y la lujuria, por el contrario es la punzada definitiva para que la lascivia entre al convento y de paso de vía libre a la lujuria, al placer y la libertad del goce del cuerpo. La joven protagonista, cuando arrastra al médico, consuma la transgresión iniciada con Helga y la hace evidente cuando toca las campanas, una y otra vez, para que todas las monjas descubran sus cuerpos desnudos y la desobediencia de la norma impuesta desde el ingreso al claustro.

La representación de la desobediencia estaba alrededor del sonido que surge de la campana, es ella la que da el aviso de la entrada del cuerpo desnudo al convento. Ese objeto, por lo tanto, ya no es él en sí mismo, es otro que encarna una dinámica social igualmente transgredida. La campana es una representación social que da cuenta de los símbolos, códigos y normas que tiene una orden religiosa dentro de sus quehaceres cotidianos. Dicha representación social se puede entender, según Mora (2002) como “el conocimiento de sentido común que tiene como objetivos comunicar, estar al día y sentirse dentro del ambiente social, y que se origina en el intercambio de comunicaciones del grupo social” (Pág. 7)

Dentro de los ritos religiosos la campana tiene múltiples representaciones y usos que hacen que cada uno de los haberes se interiorice y emane una práctica colectiva normada y reglamentada con un fin específico. En consecuencia, las campanas se han entendido como el llamado o la voz divina para empezar el rito sagrado de la misa o a una oración específica; su menosprecio y la omisión de dicho llamado, ha sido considerada como una causa para definir los herejes y enemigos de la religión católica. Por su parte, su sonido y ritmo ha definido varias situaciones: las campanas anuncian la muerte de alguien importante para una sociedad regida por cánones religiosos, el campaneó, en este caso, tiene una sonoridad triste y monótona: tres toques si es un hombre y dos si es una mujer. Cuando las campanadas son perentorias pero lentas, se pide un rezo para un ser que acababa de venir al mundo, por lo regular alguien de la monarquía. Por su parte cuando suenan en “a rebato”, anuncian un peligro público como fuego, inundaciones, entre otros (Peña, 2013, pág. 167:170).

Ilustración 4. Campana

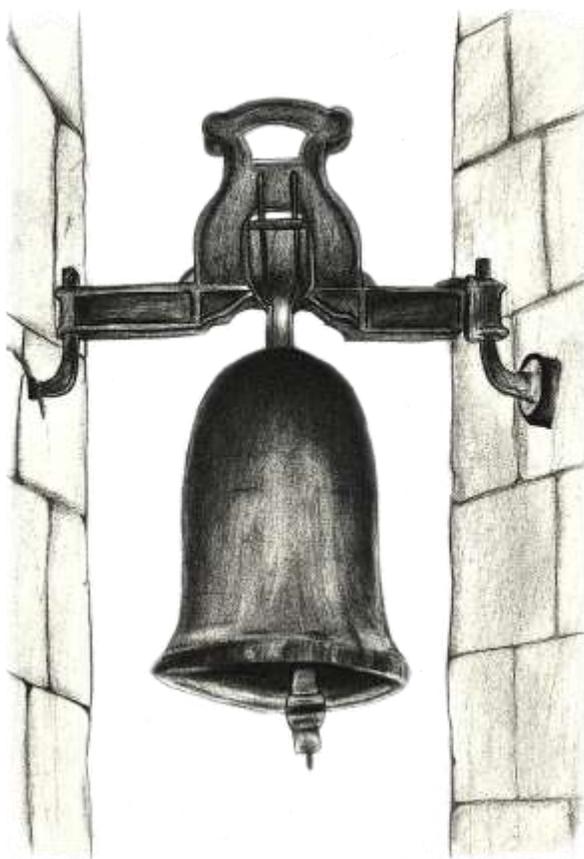


Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

En Noticias de un convento frente al mar, las campanas al final se suenan en “a rebato”, con ímpetu, pues la protagonista se lanza a la cuerda y hace que el sonido se expanda por todo el lugar, avisando la entrada de un peligro, de algo que perjudica la estabilidad de las monjas y las novicias del claustro. Sin embargo, más allá de las representaciones que se tengan dentro de las congregaciones religiosas alrededor del sonido campanario, el cuento pone en evidencia la transgresión de las simbologías y los llamados que representan en la protagonista y en Helga este sonido, puesto que en el momento en que están desnudas dispuestas al placer el sonido se describe en el relato como un signo de transgresión. Aquí se muestra una clara manifestación erótica, en la cual lo prohibido se transgrede para dar paso a esa pulsión de vida que emana del cuerpo y del placer. Las campanadas al final del relato de Espinosa pasan de ser el llamado

divino para escuchar la palabra de Dios, para convertirse en la entrada de dos cuerpos desnudos: hombre y mujer que emanan erotismo.

3.2.4 El *Eros* de Satán

Satán es la figura que encarna el mal para los creyentes, es la representación de la lujuria, el deseo y el erotismo. En contraste con el sonido de las campanas y toda la simbología que coexiste a su alrededor, en el relato de Espinosa la lujuria es precedida por un sonido que surge de afuera del claustro, en este caso la sirena de un barco camaronero. Este sonido se escribe en primera instancia cuando la protagonista espera que sea lo suficientemente tarde para salir de su celda e ir en busca de su amante.

A medida que se acercaba la una de la madrugada, el convento volvió a hundirse en el silencio y recuerdo que me sobresaltó, de improviso, la sirena de un barco camaronero que debía hallarse mucho más próximo a la costa del o que sus tripulantes imaginaban (Espinosa G. , 2007, pág. 239).

Luego de esto la sirena del barco camaronero vuelve a escucharse cuando la protagonista sale consternada de la habitación de la moribunda hermana Nicolasa y se hace presa de un extravío de observancia y recuerdo.

Y caí en la cuenta de repente que había luna nueva y era la noche profunda y aterciopelada sobre el convento de San Simón. Pasó por encima de mí, casi rosando el alero, una bandada de golondrinas de mar y me taladró el corazón la sirena de un barco camaronero que avanzaba, al noroeste, por entre la espuma y la sombra. (Espinosa G. , 2007, pág. 248)

Estos dos momentos, precede los actos de lujuria y la entrada del Satán al claustro religioso. Lo llamativo del sonido es que aparece en el clímax del erotismo, el deseo y la lubricidad, visibilizándose como la representación de la entrada de las seducciones y libertades que están representadas en Satán alrededor del cuerpo y el erotismo, contrario al sonido habitual de las campanas.

Ahora bien, ¿por qué Satán está relacionado con la lujuria, el deseo, el placer y el *Eros*?

La figura de Satán se esboza en libros apócrifos que explican el nacimiento del mal en el mundo, dichos textos son *El libro de los guardianes*, *el libro de Enoc*, *La Visión de Enoc* o los *Libros de Adán*, este último, plantea una relación directa entre Satán y la creación del ser humano, que da énfasis a la seducción que el demonio, representado en una serpiente, hace a Adán y Eva para que coman la manzana y tengan conciencia de sí (Monois, 2002).

Satán, que significa “príncipe de las tinieblas” o “príncipe de este mundo”, tiene una relación muy estrecha con la antigua cultura greco-romana, debido a que todos aquellos dioses y mitos paganos que tenían como culto el sexo, los excesos y la lujuria, fueron agrupados en la figura del demonio y se le dio una representación de maldad, de fealdad y de límite de las prácticas morales que defendía el cristianismo.

Es así, como el dios Dionisos, el Fauno, ser mitológico reconocido por su excesiva lascivia y las Ninfas, espíritus femeninos de suma belleza que andaban desnudas por los bosques, son considerados pecaminosos para las posturas morales de la religión católica y considerados prácticas maléficas y demoniacas incitadas por Satán.

En el caso Dionisos dios griego del vino y de la desmesura, la literatura expresa que los rituales alrededor de él eran eróticos, lujuriosos y enaltecían la relación que tiene el ser humano con la naturaleza y el mundo. Dionisos o Baco para los antiguos romanos, fue descuartizado en su juventud por los Titanes, pero Deméter, diosa de la vegetación, había reunido los pedazos para poderlo regresar a la vida. Entre el mes de Diciembre y Enero

... llevar el falo al templo de Dionisos era cumplir un acto extremadamente piadoso: se participaba en el renacimiento del dios aportándole el órgano esencial de la generación, del cual le privaran los Titanes. En la ciudad se formaban los largos cortejos llamados faloforias, en las que cada familia blandía un falo a la manera de un cirio... Las procesiones entonaban cantos fálicos e intercambiaban bromas obscenas rituales (Alexandrian, 1991, pág. 11).

Dichos ritos religiosos, no solo eran lujuriosos, también hacían que la parte animal del ser humano se expresara con naturalidad, pues el vino liberaba los instintos y hacía que el deseo sexual incrementara. Pero la representación más fehaciente que da cuenta de la relación entre los mitos y dioses greco-romanos con Satán, deriva de la figura del Fauno o del sátiro. El sátiro

acompañaba los ritos religiosos celebrados durante las dionisiacas, se trataba de un ser que tenía partes de humano y de macho cabrío, que simbolizaba la potencia sexual y el deseo carnal desbordado. Era descrito con orejas puntiagudas, cuernos en la frente, patas de cabra y una cola equina; también se describe como juguetón, sensual, borrachín, embustero y cobarde. El sátiro era el ser divino que representaba la fuerza de la naturaleza, la potencia sexual y el deseo sin límite. No tenía preferencias sexuales y esto hacía que todo tipo de regulación alrededor del sexo fuera derrumbada con facilidad. El sátiro servía como una representación social para explicar las conductas excesivas y desordenadas que tenían las personas cuando tomaban vino.

Los sátiros, por lo regular, eran anónimos, pues representaban la parte animalesca que reside en todo ser humano y su intención era avivar el deseo, la lujuria y las actitudes lascivas, como nacen de esa parte instintiva se les describía como seres que no tenían habla porque los animales no hablan, solo actúan de acuerdo a lo que esté a su alrededor (Lissardi, 2013, pág. 17:36).

Satanás es la figura del sátiro para la religión católica, pues es el Gran Tentador que invita al pecado y a los placeres del cuerpo. Su figura conserva las mismas características del sátiro, y aunque en muchos textos se describe que tiene múltiples formas para seducir (la de un pescador, un gigante, o un hombre u una mujer hermoso y voluptuosos y por lo regular siempre de color negro), su perspectiva pagana sobresale (Russell, 1986), e incluso en la actualidad, su imagen es la de un ser con cuernos, orejas puntiagudas, cola o rabo y pezuñas; además de esto conserva una de las características más evidentes del sátiro: la lascivia, el erotismo y la sexualidad.

La única diferencia entre el sátiro y Satanás es que este último puede hablar, y seduce, convence y puede argumentar que la carne y los deseos que emanan de ella son naturales y propios del ser humano y que, al acogerse a ellos, no implica una manifestación de pecado, sino una muestra de nuestra faceta instintiva. Este poder de convencimiento por lo regular se da en los momentos de soledad, en las cuales el feligrés alejado de la mirada de los demás, accede a las tentaciones y voluptuosidades que Satanás arguye (Lissardi, 2013, pág. 38).

En el relato de Espinosa la presencia de Satán, a parte del sonido del barco camaronero que en el relato da la entrada a la lujuria y el placer, lo vemos en tres momentos específicos: en

la celda de la protagonista y en la transfiguración de una salamancheja y unas moscas negras que revolotean el cuerpo de la protagonista. El primer episodio se da en la celda cuando la protagonista es vigilada por la hermana Nicolasa y encuentra que sus deseos sexuales son limitados por la vigilancia constante de esta y por esta razón describe que

... un inmovible pilar cuya cansada respiración, tras la hoja de madera, me atormentaba durante todas aquellas horas que hubiese debido consagrar el sueño y que, en cambio, dedicaba a pensar desesperadamente en Helga y a hostigar mi sexo masturbándome casi sin solución de continuidad como una bestia idiota, mientras mordía de rabia las sábanas y me maceraba con cilicios invisibles el espíritu irremediamente encadenado al amor de la boliviana. (Espinosa G. , 2007, pág. 244)

Cómo se manifestó anteriormente una de las particularidades del erotismo es que se muestra como una pulsión de vida que emerge cuando se transgrede una norma alrededor del cuerpo y la norma. Sin embargo, en este pasaje vemos que la presencia de Satanás está representada en la soledad y la invitación constante a la lujuria y la lubricidad, y en este caso en la masturbación constante a la que acude la protagonista para deshacerse de ese deseo irrefragable que la está consumiendo. La figura de Satanás aparece como el invitador del deseo y el erotismo, se muestra como uno solo en el espacio, como una manifestación dada al unísono que rompe la tradición resguardada en el monasterio de San Simón.

Ilustración 5. Abejorro



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

Asimismo, vemos que la presencia del Satanás vuelve a tomar relevancia dentro del relato, cuando la protagonista dice que una mañana, luego de las noches de vigilancia por parte de la hermana Nicolasa “Sucedió entonces lo que era de esperarse. Hubiéramos debido suponerlo, porque aquella mañana un abejorro penetró en la capilla y danzó sobre nuestras cabezas una danza caprichos y ciega (Espinosa G. , 2007, pág. 245).

La manifestación demoniaca está representada en el abejorro, una especie de mosca grande que entra al claustro únicamente para realizar una danza encima de las cabezas de la protagonista y Helga. El insecto tiene una relación directa con los nombres y formas que ha utilizado Satán o el demonio para seducir al ser humano al pecado. El nombre al que se hace referencia es Belcebú, que viene de la etimología Baal-Sebud, que significa *el señor de las*

moscas. Aunque no hay claridad sobre la analogía que se hace entre el demonio y dicho insecto, desde la Biblia este nombre se utiliza para referirse a la deidad del mal, al enemigo o a los actos que van en contravía de la moralidad católica (Ariza, 1996-2003). Más allá de esto, el abejorro aparece en el momento en que la protagonista experimenta que el Eros que despertaba en Helga, es reemplazado por una novicia recién ingresada al convento, lo que plantea la idea de un erotismo ligado a la muerte, en el cual la lujuria depositada en una persona es cortada de forma abrupta por alguien externo, por una advenediza, y la experiencia de dolor, desesperación y angustia, encarnada por la protagonista, la hacen sentir el arrebató de la locura ligada a la muerte y se va convirtiendo poco a poco en un duelo irrefutable. El abejorro es el presagio de que en el convento el erotismo, la lujuria y el demonio han entrado de nuevo, pero en esta ocasión bajo otro cuerpo, el cuerpo de la nueva novicia del convento.

Vemos que Satán vuelve aparecer transfigurado en una salamanqueja que, caída del techo, hace que la protagonista se desvista el día de los votos y plantea la hipótesis de que el demonio asistió el día en que se convertiría en carmelita.

Entonces una horrible salamanqueja, de piel viscosa y llena de enormes pápulas, se desprendió del techo de la capilla y me latigüé el rostro con su comprimido cuerpo, para meterse luego por entre las telas de mi hábito y empezar a recorrerme el pecho sin que yo pudiera hacer otra cosa que lanzar alaridos de espanto en plena celebración de misa.

Las hermanas me asistieron sin saber de qué se trataba, temerosas de que súbitamente me hubiese poseído el demonio... Fue así como, aquella mañana de mis votos solemnes, debí quitarme a empujones de encima a mis hermanas de congregación, abandonar a toda prisa la capilla y despojarme del hábito junto a las balaustradas de la galería inferior. Las monjas que me siguieron vieron el saurio saltar al piso. Mientras me ayudaban a reponer mi indumentaria, una de ellas aseguró que no era una salamanqueja común y corriente, sino que, a la manera de la salamandra de los cabalistas, estaba tejida de hilos de cárdeno fuego. Acaso el diablo hubiese querido asistir en persona a mi recepción como carmelita (Espinosa G. , 2007, pág. 241:242).

La salamanqueja, aquí no solo representa a Satán, también es el signo que permite entender que la protagonista ha sido seducida por el Gran Provocador y ha caído en los juegos de

lujuria y disfrute alrededor del cuerpo que prohíbe tajantemente la vida monástica. Igualmente, las salamandras han representado, como lo dice el relato, un animal mitológico que nace del fuego ardiente y no le temen a este, por el contrario, buscan el calor y las llamaradas para sentirse en comodidad. Tal vez por esto, se expresa esta analogía con el cuerpo de la protagonista, pues este arde en lujuria y la lascivia vivida con la hermana Helga y la salamanqueja, transfiguración de Satán, no encuentra un lugar mejor para guarnecerse y sentirse en un lugar llameante que el cuerpo de esta.

Se puede afirmar que el cuerpo erotizado de la protagonista no solo emana una pulsión de vida en cada uno de los actos donde el deseo y el placer desbordan la prosa del texto; también, dicho cuerpo, se convierte en un espacio de rebeldía y transgresión de las normas que sostienen en el convento de San Simón, es la reivindicación del cuerpo individual frente al cuerpo social y político, puesto que la lascivia nacida en el contacto con el otro, en este caso el cuerpo de Helga, es la renuncia a las rutinas impuestas por la religión católica y las rutinas que buscan la purificación del alma para mantener un contacto con un Cristo redentor. Y dicha rebeldía, Espinosa la hace evidente cuando se describe el ingreso de Satán mediante la acechanza de animalejos hacia la protagonista: la salamanqueja y el abejorro. Satán entra al convento cuando el deseo invade a la protagonista, cuando el *Eros* sucumbe en la lujuria y la desnudez, entra cuando el cuerpo está erotizado.

Ilustración 6. Salamaqueja



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

El erotismo, representado en múltiples formas en el relato, es la manifestación que emancipa a la protagonista, que la libera de las normas, rutinas y de la sujeción del cuerpo a las leyes planteadas desde Las Constituciones de la madre Teresa de Jesús. El erotismo, como acto transgresor, impone el deseo, la lujuria y la lascivia que emana de un cuerpo individual en contra de las exigencias dadas en la construcción del cuerpo social y el cuerpo político. El erotismo es la encarnación del placer de la protagonista que se convierte en acto de rebeldía y de resistencia en el convento de San Simón de Stock resguardado por las Carmelitas Descalzas.

Capítulo IV

4 El cuerpo en el relato *Noticias de un convento frente al mar*

Hablar y teorizar sobre el cuerpo es algo que implica un reto considerable en la actualidad, debido a que constantemente hay estudios, teorizaciones, producciones conceptuales que tienen como eje central el cuerpo como una categoría que sobrepasa la dimensión de lo cartesiano y cobra relevancia en todas las relaciones socioculturales. El cuerpo era una estructura medible que permitía realizar estudios en el afuera, es decir, se partía del cuerpo para ver el mundo, comprenderlo y analizarlo, dinámica que permitió la creación de la gran mayoría de las ciencias (Farina, 2007): estudios sobre las cosas que hace el cuerpo (literatura, danza, teatro, música) o que puede percibir o que rodean al cuerpo (astrología, matemáticas, filosofía, entre otras); sin embargo, a finales del siglo XX el cuerpo empieza a tener un papel preponderante para los procesos de análisis de las dinámicas socioculturales, pues “el cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (Le Breton, 2002, pág. 14). El cuerpo se convierte en un elemento esencial para los estudios de las ciencias sociales, pues en él está la marca de la cultura, en él se evidencia las estructuras de poder y con él percibimos lo que el mundo nos rodea, en última instancia, más que un laboratorio anatómico, el cuerpo es el elemento donde se puede percibir algunas características de una cultura, ya sea por su forma de cubrirse, alimentarse o relacionarse con el entorno.

En este capítulo se hará una revisión de las posturas que ha tenido la antropología en cuanto al análisis del cuerpo, luego de esto se abordará los tres cuerpos que proponen Sheper-Hughes & Lock (1987), el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, como un acercamiento teórico para analizar el cuerpo no solo como un signo cultural, también como el ente en el cual se reflejan las estructuras de poder. Dicho propuesta igualmente se sustentará bajo la propuesta de Csordas (1993), que propone la visibilización del cuerpo mediante los *modos somáticos de la atención* o la experiencia encarnada que tienen cada uno de los actores frente a un suceso específico como son las experiencias de las protagonistas de la narración; por último, se tomará algunos pasajes del cuento de Espinosa, para aclarar la existencia de estos tres

cuerpos dentro de la experiencia encarnada de los diferentes personajes y evidenciar las posibles estructuras de poder y control que se describen en el monasterio para regular y proteger el cuerpo de cualquier acto erótico, así como demostrar que este se emancipa desde lo erótico, de las reglas, normas y rutinas del convento Carmelita de San Simón.

4.1 Un acercamiento al cuerpo

El cuerpo ha sido objeto de estudio de muchas disciplinas en las últimas décadas. Desde que las ciencias sociales empezaron a teorizar y analizar el cuerpo como parte importante de la cultura, disciplinas y teorías científicas, han visto que este elemento es insoslayable para los procesos de análisis entre la relación del ser humano y naturaleza. Turner (1994) llega a manifestar, que dentro de la Antropología se puede hablar de cuatro corrientes que han permitido que el cuerpo se entienda como un elemento esencial de los análisis en las ciencias sociales: la antropología filosófica, la relación entre ser humano y naturaleza, el darwinismo biológico y, por último, el cuerpo como constructo social.

Es cierto que la modernidad ha traído consigo unas ventajas irrefutables para el ser humano desde lo tecnológico, lo científico, lo médico, lo artístico, etcétera; cosa que si muy bien ha propiciado una rápida comunicación de los hechos e investigaciones que surgen en cualquier parte del mundo, también es cierto que las ciencias se han ido segregado y dividido en cuanto a sus objetos de estudio, sus métodos y resultados. Esta fue la advertencia de Husserl (2008) a principios del siglo XX, pues ve necesario volver a conceptos universales en las cuales se resalte una visión del ser humano unitaria y alejada del dualismo entre materia y espíritu que se había desarrollado alrededor de las ciencias y de los análisis del cuerpo. Es así como este autor reconoce que la crisis de las ciencias, y específicamente de la filosofía como madre del saber y las disciplinas del conocimiento, implica “la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma, primero latente pero después cada vez más manifiesta en el conjunto de la capacidad de su vida cultural de tener sentido en su “existencia” conjunta” (Husserl, 2008, pág. 56).

Esta tendencia de carácter filosófico se fue concretando cuando Scheler (1990), Gehlen (1987) y Jonas (Hans, 2000) realizan diferentes textos que cuestionan la falta de una idea

unitaria sobre el ser humano y se ponen en la tarea de integrar tanto los aspectos biológicos y síquicos para plantear una idea de cuerpo monolítico que permitiera un estudio más íntegro y condensado para las ciencias dedicadas al ser humano. De esta manera se hace un pulso fuerte al dualismo, que “proviene, en general, de una visión analítica y unilateral que impide dar cuenta de la experiencia humana en su totalidad, es decir, es incapaz de una comprensión “sintética” de lo humano” (Lombo & Giménez Amaya, 2015, pág. 359).

Estudiar el cuerpo como centro de interés, debe estar sujeto no solo a una dimensión analítica, debe reconocerse como un todo, empezando por el entender que a partir de él se experimenta la vida, los deseos y las manifestaciones culturales. Por este motivo, estudiar el cuerpo sin tener en cuenta los aspectos psicológicos y sociales a los que este está sometido, sería entrar en un equívoco al igual que si el estudio se hace en forma contraria. Hay una integridad o unicidad en algunos postulados aristotélicos planteados en *La Metafísica* (1994), alrededor del cuerpo, específicamente cuando se explica que el conocimiento de las causas y la sabiduría se da por la experiencia, que para Aristóteles es un arte porque...

... parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar (Aristóteles, 1994, pág. 71).

Aunque la relación que hace Aristóteles está ligada a la experiencia como primera causa para llegar al arte y la ciencia, también la premisa nos acerca a la idea de que el cuerpo es el primer receptor de conocimiento y, más allá de las posturas que se han desarrollado tanto en el dualismo como en el monismo, el cuerpo es un conjunto armónico desde donde se siente y se experimenta la vida, el saber y se reconoce el mundo. Aristóteles, también, arguye en la primera, segunda y tercera causa para conocer y saber de las cosas, que primero es necesario tener una experiencia y un contacto con el objeto, siendo el cuerpo el primer elemento que vislumbra el proceso cognitivo del saber. El aspecto mecanicista o biológico también debe estar acompañado de la parte sensitiva y espiritual en el acercamiento al saber, construyéndose así un concepto de cuerpo y de hombre mucho holístico, es decir una mirada universal sobre el relacionamiento y dinámicas sociales del ser humano (Lombo & Giménez Amaya, 2015).

La segunda concepción, por su parte se fundamentó en las preguntas sobre la relación del ser humano con la naturaleza, argumentada en la idea de que el ser humano viene de una especie de mamífero común a muchos de estas especies. Por esta razón esta corriente trató de resolver la pregunta ¿qué es el ser humano?, y ¿cuál es el punto de diferencia entre la naturaleza y la cultura?, estas preguntas permitieron que también se hablara del papel del cuerpo, debido que es en él que se parte para aclarar las diferencias iniciales entre lo humano y lo animal.

Nietzsche (1932) da una respuesta a esta dicotomía planteando que el hombre más que un animal de costumbres, es un animal con memoria que se sitúa en un tiempo y en un espacio, cualidad esta que lo hace diferente a los demás seres vivos del planeta. Es decir, si muy bien el cuerpo es un constructo dentro de la concepción de espacio y tiempo de cada época, lo que nos demarca al ser humano de los animales es la memoria. Sin embargo, para Turner la respuesta a esta disyuntiva dada entre la costumbre y la memoria y a la relación del ser humano con la naturaleza, se encuentra en las prohibiciones que se dan a nivel sociocultural, especialmente a lo relacionado con la sexualidad desenfrenada e indiscriminada (Turner, 1994, pág. 12). Y una de estas prohibiciones, casi generalizada, es del incesto. Premisa que se deriva de una reflexión que hace Sigmund Freud en *Tótem y Tabú* (1912) sobre las formas de relacionarse de ciertas culturas totémicas en la región de Australia. libro que aborda las relaciones de parentesco desligadas de una organización alrededor del Tótem, una especie de objeto sagrado que protege, da identidad y plantea un arraigo con el grupo social; el incesto, noción que lo lleva a la conclusión de que los “salvajes parecen obsesionados por un extraordinario horror al incesto, horror enlazado a circunstancias particulares que no llegamos a comprender por completo y a consecuencia de las cuales queda reemplazado el parentesco de la sangre por el parentesco totémico” (Freud, 2019, pág. 15), y otro tipo de reflexiones afines. Estas prohibiciones y regulaciones alrededor del sexo coital llevaron a la suposición de que el comportamiento humano está regido más por su relacionamiento cultural que por el instinto, pues si fuera lo contrario tal prohibición no tendría cabida dentro de las dinámicas sociales.

Por lo anterior, se empieza a dar surgimiento a la antropología fenomenológica, puesto que Gehlen (1987) recoge el postulado de Nietzsche (1932) que arguye que el ser humano es un ser inacabado o un *animal sin determinar* y lo relaciona con ciertas tendencias de la naturaleza humana. El autor defiende que:

En todas las acciones del hombre [esto es, los seres humanos] ocurren dos cosas: domina activamente la realidad que está a su alrededor, cambiándola en algo que sirve a la vida... Y, por otro lado, selecciona, sacándola de sí mismo, una jerarquía complicadísima de operaciones, «establece» en sí mismo un orden estructural del poder-hacer... Es decir, la esencia de las capacidades humanas, desde la más elemental hasta la más alta, es desarrollada por el en polémica con el mundo, mediante su industria propia, y esto en la dirección de un sistema de pilotaje y coordinación de las operaciones, en la que la auténtica capacidad vital no es alcanzada hasta que pasa largo tiempo (Gehlen, 1987, pág. 41:42).

El humano corporizado es un ser inacabado porque necesita de la naturaleza para realizarse y lograr, mediante la transformación o cambios en su contexto cercano, su adaptación y protección; además de esto, dicha adaptación requiere de una estructura de poder que permita establecer reglas, normas para mantener ciertas dinámicas culturales.

La tercera corriente antropológica sobre el análisis del cuerpo deriva del darwinismo social y de toda la transformación que tuvo esta teoría biológica en las ciencias sociales. Para empezar, cuando Darwin publica *El origen de las especies* (1859), concibe la idea de la selección natural como un rasgo esencial para poder vivir en comunidad y en la vida social y manifiesta que “como se producen más individuos que los que pueden sobrevivir, tiene que haber en cada caso una lucha por la existencia, ya de un individuo con otro de su misma especie o con individuos de especies distintas, ya con las condiciones físicas de vida” (Darwin, 2016, pág. 62), a parte de este postulado, que empezó a nombrarse como la teoría de la supervivencia de los más dotados para explicar los cambios sociales que se generaban en cada una de las generaciones humanas, los científicos sociales acogieron otras dos posturas del darwinismo biológico “la primera fue que los seres humanos forman una parte esencial de la naturaleza, más que fuera de ella. En segundo lugar, el darwinismo se usó para dar cuenta de las diferencias sociales...” (Turner, 1994, pág. 13).

Estas tres corrientes, aclaran que las diferentes etnografías y trabajos de carácter antropológico fueron de gran aliciente para algunos teóricos de las ciencias sociales, pues tanto Freud, como Darwin se sirvieron de ellas para dar sustento a sus trabajos; pero no atendían a

asuntos correspondientes a la cultura y sus diferentes dimensiones, por consiguiente encontramos textos como *La naturaleza de la cultura* (1952) y *Lo superorgánico* (1917) de Kroeber, que defienden la idea de que la evolución orgánica y biológica está muy alejada de las transformaciones culturales, puesto que la cultura para él se da por acumulación, no por cuestiones genéticas, oponiéndose a los científicos sociales que basaban sus teorías en el darwinismo biológico. En consecuencia, Kroeber (1975) manifiesta que para el humano “el proceso del desarrollo de la civilización es, claramente, de acumulación: lo antiguo se mantiene, a pesar del nacimiento de lo nuevo. En la evolución orgánica, por regla general, la introducción de nuevos rasgos sólo es posible mediante la pérdida o modificación de los órganos o facultades existentes” (Kroeber, 1975, pág. 49). La cultura, en esta corriente, se entendía no solo es un constructo que abona el camino a la civilización, también es asidero que nos permite el arraigo a un territorio, una identidad y unas costumbres que se transmiten de forma paulatina y el proceso de acumulación.

Surge la pregunta sobre la importancia del cuerpo dentro de los análisis culturales, en otras palabras, ¿cómo ha entendido la antropología el cuerpo dentro de los procesos etnográficos y etnológicos?

Es claro que las tres corrientes antes resaltadas ayudaron a que en la antropología el cuerpo fuera un sustento concomitante para las teorías y los análisis culturales, sin embargo, los postulados de Marcel Mauss en su texto *Las técnicas del cuerpo* (1936) y el texto de Douglas titulado *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1966), abrieron las puertas para que se pensara en una Antropología del Cuerpo, esto debido a que su análisis sobre el desorden en las relaciones humanas, dio como conclusión que es la clasificación consecuente y constante lo que justifica tanto el orden como el desorden de cualquier sociedad y el primer instrumento de clasificación histórica ha sido el cuerpo. Douglas defiende la idea de los límites del cuerpo como una metáfora del sistema social en la cual identifica no solo el rango social, las prohibiciones, edad, sexo, sino también la carga simbólica que tiene el cuerpo para las dinámicas culturales y sociales.

Visto desde esta perspectiva, el cuerpo dentro de las representaciones sociales se convierte en un elemento de suma importancia para el simbolismo antropológico, primero

porque pasa de ser un simple objeto de exhibición que evidenciaba el bienestar, estilo de vida y otros aspectos de una cultura a partir del adorno y el tatuaje (Turner, 1994, pág. 15), a ser un espacio de construcción constante de la individualidad, con un rostro, unos gustos y prácticas que en muchas ocasiones no van de la mano con el cuerpo social y la comunidad cultural en la que se ubica, pero que reflejan las marcas y las sujeciones al poder de ciertas instituciones. Al respecto Foucault, al analizar el suplicio que se ejerce en las cárceles, clínicas y asilos, defiende que es en el cuerpo en donde el poder se visibiliza por medio del castigo, aclarando la existencia de un micro y macropolítica en la vigilancia de las ciudades ejercida alrededor del este. Dicho autor aclara que “este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas...” (2002, pág. 36), que hacen que cada individuo sienta que su cuerpo es vigilado constantemente y llegue a sentir que ciertas dinámicas o haberes le son prohibidas por una cuestión netamente natural, o sea, los sujetos llegan a naturalizar y encarnar las restricciones no porque alguien lo vigile, sino porque ya hay una interiorización colectiva sobre dichas limitaciones.

El cuerpo es, entonces, el constructo en donde se evidencia los alcances del poder y las representaciones sociales de cualquier cultura. Le Bretón, al respecto, expresa que en las sociedades modernas la idea del cuerpo se torna en una materia rara, debido a que su simbología se atomiza y se difumina en las dinámicas mercantiles que están convirtiendo el cuerpo en un objeto más de consumo, en una simple mercancía. Dando a entender que su preocupación no estriba en la identificación del control que se evidencia en el cuerpo o en este como símbolo social, sino en entender que un ser humano corporizado es un sujeto íntegro y unificado en el cual se abrigan sentires, individualidades y los códigos propios de una cultura, y al entenderlo fragmentado, intención de su mercantilización, “el cuerpo [...], ya no es más el rostro de la identidad humana sino una colección de órganos, una posesión, un especie de vehículo al que el hombre utiliza y cuyas piezas son intercambiables con otras de la misma naturaleza. Dada la biocompatibilidad entre los tejidos” (2002, pág. 222). El cuerpo no solo es identidad, también permite un reconocimiento de ser humano en cuanto ser encarnado en el mundo, revestido de una corporalidad que al parecer no tiene límite, pero que en la actualidad es un elemento esencial para los análisis de carácter antropológico.

4.1.1 En el centro el cuerpo

Los estudio centrados en el cuerpo, retoman la perspectiva fenomenológica que establece Thomas Csordas (1993), debido a que ubica en el centro de la investigación antropológica la perspectiva del *self* (yo), que considera al cuerpo no como un objeto únicamente biológico, sino como la base esencial de la existencia y de la introspección de los saberes culturales. La propuesta de Csordas (1993), parte de un análisis que tiene como objeto “la curación y el lenguaje ritual en el movimiento religioso cristiano contemporáneo” (Csordas T. , 2011) y esto lo hace a partir del paradigma del *Emdodiment* o la encarnación de la experiencia vivida. Es decir, propone un método, que va acompañado de ciertas técnicas y herramientas que parten de la realización de ciertos rituales sensitivos para lograr estadíos de curación.

Csordas establece los *modos somáticos de atención* (1993) para lograr dicha curación, que consiste en prestar sumo cuidado a la presencia corporizada de otros para entender ciertos rasgos culturales que están previamente elaborados dentro del *self*. Esta atención se da mediante cuatro aspectos encarnados que salen de la experiencia con el mundo, que en este caso son: la intuición, la imaginación, la percepción y la sensación. Dicha propuesta está nutrida por las propuestas teóricas alrededor del *Embodiment* defendido por Pierre Bourdiue (1984) y el cuerpo encarnado de Merleau-Ponty (1993).

Csordas (1993) acude a las reflexiones sobre el cuerpo encarnado de Merleau-Ponty (1993), quien manifestaba que la percepción del mundo empieza primero en el cuerpo y en el pensamiento reflexivo, aquello que nos hace sentir que la vida está determinada por los objetos, en otras palabras, la percepción del mundo empieza en el mundo cosificado y luego son éstos los que nos hacen entender que existimos mediante el dolor o la sensaciones dadas por nuestros sentidos. Dicha percepción, además está ligada a las simbologías, significados e interpretaciones que ha hecho la cultura sobre la naturaleza exterior. En términos de Ponty “ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio” (Merleau-Ponty, 1993), y en ese constructo, que es cultural, es donde vivimos y percibimos la existencia.

Anudado a esta teoría encontramos a Pierre Bourdieu (1986) que habla de la estructuración del sujeto por medio de las instituciones duras (estructuradas) que devienen en estructurantes (el sujeto) y se manifiestan en las prácticas sociales, o sea, para Bourdieu el cuerpo se encuentra en el dominio de la práctica colectiva o el campo del *habitus*, y que es a partir de ahí donde se puede explicar su importancia en los análisis culturales (Bourdieu, 1986). Desde estas dos miradas, las de Ponty (conciencia perceptual), y Bourdieu (práctica colectiva), se puede entender la propuesta de Csordas de *Los modos somáticos de la atención*.

Ahora bien, para Csordas una propuesta de carácter analítica que tenga como centro el cuerpo debe tener una diferenciación metodológica entre lo semiótico-textual, es decir, el cuerpo entendido como símbolo o como un código presto para ser interpretado, y lo fenomenológico-corporizado, que se entiende como un cuerpo que es *ser-en-el-mundo* o en términos más prácticos un cuerpo encarnado. Para entender esta diferenciación entre lo semiótico y lo corporizado, Csordas se remite a la diferencia que plantea Barthes (1986) entre obra y texto. Para este teórico, la obra es un fragmento de una sustancia, un objeto material que ocupa el espacio en una librería o en un estante. El texto, por el contrario, es un campo metodológico indeterminado que existe solamente cuando es puesto al día en un discurso, y que es experimentado solamente como actividad y como producción (Csordas T. J., 1993, pág. 83). El cuerpo es algo vivo y en constante actividad, que permite evidenciar las dinámicas sociales y la marca cultural que se evidencian mediante normas, limitaciones y restricciones protegidas y justificadas por la forma en que cierto grupo de seres humanos entendió e interpretó el mundo en un sitio específico.

Desde la perspectiva del cuerpo, entendido como la primera instancia de construcción de la percepción del mundo y de la práctica colectiva, de la socialización y por consiguiente de la construcción cultural, sobresale la perspectiva de los tres cuerpos como métodos de análisis: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, “entendiendo estos cuerpos como dominio analítico interrelacionados, mediados por la emoción” (Csordas T. J., 1993, pág. 84:85), que en últimas, refuerza la idea de que el cuerpo más que una representación aislada de la realidad es la primera instancia donde un individuo permite evidenciar que *es-en-el-mundo*, que existe, siente y por lo tanto permite una percepción de la cultura y las dinámicas sociales.

Si remitimos lo anterior al relato de Espinosa vemos que la experiencia corporizada se debe centrar en la protagonista y en los personajes que la rodean, pues estos plantean una forma de ver el mundo, de construirlo y a partir de ahí, observar el control al cual son sometidos dentro del convento de San Simón mediante normas, reglas, rutinas y prohibiciones. En otros términos, las experiencias corporizadas de las protagonistas se tendrían que ver no como cuerpos aislados, objetos puestos a la deriva, sino como cuerpos que están en un mundo, un una situación normativa particular y unas dinámicas culturales específicas (Csordas, 1993, pág. 87). Por esta razón el mundo que nos aparece descrito en el relato estaría ceñido a las experiencias que la protagonista va teniendo con los demás personajes, partiendo de su encarnación y percepción de realidades que al principio del relato fueron descritas, correspondientes con el contexto sociocultural que de vez en vez aparece en la narración.

Los modos somáticos de la atención, también se nutren de los tres cuerpos planteados por Schepher-Hughes & Lock (1987). En este caso el cuerpo individual, entendido como la experiencia vivida o en otros términos la experiencia encarnada que se tiene con los fenómenos. El cuerpo social, “referido a los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura” (pág. 3), y por último, encontramos el cuerpo político “que se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individuales y colectivos), en la reproducción y la sexualidad, en el trabajo y en el ocio, en la enfermedad y en otras formas de desviación y diferencia humana” (1987, pág. 3).

Estas tres dimensiones permiten un análisis del cuerpo desde otro enfoque, que si bien se nutre de los aportes de la antropología física, psicológica y simbólica, busca orientar el análisis alrededor de la importancia del cuerpo en el quehacer de la antropología. La propuesta, surge de ciertas reflexiones de la antropología médica que sugieren que el cuerpo no es solamente biológico, también está supeditado a reglas y normas culturales que se manifiestan en corporizaciones contextuales divergentes. Frente a esto Schepher-Hughes & Lock (1987) expresan que dentro de las investigaciones alrededor de la antropología “El cuerpo individual debería verse como lo más inmediato, el terreno más próximo donde las verdades y contradicciones sociales son puestas en juego, a la vez que como un locus de resistencia personal y social, creatividad y lucha” (pág. 38). El cuerpo social es visto como

un constructo colectivo que difumina e incluso alcanza a eliminar el cuerpo individual, debido a que, al estar supeditado a las simbologías y dinámicas colectivas, se debe adecuar a reglas, normas y prohibiciones que delimitan, regulan y castran toda suerte de libertad y expresión salida de un cuerpo, como lo es el erotismo.

Esta investigación, se acoge a la propuesta analítica de los tres cuerpos defendidos por Scheper-Hughes & Lock (1987), ya que es de interés identificar las tres manifestaciones del cuerpo en el relato de Espinosa, para comprender cómo la protagonista logra trascender la corporización de los cuerpos social y político, y emancipar su cuerpo individual, separándose de las reglas que la constriñen a partir del potencial liberador del erotismo.

Por ejemplo, el cuerpo individual está trazado en la conciencia que tienen del cuerpo cada uno de los personajes: la protagonista, Helga Pontegrosa, la hermana Nicolasa y el joven médico facultativo; además, sobresale el deseo de tener una experiencia erótica por parte de la protagonista, un deseo que nace de un cuerpo, de una individualidad y que lleva a romper las normas, reglas y prohibiciones que están ya establecidas en el convento, es decir, el cuerpo individual se impone, se revela. El cuerpo social o colectivo en la narración se manifiesta en las monjas encerradas en el convento, siguiendo reglas, cediendo su self a una entidad grupal, un conjunto de mujeres que se muestran como una masa homogénea y uniforme adecuadas a rutinas, rezos y alabanzas al Dios cristiano. Por último, el cuerpo político se representa en las prohibiciones alrededor del sexo, el contacto físico y la obediencia aciaga de las normas planteadas dentro del convento.

Es así, como en las siguientes páginas se analizará la manera en que estos tres cuerpos se manifiestan y relacionan en cada uno de los personajes, y su relevancia para la construcción de instituciones totales, de control político y de control individual, así como la resistencia a ello.

Ilustración 7. Cuerpo



Ilustración realizada por Yonatan Graciano Moreno

4.2 Cuerpo individual

Hay cuatro protagonistas que sobresalen en diferentes momentos en el cuento *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa. La primera es la protagonista, una joven de diecisiete años, que como ya se dijo, entró al convento debido a que sus padres habían muerto y sus tíos, para quedarse con la herencia, dan una dote al convento de San Simón para albergar en su seno a su sobrina; la segunda es la hermana Nicolasa, empeñada a mantener el *statu quo* y dar

su vida para alejar el demonio o el “pecado de Safo” del monasterio; la tercera, Helga Pontegrosa, monja que seduce a la protagonista y es la responsable de despertar la lujuria en la protagonista, y por último, está el joven médico Regueros.

Estos cuatro personajes, que son descritos por la protagonista, son la representación del cuerpo individual sumergido en una dinámica social y política dentro del convento. Este cuerpo individual que emerge del texto, se aclara mediante una conciencia de su existencia orientada por las normas y reglas que restringen sus deseos y la necesidad de liberarlos. Por esta razón, se empieza este análisis dando claridad de que el cuerpo individual ha estado precedido por ciertas disquisiciones alrededor de la relación con la naturaleza y demás objetos. Para Geertz (1994) la individualidad en ser humano es un concepto universal, puesto que primero se parte del reconocimiento de un cuerpo, un *self* (yo), y cuando se tiene consciencia de éste, empieza a relacionarse con la cultura que lo rodea. Por eso,

En lugar de intentar situar la experiencia de otros en el marco de una concepción semejante, que es de hecho lo que usualmente supone la tan cacareada «empatía», comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí (Geertz C. , 1994, pág. 77).

Lo que equivaldría a decir que más que una construcción colectiva *per se*, la mirada investigativa de las dinámicas socioculturales debería centrarse en la individualidad, los deseos dispuestos en él y las construcciones simbólicas que este tejen para entender una parte del espectro social y cultural de un sitio específico. En última instancia es partir de la particularidad para llegar a la generalidad. Weber (1978), al respecto, aclara que el concepto de individualidad dentro de los procesos históricos occidentales es reciente, pues surge cuando John Locke publica *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y describe ser humano como un ser consciente de su cuerpo, aunque se alarga en el tiempo y se establece durante toda su vida, tanto en los cambios físicos que se experimentan hasta en el momento que se llega a la muerte. Este primer acercamiento al concepto, ayuda a Weber a definir el *individualismo metodológico* (Weber M. , 1922) que busca comprender al humano como un ser racional y consciente de su realidad, por esto...

...no se sigue el entendimiento del individualismo metodológico como equivalente a un supuesto teórico particular histórico que afirma como única y predominante la causalidad de la acción individual en una clase de sucesos o en una época determinada. Esto es ya entrar en el terreno de la formación de hipótesis y de sus procedimientos de prueba. Weber pretende decir únicamente que no se pueden formar los conceptos de los términos de cualquier enunciado causal histórico posible más que construyéndolos como acciones individuales o a partir de acciones individuales (Aguilar Villanueva, 1988, pág. 88).

Mirar con detenimiento la individualidad es adentrarse en la conciencia que se tiene del cuerpo y a partir de ahí determinar cuál es su relación con las dinámicas propias en lugar. Se podría definir que el cuerpo, ese cuerpo consciente, es la primera instancia que nos dota de vida, de cultura, de sociedad; nos dota de existencia.

El cuerpo individual, en este relato, partirá del reconocimiento que tiene la protagonista de su *self* (yo) y su experiencia vivida con él, es decir, el *body-self* (ser cuerpo), para luego hacer un alto en las demás dimensiones del cuerpo con las que se va teniendo relación en el convento de San Simón. A partir de aquí se asumirá que cuando se comparte o se interlocuta desde un *Embodiment self* (ser corporizado), los demás cuerpos individuales se tornan compuestos o constructos de ese primer cuerpo encarnado (Scheper-Hughes & Lock, 1987), en otras palabras, en el relato la protagonista, mediante su percepción y su forma de ver el mundo, es la que nos da testimonio de los demás cuerpos, de los otros personajes de la narración y desde de allí se construye una idea de estos durante la narración.

Teniendo esto claro, se pasará a mostrar los pasajes en los cuales sobresalen las descripciones de los personajes principales, los momentos en donde hacen alusión a lo físico, las emociones, la psique y el carácter que va observando la protagonista a medida que se narran los acontecimientos, asuntos que están demarcados por la dinámica cultural que les impone el convento.

La protagonista, que nunca devela el nombre, es la voz principal del relato, la que nos guía en cada una de las peripecias acontecidas en el convento y la que nos ubica en un tiempo y un espacio a medida que el erotismo y la transgresión se van presentando como experiencias propias de un cuerpo encarnado. Al principio, se aclara que el relato es un recuerdo de la protagonista, un recuerdo que lo hace vívido en la narración y se va transformando un presente continuo, es decir, el lector está abocado a construir cuerpos en recuerdo y cada vez que un

personaje aparece en el relato se acepta que se cuenta con una sola visión de los acontecimientos narrados: la de la protagonista. Esta al principio del relato se recuerda joven, arribando al convento de San Simón con un olor a sudor resultado del viaje tan largo y extenuante al que se sometió. Narra, sin dejar cierta incertidumbre que

así, un día de julio de 1905, a poco de haber cumplido diecisiete años, me vi a las puertas del convento, magullada durante cinco jornadas por el viento del mar, sucia de sal y de vaho de bestias, ignorante de lo que pudiera esperarme bajo aquellas cúpulas arcaicas y entre aquellos muros recubiertos de musgo y verdín, que me recordaba las sombrías locuras medievales, erizadas de botareles y de arbotantes, que vi en los textos de historia cuando estudiaba en el Colegio de la Merced (Espinosa G. , 2007, pág. 233).

El monasterio, espacio donde aparte del encerramiento del mundo exterior, el cuerpo individual se disciplina para que pase a ser un cuerpo social regido por normas y reglas alrededor de un dogma espiritual, se encuentra ya en etapa de olvido y de destrucción y esto lo hace notar la protagonista cuando ve el musgo pegado en los muros y el color verdoso propio de las estructuras descuidadas. Este sitio, no solo hace que la protagonista recuerde sus enseñanzas en el colegio La Merced, que si tenemos en cuenta el contexto antes expuesto estaban supeditadas a las directrices de la religión católica; también, se convierte en un símbolo de castidad y de la entrega total a los preceptos morales del catolicismo. Por otro lado, la narración también deja claro que la protagonista era una lectora de temas ligados a la historia y la literatura, debido a que el lenguaje que utiliza para describir cada uno de los sucesos del convento es amplio y en suma erudito, además trae a colación hechos de carácter histórico y social que dan cuenta de su interés y motivación de ubicarse en una época y en acontecimientos de trascendencia desde un punto de vista divergente que sostiene hasta el final del relato.

A su vez, en este apartado, se explicita la edad de la protagonista: diecisiete años en 1905, lo que da a entender que nació en el año 1888, un año después de la firma del Concordato y del momento en que se pontifica a la religión católica como credo oficial de Colombia. Se puede considerar aquí, que las experiencias de la protagonista devienen de un constructo cultural donde las acciones gubernamentales estaban regidas por una ideología conservadora y cristiana, que quiso gobernar los cuerpos de las mujeres por medio de su reclusión, lo que implicaba incluso el despojo patrimonial y ningún grado de autonomía económica y personal, y frente a lo cual se

revela la protagonista. Además, su familia, de acuerdo al dato que nos da el autor sobre la muerte de sus padres, era de un pensamiento liberal; es por esto que después de su muerte sus tíos se aprovechan para quedarse con su herencia, por lo que la protagonista termina enclaustrada en el monasterio de San Simón.

La primera descripción que se hace de la protagonista, corresponde a una joven que apenas está descubriendo el mundo, una joven que ve cómo su vida estará delimitada por los muros del convento y los rituales religiosos que poco a poco se interiorizarán en su cuerpo. Además, esta descripción se emite después de que tuviera el primer acercamiento erótico con la hermana Helga, por lo que su cuerpo empieza a ruborizarse y sentir el deseo carnal, acto prohibido para el claustro religioso. La protagonista, entonces, siente su cuerpo y lo hace consciencia, es decir, se manifiesta en un *Embodiment Self* propiciado por el erotismo y el deseo carnal.

Mi físico, para entonces, empezaría a traslucir todas esas emociones, pero a los ojos de las hermanas y de la madre superiora, que al principio se preocupaban por mi salud, éstas se manifestarían tan sólo como un necesario desbordamiento de vitalidad, que haría aflorar la frescura a mi rostro, la suavidad de mi piel y el rubor a todo mi cuerpo robustecido por aquella alborada de mi sensualidad (Espinosa G. , 2007, pág. 233)

A esto se le suma que dos años después de su ingreso al convento, nos vuelve a hablar de un deseo de transgresión de la norma Carmelita ya que devela que su cuerpo todavía espera un encuentro erótico con la hermana Helga, y que durante un tiempo considerable genitalidad, deseosa de experiencias carnales, la ha empujado a sensaciones ignotas para ella y a concertar un encuentro con la hermana, así fuera mínimo. El cuerpo, entendido como el soporte del individuo y por lo tanto la frontera existente entre sensaciones encarnadas y el mundo exterior (Le Breton, 2002), se impone aquí ante las normas y prohibiciones que operan en el convento. El deseo sexual lleva a la transgresión y también al conocimiento de un cuerpo sensitivo que ansía disfrutar del placer. Helga aquí se torna un cuerpo deseado, un cuerpo ajeno que se vuelve propio para la protagonista, un cuerpo para el reconocimiento y donde se dirigen los deseos lujuriosos. El cuerpo de Helga es el cuerpo mirado.

Debo confesar que, en vísperas de cumplir los diecinueve años, yo no era capaz de asumir la iniciativa en estas materias, de suerte que Helga quien propuso la idea... (Espinosa G. , 2007, pág. 238)

Por último, la protagonista, ya finalizando el recuento de sus experiencias en el monasterio, nos explicita los años que tiene y le hace entender al lector que toda la narración no es más que un recuerdo de una adolescencia ya ida, contada en el año 1976. “Tengo casi noventa años y jamás volví a conocer a nadie tan denodado ni tan generoso” (Espinosa G. , 2007, pág. 251), aquí se refiere a la hermana Nicolasa, la primera monja que la cohibe y la previene frente a las vicisitudes que le esperaban en el convento y que, como lo muestra el relato, será la única persona con la que entraña una afinidad en sus últimos días de estadía en el convento.

Por su parte, la hermana Nicolasa, el segundo personaje, se describe al inicio del relato mediante un símil casi revelador que da cuenta de su papel durante la trama del cuento. La protagonista la evoca diciendo:

El único recuerdo grato que me queda del Monasterio de San Simón es el del patio de ciruelos y limoneros, tras cuyo muro posterior el mar rompía contra un terraplén de rocas dispares y agujereadas, recorridas por jaibas errantes. También, por supuesto, guardo memoria de la hermana Nicolasa, vieja y entumecida por el reumatismo, fregando con jabón de pino, en una batea, los hábitos, túnicas y capas de coro de nuestra comunidad, un convento de monjas carmelitas extraviado en el litoral atlántico, en algún sitio equidistante de Punta Arboletes y el Golfo de Morrosquillo. Las dos evocaciones son, en realidad, una sola. Porque la hermana Nicolasa lavaba siempre allí y se había convertido en otro elemento, en otro sarmentoso árbol del patio poblado de aromas de peces muertos o de limoneros floridos. (Espinosa G. , 2007, pág. 232)

La hermana Nicolasa no solo es una vieja con reumatismo, también es el árbol incólume que protege y resguarda los preceptos morales del monasterio, cosa que se va a evidenciar en el trascurso del relato. Pues es ella la que, con firme propósito, se planta en la entrada de la celda de la protagonista y le impide su salida a los encuentros apasionados ylésbicos que tenía consensuados todas las noches luego de hacer los últimos rezos en el monasterio con Helga.

Incluso la protagonista se sorprende de la fuerza que muestra esta mujer ante un propósito tan descomunal. Expresa:

Nunca hubiera creído que una persona con setenta años y casi ochenta horas de vigilia pudiera hacer tal alarde de energía, pero lo cierto es que la mujer, a pesar de la inflamación de sus articulaciones, me sujetó firmemente y me mantuvo a raya todo el tiempo que me duró el berrinchín (Espinosa G. , 2007, pág. 244).

La hermana Nicolasa se muestra aquí no como un cuerpo opacado por las rutinas religiosas y espirituales, su cuerpo es la representación de los preceptos morales del monasterio y la protección de estos ante cualquier adversidad, asumiendo inclusive cualquier tipo de sacrificios. Más que un cuerpo individual, un cuerpo que encarna las normas propias del convento; la hermana Nicolasa es un cuerpo individual que encarna la representación del cuerpo social y político; representa un cuerpo social, ya que, como lo sugiere Douglas, es un símbolo social que permite evidenciar la naturaleza, la estructura social y las relaciones corporizadas que se mantienen en el convento (1973), pero también materializa un cuerpo político, porque ha interiorizado y encarnado las normas del convento y trata de que las demás monjas las hagan cumplir, incluso poniendo en peligro su vida para tal fin.

Continuando con los personajes, vemos que la hermana Helga, siendo el tercer personaje pero no el menos importante, es la que se roba la atención de la protagonista y la que más se describe durante el texto. Inicia su presentación cuando habla de las estrategias que utilizó la monja para que esta se fijara en ella.

Se me dificulta, pasado tanto tiempo, discernir los procedimientos que empleó la bella Helga para convencerme de que me rindiera a su amor. Me parece que le bastaba con la negrura de sus ojos, que eran como dos esmerilados cristales azabaches, en cuyas profundidades vagaban promesas y espejismos. Las hermanas me habían dicho que era boliviana y que había nacido de la violación de su madre por unos *colorados* del general Hilarión Daza (Espinosa G. , 2007, pág. 242).

La protagonista, según el relato, es oriunda del departamento de Bolívar y, cómo ella lo hace saber, estudió en el Colegio de la Merced. La hermana Helga, por el contrario, tiene tras de sí una historia que recuerda un poco el contexto político boliviano. La primera referencia que se

hace es a la de los *colorados*, este es un esquema militar creado desde el año 1821 con el fin de resguardar y proteger al presidente de la república plurinacional de Bolivia. Por su parte Hilarión Daza, fue presidente de Bolivia entre 1876 y 1879, quien llegó al poder luego de irse contra la dictadura de Mariano Melgarejo, su proyector político. En este periodo se da el nacimiento de Helga, lo que nos da a entender que esta monja está cerca a los 30 años y su percepción del mundo, frente a la protagonista, es un poco más amplia. Esto se demuestra cuando en la narración, la protagonista narra que:

Pienso también si Helga había tenido experiencias similares en el pasado. Debo confesar que encontraba cierta maestría en sus manipulaciones para el arito carnal, pero asimismo que la sabía sobrecogida de terror (Espinosa G. , 2007, pág. 240).

Esto se aclara cuando la narración se detiene en los momentos eróticos que dan a suponer que dicha monja tiene cierta experticia en las artes amatorias y además cuenta con cierta suspicacia que se adquiere cuando se ha vivido con libertad. Esto se podría comprobar cuando la protagonista, ubicándose cerca al limonero junto con Helga, decide treparse a uno de los árboles para coger ciruelos y describe que esta “dejó ir el brazo por debajo de mi hábito y me sostuvo, haciendo que de lleno apoyara mi sexo sobre la palma de la mano” (Espinosa G. , 2007, pág. 235), este acto convierte el cuerpo de la protagonista en un cuerpo-imagen, es decir, en un cuerpo íntimo y vital desde donde se emana lascivia, es decir, Helga Pontegrosa incorpora en su interior ese otro cuerpo que le es deseable, apetecible y por tanto, íntimo, y busca la forma de estar cerca de él para explorarlo, sentirlo y hacerlo algo propio (Grosz , 1994). Así lo vemos en otros pasajes eróticos donde Helga es la provocadora, la incitadora y la que motiva a la protagonista a trasgredir las reglas o las leyes establecidas alrededor del contacto con las demás monjas y con personas externas al convento, ley sustentada desde *Las constituciones* de la Madre Santa Teresa de Jesús y los rituales inmersos en esta. Helga se reconoce en el cuerpo de la protagonista y quiere hacerlo suyo a pesar de la normativa, demostrando cierta experticia en las artes amatorias y más allá de eso, una habilidad de transgredir la norma sin temer alguna represaría al respecto. Helga encuentra la forma de burlar las reglas para satisfacer un deseo carnal y explícitamente renuncia al sacrificio de eliminar el deseo y al erotismo, porque satisface un impulso derivado de su cuerpo individual. Además, este acto de insurrección permite pensar

que el monasterio, a pesar de ser una Institución Total, no logra serlo, debido a que no puede controlar y acondicionar todos los integrantes que hay en ella, en el convento.

A parte de esto se encuentran otra descripción que construye la semblanza de la boliviana. Esta se da cuando la joven seducida, duda sobre la posibilidad de un encuentro sexual con la monja, por esta razón, recuerda las particularidades que muchas carmelitas mencionaban en algunas de las conversaciones: “Recordé lo que me dijeron algunas hermanas acerca del carácter tornadizo y zumbón de la boliviana, y se me afligió el corazón” (Espinosa G. , 2007, pág. 237). Se muestra a Helga como una mujer alejada y en constante burla frente a las situaciones que tiene en frente. Esta actitud es lo que hace que la protagonista dude sobre las intenciones seductoras que se van mostrando durante el cuento, dándole a entender otra de las características de la individual de la monja en cuestión.

Por último, encontramos al joven médico que ingresa al monasterio para salvar la vida de la hermana Nicolasa, enferma por el cansancio y el agotamiento contraído luego de cuidar durante más de tres noches la celda de la protagonista. Este joven llega allí, debido a que el “Doctor Castrillón, un vejete medio sabio que ejercía una medicina casi primitiva en los alrededores desde los tiempos que fue expulsado, por sospecha de inclinaciones místicas, de la Sociedad Democrática de Cartagena” (Espinosa G. , 2007, pág. 246). Este último, que era el único hombre al que se le permitía el ingreso al monasterio, porque su edad no generaba lujuria entre las mujeres enclaustradas, había muerto siete meses y por esta razón entra al monasterio este hombre joven llamado Regueros, que hace parte de la nueva hornada facultativa que había reemplazado los tratamientos arcaicos y oscuros del doctor Castrillón. Regueros llama la atención de la protagonista y por esa razón lo observa con sumo cuidado

Me inquietó el examen, que ahora de cerca, hice del rostro del facultativo. El rubor arrebolada sus mejillas hasta la raíz de la barba y el sudor corría a mares desde la frente hasta el cuello, donde las venas, hinchadas y en tensión parecían repujadas a martillo. Sin proponérmelo, sentí piedad por este muchacho, cuyos nervios sabía destrozados, y que debía ganarse la vida a expensas de su propio terror (Espinosa G. , 2007, pág. 247).

El joven médico Regueros cobra importancia al final del relato debido a que con él la rebeldía hecha desnudez, se hace visible en el monasterio. La protagonista al darse cuenta de que

Helga se oculta con una nueva novicia, que había llegado hace poco al convento “en un carruaje negro, lleno de borlas fúnebres y tirado por caballos cenizos” (Espinosa G. , 2007, pág. 245) y que es descrita como una mujer de ojos color uva y bucles de oro, decide el acto de rebeldía ya descrito. Luego de saber la muerte de la hermana Nicolasa, sujeta una mano del joven Regueros y sin preguntar lo lleva hasta el campanario del monasterio, lo desnuda, se desnuda y luego toca las campanas en un sonsonete que evoca libertad. El erotismo expuesto en su acto más emancipador y liberador.

Cuatro cuerpos individuales se presentan aquí: la protagonista, como narradora y receptora de las experiencias encarnadas dadas en el monasterio; la hermana Nicolasa, árbol incólume y protectora de la moralidad carmelita; la hermana Helga, cuerpo seductor que encarna el erotismo y las artes amatorias y el joven facultativo Regueros, una invitación a la rebeldía y la búsqueda de la libertad. Cuatro cuerpos que se nos muestran desde la individualidad, pero que desde al juntarse entre sí nos dan la pauta para entender un cuerpo social o colectivo supeditado por normas, reglas y rutinas regidas desde una concepción religiosa.

La imagen de cuerpo de estos personajes emerge en el cuento desde una percepción unívoca, que está permeada por las sensaciones, vivencias y experiencias particulares que le está brindando el monasterio a la protagonista principal, ya que es ella la que nos cuenta los sucesos y, la que en última instancia, reconstruye cada uno de los cuerpos que percibe desde la conciencia de su *self* (y) y su o *Embodiment self*.

Se entiende que la imagen de cuerpo pasa por “las representaciones colectivas e idiosincráticas que los individuos tiene acerca del cuerpo y su relación con el medio ambiente, incluyendo las percepciones internas y externas, recuerdos, afectos, cogniciones y acciones” (Scheper-Hughes & Lock, 1987, pág. 16). En última instancia se quiere decir que los cuerpos antes descritos, parten de la percepción que tiene la protagonista a medida que va obteniendo una experiencia encarnada dentro de las rutinas del monasterio y es así debido a que es ella la que nos cuenta la historia. Es ella nuestra informante, nuestra fuente primaria y la única percepción que da la narración para entender cada uno de los climas que se describen y los diferentes rumbos que los unos cuerpos erotizados alrededor de las normas que están establecidas en el convento de San Simón.

4.3 Cuerpo social

A parte del cuerpo biológico, propio del cuerpo individual, encontramos que este es un cúmulo de significados y sentidos que trascienden las barreras materiales y que pasan a ser importantes para analizar o entender una cultura (Douglas, 1973). Es por esto que desde la antropología simbólica y estructuralista se entiende que en el cuerpo se puede leer algunos rasgos culturales, puesto que en muchas ocasiones la forma en cómo se cubre, se protege, se cuidase e incluso los alimentos para su cuidado, denotan ciertas dinámicas propias de una cultura. Por otra parte podríamos manifestar que uno de los rasgos para identificar el cuerpo colectivo es mediante la modificación que el ser humano hace de un lugar, empezando por su conquista, pasando, luego, por adaptaciones, cambios y transformaciones que generen en otro la idea de un espacio propio (Scheper-Hughes & Lock, 1987, pág. 21), es decir, a parte de las características propias de los cuerpos que habitan en una sociedad, el cuerpo también genera cambios en la parte donde habita, ya sea desde el simple ornamento hasta la más compleja infraestructura. Aquí el cuerpo individual se sumerge en un cuerpo colectivo o social que lleva explícito normas y reglas, y tanto las normas como las dinámicas sociales aportan a la construcción individual.

En este sentido las órdenes religiosas son espacios que albergan cuerpos individuales que son sometidos a ciertas normas, rutinas y prohibiciones que dan paso a una homogenización y a una idea de cuerpo social, cuyo objetivo primordial es lograr un acercamiento con Dios. El cuerpo social en el relato de Espinosa, se hace evidente en el carisma y las rutinas de las Carmelitas Descalzas. Esta es la orden femenina de los Carmelitas Descalzos que se origina

En un grupo de ermitaños inspirados en Elías, figura del profetismo judío del siglo IX a.C. El grupo adoptó la Regla del patriarca Alberto de Jerusalén en el siglo XII, continuando con la tradición eliánica de las “virtudes de un anacoreta inflamado por el celo de Dios”. El término *Carmen*, aplicado a una de las advocaciones marianas y a los Carmelitas como orden religiosa, se refiere 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 XII. Bajo la presión sarracena, emigran de Tierra Santa hacia Occidente y, a mediados de ese siglo, se inician las fundaciones en Europa; Aragón es la primera en la actual España (Gálvez Abadía A. , 2006, pág. 39).

Esta orden es la que custodia el monasterio de San Simón. El nombre del monasterio, al igual que el carisma religioso que veneran en dicho espacio, se aclara en el relato cuando la protagonista narra que allí

Se veneraba con su nombre la memoria de San Simón Stock, el ermitaño a quien la Virgen María entregó el escapulario del Carmen, con la promesa de que todo aquel que lo vistiese se salvaría. Dicen que hacia el siglo XII un cruzado calabrés creó en el Monte Carmelo, al norte de Samaria, el eremitorio de donde derivaría la orden religiosa de las carmelitas (Espinosa G. , 2007, pág. 233).

Dicha orden religiosa construye una representación colectiva, un símbolo religioso que se vislumbra a través de normas, rutinas y una homogenización sostenida mediante la vestimenta, las acciones cotidianas y, por supuesto, el control del cuerpo individual y sus deseos sexuales. En el relato estas rutinas se describen a medida que la protagonista va experimentando y teniendo contacto con las cotidianidades de las Carmelitas.

Lo primero que llama la atención de la protagonista, al estar en las puertas del convento, es la estructura descuidada y medieval que se irgue delante de sí. Dice que no sabe qué esperar

bajo aquellas cúpulas arcaicas y entre aquellos muros recubiertos de musgo y verdín, que me recordaban las sombrías locuras medievales, erizadas de botareles y de arbotantes, que vi en los textos de historia cuando estudiaba en el Colegio de la Merced. (Espinosa G. , 2007, pág. 233).

La experiencia encarnada vivida mediante el cuerpo da cuenta de un recinto donde se resguarda un cuerpo social que representa una orden religiosa: las Carmelitas Descalzas. Igualmente vemos que dicha descripción inicial se complementa y genera una reacción mucho más espectral en la protagonista cuando tiene la oportunidad de tener un contacto más preciso con el interior del convento. Arguye

¿Cómo entender que, de aquí en adelante, fuera a vivir en este convento de fríos muros de piedra, perforados por ajimeces que nos asustaban, de súbito, con la visión espeluznante del mar? Me erizaba la piel oír el tañido de las campanas en la torre o el simple errar sin rumbo, con las cuentas del rosario escurriéndose de entre mis dedos, junto a las infinitas

balaustradas de los corredores o entre hornacinas de arcos sepulcrales rehundidos en las paredes, donde reposaban nuestras predecesoras. Al descubrir que las monjas muertas eran sepultadas allí mismo, el edificio se me antojó no ya un despojo sombrío, sino un gigantesco mausoleo lleno de presencias vituperables (Espinosa G. , 2007, pág. 234).

Dos percepciones de la protagonista que dan cuenta del lugar donde se refugian las monjas y las novicias que están dentro de las rutinas inspiradas en el ermitaño San Simón Stock. Sin embargo, ese cuerpo como símbolo religioso se nos va a representar con más claridad en el momento en que las rutinas propias de un convento empiezan a ser descritas.

Encontramos pasajes durante el relato que van revelando la estandarización de la rutina, generando así un control del cuerpo individual. La primera de ellas es el rezo constante que se debe iniciar al despertar y terminar cuando ya el cuerpo está dispuesto a reposar en el sueño. En el cuento estos rezos aparecen en el momento en que la protagonista siente ansia de ver a Helga a solas y manifiesta que, “y en las horas que siguieron, durante las preces y maitines del Oficio Divino, en que sólo podía verla de espaldas...” (Espinosa G. , 2007, pág. 236).

El Oficio Divino, conocido hoy como liturgia de las horas, es una serie de oraciones estructuradas en las que se pueden encontrar salmos, cánticos y responsarios, que están distribuidas en las horas canónicas. Dichas oraciones se realizan por fuera de la misa y son de obligatorio cumplimiento para las monjas, sacerdotes y todos aquellos que estén dentro de una orden religiosa católica, anglicana y ortodoxa. Las horas canónicas son las siguientes:

- Maitines: llamado también *Vigiliae*, se ubica entre las 2.30 y las 3 de la madrugada.
- Laudes: antiguamente nombrado como *Matutini*, se da entre las 5 y 6 a.m.
- Prima: primera hora después del amanecer, sobre las 7:30 de la mañana
- Tercia: tercera hora después de amanecer, sobre las 9:00
- Sexta: mediodía, a las 12:00 después del *Ángelus* (oración que recuerda el nacimiento y vida de Cristo) en tiempo ordinario o el Ave María.
- Nona: entre las 2 y 3 de la tarde, hora de la Misericordia.
- Vísperas: tras la puesta del sol, habitualmente sobre las 6:00 p.m. después del *Ángelus* en tiempo ordinario o el Ave María en pascua.
- Completas: antes del descanso nocturno que se da a las 7:00 p.m. (Eco, 1993, pág. 10)

Las preces, por el contrario, son una oración corta de alabanza y de agradecimiento a Cristo con cierto fervor y determinación. Dicha oración se utiliza antes o después de cada hora canónica.

A parte de esto, la protagonista también nos manifiesta que al iniciar el día era necesario “rezar el *officium Capituli* para la consagración de los trabajos del día” (Espinosa G. , 2007, pág. 236), que es una oración que hace parte de la liturgia, es un oficio que designa un rezo específico para cada uno de los momentos del día, e implica para las órdenes religiosas obligatoriedad, deber y sacrificio, actividades que están estrechamente ligado con un valor normativo, que hay que hacer a como dé lugar, pues hace parte de la disciplina que se busca tenga un cuerpo. Este rezo exige a la mente una disposición de contacto con el carisma y la espiritualidad resguardada en el convento, así como una aptitud del cuerpo para estar en dicho contacto (Paternoster, 1994).

Por otra parte, el cuento refleja la nulidad de una interacción física entre las monjas del claustro pues, como ya se ha hecho evidente, lo importante en una institución de esta índole es manejar un solo cuerpo colectivo que realice las mismas actividades, rutinas y rezos. Esto se puede inferir cuando la protagonista aclara que

... la regla de santa Teresa prohibía, desde el siglo XVI, que se sostuviese amistad en particular con cualquier de las monjas y a todas nos encarecía amarnos en una forma ecuménica y obtenernos de abrazar, tocar el rostro y mucho menos en las manos a ninguna de las profesas (Espinosa, 2007, pág. 237).

Este tipo de rutinas que se establecen en instituciones religiosas refuerzan la rigidez, rigurosidad y control permanente a las que eran sometidas las monjas. Esta anulación de todo contacto físico con cualquier monja dentro del convento procura que el cuerpo no desee un contacto más allá del divino. El cuerpo, como ya lo hizo notar Buitrago, era concebido como el vehículo del diablo para acceder a lo mundano y lo pecaminoso, y la acción para alejarlo de este camino es mantenerlo enclaustrado moralmente, físicamente controlado y adiestrado en un convento, de tal manera que las pasiones individuales o las decisiones emocionales, afectivas y las experiencias encarnadas fuera de lo divino, estén limitadas y dispuestas a un cuerpo capaz de integrar un cuerpo colectivo.

El cuerpo social, es un símbolo en tanto permite que se difumine el cuerpo individual (y en consecuencia el *self*) para representar una estructura mucho más compacta y reglada. En el relato, los diferentes cuerpos que se nos muestran, pasan a representar un símbolo natural que está marcado por metáforas religiosas (Douglas, 1973), y esto se da mediante las rutinas antes mencionadas: el rezo, la ausencia de contacto entre las novicias, el encierro y el seguimiento estricto de ciertas rutinas. Estas reglas, que en últimas son las que llevan a considerar el cuerpo social como un símbolo natural que emana de lo corporizado, es lo que, según Needham (1973), sirve de justificación para instaurar los valores y algunas prácticas sociales particulares que han llevado al dominio sistemático y del control de un cuerpo. La mayoría de estas rutinas regladas se mantienen porque hay una imagen a seguir, algo digno de admirar y que permite un estatus social si se llevan a cabo cada una de las normas planteadas.

Foucault a este respecto, aclara que los cuerpos vigilados, educados o corregidos, experimentan el poder que se naturaliza debido a que el control se hace constante y decidido (Foucault, 2002, pág. 39). En el relato de Espinosa, este control se evidencia en el cuerpo, en ese cuerpo que ya no es individual porque la posición del yo se metamorfoseó en la construcción de un símbolo religioso, y pasa a ser un ente regido por la limitación, la prohibición y las reglas establecidas por un régimen espiritual.

4.4 Cuerpo político

El monasterio de San Simón plantea, desde su interior, una absorción del tiempo de sus integrantes mediante rutinas, obligaciones precisas y una entrega total al dios cristiano. Dichas rutinas, como ya se hizo evidente, están enfocados en rezos realizados en horarios precisos y en actividades cotidianas, como el lavado de los hábitos, para los que, igual, se tiene un horario definido. Asimismo, el lector puede constatar que dentro de este lugar hay una estructuración de roles, donde la prioridad la tiene la Hermana Superiora y las demás se vuelcan a las normas y disposiciones que ésta asigna de acuerdo a Las Constituciones dejadas por la madre Teresa de Jesús para la orden Carmelita. Esto muestra una organización y distribución de funciones y responsabilidades que procuran el éxito de las enseñanzas destinadas a controlar el cuerpo para estar en contacto con los preceptos morales que dispone tal orden religiosa.

Estas dinámicas hacen que al monasterio descrito por Espinosa, se le pueda designar el nombre de Institución Total, en términos de Goffman (2001), puesto que este lo define como “establecimientos concebidos como refugios del mundo, aunque con frecuencia sirven también para la formación de religiosos: entre ellos las abadías, monasterios, conventos y otros claustros” (Pág., 19). El monasterio de San Simón está materializado mediante la limitación en la interacción con la sociedad o como un lugar de protección del mundo y para lograr tal fin se vale de grandes muros, puertas cerradas, acantilados, alambres de púas, bosques, entre otros obstáculos, así como rutinas estandarizadas y jerarquizadas:

El cuento ubica al monasterio cerca de un “terraplén de rocas dispares y agujereadas, recorridas por jaibas errantes” (Espinosa G. , 2003, pág. 233), y también, la entrada, como lo hace saber la protagonista, está protegida por unos muros “recubiertos de musgo y verdín” (Pág. 233). Estos dos componentes dan la sensación de que el lugar no solo está apartado, también genera una idea de protección y resguardo de las rutinas y control establecidas para las monjas de claustro.

Las descripciones nos muestran diferentes acciones de control, establecidas no solo por la orden religiosa, también por las ideas generales de la iglesia católica alrededor de la regulación del cuerpo y los deseos sexuales que puedan bullir dentro del claustro. Aquí se logra ver que después de que la protagonista habla del erotismo despertado por la hermana Helga e imagina su cuerpo desnudo en las aguas y empieza a metaforizar su deseo sexual corporizado, aparece la norma para prohibir y limitar la lascivia nacida del cuerpo individual.

De suerte que, aunque no pudiese, pues me lo impedía la norma de Santa Teresa, sumergirme desnuda en las aguas para dejarme poseer por el vaivén de la marea, su música y sus gemidos nocturnos acompañarían mi sueño (Espinosa G. , 2007, pág. 237).

La norma de Santa Teresa es una serie de disposiciones, reglas y costumbres que propuso esta religiosa luego de ciertas observaciones en el monasterio de La Encarnación de Ávila. Dichas reglas sirvieron para organizar y orientar la vida contemplativa centrada en la oración, la soledad, el silencio, la pobreza, la penitencia, el trabajo manual, la abstención de carnes y algunas recreaciones. Por esto definió y aclaró los asuntos de la rutina religiosa del claustro, como las normas de vida, las sanciones y los horarios para cada actividad.

Algunas de las normas que establece Santa Teresa son las siguientes:

“Hase de ayunar desde la Exaltación de la Cruz, que es en septiembre, desde el mismo día, hasta Pascua de Resurrección, excepto los domingos. No se ha de comer carne perpetuamente.”

“Todo el tiempo que no anduvieren con la comunidad, o en oficios de ella, se esté cada una por sí, en las celdas o ermitas”

“No puede hablar una hermana con otra sin licencia, si no fueren las que tienen los oficios en cosas necesarias” (Santa Teresa de Jesús, 1565).

Esta regla es seguida con rigor dentro del claustro descrito por Espinosa, pues a medida que avanza el texto se hace visible una fidelidad a dicha normatividad y a las rutinas delegadas por la Santa, exceptuando las acciones insurrectas de Helga Pontegrosa y la protagonista. Pero si el lector se detiene en los momentos en los cuales se describen las acciones de las demás monjas, se constatará que mantienen una introspección de la norma, se muestran disciplinadas, uniformes y dedicadas a los oficios delegados por la madre Teresa de Jesús. Uno de los pasajes que evidencia la rigurosidad de esta norma se presenta cuando la protagonista intenta acercarse a Helga, pero dichas actividades religiosas le impiden hacerlo. La protagonista esboza que “La priora tenía bien dispuesto el funcionamiento de la comunidad, de forma que rara vez coincidiéramos por dos veces consecutivas, en cualquier parte, dos mismas hermanas” (Espinosa G. , 2007, pág. 237).

El cuerpo político está sostenido bajo diferentes disposiciones que están en constante supervisión por aquellas personas de rango superior encargadas de la preserva de la moral y el manejo del orden. También el cuerpo político es aquel que experimenta las leyes antes expuestas, y las prohibiciones que tienen la finalidad de lograr que las enclaustradas interioricen el contacto espiritual defendido por la orden. Una de las prohibiciones más notorias es la salida de la habitación en horas nocturnas, las Completas, momento en que las hermanas deben estar dentro de sus dormitorios orando.

De noche, una vez cerradas las celdas, quedaba prohibido salir a los corredores, salvo por urgencias físicas que sólo podían satisfacerse al aire libre, tras una de las enramadas del

patio. Para velar por el cumplimiento de este último precepto, una monja entre las más ancianas era destacada cada noche en la galería superior del claustro, desde donde se dominaban a simple vista los accesos a las celdas individuales (Ibíd. Pág. 237:238).

El cuerpo se podría entender como un campo político que no solo comprueba las estructuras de poder, también aclara las prohibiciones, el control y las dominaciones a las que es sometido mediante ciertas actividades cotidianas. En este cuerpo político afloran las represiones, los suplicios y las formas de dominación (Foucault, 2002).

El cuento *Noticias de un convento frente al mar* deja entrever que los rituales, el alejamiento y las disposiciones colectivas, tienen la intención de limitar el cuerpo individual para construir un cuerpo social o colectivo enmarcado en símbolos grupales que permitan y recuerden el alejamiento de los aspectos mundanos y dé cabida a la adoración de una divinidad. Por último, el cuerpo político se presenta mediante las regulaciones y controles que se hacen en el cuerpo individual y social para alejar las amenazas que vienen del exterior. Por esta razón las diferentes normas y reglas dadas en el convento San Simón son para alejar el pecado, la lujuria y todas aquellas actividades o amenazas que no están en concordancia con la moral dispuesta por las Carmelitas Descalzas.

Las amenazas están afuera, en el mundo, y por esa razón, la construcción de muros alrededor del monasterio, sirven para proteger el símbolo que se gesta dentro, hacer posible las rutinas y el acercamiento de lo divino, de lo espiritual. En otras palabras, se podría decir que la cultura religiosa que se presenta en el cuento está sustentada en normas y aspectos de carácter disciplinario que domesticar los cuerpos individuales de conformidad a la búsqueda de una idea espiritual basada en los preceptos de la religión católica.

Aquí es necesario aclarar que hay una línea fina en las manifestaciones del cuerpo individual, social y político dentro del relato, pues cada una parte de la experiencia que va teniendo la protagonista en el claustro Carmelita; sin embargo, al haber explicado las características de cada uno de los cuerpos, el lector sabrá identificar en qué momento de la narración aparece uno u otro. Cabe señalar que esta clasificación pone el cuerpo individual o el *Embodiment self* de la protagonista en un estado de rebeldía frente al cuerpo social y político.

Esto debido a que el deseo al que sucumbe Helga, la consume, y renuncia a muchas de las reglas que estaban establecidas en el convento.

Foucault con su teoría de la biopolítica, da una explicación de la relación directa que hay entre el poder y el conocimiento y como estos se ven reflejados en el cuerpo en diferentes contextos sociales, aunque también aclara que los cuerpos se convierten en un acto de resistencia y de rebeldía en los espacios de interacción (Foucault, 2002). En la narración de Espinosa, la protagonista hace de su cuerpo un espacio de rebeldía, de reivindicación del placer y de negación de los símbolos y normas que se establecen en el convento. De ahí se puede inferir que las manifestaciones y experiencias del cuerpo individual de la protagonista se imponen ante el cuerpo social y el cuerpo político que se establece en el convento de San Simón. Y esto se puede justificar en la narración acudiendo al momento en que dos mujeres deciden encontrarse al anochecer para disfrutar de su desnudez y de los placeres sexuales propios de “los pecados de Safo” y cuando al final, la narradora arrastra al joven médico facultativo al campanario, lo desnuda, se desnuda y luego salta sobre la cuerda del campanario y hace que el sonido los delate.

Víctor Turner dice que el cuerpo es una representación colectiva ya que es una “clase de frontera común de la sociedad que se transforma en el escenario simbólico desde el cual se actúa el drama de la socialización” (1980:112). El monasterio de San Simón construye un cuerpo social, y por lo tanto simbólico, que se delimita con acciones concretas y rutinas establecidas y a partir de allí construye su drama de alejamiento del pecado y el acercamiento a una entidad espiritual que permita una liberación o purificación. Asimismo, la vestimenta y todo encaje que la acompañe para adornar el cuerpo es un lenguaje que expresa una identidad cultural (Scheper-Hughes & Lock, 1987); Por esto el acto final de la protagonista, de desnudarse y tirar las prendas desde arriba del campanario, es la renuncia a ese drama o ese cuerpo social y político, para imponer su deseo, su lujuria y sus ansías de libertad. El cuerpo individual se impone ante el control y ante el simbolismo colectivo que en muchos espacios recae en él. El cuerpo de la protagonista, es un cuerpo rebelde, un cuerpo que resiste, un cuerpo insurrecto e insurgente de la norma y el poder que se ejerce en él, y esto lo hace mediante el erotismo y los encuentros sexuales que mantiene con Helga Pontegrosa, en una Institución Total que controla precisamente eso, el contacto con los otros cuerpos.

Por último, se explicita que la sexualidad siempre se ha construido alrededor de los dispositivos de poder que están dentro del lenguaje y las prácticas alrededor del cuerpo, que se sustentan en función de las convenciones sociales y culturales de un tiempo y un lugar específico (Butler, 2007, pág. 93). En el relato de Espinosa se encuentra una contradicción entre el discurso religioso alrededor de la sexualidad, sustentado en el control de la mujer mediante el encierro y la pérdida de todo privilegio, y los placeres que emergen de unos cuerpos alrededor del deseo y del erotismo en el momento en que el cuerpo individual de la protagonista se convierte en acto de resistencia, de emancipación, en instancia, de acto liberador. La protagonista que se enfrenta a esa disyuntiva, logra imponerse a las normas, al cuerpo político que disciplina, homogeniza y desvanece toda expresión que emana del *self*; en última instancia, el erotismo emanado del cuerpo se convierte en sinónimo de liberación que si bien rompe las ataduras del poder que somete a una rutina, también es el motor para que el cuerpo explore la fuerza o la potencia que hay en sí. Lazzarato (2006) al respecto manifiesta que

... los cuerpos no están capturados de forma absoluta por los dispositivos de poder. El poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, tal y como la ejerce el ejercicio del panóptico, sino una relación estratégica. El poder es ejercido por cada fuerza de la sociedad y pasa por los cuerpos, no porque sea ‘omnipotente y omnisciente’, sino porque las fuerzas son las potencias del cuerpo (Pág. 87).

Las normas, reglas y restricciones del convento de San Simón son las expresiones del poder religioso para domar al cuerpo, sus deseos y pasiones de la protagonista; sin embargo, como una culebra que se come su propia cola, son estas mismas prohibiciones y limitaciones, objetivo último de las normas, las que permiten el nacimiento de la rebeldía, de la transgresión o que la potencia liberadora del cuerpo se exprese con suma autonomía.

Ahora bien, en el relato este poder que se ejerce en el cuerpo está enfocado en unas mujeres que culturalmente son la representación de la castidad, la obediencia a unas reglas canónicas y la cercanía a una espiritualidad, asignándoles así un rol a su género que no solo estaba presente en el convento, sino también en las dinámicas socioculturales de la época. Si muy bien las reflexiones alrededor del género surgen a mediados del siglo XX, los movimientos y teorías feministas han demostrado la relación estrecha entre el cuerpo y el poder, además de

demostrar que el género moldea y desarrolla la percepción de un sujeto dándole atribuciones diferenciales al cuerpo de la mujer y del hombre (Lamas , 2000, pág. 51:54).

Aunque estos roles se han ido cuestionando en nuestra época, el cuento de Espinosa describe cómo se controlaba el cuerpo femenino a principios del siglo XX, no sin antes dejar en su narración la sensación que un cuerpo individual no se puede controlar en su totalidad, pues emergen manifestaciones tan humanas como el erotismo y el deseo que ponen en jaque a ese cuerpo político sustentado en prohibiciones y controles pero, que en últimas, necesita al cuerpo social e individual para poder existir.

Conclusiones

Noticias de un convento frente al mar es un relato ficcional que tiene una relación muy estrecha con la realidad política, social y religiosa de principios del siglo XX en el Urabá Antioqueño. Es así debido a que los acontecimientos, sus protagonistas y los lugares dan cuenta de las dinámicas socioculturales alrededor del cuerpo y la religión, así como los roles establecidos para la mujer. Por esto el relato de Espinosa se puede entender como una etnografía y una autoetnografía densa que da cuenta de los símbolos y dinámicas propias de una sociedad y de una cultura.

El cuerpo es un constructo donde se palpa la existencia, la cultura y los sentires que contrae el relacionamiento con el otro, por esta razón abordar una investigación teniendo en cuenta el cuerpo como eje concomitante de análisis, permite un entendimiento de la encarnación de la cultura y de las normas sociales que se establecen en un espacio y, asimismo, la creación de una propuesta de análisis que lo tenga como eje central.

La propuesta abordada en esta investigación enfocada en una metodología etnoliteraria, permite evidenciar que desde un texto literario se pueden hacer un análisis antropológico que dé cuenta de reflexiones sobre categorías socioculturales.

Este informe final llamado *Los muros del placer: religión, cuerpo y erotismo*, hizo un acercamiento sobre los símbolos, reglas, rutinas y normas que se sostienen en el convento, entendido como institución total, a partir de la propuesta de “los cuerpos” de Scheper-Hughes & Lock que logró entender el cuerpo desde una tráida conceptual que en inicio se muestras alejados, pero que en el análisis se vio la dependencia de cada cuerpo. Este aporte allana el camino para futuras investigaciones, reflexiones o teorías alrededor del cuerpo y plantea una propuesta de análisis desde un texto literario.

Dentro del análisis de “los cuerpos” que se propusieron para abordar la narración de Espinosa se concluye que el cuerpo individual de la protagonista, se impone ante el cuerpo social y el cuerpo político que están sumergidos dentro del convento de San Simón, ya que el deseo, el

placer y la búsqueda de la libertad hacen que la protagonista del cuento se revele, se emancipe y renuncie a las rutinas espirituales que tienen como prioridad el acercamiento a una divinidad simbolizada en Cristo.

El cuerpo no solo es el constructo cultural en el cual se analizaron las normas y los signos o símbolos que generaban cohesión en el convento de San Simón, también es constructo en el cual se hace notoria la resistencia y la rebeldía, es la desobediencia y la insurrección que emergen cuando la libertad es coartada y el placer es limitado a ciertos acuerdos sociales que dan paso a la regulación de la individualidad y sus deseos.

El erotismo, que se describe en el cuento, es una manifestación de transgresión que busca la liberación del deseo y la lujuria en un espacio religioso. Es el acto más claro de rebeldía y de renuncia a las rutinas del convento de San Simón Stock, así como la manifestación que une al cuerpo, ya que emanada de él, con su esencia prístina o natural: el deseo.

En esta misma línea, el erotismo descrito por Espinosa se tomó como una categoría de análisis que permitió esclarecer la relación estrecha que tiene dicha manifestación humana con el pulso de la vida. Debido a que el deseo y la lascivia nacido en la protagonista y dirigido a Helga, permitió el surgimiento de conservación y de protección de este otro cuerpo, de cuidarlo y de propender por su tranquila vitalidad; sin embargo, en el momento en que Helga renuncia al cuerpo de la protagonista, aparece también la pulsión de muerte, ese hálito último antes de morir que nos plantea una conexión con el dolor y el sufrimiento. En el cuento el de pulso de vida y pulso de muerte aparecen cuando se describen las manifestaciones del erotismo.

Las simbologías presentadas en el relato: la salamanqueja, las campanas y el abejorro; se convierten en la representación del “pecado” y en la entrada de Satán en el convento, traducidos en el contacto que tiene la protagonista con el placer, el *Eros* y el deseo, es decir, Satán es la apertura al mundo terrenal, a las manifestaciones que se ciernen más allá del convento. Es la invitación a disfrutar del cuerpo y liberar sus instintos.

La emancipación del cuerpo en relación con las normas, reglas, rutinas y rezos establecidos en el convento, se halla en el erotismo. Si bien la protagonista entra al convento sin su consentimiento, es el erotismo el que hila toda la historia, le da vida y permite la transgresión final. El erotismo lo despierta Helga y hace nacer en el cuerpo de la protagonista la necesidad de

sentir y disfrutar de la lascivia. A partir de ahí renunciar al cuerpo social y el político, dando prevalencia al cuerpo individual, a esa fulguración que iba naciendo en cada toque, cada acto sexual, en cada desnudez. El deseo despierta del cuerpo, este busca un acto erótico y, por último, aparece la religión como un muro para ser derribado; al final un cuerpo desnudo y erotizado hace tocar las campanas que avisa el derrumbe de las normas religiosas.

Bibliografía

- Acción Social Católica -1913. (1956). Conferencias Episcopales de Colombia. 1908 – 1953. En E. E. Catolicismo (Ed.), *1*, pág. 50.
- Aguilar Villanueva, L. F. (1988). En torno al concepto da racionalidad en Max Wabar. En L. Olivé Moret, *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y polltica, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI.
- Alexandrian, S. (1991). *Historia de la literatura erótica*. (D. Alcoba, Trad.) Bogotá, Colombia: Editorial Planeta Colombiana.
- Alvarado Borgoño, M. (2012). Lo fantástico como recurso a lo real: lecturas de la literatura antropológica chilena. *Literatura y lingüística*(26), 81-100.
- Amaya G., C. A. (2019). La primera Playboy colombiana. *Soho*(229).
- Arboleda , R. (2009). *El cuerpo: huellas del desplazamiento. El caso de Macondo*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Arismendi, J. (2012). Literatura y antropología en América Latina: la versión de los escritores. *Katharsis: revista de Ciencias Sociales*(14), 11-30.
- Aristóteles. (1994). *La metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ariza, M. (1996-2003). Notas lingüísticas sobre el mundo demoniaco. *Norba. Revista de historia*, 16, 639-645.

- Avilés, D. (julio-diciembre de 2012). Corporalidad religiosa: el gesto como constructor de identidad. *Revista científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 29-36.
- Bataille, G. (2007). *Erotismo*. Barcelona: TUSQUETS EDITORES.
- Bermúdez, S. (1994). *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en al historia de América Latina*. Santafé de Bogotá, Colombia: Editorial Uniandes.
- Bidegain, A. M. (2004). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Buenos Aires: Santillana Ediciones generales.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En J. Varela, *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta.
- Buitrago Leal, R. (Julio de 2008). Cuerpos Enclaustrados: Construcción del cuerpo femenino en el Caribe colombiano. 1610-1660. *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*(9), 110-122.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castro Carvajal, B. (2008). Los inicios de la asistencia social en Colombia. *Revista CS (en Ciencias Sociales)*(1), 157-188.
- Castro García, Ó. (2004). *Un siglo de erotismo en el cuento colombiano*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Castro García, Ó. (Enero-Julio de 2009). El cuento y la antología Cuentos y relatos de la literatura colombiana, de Luz Mary Giralda. *Cuadernos de Literatura*, 10(20), 67-78.

- Cheers, G. (. (2007). *Mitología. Todos los mitos y leyendas del mundo*. Barcelona, España: Global Book Publishing-rba.
- Cifuentes Traslaviña, M. T., & Navas, A. F. (2004). El catolocismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación. En A. M. Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (págs. 321-372). Buenos Aires, Argentina: Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- Clifford, J. (1991). Introducción: verdades parciales. En G. Marcus, & J. Clifford, *Retóricas de la antropología* (págs. 25-60). Madrid: Jucar.
- Córdoba, J. F. (2012). *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952*. Recuperado el 10 de 10 de 2018, de <http://www.bdigital.unal.edu.co/6989/1/4469035.2012.pdf>
- Csordas, T. (2010). Los modos somáticos de la atención. En S. Citro, *Cuerpos plurale. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 83-104). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Csordas, T. (2011). La incorporación como paradigma para la antropología. *ETHOS*, 18(1), 5-45.
- Csordas, T. J. (Mayo de 1993). Modos somáticos de atención. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- Darwin, C. (2016). *El origen de las especies*. (A. De Zuleta , Trad.) Madrid: Gradifco.
- De Villas Balón, R. G. (2005). Los métodos de la Antropología y la Literatura. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 1(60), 43-58.

- Díaz Viana, L. (2005). Cifrando y descifrando el mundo. La etnoliteratura, una Antropología "desde" lo literario. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 7-42.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XX.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid, España: Mundo-Negro-Esquila Misional.
- Eco, U. (1993). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Editorial Lumer.
- Espinosa, B. (1980). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Ediciones Orbis S.A.
- Espinosa, G. (1995). *Obra poética*. Bogotá: Arango Editores Ltda.
- Espinosa, G. (2003). *La verdad sea dicha. Mis memorias*. Bogotá, Colombia: Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A.
- Espinosa, G. (2007). *Cuentos completos*. Bogotá, Colombia.: Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus. Alfaguara, S.A.
- Farina, c. (2007). El cuerpo como experiencia. Políticas de formación y mutación de lo sensible. *AISTHESIS*(42), 11-19.
- Ferrer Ruiz, G. A. (2007). Discurso histórico e ironía en La tejedora de coronas. *Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*(5), 131-140.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. I-La voluntad de saber*. México, D.F.: Siglo XXI Editores S.A.
- Freud, S. (2019). *Obras completas de Sigmund Freud. Tótem y tabú. Tomo VIII*. (L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.) Ciudad de México: Editorial Iztaccíhuatl S.A.
- Fuente Lombo, M. (1994). *Etnoliteratura. Un nuevo método de análisis en Antropología*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Gadamer, H.-G. (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Galeano Marín, M. (2007). *Estrategias de investigación social cualitativa*. Medellín: La carretera editores.
- Gálvez Abadía, A. (2006). *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, D.C: Editorial Universidad del Rosario.
- Gálvez Abadía, A. (2015). Una limosna, caro lector. La propaganda misionera de los Carmelitas Descalzos de Urabá, Antioquia. *Boletín cultural y bibliográfico. Banco de la república de Colombia*, 44(89), 25-45.
- Gálvez Abadía, A. C. (2006). *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá, D.C: Editorial Universidad del Rosario.
- García Canclini, N. (1968). *Cortázar una antropología poética*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Gebara, I. (2004). Teología de la liberación y género. En S. Marcos, *Religión y género* (págs. 107-152). Madrid, España: Editorial Trotta.

- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como escritor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. .
Barcelona, España: Paidós Básica.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A. .
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. (F.-C. Vevia Romero ,
Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme, S. A.
- Goffman, E. (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. (M.
A. Oyuela de Grant, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Grosz , E. (1994). *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana
University Press.
- Hans, J. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Hermosilla Álvarez, M. (1997). Teoría de la literatura y Antropología social: un espacio de
confluencia. En M. Fuente Lombo, *Etnoliteratura: una antropología de ¿lo imaginado?*
(págs. 189-203). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos*. Madrid, España: Editorial Gredos .
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos
Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Jedin, H. (1981). *Historia del Concilio de Trento*. Navarra: Ed. Universidad de Navarra.
- Kroeber, A. (1975). “*Lo superorgánico*”, en: *El Concepto de Cultura*:. (A. Desmonts, Trad.)
Barcelona: Edición de J. S. Kahn.

- Lamas , M. (2000). *Cuerpo, diferencia sexual y género* . Bogotá: Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- Lazzarato, M. (Diciembre de 2006). Del biopoder a la biopolítica. *Brumaria. Arte, máquinas, trabajo inmaterial*.(7), 83-90.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica. Del sátiro griego a la pornografía en Internet*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Locke, J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de cultura económica.
- Lombo, J. A., & Giménez Amaya, J. M. (2015). Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones desde la antropología filosófica. *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*.(5), 357-385.
- Londoño Vera, P. (2002). *Religión, cultura en sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá, Colombia: Fondo de cultura económica.
- Marcuse , H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: SARPE S.A.
- Martínez, M. (2007). Literatura y antropología: Conrad describe la colonización europea en África. *Thémata: revista de filosofía*, 39, 473-476.
- Mauss, M. (1934 - 1991). Las técnicas y movimientos del cuerpo. En M. Mauss, *Sociología y Antropología* (págs. 337-356). Madrid: Tecnos.

- Méndez, A. I. (2017). Foucault, Michael (1998). Historia de la sexualidad (tres volúmenes), Siglo veintiuno de España editores, s.a. Madrid. *Quórum Académico*, 14(1), 185-188.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, Trad.) Barcelona, España: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.
- Monois, G. (2002). *Breve historia del diablo*. Madrid, España: Espasa.
- Montoya, P. (2004). *La sed del ojo*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial Colombia.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*(2), 1-26.
- Morales, J. (Julio - Septiembre de 1990). Para leer: noticias de un convento frente al mar. *Revista universidad de Antioquia(Medellín)*, 059(0221), 127-132.
- Needham , R. (1973). *Right and Left; Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: Univ of Chicago .
- Nietzsche, F. (1932). *Consideraciones-intempestivas. 1873-1875*. Madrid: Bolaños y Aguilar.
- Oliveros, J. C. (1995). *El umbral roto. Escritos en antropología poética*. Santiago de Chile: Fondo Matta y Museo chileno de arte precolombino.
- Orrego, J. C., & Serje, M. (Julio-diciembre de 2012). ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA: TRAVESÍAS Y CONFLUENCIAS. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*(15), 15-26.
- Paoletti, M. (1999). Todos los cuentos, el cuento. *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*(4), 31-38.

- Paternoster, M. (1994). *Eran asiduos en la oración. Reflexios sobre la liturgia de las horas*. Santa fe de Bogotá, Colombia: Editorial San Pablo.
- Paz, O. (1993). *La llama doble*. México D.C: Galaxia Gutenberg.
- Peña, M. R. (2013). Las campanas. Transmisoras de la liturgia y de la fiesta religiosa. En F. J. Campos , & F. de Sevilla (coord.), *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana* (págs. 159-174). San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses.
- Philips, J. (1988). *Eva la historia de una idea*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Rivadeneira Rodríguez, E. M. (2017). Lineamientos teóricos y metodológicos de la investigación cuantitativa en ciencias sociales. *In Crescendo*, 8(1), 121-127.
- Russell , J. B. (1986). *Satanás, La primitiva tradición cristianal*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Santa Teresa de Jesús. (1565). *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las Carmelitas Descalzas*. Madrid: Linkgua.
- Saramago, J. (2016). *Prólogo a Don Quijote de la Mancha*. (P. d. Río, Trad.) Bogotá, Colombia: Editorial Delfín S.A.S.
- Scheler, M. (1990). *El puesto del hombre en el cosmos* . Buenos Aires: Losada.
- Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (Marzo de 1987). El cuerpo “mindful (pensante) *: prolegómenos hacia el futuro trabajo futuro en la Antropología Médica. *Revista Medical Anthropology*(1), 1-37.

- Serrano Barquín, C., Salmerón Sánchez, F., & Serrano Barquín, H. (Noviembre-febrero de 2010-2011). Eros, Thánatos y Psique: una complicidad triádica. *CIENCIA ergo sum*, 17(3), 327 - 332 .
- Sheper-Hughes , N. (1997). *La muerte sin llanto : violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel .
- Sigmund, F. (2002). *El malestar en la cultura*. Librobot.com.
- Steiner, C. (2000). *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín. Colombia: Universidad de Antioquia.
- Steiner, G. (1977). *After babel. Aspects of language and translation*. . New York: Oxford University Press.
- Stoler, A. (Enero de 1989). Rethinking colonial categories: european communities and the boundaries of rule". *Comparative Studies in Society and History*, 1(31), 135-147.
- Trujillo, D. H. (2018). Voces y paisajes del miedo: una mirada afectiva a la Guerra de los Mil Días (1899-1902). *Maguaré*, 2(32), 83-117.
- Turner, B. S. (1994). Avances recientes en la Teoría del cuerpo. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*(68), 11-40.
- Valenzuela Rettig, P. (2012). Entre la antropología y la literatura: recepción de El umbral Roto. Escritos de antropología poética. *Acta Literaria*(45), 137-151.
- Valles, M. S. (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Editorial Síntesis.

- Vega, I. (2016). Una aproximación al Thíasos Lésbico desde la Lírica de Safo. *Revista de Estudios Clásicos*(43), 233-248.
- Vilar Ramírez, J., & Vilar, M. J. (2012). *Mujeres, Iglesia y secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al Liberalismo (1778-1874)*. Murcia, España: Universidad de Murcia, Edit.um Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Walkowitz, J. R. (1991). Sexualidades Peligrosas. En G. (. Duby, & M. (. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*. (págs. 389-404). Madrid, España: Taurus.
- Weber, M. (1922). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1978). *Ensayos sobre metodología de la sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Anexos

Anexo 1. Exploración del terreno. Viaje a San Juan de Urabá y a Arboletes.¹⁰

Realizado por: Esteban Gómez.

Estaba en el bus, impaciente y un poco incómodo por estar en la misma posición durante más de ocho horas. Ya habíamos pasado el municipio de Necoclí, faltaba poco para ingresar a San Juan de Urabá. Salí el miércoles 10 de octubre de Medellín, y ahora son las 9:20 a.m. del jueves, y sigo sentado. Cada vez la ansiedad iba incrementando. Miraba el celular y abrí *google maps*, para saber cuánto hacía falta. Media hora. Decidí entretenerme con el paisaje. Colinas enverdecidas y una que otra especie bovina se avizoraba detrás de la ventanilla. Pasados unos quince minutos, algo captó mi atención. El bus paró de improviso y los pasajeros movieron su cabeza a la ventanilla principal, al del conductor. Un grupo de jóvenes estaban vestidos con trajes de un color verde limón y un anaranjado fluorescente. Habían puesto un retén rudimentario. Dos sostenían una cabuya que impedía que tanto personas como automóviles pudieran seguir su marcha. Cuando ya tenían a un grupo cautivo empezaban a bailar, movían su cuerpo al compás de un ritmo improvisado que surgía de unos tambores y sus voces. Al terminar su rutina, algunos se ubicaban al lado de los automóviles y extendían sus sombreros. Algunos conductores depositaban monedas, otros solo indiferencia, después la cabuya caía al piso para dar paso.

¹⁰ Las fotos son tomadas por Esteban Gómez.

“Aquí hacen retenes para sostener su arte, en la Guajira los retenes se hacen para sostener vidas”, pensé. Luego de un tiempo, el bus llegó a mi destino. Me bajé junto con un par de pasajeros, me monté en una mototaxi y me dirigí al hotel. Al realizar un descanso ponderado salí en busca de información. Hablé antes con el dueño del hotel, un veterano que dedicó toda su vida al arte y la pintura. Su pretensión era realizar un taller de artistas en el cual se pudiera alentar a los jóvenes a conservar no solo su patrimonio e historia, sino también incentivar a la permanencia en el pueblo mediante la creación de obras inspiradas en este territorio. Al finalizar me dirigí a la casa de la cultura. Un sitio que quedaba cerca al parque. Al ingresar vi una cantidad de jóvenes ensayando algunas piezas musicales y un grupo de personas reunidas en una oficina. No quise importunar. Por tal razón me dirigí al parque. Me senté allí y me sobrevino la desesperanza. “¿Acaso vine a este lugar a no hallar información?”, me tomé una cerveza y me senté al frente al Despacho Parroquial. Al finalizar la bebida, me di a la tarea de entrar. Miré el horario de atención: de 3 a 6 de la tarde. Eran las 4 y 15 p.m. Subí unas escaleras. Había dos entradas, una daba a una habitación revestida con implementos de oficina, la otra la entrada a la despacho Parroquial. Entré a la oficina, una señora sentada detrás de un computador, me saludó al igual que otra que estaba allí (luego me di cuenta que estaba en el pueblo desde el día anterior, esperando a que abrieran el despacho parroquial para pedir una partida de bautismo. Era oriunda de Chigorodó). La conversación fue informal pero cortés, casi familiar. Le comuniqué la intención de querer hablar un rato con el padre encargado de la parroquia. Manifestó que el padre encargado no estaba, pero que estaba el vicario. Por esa razón esperé a que me anunciaran y luego de esto me dieron entrada a la casa.

La comunicación fue fluida, abierta y con una familiaridad peculiar. Me prestó un libro que contiene la historia de la parroquia y me referenció dos hechos históricos en cuanto al

proceso de evangelización de Urabá. El primero fue la relevancia de los Agustinos Recoletos en la zona, específicamente los mártires de Damaquiel, tres sacerdotes que fueron saeteados por una tribu indígena llamada los Damaquíes. Dichos sacerdotes tuvieron la pretensión de llegar a San Juan a socializar su doctrina religiosa. Algunos fueron cautelosos, otros no; por esta razón algunos fueron agredidos o asesinados por algunas culturas indígenas. Además de los Agustinos, se nombra con sumo interés la importancia de los Dominicos, especialmente San Luis de Beltrán. El pasaje del libro donde está contenida esta información fue puesta a mi consideración y se hará una lectura minuciosa para el proceso de investigación. Dentro de la conversación fue visible el interés del vicario por realizar una visita al señor Pedro Pautt, un historiador del pueblo, que ha intentado recopilar información para sustentar un libro que cuente el origen de dicho pueblo. Me indica cómo ir dónde él y resolver la pregunta sobre el monasterio de San Simón narrado por Germán Espinosa.

Antes de dirigir mis pasos a casa del historiador, decido pasar primero a la biblioteca municipal Wataru Hayashi, nombre del arquitecto que diseñó la biblioteca y por esta razón su estructura es oriental. En una conversación posterior con el maestro Angulo, me manifestó que la arquitectura no era apropiada para el clima, ni la comunidad se ha apropiado de ella. Estando allí, hablo con la bibliotecaria sobre algún registro o un documento que aclare mi pregunta de interés. Ella me comunica que estaban tratando de realizar un archivo histórico, pues la poca información que se concentra en el lugar está dispersa; además se necesita de una persona experta que pueda darle un orden o un rango de importancia de acuerdo al año de publicación. Se hablaron de otras cosas tribales, se creó una empatía y más al darle el Boletín Cultural del Banco de la República que contiene información sobre algunos aspectos religiosos de la región. Luego de esto ella llama a un hijo de Pedro Pautt (en estas tierras todos se conocen) para que me recoja,

más este estaba ocupado. Me da las indicaciones, me despido y me dirijo a la casa del historiador.

El sitio queda alejado del parque principal, los pobladores le dicen San Juan Oriente, Pautt me hace saber que este fue el primer asentamiento, pero que poco a poco se fue trasladando debido a que tiempo atrás un fuerte aguacero hizo que el oleaje creciera a tal punto que inundara esta parte del pueblo. Para que el agua bajara se tuvo que esperar varios meses, por esa razón la gente empezó a construir en la altiplanicie en donde está ubicado el parque central. Con el tiempo todo se calmó, pero quedó con ese estigma. Las calles son estrechas y no están pavimentadas, a pesar de que las casas cuentan con una buena infraestructura, a mi parecer, modernas. Estando en la casa del historiador me hacen pasar hasta el patio en donde él está esperándome en una silla mecedora hecha de mimbre. Mientras se balanceaba fuimos conversando sobre esas cuestiones íntimas que permite que las personas se abra a nosotros. Me contó de su pérdida de visión, de su trabajo abnegado tanto en la iglesia como en la docencia y su interés en escribir un libro que contuviera los hallazgos sobre el origen de este municipio. Así nos fuimos yendo entre conversación y conversación. Cuando le pregunté sobre mi interés investigativo, se quedó dubitativo y empezó a enumerar los sitios costeros aledaños entre el golfo de Morrosquillo y Arboletes, al final me dijo que no reconocía ningún monasterio edificado en esa zona; solo recordaba o tenía presente el monasterio que se ubica en Santa María la Antigua del Darién, pues en este se hacen peregrinaciones de vez en vez. Más allá de esto el historiador Pautt, no me dio ninguna referencia clara sobre un monasterio San Simón. Sin embargo, reforzó la información contenida en los archivos de la iglesia.

Luego de esto me dirigí al hotel. ¡Oh sorpresa!, la administradora me comunicó que necesitaba adecuar las habitaciones ya que, al día siguiente, inicio de las fiestas del bullerengue en el pueblo, llegarían desde La Ceja un grupo artístico que estaría en las fiestas. Por esa razón decidí ir a cenar y observar las dinámicas del pueblo, no obstante, el movimiento se centraba en tres o cuatro cantinas y en la euforia que causaba un partido amistoso entre Colombia y Estados Unidos. Decidí comer, entonces. Estando allí, en espera de lo que había pedido, pensé en mi estado al empezar la tarde, pues tenía la leve impresión que no iba a encontrar información; sin embargo, luego de entrar a la capilla y de hablar con Pautt, realicé algunos hallazgos interesantes, que, aunque no me pueden ayudar en la investigación explícitamente, puede darme pistas sobre mi proceso investigativo. Esto me reconfortó. Cuando iba a pagar, me comunicaron que mi cuenta estaba pagada, debido a que el hotel me hacía la invitación a la cena. Me generó impresión, cualquier persona no se toma ese atrevimiento, sabía desde el principio que iba a tener dificultades con el hotel, pues no me permitieron quedar hasta el sábado 13 de octubre, y que además tenía que salir temprano el viernes. Yo comprendí, pero la incomodidad fue pagada con este detalle. Luego, decidí acostarme a dormir.

Al día siguiente, viernes 12 de octubre, fui al mar. Fue una experiencia extraña. Por lo regular el mar que he visitado se ve desde una buena distancia. Este mar queda alejado del pueblo y más que eso, casi que linda con la vegetación o geografía montañosa. La playa ocupa, si acaso, cinco o seis metros, lo que da un margen pequeño de disfrute. Eran las 10 de la mañana y estaba sola. Solo se veían algunos pescadores a la distancia limpiando sus redes, lo supe porque me dispuse a caminar y vi algunos, casi familias completas, haciendo tal labor. El mar me pareció tranquilo y sucio. Personalmente me agradó sentirme solo en el mar. Esa idea de suciedad surgió luego del primer chapuzón, pues al hacer la caminata, encontré que los desagües

de las fincas cercanas estaban cerca a la playa en donde la gente disfrutaba del mar. Vi tres desagües y el olor penetrante me convenció que no debía estar mucho tiempo ahí. Siendo las 11 me dirigí al hotel, al regreso, por el camino casi solitario que conducía a la playa, hubo una experiencia erótica con alguien que trabajaba cerca. Hasta cierto punto fue algo bonito, inesperado, pero también algo perturbador. Siempre he pensado que las personas costeras son libres pensadores; sin embargo, creo que persisten en ellos una relación conservadora ligada con un toque liberal.



Al llegar al hotel organicé mi maleta y me dispuse a viajar a Arboletes. El viaje fue rápido, acompañado de un paisaje verde, en donde las plantas de plátano se alzaban con majestuosidad de lado a lado de la carretera. La entrada a Arboletes me sorprendió. Pensé que iba a encontrar un municipio costero muy

semejante a San Juan de Urabá, no fue así. La organización era evidente. Las calles estaban pavimentadas y en el ambiente se percibía un olor a turismo inconfundible. En el parque había muchos negocios, los mototaxistas uniformados, el parque limpio y con una construcción que invitaba al encuentro. Me dirigí al hotel. Al estar allí me sentí reconfortado. Amabilidad, comodidad y un pueblo turístico fueron las primeras impresiones que tuve de Arboletes. Por tal razón quise primero ir a almorzar. La comida era muy hogareña,





casi como si estuviera en mi tierra, pero con la diferencia del pescado. Luego de esto estuve en la playa y decidí estar buen tiempo en el mar. En la tarde empecé a averiguar algún dato del monasterio o algo afín a la investigación. Fue inútil, la biblioteca estaba cerrada, y no volvía a abrir sus puertas hasta el martes de la siguiente

semana. Por esa razón busqué estrategias, hablé con la gente y les pregunté si conocían un monasterio o a alguien que tuviera información histórica sobre el origen de Arboletes. La búsqueda fue nula, solo tenía el sábado y el domingo para tal fin, traté de hablar con los pobladores sobre el asunto. Por la noche salí a reconocer la dinámica nocturna del pueblo y hubo un evento que me llamó la atención. Al frente de la iglesia principal había un grupo de personas reunidas, cuando me acerqué pude ver el motivo: unos recién casados salían de la iglesia y se dirigían paulatinamente hacia un carro que los estaba esperando. Les tomé fotografía. Me pareció algo curioso. Dentro de la literatura encontrada, fue visible que las manifestaciones o tradiciones de la religión católica no tenían buena apropiación por los habitantes costeros, cosa visible en la conversación con el vicario de San Juan de Urabá; sin embargo, aquí estoy ante un matrimonio, una ceremonia católica que causa conmoción y que reúne a un grupo de personas en el parque de Arboletes.

Hubo algo que también llamó mi atención esa noche. Estaba caminando por el parque cuando una persona me detuvo, cuando giré, me pareció increíble. Era una estudiante del colegio que había ido a Arboletes a tener un descanso con el novio. Nos quedamos charlando un rato y

entre los dos había un ambiente de desconcierto, a pesar de esto vi alegría en la cara de ella, igual a mí me gustó mucho el encuentro, como dicen por ahí *el mundo es un pañuelo*.

Al otro día seguí en mi búsqueda. Con las primeras personas que hablé sobre el asunto, fue con las encargadas del hotel. Estás se miraron perplejas frente a la pregunta. No me dieron respuesta. Después de esto el sábado por la tarde decidí ir a la parroquia, la había visto por fuera en el momento del corro al matrimonio, pero nunca entré. El calor estaba fuerte, caminé con rapidez hasta llegar al parque. Al llegar a la iglesia la vi abierta, entré y miré su peculiar estructura. Parecía un espacio abierto con tejado. A lado y lado, donde se ubican las naves laterales de una iglesia tradicional, había un jardín con fuente incluida que daba la sensación de estar no solo en un recinto sagrado, sino también en un pequeño jardín. En el recinto no había nadie. Por esa razón vagué con tranquilidad. Nadie había en ella, aunque se veía que estaba siendo reparada. Huecos aquí y allá se veían en el piso.

Salí y luego me entretuve en actividades cotidianas: compras, sentarse a comer y tomar un refresco. De regreso al hotel, pasé por la iglesia y vi un señor, canoso, llevando una bolsa negra en su mano izquierda. Estaba abriendo la casa cural. Sin pensarlo me dirigí a él e hice una presentación formal. Sentí que el señor se previno. Le conté todo y mi interés general. Me miraba desconcertado y me respondió una y otra vez con la misma palabra: “no sé nada. No sé. Aquí no hay información”. Me despedí agradeciéndole y me dirigí al hotel. Este día me sentí desmotivado. “Si no vas a encontrar información aquí, pues disfruta” fue lo que me dije.

Efectivamente estuve en playa ese sábado y por la noche salí a disfrutar de los placeres de la noche, pero había dos inconvenientes, el primero estaba solo, el segundo, no he sido un hombre de rumba o festejos exagerados; por esa razón me senté en un bar a tomar cerveza hasta

que dieron las 11 p.m., después me fui al hotel a descansar. Ya solo me faltaba un día y la verdad no tenía esperanza de que en este lugar me brindará información.

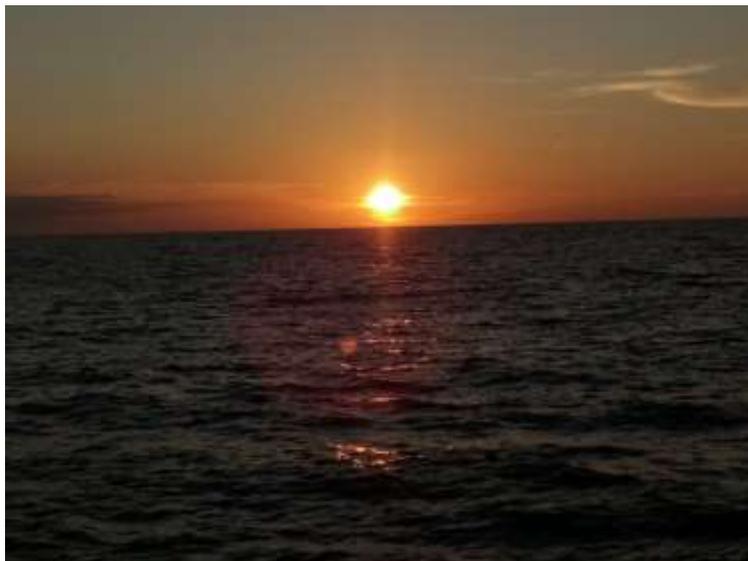
El último día que iba a estar en esta zona decidí ir a un restaurante que estaba en toda una esquina antes de llegar al parque principal. Me llamó la atención porque cuando pasaba veía al chef almorzando luego de atender a sus comensales. ¡Un restaurante con chef en Arboletes!, eso llama la atención, me dije que tenía que comer ahí, así fuera costoso, o en otro restaurante cercano al hotel que se veía llamativo, moderno y exclusivo. Me decidí por el primero. Me senté afuera, ya que dentro hacía mucho calor y me dejé atender. Cuando me mostraron la carta vi que los precios eran asequibles, por tal razón le dije al chef que me sugiriera algo. Me sugirió unos espaguetis marinos, acompañados de pulpo, camarón y una infinidad de especias marinas que hicieron decir que sí. Lo más llamativo no fue eso, una señora que estaba al lado de mi mesa y que era ayudante del sitio me contó toda la historia del restaurante. Ella era hermana del dueño que era un bogotano que había llegado al pueblo a buscar suerte y la encontró. El restaurante es famoso y por esto, concurrido. En esa conversación abierta y tranquila, hablamos de Arboletes y del progreso que había tenido en los últimos años gracias, según ella, a una alcaldesa que logró posicionar el lugar, le conté de mi interés de la visita. De inmediato me referenció al padre Carlos, encargado de la parroquia. Le pedí que me lo describiera y al hacerlo, descubrí que era el señor que abordé cuando abría la puerta del despacho parroquial. Le dije que había sido poco amable y que las respuestas a las preguntas realizadas habían sido: no. Frente a esto, me manifestó que las únicas monjas que conocía en Arboletes eran las que custodiaban el Hogar Campesino, un lugar dispuesto por la alcaldía para que los jóvenes, que viven en las zonas rurales o lugares retirados, tuvieran un lugar para hospedarse. Me dio todas las indicaciones y por tal razón luego del almuerzo decidí ir al sitio indicado. Antes de terminar el plato, me

manifestó que el Hogar quedaba en la panadería que hacía las galletas de limón más deliciosas del pueblo. Casi que dio a entender que si no probaba las galletas era como si no hubiera ido a Arboletes. Las tenía que probar.

Por la tarde fui. Paré un rato en la panadería recomendada y ¡oh sorpresa!, galletas de limón no había. Comí otras cosas, un pastel con gaseosa, pero estando allí descubrí que todo era fresco y que era muy apetecido lo que se hacía. Pregunté a la muchacha que me atendió a qué horas hacían las galletas. Me respondió que las galletas las hacían a las cinco de la mañana, pero que eso de las diez de la mañana ya no había nada. Al otro día madrugaba ya que el bus salía a las 6:45 para Medellín, entonces decidí venir al otro día por las galletas.

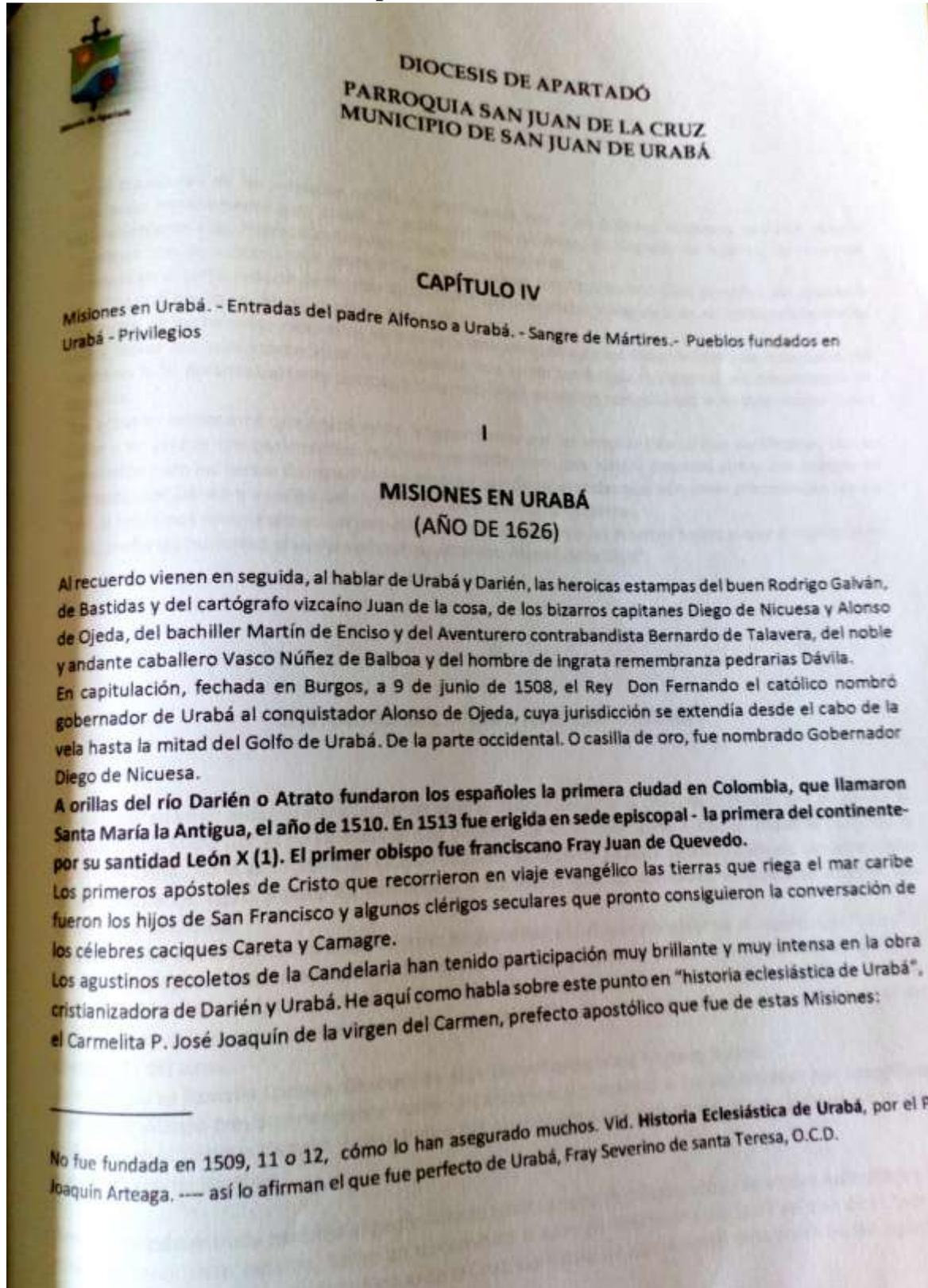
Dirigí mis pasos, después, hacia el Hogar Campesino. Quedaba muy oculto y luego de pasar una calle que no estaba pavimentada vi el lugar estaba cerrado. Llamé una, dos, tres, cuatro, cinco veces, pero el lugar se veía desalojado. Desistí y regresé al pueblo, había avanzado media cuadra cuando vi una señora que al parecer iba para su casa, más apartada aún. Le pregunté si sabía algo de las monjas del sitio antes mencionado. Argumentó que las monjas ya se

habían ido, que en el Hogar solo quedaban unas personas encargadas cuando los estudiantes tenían clases (estábamos en receso escolar, por esa razón estaba deshabitado). Usted sabe a qué congregación pertenecían, le pregunté. “No, la verdad no sé. Ellas venían desde



Apartadó. Pero la verdad no sé a qué congregación pertenecían”, fue la respuesta. Le agradecí y me dirigí al hotel. Estando allí traté en lo posible de disfrutar, salir a la playa y ver como después de las 5:45 p.m. el sol se ocultaba en una línea de mar.

Anexo 2. Historia del municipio de San Juan de Urabá





DIOCESIS DE APARTADÓ
PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

"en el transcurso de las misiones católicas, encomendamos a las órdenes religiosas que han pasado trabajando heroicamente por Urabá, la actuación más brillante, en tiempos ya lejanos, corresponde indudablemente a los Padres Candelarios o Agustinos Recoletos.

"contaron con un santo, varón extraordinario, por cuyas benditas manos Dios derramó sus gracias a torrentes en el corto espacio de tiempo de que dispuso para iniciar y organizar en el Urabá, cristiandades de indios cual nunca se vieron jamás en esta región.

"la sangre de los heroicos religiosos, vertida en plena conquista de las tribus infieles, da testimonio del celo y fervor con que acometieron y sostuvieron con inmensas fatigas la empresa sin precedentes de mantener la fe, durante bastante tiempo, e innumerables y extensos poblados entre los indomables indios costeños.

"los actuales misioneros que trabajamos fatigosamente por las mismas tierras que santificaron con su sudor y su sangre tan beneméritos religiosos, consideramos esa sangre preciosa como una prenda de conversión para los restos de aquellas indiadadas, ya casi desaparecidas que aún viven diseminadas por las vertientes del Darién y a orillas del río Caimán, en territorio colombiano.

"oh! Si todos nos revistiésemos del celo apostólico y apoyásemos las virtudes heroicas que ennoblecieron en su profunda humildad al santo apóstol agustiniano Alonso de la Cruz".

II

ENTRADAS DEL PADRE ALONSO A URABÁ

Guiado por su amor ardentísimo a las almas salió el padre Alonso de la Cruz, de la ciudad de Cartagena, el año de 1626. Entró por el río Damaquiel que desemboca en el mar caribe a una 20 millas al norte de la punta caribana.. no le acompañaban sino un indiecito interprete. La vista de este religioso, tan arriesgado y tan pendiente, agitó y puso en conmoción a los indios que no acertaban a explicarse aquella tan inesperada aparición.

Y sucedió que por entonces estaba enfermo de gravedad el cacique principal de la región. Los "Leles" o sacerdotes paganos habían agotado todos los recursos para lograr la curación sin resultado ninguno. El enfermo oyó hablar de las predicaciones del misionero y hasta contó que se le había aparecido y le había dicho que moriría si no se convertía a Jesucristo. Llamó el cacique al padre Alonso. Y recibió la salud del cuerpo y la del alma.

Este cacique se llamaba Cartaya. Después de él se convirtieron otros muchos indios. Y el padre Alonso creyó conveniente volver a Cartagena y presentar a las autoridades sus apostólicos trofeos. Con el Cacique Cartaya y siete indios fue hospedado en el palacio del mismo gobernador que lo era don Diego de Escobar.

Para la segunda entrada contaba el padre Alonso con el apoyo decidido y eficaz de ambas autoridades. El vicario general, sede vacante, fecha un documento a siete de noviembre de 1627 en que dice: "por la presente doy licencia al padre Fray Alonso de la Cruz, sacerdote de los recoletos de la orden de San Agustín



DIOCESIS DE APARTADÓ
PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

para que pueda administrar los santos sacramentos de la Iglesia en toda la costa brava hasta Urabá en las partes donde no hubiere cura ni estuviese sujeto a doctrina".

El gobernador extendió la siguiente amplísima autorización: "Doy licencia para el Padre Alonso de la Cruz y el Hermano Luis del Castillo vayan y lleven en su compañía a Diego de la Saca, que sabe la lengua de los dichos indios, para que este en compañía del dicho Padre Alonso de la Cruz, sirviéndole de intérprete en la dicha santa obra; y, por el tiempo que ocupase, por ser en servicio de su majestad, corre y se le paga su plata. Y mando a todos y cualesquiera persona que llegase a la dicha provincia de Urabá con sus barcos se presente ante dicho Padre Fray Alonso, para que con su licencia salten en tierra y traten con dichos indios, guardando la orden que con el susodicho les diere y traigan certificación de como así lo han hecho y cumplido. Lo cual cumplan so pena de cien ducados para la cámara de su Majestad, además de otras penas arbitrarias en que serán condenados. Y si alguna persona de las que fueren o de las que allá están, le apareciere al dicho Padre que no conviene que estén, los puede embarcar y remitir a esta ciudad, ante mí, informándome de la causa y razón por qué se envían. Cartagena, 6 de noviembre de 1627.— Diego de ESCOBAR".

Lo primero que hizo el Padre Alonso fue fundar el pueblo o puerto de Santa Ana en la desembocadura del río Damaquiel. Y sus empeños apostólicos tuvieron éxito abundante. Escribió dos cartas al Gobernador en que le narra la conversión de multitud de infieles. Y pidió más operarios que le ayudasen en sus labores. El Padre Prior de la Popa le envió al Padre Juan Laureano y a un Hermano de obediencia. Ocho mil indios con capitanes y caciques fueron el fruto inmediato de los sacrificios de los recoletos.

A fines 1628 volvió de nuevo a Cartagena el Padre Alonso, acompañado también de algunos indios reducidos. E interesó vivamente al Gobernador interino, Francisco de Berrío, en favor de su obra. Y suplicó que lo Padres de la recolección de San Francisco, que en Cartagena tenían convento, fuesen asimismo a Urabá.

En Roma se supo con gran satisfacción la campaña emprendida por el Padre Alonso. El 17 de agosto de 1629 la Sagrada Congregación de propaganda Fide nombró al venerable religioso perfecto de las nuevas misiones de Urabá. Y el 7 de septiembre del mismo año el papa Urbano VIII dio letras pontificias confirmando este nombramiento y colmado al prefecto de privilegios y bendiciones.

El Padre Marcelo Ganuza en su monografía afirma que el Padre Alonso hizo su tercera entrada a Urabá en 1631 o 1632. Pero el Padre Severino de Santa Teresa, conocedor minucioso de aquellas tierras y de su historia, dice que fue a fines de 1629 o a principios de 1630.

Llevó consigo a los insignes religiosos Fray Miguel de la Magdalena (no de Santa María como asegura Groot en su historia) y Fray Bartolomé de los Ángeles. Además lo acompañaron dos negros muy entendidos en agricultura y algunos españoles que le dio el maestro de campo de don Francisco de Murga para que poblasen el puerto de Santa Ana.

El resultado de las predicaciones de tan preciaros y celosísimos varones fue sencillamente asombroso; doce mil indios paganos abrazaron la fe de Cristo; nueve Iglesias o capillas fueron levantas; quince pueblos nuevos surgieron de la selva como por milagro.

El Padre Comisario General de Agustinos recoletos en Colombia, Fray Pedro de asunción, quiso personalmente admirar las proezas misioneras de sus hijos. Y se internó en Urabá y ayudó a catequizar a los infieles, y Bautizó a un gran cacique o capitán de Damaquiel llamado Batahona, y a su mujer.

Desde Roma recibió el citado Padre comisario la siguiente honrosísima comunicación:

"al muy Reverendo Padre Fray Pedro de la asunción, Agustino descalzo; Cartagena.

Muy Reverendo Padre: la carta que vuestra Reverencia escribió a Madrid a su Vicario General a los treinta de enero de este presente año se refirió en esta sagrada congregación con consolación grande de los



DIOCESIS DE APARTADÓ
PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

eminentísimos señores, por los buenos progresos que han entendido a verse hecho en aquella misión, a la cual, así como desea que V. R. la de todas aquellas ayudas que pudiere, para que vaya adelante, y aumentaría de obreros; a si también se asegure que de su parte no faltaran en ampararla y favorecerla y siempre, en todo lo que para ello fuere necesario; y de la misma madera estimaran saber de V. R. el fruto que en ella se ira haciendo, como también los procesos de la obra del Padre Fray Alonso de la Cruz, de su misma orden. Y acabo con rogar a Dios que de V. R. Aquellos sus verdaderos vienes. - Roma 6 de septiembre de 1631. - para lo que V. R. Quisiere, EL CARDENAL BORJA Y VELAZCO. - Francisco Ingoli, secretario.

III

SANGRE DE MÁRTIRES

La sangre vino a poner el sello divino a una obra por demás heroica y prodigiosa. Fue el caso que Juan Morrongo, cacique convertido y bautizado, se entregó a una vida disoluta y escandalosa. El padre Alonso, cual otro Juan Bautista, amonestó suavemente a Morrongo, y éste, exasperado y ya en servidumbre del vicio, principió a mover en contra de los misioneros a los sacerdotes paganos, los brujos Eles, y preparó unas fiestas del todo gentiles, y repudió a su mujer legítima y tomó por concubina a una su pariente muy cercana.

Los religiosos agustinos recoletos se vieron en la precisión de condenar semejantes desafueros.

Y Morrongo resolvió obedecer las voces del demonio.

Era el miércoles de ceniza de 1633. Después de acabar la fiesta litúrgica se encontraban en casa los padres Alonso de la Cruz y Bartolomé de los Ángeles. De repente se escucharon unos horribles gritos y un pelotón de indios enfurecidos y armados hizo acto de presencia en actitud rabiosa y amenazante. El padre Alonso salió a la ventana y dijo:

- Qué es esto hijos míos?

Y por toda respuesta le dispararon dos flechas que le quedaron colgando. Y una lanza atravesó los aires y se clavó en su cuerpo que penetró de parte a parte.

Había sido asesinado. Sus labios musitaron, casi imperceptiblemente, las palabras de Jesucristo en la Cruz: perdóneles, Señor, porque no saben lo que hacen.

El otro misionero Fray Bartolomé de los Ángeles logró fugarse por una puerta falsa. Pero en el acto de salir fue alcanzado por cuatro flechas envenenadas que se le clavaron, una en la mejilla, la otra en el hombro izquierdo, y las otras dos en las espaldas. Y así herido corrió el monte donde cayó desmayado en un punto solitario en que pasó siete días y siete noches sin refrigerio alguno. No lo abandonó la providencia, pues varios cristianos sabedores del suceso, acudieron a recoger al doliente padre al cual encontraron casi agónico. Y contemplaron, llenos de admiración, la blancura de dos misteriosas palomas que revoloteaban alrededor del cuerpo del religioso. Cargaron al fraile con el objeto de llevarlo a Cartagena, y en el camino expiró dulcissimamente.



DIOCESIS DE APARTADÓ
PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

No satisfechos todavía los soldados de Morrongo con estos crímenes, saqueada la iglesia de Santa Ana, Magdalena. Apenas lo vieron dispararon sobre él una lluvia de flechas y se cebaron en su cadáver y lo arrastraron por todo el pueblo hasta arrojarlo por un precipicio al mar.

Un criado del padre Alonso, que se pudo escapar, dio la noticia de la tragedia en la ciudad de Cartagena. Y el gobierno civil hubiera tomado terribles y ejemplares represalias a no intervenir la caridad y la prudencia en favor de los asesinos.

Hasta el siguiente año 1634 no se supo del paradero de los despojos mortales de los mártires. En este año, a últimos del mes de junio, salieron en dirección a Urabá los padres Agustín de San Nicolás, Lucas de la Candelaria y el hermano Andrés de Jesús Miranda. Los acompañó Diego de Salas que conocía la lengua de los indios y era muy amigo de algunos de ellos. Rescataron los sagrados restos del padre Alonso y los del padre Bartolomé. Los del padre Miguel se perdieron en el océano. El día 14 de julio los expedicionarios iniciaron su vuelta a Cartagena en posesión de un riquísimo tesoro.

Y el recibimiento que la ciudad de Heredia tributó a los restos de los mártires recoletos, sacrificados en aras de la fe y de la patria, tuvo caracteres de apoteosis. Las honras fúnebres fueron celebradas en la catedral con la asistencia del gobernador, del clero regular y secular, de aristócratas y de plebeyos. Ofició el obispo fray Luís Ronquillo de Córdoba, religioso trinitario natural de granada, quien ocupó aquella sede desde 1630 hasta 1638.

Las reliquias fueron conducidas después en triunfo al convento de la Popa. El padre cronista general Fray Luis de Jesús cuenta que el hábito interior y las tres saetas con que fue herido el padre Bartolomé estaban en el convento de Madrid a donde las llevó en 1635 el padre comisario Fray Pedro de la Asunción.

A principios de 1635 quiso la recolección Agustiniiana reanudar las misiones en Urabá, y así partieron de Cartagena el padre Juan de Sahagún y el hermano Andrés de Jesús. Mucho trabajaron y en medio de grandísimas dificultades. El hermano Andrés compuso un libro en la lengua cuna para mejor atender a las necesidades de comunicación con los indios. La codicia de algunos malos españoles hizo fracasar este nuevo intento de evangelización y los religiosos tornaron a su convento de la Popa en 1636.

Esta excursión, según el cronista general de la Candelaria, fue hecha al Darién. Es claro que se refieren al Darién, colindante con la provincia de Urabá.

Los mismos religiosos, Fray Juan de Sahagún y el hermano Andrés de Jesús hicieron una entrada a principios de 1637 a Darién del norte por la parte contigua a la ensenada de San Sebastián. Con celo impetuoso desarrollaban sus actividades salvadoras cuando les llegó una orden terminante del gobernador en que les mandaba a abandonar aquel campo de operaciones. Con dolor de su alma abandonaron las tareas comenzadas.

Encendidos en llamas de amor divino los Agustinos recoletos, ante los fracasos de sus intentos misioneros no se acobardaron. Al contrario. Don Juan Vélez de Salamanca emprendió la conquista de los indios "Chocoos", y solicitó la espiritual ayuda de la recolección Agustina. A fines de 1637 o principios de 1638

DIOCESIS DE APARTADÓ
 PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
 MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

una expedición formada por los padres Salvador de San Nicolás, Lucas de la Candelaria, Nicolás de San Juan Bautista y el hermano Andrés de Jesús miranda penetró por las regiones del Chocó. Nuestro cronista general, tomo IV, década VIII, cap. VI dice que estos religiosos fundaron algunos pueblos y que bautizaron a multitud de infieles. El hermano Andrés, afortunado lingüística, compuso un catecismo en dialecto chocuano. Y no se sabe cuál fue la causa por la cual se frustró también esta tentativa recoleta que desde Bogotá preparó y estimuló el insigne comisario Fray Francisco de la Resurrección. La crónica anota la abundancia de Bucaneros, piratas y negociantes que por allí merodeaban y trajo como consecuencia la salida de los religiosos. Un año gastaron sus energías los recoletos de San Agustín en los campos y las selvas del chocó que hoy cuidan los hijos entusiastas del beato padre Claret.

IV

PUEBLOS FUNDADOS EN URABÁ

El padre prefecto actual de Urabá, carmelita descalzo Fray Severino de Santa Teresa, hace alusión a las misiones recoletas y stampa estas frases: "son de admirar los progresos de la misión de Urabá en el término de ocho años escasos, y ellos con algunas interrupciones. Si se mira a la extensión de la misma, todavía es más admirable. Tres padres con dos hermanos y algunos intérpretes se extendieron desde cerca de Arboletes (límite del departamento de Antioquia con el de Bolívar y de la prefectura apostólica de Urabá, con la arquidiócesis de Cartagena) hasta la culata del golfo de Urabá. Es decir, cerca de cien millas de costa del mar caribe, sin contar las quince leguas que de Damaquiel arriba se internaron. Además hay que tener en cuenta que la costa occidental de Urabá es muy brava, casi seis puertos para las embarcaciones, fuera del de Arboletes y San Sebastián de Buena Vista (Necoclí) que son tan solo para los vientos del norte y este. (Vide revista de misiones, marzo de 1931, número 70, Bogotá).

Copio a continuación una síntesis del informe que el padre prefecto de las misiones Agustinas recoletas de Urabá, rindió a petición del padre comisario Fray Pedro de la Asunción. Aquí hace el padre Alonso de la Cruz una lista de las doctrinas o pueblos que fundaron.

"Puerto de Santa Ana. – el puerto de Santa Ana, que es el primer pueblo, a la entrada del arroyo del Damaquiel, a donde se ha fundado el primer convento de nuestro padre San Agustín, háse poblado de indios cristianos y algunos pobladores que envió el maestre de campo Francisco de Murga; es sitio señalado para la ciudad. (El Rmo. P. Severino ha identificado el sitio que ocupó Santa Ana, y dice que vio algunas piedras que de seguro sirvieron de cimiento a la iglesia. Allí fueron martirizados los tres religiosos recoletos. El padre Severino aboga por que allí se edifique



DIOCESIS DE APARTADÓ
 PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
 MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

alguna capilla o algún monumento conmemorativo en honor de los protomártires de Urabá. Qué idea tan excelente! brindo por su ejecución!).

Damaquiel. - el pueblo de Damaquiel esta como a cuatro leguas de Santa Ana, el arroyo arriba. Divídese en cuatro barrios, que cada uno tiene su capitán. Acuden todos a una iglesia; habrá como setecientas almas; todos los cristianos.

Chicararachica. - El pueblo de chicarachica está dividido en cuatro barrios, con sus capitanes, dista de Damaquiel dos leguas. Acuden a una iglesia; tendrá quinientas almas; son todos cristianos.

Misiachica. - El pueblo de Misiachica está tres leguas del pasado, río arriba; divídese en dos barrios; tendrá unas seiscientas almas; no todos son cristianos por falta de ministros; acuden a una iglesia.

Alfatichica. - El pueblo de Alfatichica dista a una legua del pasado, río arriba; acude a una iglesia como cuatrocientas almas; acúdeles el padre que está en Matamoros.

Matamorros. - El pueblo de Matamorros dos leguas más arriba del pasado es muy fértil, tiene seiscientas almas; acuden a una iglesia y son buenos cristianos.

Faquitusa. - El pueblo de Faquitusa es dos leguas más arriba del pasado; tiene doscientas almas, y no tiene iglesia; acuden a Farabay.

Farabay. - El pueblo de Farabay más arriba del pasado es tierra templada y fértil; tendrá quinientas almas.

Mosío. - El pueblo de Mosío tres leguas más arriba, es el último de la provincia de Urabá; corre hacia el sur por aquella parte de la provincia de maritudes y otras muchas de gente caribe que come carne humana. Este pueblo, como de trescientas almas, tiene iglesia y es de gente pacífica.

Mugirica. - El pueblo de Mugirica está a cuatro leguas de Damaquiel, las costas del mar, hacia el Dariel; tiene dos barrios con dos capitanes; serán seiscientas almas; tiene iglesia y es gente muy dócil.

Nacarino. - El pueblo de Nacarino cinco leguas adelante del pasado por la misma costa, divídese en dos barrios en que hay trescientas personas.



DIÓCESIS DE APARTADÓ
 PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
 MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

Numiaram. - El pueblo de Numiaram está una legua más adelante; tendrá doscientas almas.

San Sebastián. - El pueblo de San Sebastián está tres leguas adelante, pegado a la ensenada que divide esta provincia de Urabá de la de Dariel; hay sólo tres leguas de travesía en dicha ensenada. Es gente traidora, y por eso no los comunican los de San Sebastián; suelen de una y otra parte mantenerse mucho. Divídese este pueblo de San Sebastián en tres barrios con tres capitanes; es la mejor gente de la provincia; el mejor puerto por la ensenada, que los demás en costa brava. Es sitio señalado para la ciudad por el maestro de campo Murga; habrá ochocientas almas; tiene iglesia y son muchos los cristianos.

Chichirubí. - El pueblo de Chichirubí arriba de San Sebastián, cinco leguas a la costa de la ensenada; no tiene iglesia; serán doscientas personas.

Urabá. - El pueblo de Urabá, de quien toma nombre la provincia, también se llama Gaurí; está en la cabeza de la ensenada; confina con Dariel y otras provincias; tiene iglesia; serán trescientas almas.

Sin estos lugares otras muchas doctrinas y estancias de gentes que no se han podido reducir a poblaciones; administranse con mucho trabajo. De todo este gentío, los más son cristianos, y los otros pocos se disponen para el bautismo; y entre tanta chusma se numerarán 2.250 indios de flecha".

En esta relación se advierte que se pone Dariel por Darién así como los historiadores modernos confunden el río Damaquiel con el río Mulato, e indistintamente le aplican los nombres. El padre Severino prueba que son dos ríos muy diferentes.

Las misiones de Urabá que regaron con su sudor y con su generosa sangre los recoletos de San Agustín, estuvieron administradas por los carmelitas descalzos que, a fuer de buenos hijos de Santa Teresa de Jesús, saben ser dondequiera místicos y héroes. Mucho dede aquella región a los misioneros Carmelitas descalzos que durante varios años regaron allí sus apostólicos sudores. Los nombres de los dos prefectos apostólicos Joaquín Arteaga y Severino de Santa Teresa de la gratísima memoria.

Últimamente para la creación de una Diócesis, fue suprimida por la santa sede la prefectura apostólica de Urabá. Salieron los padres Carmelitas y aquel territorio forma parte de la diócesis de Jericó.

Es oportuno anotar que al ser restaurada nuestra provincia se intentó reanudar las misiones de Urabá junto con la vida en la Popa de Cartagena. El señor presidente de la república Rafael Nuñez y el Sr. Biffi lo desearon. Y el P. Ezequiel Moreno también. Pero nada se hizo. Sobre este punto hablamos al tratar sobre la Popa.



DIOCESIS DE APARTADÓ
PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

Bibliografía. – Crónicas de Agustinos recoletos, varios volúmenes; historia de la Provincia de la Candelaria, por el P. Pedro Fabo; historia eclesiástica de Urabá, por el P. José Joaquín de la Virgen Severino de Santa Teresa, en revista de misiones; monografía de misiones, por el P. Marcelino Ganusa; la orden de Agustinos Recoletos, por el P. Pedro Corro.

V

PRIVILEGIOS

En la crónica general de Agustinos Recoletos y en la historia de la provincia de la Candelaria, tomo I, pueden verse algunos mayores detalles sobre las misiones de Urabá. Aquí quiero insertar la lista de privilegios con que el sumo pontífice Urbano VIII honró al celosísimo padre Alonso de la Cruz, el héroe insigne e la recolección, verdadero modelo de abnegados misioneros. 1. - que pudiese ejecutar todos los actos parroquiales donde no hubiese obispo ni párroco, y donde lo hubiese, con su licencia o sin ella, si estaba muy distante. 2. - que pudiese absolver de cualesquiera casos reservados en la bula In Cónca Dómine, o por otra cualesquiera bulas. 3. - que pudiese absolver del crimen de la herejía o cisma contra la fe, a cualesquiera indios aunque fueran relapsos. 4. - que pudiese dispensar en tercio y cuarto grado de consanguinidad o afinidad en los matrimonios contraídos de pretérito, donde no hubiese obispos que tuviesen semejante autoridad. 5. - que pudiese bendecir los ornamentos, estando distantes los obispos. 6. - que pudiese bendecir las capillas y las demás cosas pertenecientes al culto divino, excepto las que incluían óleo. 7. - que pudiese celebrar misas en cualquier lugar decente, encima o debajo de la tierra, tres horas antes de amanecer y una hora después del mediodía; y que donde fuese necesario, pudiera decir dos misas, y en altar portátil, sin obligación de inquirir si está quebrado, o si tiene reliquias, y que las pueda celebrar delante de herejes, infieles o excomulgados, con tal que el ministro que las ayude no sea hereje, y en caso de necesidad forzosa. 8. - que pudiera dejar el hábito regular y tener uso de dinero, donde fuera necesario. 9. - que pueda rezar el rosario de Nuestra Señora en lugar del oficio divino, cuando sucediere no tener breviario, o no poder usar de él, sin peligro de la vida. 10. - que puede conceder cuarenta días de indulgencia en todos los domingos y fiestas de precepto, y en los dobles de primera clase, y a los que se confesaren una vez generalmente, y a todos los fieles a la hora de la muerte. Y para que pueda comunicar todos estos privilegios, en todo o en parte a los doce religiosos, que le ayudaran a predicar y reducir a aquellos gentiles de las piedras de Urabá, Darién, Maritudes, Cathachinues, Caribana, y Taironas, los cuales privilegios concedió nuestro santo padre Urbano VIII a siete de agosto de 1629.



DIOCESIS DE APARTADÓ
 PARROQUIA SAN JUAN DE LA CRUZ
 MUNICIPIO DE SAN JUAN DE URABÁ

Nuestra labor apostólica en Urabá fue ingente y meritísima. El cronista P. Pedro de San Francisco de Asís advierte: "son los indios del Darién excesivamente broncos, enemigos de los españoles, descartado de los atributos de racionales". Y hablando del valor de los misioneros añade: "a esta enseña de San Sebastián; y que atropellando riesgos comenzaron a desmontarla, valiéndose unas veces del fuego de los beneficios, y otras, de la seguridad de las conminaciones, y siempre de la racional tierra".

El historiador Groot, al referirse al fin de las misiones de Urabá, dice: "los misioneros Candelarios regaron aquella tierra con su sangre, cumpliendo con los deberes del apostolado, pero no pudieron subsistir por falta de apoyo y cooperación de las autoridades". Es ciertamente el capítulo de nuestras misiones de Urabá uno de los más bellos y heroicos de nuestra historia, iluminado con la sangre y la gloria de los frailes mártires.

EN LOS DÍAS 27 Y 28 DE

LA REALIZADA POR EL LICENCIADO PEDRO PAUL

UNOS PARROQUIALES

Y OTRAS PERSONAS DE LA COMUNIDAD

DE LA HISTORIA RECENTE DE LA COMUNIDAD