

DE LAS TEMÁTICAS PREFERENTES A LAS NO OLVIDADAS EN LOS TEXTOS DOMINICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII¹

Rufina Clara Revuelta Guerrero
Universidad de Valladolid (España)
rcrevuelta@gmail.com

Abstract

Taking as reference point what *scholarship* meant for the Dominican Order during the 13th to 16th century, basis of the work presented in Caleruega, it then seems necessary to detail "not only which themes were the most studied, but also those with minor presence, albeit sharing the same end", aim captured in the lecture's title. In it, we start with an attempt to classify the thematic areas covered by the Dominican friars in the established period, taking as documentary basis the works of Fr. José Simón Díaz. In particular, we focused on texts of the following nature: 1) doctrinary versus ethic-moral (works related to the doctrine of the Church and other preachable topics), 2) historical, from historical objects and graduation of the historical objects to the history of Spain in Dominican texts from the 16th and 17th century; 3) history of the Order, as well in the Dominican texts of the period; 4) biographical (as a historical complement; relevant personalities) and 5) relative to unusual topics, but significant for the period under study. We conclude by highlighting the condition of text classification essay that has our work, which remains open to further research. /new horizons, here not considered.

Keywords: translation, dominican, 16th century, 17th century.

Resumen

Tomando como punto de referencia lo que el *estudio* significó para la Orden dominica en los siglos XIII a XVI, base del trabajo que presentamos en Caleruega, nos pareció necesario precisar ahora "no sólo cuáles eran las temáticas más estudiadas, sino también aquellas otras que respondiendo igualmente al fin perseguido, tenían una presencia menor", objetivo que se expresa en el título de la presente ponencia. En ella partimos de establecer una posible categorización de las temáticas trabajadas por los dominicos en la época fijada, tomando como base documental obras del P. José Simón Díaz. Concretamente hemos fijado nuestra atención en obras de carácter: I) doctrinal versus ético-moral (obras relacionadas con la doctrina de la Iglesia y temas predicables), II) histórico, desde la consideración de los objetos de la historia y la graduación de los objetos históricos, hasta la historia de España en los textos dominicos de los siglos XVI y XVII; III) la historia de la Orden, igualmente en los textos de los dominicos de la época que nos ocupa; IV) de carácter biográfico (en cuanto complemento de la Historia; personajes significativos), V) relativo a temáticas poco frecuentes pero significativas en los tiempos que nos ocupan. Concluimos poniendo de relieve el carácter de ensayo de categorización de los textos, que tiene nuestro trabajo el cual permanece abierto a nuevos horizontes aquí no considerados.

Palabras clave: traducción, dominicos, siglo XVI, XVII.

1. Introducción

En los trabajos precedentes con que contribuimos al proyecto que bajo el título *Los dominicos y la traducción. 800 años de su historia*, nos convocó a participar y contribuir a profundizar en el conocimiento de la labor desarrollada por la Orden dominica, nos centramos en la indagación y estudio de dicha labor desarrollada en los primeros tiempos de su historia, concretamente nos

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

centramos en los siglos XIII a XVI. Y lo hicimos desde la consideración del *estudio* bajo su doble acepción de tarea, labor o trabajo realizado con la finalidad de prepararse mejor para el cumplimiento de su misión, la predicación, y como institución derivada de otra más amplia, el convento. Como institución derivada el *Estudio* dará origen a los colegios de los Padres Dominicos que desde los primeros siglos de su historia irán apareciendo en el seno de los conventos. Como labor, tarea o trabajo a realizar su objetivo se orientaba a alcanzar la mejor formación en el ejercicio de la predicación, medio básico o fundamental en la formación del pueblo llano; y medio necesario para la extensión del reino de Dios. El Dr. Javier Zabalo, estudioso de la historia de Navarra en la Baja Edad Media hace referencia al interés de los dominicos en relación con los estudios superiores, al afirmar:

Por lo que se refiere a los estudios superiores, las universidades más frecuentadas en el siglo XIV por los navarros eran las de Toulouse y Aviñón, y los concurrentes principales fueron los canónigos de Pamplona y los *frailes dominicos*, que a menudo recibieron para este fin subvenciones del rey.²

Desde esa perspectiva nos parecía necesario precisar no sólo cuáles eran las temáticas o áreas de conocimiento más estudiadas y más trabajadas por los dominicos que se adecuaban mejor al fin perseguido, sino también aquellas otras que respondiendo igualmente al fin perseguido, tenían una presencia menor. Entendíamos que para ser rigurosos en el estudio debíamos descender al análisis de la incidencia que cada función tenía, en la vida del religioso dominico. Esta reflexión nos llevó a considerar como trabajo adecuado para su presentación en el encuentro de Bolonia, indagar cuáles fueron las temáticas (o más propiamente, las categorías de temas) preferentes y no olvidadas que los dominicos trataron en sus textos durante los siglos XVI y XVII. Nos ha servido de fuente documental la obra del Padre José Simón Díaz³ *Dominicos de los siglos XVI y XVII*, editada por Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, en Madrid, 1977. Desde la base de datos que nos aporta dicha información, encontramos que las temáticas que tratan los textos son variadas, y susceptibles de agruparse en diferentes categorías. Realizar un análisis de tales temáticas, que se aproximara a constatar la presencia cuantitativa en las diversas categorías, del conjunto de autores y títulos considerados (en cierta medida estadística) nos pareció significativo a la hora de conocer mejor la orientación letrada de la Orden, en una época que no deja de ser marcadamente significativa en el proceso de evolución y cambio de mentalidades, y de áreas de conocimiento predominantes en Europa; incluso pudiéramos decir, en una época que se significa por la apertura al mundo del estudio y el conocimiento. Ahora bien el análisis estadístico suponía un tiempo del que no disponíamos.

² ZABALO, Javier. "Tercera parte. Navarra". En: Manuel TUÑÓN DE LARA (Dir) *Historia de España*. Tomo IV... Pg. 414. La cursiva introducida en la cita es nuestra.

³ El P. José Simón Díaz (1920-2012), en su obra *Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, nos ofrece una relación muy extensa (de 579 páginas) de la producción escrita de los religiosos dominicos a lo largo de los dos siglos que abarca la *modernidad*. Pensamos que conviene recordar que la obra a que hemos hecho referencia, se relaciona con otra obra muy extensa del mismo autor titulada *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, que comprende varios volúmenes y editada por el Instituto Miguel de Cervantes, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en el año 1982.

2. Categorías de obras

Las categorías que hemos establecido como base de nuestro análisis responden al objetivo perseguido por los religiosos-autores al escribir su obra y darla a la imprenta, o al menos a la finalidad estimada. Por otra parte, también hemos diferenciado, como señalábamos más arriba, entre aquellas que tienen un peso significativo en la producción letrada de la Orden, y aquellas que ofrecen una mera presencia testimonial. Consecuentemente distinguimos entre: obras de carácter doctrinal, versus *ético-moral* (categoría I); de carácter histórico, reflexionando sobre los objetos de la historia en general (simplemente considerada como hecho humano), y de la Historia de España en particular (categoría II); la Historia de la Orden (catg. III); obras de carácter biográfico, como complemento de la Historia, principalmente relacionadas con el conocimiento de personajes significativos de la Iglesia, aunque no exclusivamente (catg. IV); y por último, relacionadas con obras que tratan temáticas poco frecuentes en los textos dominicos pero que por su interés no han sido olvidadas (catg.V). Indudablemente *se trata de una propuesta de categorización inicial e incompleta* -por cuanto dejamos fuera obras de carácter disciplinar preciso-, pero que puede y debe ser revisada, tanto en el conjunto o número de categorías aquí consideradas, como en sus subdivisiones más específicas. Para justificar la categorización realizada, precisamos la razón por la que introducimos cada categoría:

Catg. I) Obras de carácter doctrinal, versus ético-moral. En relación con este conjunto de obras debemos realizar previamente algunas aclaraciones. Es indudable que entre los objetivos de la Iglesia se encuentra el de canalizar la conducta de sus fieles hacia una orientación ético-moral, de acuerdo con lo que constituye su cuerpo doctrinal. Bajo esta categoría englobamos dos tipos de escritos o subcategorías: a) los que comprenden o hacen referencia a la *doctrina de la Iglesia*, propiamente dicha; y b) los que recogen lo que la Iglesia considera como *asuntos predicables*, generalmente relacionados con situaciones en las que incide el cumplimiento u olvido de algún principio doctrinal, bien por parte del ser humano como individuo, o bien como grupo humano constitutivo de un pueblo, nación, estado, sociedad. Es necesario pues, que adelantemos una consideración acerca del carácter ético-moral de la doctrina de la Iglesia.

Catg. II) Obras de carácter histórico, que a su vez subdividimos en dos subcategorías, considerando: a) La graduación de los objetos de estudio de la Historia; y b) La historia de España y de “España en el mundo”, en cuanto enclaves de los hechos, con todo lo que significó para el tiempo en que se sitúa nuestro trabajo, que a su vez implica considerar obras relativas tanto a la situación socio-política en general, como a la presencia de “España en América” en particular, con la posibilidad o conveniencia

de extenderse a la consideración de obras que ofrecen como su objeto de estudio, las misiones en las Indias Orientales⁴.

Catg. III) Obras relativas al objeto de estudio propio de nuestro trabajo, es decir las obras o textos escritos por los religiosos dominicos, pero sin olvidar la variedad de categorías que ese conjunto ofrece, y que entre otras pueden hacer referencia a la historia de la Iglesia, de la Orden, de las misiones dominicas y de sus mártires

Catg. IV) Obras de carácter biográfico, en cuanto complemento de la Historia (entendida como “disciplina”); relacionadas con las vidas de personajes de la Iglesia (quizá los menos) o de la Orden (quizá los más), que se ofrecían para ser utilizados con finalidades diversas. Constituyen un cuerpo de escritos en que los ejemplos predominantes se toman de las vidas ejemplares de religiosos dominicos, lo cual no impide que también se haga referencia a modelos de religiosas (la tercera Orden), en momentos determinados por las circunstancias. La obra del P. José Simón Díaz, recoge la referencia bibliográfica de algunas de ellas.

Catg. V) Obras relacionadas con la historia natural que toman la naturaleza como ejemplo, de la que se puede aprender, o dicho de otra forma, que consideran los “modelos de vida que la naturaleza nos ofrece”.

Completamos el trabajo con la referencia a temáticas poco frecuentes pero no olvidadas en los escritos dominicos

Comenzaremos pues nuestro análisis tratando de ofrecer algunos ejemplos correspondientes a las diversas categorías y subcategorías, como base de un posible trabajo que se centrara en ubicar cada referencia del cuerpo documental en alguna de las partes de la estructura diseñada. Consideración que ni el tiempo ni el espacio disponibles nos permiten desarrollar ahora, y también con el convencimiento pleno de que el trabajo presentado requiere un detenimiento mayor del que le hemos dedicado; y de que lo que ofrecemos es simplemente un ensayo incompleto de clasificación.

3. Obras o textos de carácter doctrinal, versus ético-moral

En el discernimiento que hacíamos más arriba en función del cual nos aventurábamos a presentar una posible forma de categorizar los textos dominicos, recogidos por el P. José Simón Díaz, señalábamos como posible primer apartado o categoría, los libros relacionados con la orientación de la conducta

⁴ Aunque cabría extenderse a las misiones en las Indias Orientales (ámbito que nos llevaría a considerar la acción de los primeros dominicos en Filipinas -recordemos que el primer Obispo que llegó a Manila a finales del siglo XVI, fue el dominico Domingo de Salazar)-.

que pudiéramos definir como modelo a seguir por el cristiano. Dado que la Ética en el plano del conocimiento, y la Moral, en el plano de la acción o conducta, son las dos disciplinas íntimamente relacionadas con la forma de expresarse los seres humanos en su perspectiva más amplia, es decir, únicamente desde la consideración de seres inteligentes y responsables de sus actos, en la consideración de “personas”; o lo que es lo mismo, desde una perspectiva al margen de determinantes como raza, origen, sexo, condición, grupo social en el que el individuo o persona se integre, etc... Ahora bien, cuando la palabra “moral” viene determinada por algún adjetivo que hace referencia a ese grupo que le da su origen histórico, viene subordinada o acotada por los principios éticos defendidos por dicho grupo, por dicha corriente de pensamiento. Si en nuestro caso la corriente de pensamiento que determina los textos escritos por religiosos dominicos, tiene su origen en la doctrina de Cristo, estamos hablando de “moral cristiana”.

Por las reflexiones recogidas en el párrafo precedente, nos ha parecido adecuado y justificado comenzar esta categorización de los libros escritos por religiosos dominicos de los siglos XVI y XVII, y referenciados por el P. José Simón Díaz, por aquellos que tienen como objeto de reflexión el “carácter ético-moral” que pueden presentar las conductas humanas. De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, conviene resaltar que, en el conjunto de obras a que nuestra ponencia hace referencia, las correspondientes a esta categoría *estudian, justifican y marcan las líneas básicas de la conducta a seguir por los seres humanos desde la perspectiva dominica*, para llegar a alcanzar el objetivo básico de dicha religión (la unión íntima del alma con Dios por medio del estudio y el cumplimiento de su misión, es decir, la predicación).. Considerando que los títulos de las obras constituyen expresiones lingüísticas que se ofrecen al posible lector con la intención de resaltar el valor vital (es decir, básicamente necesario) que la misma ofrece, recogemos en este apartado aquellos textos que tratan de la “doctrina de la Iglesia”, y lo que la misma considera “asuntos predicables”; es decir cuestiones que entran por derecho propio de su entidad religioso-intelectual en el conocimiento que debe nutrir la formación del religioso dominico, y por vía de su predicación, la formación del pueblo cristiano, De acuerdo con el criterio establecido, recogemos en este apartado títulos como los siguientes:

Las “Homilias sobre el Evangelio de Cuaresma”; se trata de una obra dividida en tres tomos respecto de la cual su discurso se ofrece destinado a un tiempo litúrgico concreto. Incluso se precisa el lugar donde fueron predicadas: “la nobilísima ciudad de Barcelona”. Por lo que se refiere al autor de dichas homilias, el obispo dominico Fr. Jerónimo Batista de Lanuza⁵, es presentado por el profesor de la Universidad de Valencia, Dr. León Esteban Mateo, como un hombre “humilde, trabajador y prudente”,

⁵ El dominico Fray Jerónimo de Lanuza nace en Hija, 1553, y muere en Albarracín, 1624. El texto fue editado en Barbastro, en 1621-1622, constando de tres volúmenes. Aparte de las Homilias, este autor tiene también “Tratados Evangélicos”, otras “Homilias sobre la solemnidad del Santísimo Sacramento” y unos “Discursos predicables”. Jerónimo de Lanuza fue un dominico que después de estudiar Humanidades en Albacete (Teruel), pasó a la Universidad de Zaragoza a estudiar Filosofía, continuándola en Valencia, donde toma el hábito. Posteriormente realizará estudios de Teología en Salamanca. Será consagrado Obispo en 30 de noviembre, de 1616.

lo que no evita –añade– que llegara a tener varios litigios⁶, al chocar con los intereses de otros, como por ejemplo, con los de la Abadía de San Victorián. Sin embargo, en su interés por ser objetivo en la presentación de la imagen de Batista de Lanuza, León Esteban insistirá en que “no cabe olvidar que, a pesar de los litigios, su acción pastoral rozó la perfección, e igual cabe afirmar de su dedicación al estudio bíblico y a la predicación”⁷. Un hecho muy significativo de su preocupación por la mejora del clero, aparte de su dedicación al estudio, fueron las visitas que giró por toda su diócesis, y la convocatoria de un Sínodo a principios de 1618 con la finalidad de “conocer de vista y trato a sus curas”⁸. Pero Fray Jeronimo de Lanuza no es el único dominico que nos ofrezca una obra orientada a destacar los asuntos predicables relacionados con la orientación ético-moral de los seres humanos. Dicha orientación responde de lleno a la misión de los dominicos en general.

Decíamos más arriba que dentro de esta categoría cabía distinguir dos subcategorías referidas a “doctrina de la Iglesia” una, y a “asuntos predicables” otra; subcategorías que indudablemente en muchas ocasiones amplían y aclaran (o precisan) determinados contenidos de la doctrina de la Iglesia que, como afirmábamos, se enmarca en un contexto ético-moral, por cuanto va dirigido a orientar la conducta de los fieles. Aún cuando la categoría *textos de carácter doctrinal versus ético-moral*, en sí misma considerada, se materializa desde la perspectiva de los sujetos receptores, al menos en dos formatos diferentes, en función de que se dirijan a niños o a adultos, no podemos olvidar que los textos que integran el corpus documental que analizamos, son textos dirigidos a adultos. Analizaremos cada una de ellas:

3.1. Libros relacionados con la doctrina de la Iglesia

Comprendidos en la subcategoría *doctrina de la Iglesia* se encuentran textos que tratan de todo aquello que el cristiano debe saber y practicar, para sentirse y ser considerado miembro de la Iglesia. La doctrina cristiana alude pues a todo lo que debe saber el cristiano por el hecho de serlo. Indudablemente cómo sea tratado ese “todo que el cristiano tiene que saber y practicar” (por ejemplo: en general, en un punto concreto de dicha doctrina, desde la perspectiva de su conocimiento o desde la perspectiva de su práctica, etc) dará lugar a textos diferentes. Veamos como ejemplo los siguientes autores y títulos: A) Fr. Andrés Florez aparece como autor de una *Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño...*, respecto de la cual se precisa que ha sido corregida, enmendada, y aprobada por muchos letrados y theólogos, impresa en 1552. Al mismo tiempo aparece también como autor de una trilogía

⁶ Habiendo sido nombrado Obispo de la Diócesis de Albaracín, tomará posesión de la misma el 3 de abril de 1623, visitando todas sus iglesias, hallándolas -según le comunica al rey Felipe IV de España- “en buena disposición”. León Esteban. *Op. cit.*, pg. 58

⁷ Entre los litigios a que hace referencia el Dr. Esteban Mateo se encuentra uno que Batista de Lanuza mantuvo con la ciudad de Barbastro, “sobre entrar el vino de las cuartas decimales de la Mitra, que le obligó a solicitar el traslado a otro Obispado”. Pg. 57.

de la cual sólo se especifica el *Primer tratado de tres. Es doctrina para grandes. En la qual está declarado todo lo que el cristiano está obligado a Saber, a Creer, a No obrar, a Obrar; y otras cosas buenas y provechosas*, siendo impresa en Granada en 1557. B) Fr. Agustín Esbarroya escribe un texto al que titula *Purificador de la conciencia. En el qual se contienen dos tratados. En el primero se trata de la contricción y atricción. En el segundo se contienen Reglas para conocer de qualquier pensamiento, palabra o obra quando es pecado mortal o no*, impreso en Sevilla, en 1550. Del Padre R. Bartomé Carranza aparecen unos *Comentarios sobre el Catecismo Christiano, dividido en quatro partes: las quales contienen todo lo que professamos en el sancto bautismo ...*; y recordemos el contenido a que se refiere ese “todo lo que profesamos en el santo bautismo” (o dicen profesarlo los padrinos y los padres, en nombre del niño sujeto de ser bautizado), editado en Amberes en 1558. De este autor hemos encontrado textos traducidos al francés; como ejemplo, recogemos la “nueva traducción” de su *Des sept sacremens de l’Eglise et des dispositions pour les recevoir avec fruit---*, de 1692.

Otros dominicos que escriben textos de carácter doctrinal son: Fr. Bernardo Bonacasa, y Fr. Francisco de la Cruz. El primero, Fr. Bernardo, aparece como autor del texto que lleva por título *Católica Doctrina, y Exercicio de las Tres Virtudes Theologales, Fe, Esperanza y Charidad. Con un Tratado de la Consesión [sic] Sacramental, y dos Tratados de Indulgencias...*, impreso en Valencia, en 1635. Del segundo, Fr. Francisco de la Cruz (natural de Granada y muerto en Potosí, en 1664), hay que nombrar su *Breve compendio de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica*, impreso en Lima, en 1655. No muchos años después, en 1667, se imprime en Valencia un *Tratado de la explicación del Pater Noster*; tema al que se dedican 288 págs. (de 19 cm).

3.2. Los temas predicables

Dentro de la subcategoría *asuntos o temas predicables*, no podemos dejar de señalar los textos que reproducen *sermones, homilías, pláticas*, etc. los cuales siendo textos relativamente breves⁹ por cuanto vienen condicionados por el tiempo en que han de ser expuestos, la variedad de contenido puede ser muy diversa, dado que viene determinada por el motivo que justifica su exposición, en muchas ocasiones fijado por el año litúrgico, o por el *santoral* del año. Por ejemplo, los motivos que subyacen en esta categoría de *sermones* pueden a su vez variar; desde resaltar la vida religiosa por medio de la consideración del ejemplo de vida en la celebración de la fiesta de algún santo o santa (recordando sus virtudes, sus sacrificios, su entrega a la vida que impone la Orden, ...), hasta querer honrar la nominación para algún cargo en la jerarquía eclesiástica, destacar algún acontecimiento significativo en la vida de la sociedad, de un pueblo, ciudad, nación; así como rendir homenaje a determinados

⁹ No olvidamos que en ocasiones se imprimen también *sermonarios*, o colecciones de sermones; pudiendo ser de diversos autores, o de un mismo autor.

personajes importantes de la vida, la política, la Iglesia; o simplemente, porque es bueno que nos recuerden los deberes para no olvidarnos de ellos y cumplirlos. Así mismo, se encuentran también sermones u homilias que se centran en resaltar los beneficios de la vida conventual, para el alma retirada del mundo, etc.; acontecimientos en los que, en ocasiones, el acto religioso aportaba solemnidad. Como ejemplos de lo que acabamos de precisar, cabe evocar los siguientes textos:: el de Fr. Narciso Camos que lleva por título *Jardín de María, plantado en el Principado de Cataluña. Enriquecido con muchas imágenes de esta Celestial Señora, que como plantas Divinas descubrió en él milagrosamente el Cielo; y adornado con muchos templos, y Capillas dedicadas a su sacratísimo nombre ... Añádese un tratado en que se da noticia de algunas Iglesias* *Vida admirable de la seráfica Flor fragantísima del ameno Jardín de la Religión del Gran Padre Santo Domingo de Guzmán, escrita por Fr. Antonio de Cáceres*, e impresa en 1696 (extendiéndose por 394 págs.);

Recordemos que, como decíamos en un principio, integran también este apartado los textos que recogen la *Doctrina de la Iglesia*, e indudablemente aquellos que se ocupan de *asuntos predicables* que en muchas ocasiones amplian y aclaran determinados contenidos de la doctrina de la Iglesia. Aún cuando la categoría *textos de carácter doctrinal* se materializa desde la perspectiva de los sujetos receptores, al menos en dos formatos diferentes, en función de que se dirijan a niños¹⁰ o a adultos, no podemos olvidar que los textos que integran el corpus documental que analizamos, son textos dirigidos para adultos. Ello no significa que en el siglo XVI no existieran textos religiosos dirigidos a niños; recordemos las famosas *cartillas de la doctrina cristiana* que empiezan a imprimirse en *Valladolid* en 1584. Seguidamente lo harán en Salamanca, Sevilla, Madrid y Burgos. Pero eso es otra historia. Lo que a nosotros nos interesa de este hecho es resaltar que al menos en la segunda mitad del siglo XVI, encontramos un tipo de textos orientado a dar una mínima formación religiosa a los niños, aunque cabe cuestionarse a qué categoría de niños; a niños de qué estamento llegaba la formación religiosa letrada, es decir, dada por persona *ad hoc*. Si según expresan León Esteban y Ramón López Martín, en su *Historia de la Enseñanza y de la Escuela* en España, por lo que se refiere a la escuela de leer y escribir y para el siglo XV, en que “no es infrecuente la contratación por parte del Municipio del organista como maestro” de tales escuelas, pero “si bien hay que suponer que dada la estructura socioeconómica y cultural de la época, éstos (los alumnos) pertenecen, al menos, a la clase acomodada”, o “económicamente mejor dotada”, no es aventurado pensar que los hijos del tercer estamento, es decir, del pueblo llano, fácilmente quedasen al margen de tal aprendizaje. Sea como fuere, desde la perspectiva de nuestro objeto de estudio –textos escritos por los dominicos-, y para el

¹⁰ En relación con el punto que tratamos recordamos la o las famosas *cartillas de Valladolid*. Se trata en principio, de una *cartilla* impresa con el objetivo de que los niños aprendieran a leer “en la doctrina cristiana”, o quizá más propiamente “aprendieran a leer la doctrina cristiana”. No olvidemos que en aquel tiempo el analfabetismo estaba generalizado. Sin embargo había otro objetivo, preferente o primero, recaudar fondos para sufragar los costos que la construcción de la Catedral de Valladolid implicaba. Luis Resines Llorente estudia exhaustivamente el tema en su libro *La catedral de papel. Historia de las Cartillas de Valladolid*.

siglo XVI, interesa recordar el texto *Doctrina Christiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacado en lengua castellana y mexicana*, del dominico Fr. Domingo de la Anunciación, impresa en Mejiico en 1565.

4. Las obras de carácter histórico y los objetos de la historia

La perspectiva histórica constituye una mirada, de amplio espectro, al pasado. Metafóricamente puede concebirse como un gran árbol del que derivan muchas grandes ramas. Esta amplitud de perspectiva no es olvidada por los religiosos dominicos que en sus textos históricos nos ofrecen una visión de la vida y la existencia de la Orden desde una perspectiva amplia, centrada en los diversos objetos, y en las diversas materias susceptibles de ser historiadas, a través del espacio y el tiempo. Nos detendremos en la consideración de la imagen que desde los textos escritos nos han transmitido acerca de su visión de parcelas de la vida de la Orden, parcelas que suman y convergen generando una visión unitaria de la misma. Como ejemplo del interés por llegar a conseguir esa visión unitaria, cabe nombrar a Fr. Alonso Maldonado con su *Chronica Universal de todas las naciones y tiempos. Con diez y seys tratados de los puntos más importantes de la chronología* (impresa en Madrid, en 1624);. A su vez, como ejemplo de la importancia que pueda tener cada visión parcial en la construcción de una historia total, cabe presentar la obra de Fr. Gregorio García hablándonos del *Origen de los indios del Nuevo Mundo, e Indias occidentales. Averiguados con discurso de opiniones por el P. -----* [Fr. Gregorio], que fue editada en Valencia en el año 1607, y que alcanza una extensión de 535 págs.; o la aportación de Fr. Baltasar Navarrete dándonos noticia de las *Fiestas que hizo Valladolid... en la beatificación de la Santa Madre Teresa de Jesús*, impresa en Valladolid, en 1616. A las anteriores citas cabe sumar la obra de Fr. Jaime Bleda que tiene a los *moros* como protagonistas de la misma. Su título en castellano es *Coronica [sic] de los moros de España...* especificándose que comprende “una lista o Catálogo [sic] de los valerosos caballeros y capitanes, y de los famosos soldados, que pelearon contra los Moros [sic] en la restauración de España, y en sus rebeliones, hasta su general expulsión”. La referencia al título de la crónica, se continúa con una breve apostilla, en la que se dice:

Declarase el enigma del Sol, y de la Luna, y del Buey, que como globo se pone en medio destes dos Planetas, al principio y fin desta *Coronica [sic]*, con las armas del Duque Cardenal ... Síguese la inscripción que se debe poner en altos mármoles, y en bronzes [sic], en memoria de la expulsión de los Moriscos...

La referencia a la obra da como año de impresión el de 1618. Entendemos, sin embargo, que esa referencia se relaciona con el año en que la crónica aparece en lengua castellana, y que no fue la primera redacción, dado que aparece otro texto escrito en lengua latina, relacionado con la defensa de la fe en la causa de los neofitos y la justa expulsión de los moriscos de Hispania, del año 1610, bajo el

título *Defensio fidei in causa neophitorum, sive Morischorum Regni Valentiae, totiusq. Hispaniae expulsionem*. En esta ocasión la impresión se realiza en Valencia, por Ioannem Chrysostomum Garriz, Por otra parte también se da una variación significativa en cuanto al número de páginas, más numerosa la segunda impresión. Si la primera se extiende a lo largo de 618 páginas (de 20,5 cm.), la segunda lo hace a lo largo de 1.072 páginas, de 29 cm. Hoy en día se puede consultar entre otras bibliotecas, en la Nacional de Madrid, y en la de la Academia de la Historia, también de Madrid..

Sintetizando un poco, debemos decir que, realmente la amplitud de *objetos* a historiar es grande; y que aparte de los referenciados en el punto anterior, cabe añadir crónicas relacionadas con hechos significativos en la Historia de España, la Orden, el mundo, y de España y la Orden en el mundo. Las formas de hacerlo son diversas. Salvando los matices que diferencian a cada parcela, cabe considerar junto a las crónicas y biografías, los diversos medios de *honrar* a determinadas figuras. Un ejemplo de ello nos lo ofrece el *Sermón en las honras que hizo a los Condes de Benavente, la Provincia de España de la Orden de Predicadores. En el Capítulo Provincial que celebró en la ciudad de Toro*, el día trece de mayo de 1615. Predicado por Fr. Pedro Navarro que era Prior del Convento de Santo Domingo el Real, de León., fue impreso en Valladolid. Otro ejemplo lo tomamos del título que Fr. Juan Bautista¹¹ da a su crónica, y que dice así: *Chronica de la vida y admirables hechos del muy alto y muy poderoso Señor Muley Abdelmelech Emperador de Marruecos y Rey de los Reynos de Feez, Mequines y Sus, y del victoriosissimo suceso en la restauración de todos ellos*. En la referencia al protagonista de la *Crónica*, aparte de destacar la figura de Muley Abdelmelech, se introduce también la referencia a varios sonetos dedicados a ensalzar la figura del personaje protagonista de la crónica (tales como “Lengua humana no bastaría mentarte...”, “La fama pregonera suene el canto...”, “El mundo con el fuego señalado...”).

4.1. La graduación de los objetos históricos

Ahora bien, sin olvidar ese amplio espectro y la complejidad del objeto histórico, o como señalábamos más arriba, desde esa perspectiva, cabe diferenciar -y conviene para un mejor conocimiento del objeto de nuestro estudio-, distinguir entre la historia de la Orden y la historia de la Iglesia, pues aunque la primera (la Orden) sea una institución inserta en la segunda (la Iglesia) no deja de tener una vida propia y al mismo tiempo subordinada a ella. Son pues: a) los textos dominicos centrados en transmitirnos la historia de esa vida propia de la Orden los que acaparan ahora nuestra atención en cuanto nos interesa conocer la producción respecto de los cuales nos ha llegado información; y b) los textos dominicos que se plantean como perspectiva de estudio, informar sobre lo que la Orden ha sido a lo largo de los siglos, cómo se ha desarrollado, cuáles han sido sus hechos mas significativos, los

¹¹ De quien no tenemos más datos, aparte de ser dominico, que la fecha de impresión del texto -1577-, y que estuvo cautivo por el *poderoso señor* Muley Abdelmelech, a quien dedica la crónica, de cuya imagen hace elogios.

temas que más han estudiado. Por otra parte, tanto la Iglesia como la Orden no dejan de ubicarse en un espacio socio-político que las determina en gran parte –España-. Ello nos lleva a recordar aunque sea brevemente los rasgos más significativos de los comienzos del siglo XVI, en cuanto incidieron en un principio y posteriormente en nuestro objeto de estudio. En definitiva nos llevan a considerarlos de alguna manera como factores condicionantes de los textos impresos en ese momento. Razón importante en que nos fundamentamos la constituye el hecho de que al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros se debe la fundación de la Universidad de Alcalá, en 1498. En Alcalá enseñarán Nebrija, y otros insignes doctores, como por ejemplo Nicolás de Pax, pero también dominicos como el P. Juan de Santo Tomás (1589–1644), que era hijo de un alemán (Pedro Poinnsort, secretario del Archiduque Alberto de Austria, y de la portuguesa María Garcés). El P. Juan de Santo Tomás había estudiado en las Universidades de Coimbra y de Lovaina, y posteriormente ejerció la docencia como catedrático en la Universidad de Alcalá¹², llegando a ser confesor del Rey Felipe IV, y censor de la Inquisición. Por otra parte no debemos olvidar que Cisneros se propuso también, entre sus objetivos, convertir a los moros por la fuerza, llevando la cruzada al Magreb, y que conquistará Orán, Bugía, Trípoli, en 1509 (Morirá en 1517, a los 81 años). Por otra parte, los comienzos del siglo XVI, son también el tiempo del rey Fernando el Católico, rey de Aragón y Sicilia, regente de Castilla bajo el nombre de Fernando II (de 1505 a 1516), y que se trata de un tiempo en que los dominicos ocupan las cátedras de las universidades más significativas de España en aquella época.

4.2 La historia de España (en cuanto hechos y procesos en sí) en los textos de los dominicos de los siglos XVI – XVII

Quizá el objetivo de considerar los textos escritos por los dominicos relacionados con la historia de España (considerada en sus hechos y procesos que la dan realidad) nos obliga a considerar primero los textos que caen bajo la denominación de “enquiridión” o “enchiridión”. El término, aún a mediados del siglo XX, se utilizaba como sinónimo de “libro manual con preceptos, máximas y sentencias instructivas, o que en poco volumen encierra mucha doctrina”¹³; en la época que nos ocupa hace referencia a “obra de carácter enciclopédico”, y son frecuentes en ella las referencias a datos muy diversos. Los dominicos de los siglos XVI y XVII no son ajenos a la publicación de este tipo de obras. Como ejemplo podemos nombrar el que escribió Fr. Alonso Venero, del que el P. José Simón Díaz

¹² Al P. Juan de Santo Tomás le encontraremos también como Regente del Colegio de Santo Tomás de Madrid. Llegando a ser Censor de la Inquisición y confesor del rey Felipe IV.. Entre sus escritos se cuenta un texto titulado *Explicación de la Doctrina Christiana, y de la obligación de los fieles de creer y obrar.*, del que no conocemos la fecha de su primera impresión. Su quinta impresión fechada en 1645, aparece “corregida, y añadida por su autor, con un tratado del modo de ayudar a bien morir”. Esta quinta impresión se realiza en Valencia, por Silvestre Esparla, y a costa de Juan Sanzoni. De ella se informa que suma “552 págs. + 5 h. + 197 págs.”, lo que pone de relieve que llevaba incluido el texto sobre la “Práctica y consideración para ayudar a bien morir”, el cual en su impresión por separado aparece con 197 págs. En resumen, ambos textos se imprimieron por separado y posteriormente, en 1645, conjuntamente. Vease: José Simón Díaz < *Dominicos de los siglos XVI-XVII*. Pág. 282-285.

¹³ Vease: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo III. Espasa – Calpe. 1957. 7ª ed. Pg. 15.

recoje las referencias a las ediciones de 1540 y posteriores. Responde al título de *Enchiridion de los tiempos... Agora nuevamente por el mismo auctor añadido y emendado en esta segunda edición*. La edición de 1641 concreta: *Enchiridión, o Manual de los tiempos... Continuando las cosas mas dignas de memoria, que han sucedido desde el año de 1582, hasta el de 1640*. Editado en Alcalá alcanzaba los 353 folios, mientras que el editado en 1540, sólo había llegado a 112. Examinando ediciones sucesivas se comprueba este fenómeno de ir aumentando significativamente el número de folios, como hemos podido observar en la edición de 1641 respecto de la de 1540.

No resulta extraño encontrar entre los textos escritos por dominicos algunos que hagan referencia a la historia de España, por cuanto no deja de ser una realidad que el marco sociopolítico en que se genera el nacimiento de la Orden incide en el proceso de surgimiento, aprobación, y desarrollo. De hecho la crónica del P. Medrano¹⁴ hace referencia en sus primeros capítulos a la situación de España (políticamente considerada) dividida en reinos, donde determinadas familias tenían un poder especial de incidencia en la vida del pueblo (Caso de los Guzmán en Caleruega –perteneciente en el tiempo en que nació Santo Domingo al Real Patrimonio de los Reyes de Castilla-). Historiadores posteriores irán desgranando datos acerca de algunos protagonistas de esa historia. Ejemplos de ello nos los ofrecen: Fr. Agustín Salucio (Jerez de la Frontera, 1523 – Córdoba, 1601), quien además de sermones *de tempore para todo el año*, escribe *Origen de los villanos que en Castilla llaman christianos viejos*. Es más, en alguno de sus textos se vincula la grandeza del Imperio Español a la incidencia de las “excelencias de la religión de Predicadores en España”; por ejemplo Fr. Juan de Villaseñor, del convento de Nuestra Sra. de Atocha, en Madrid, dará a la imprenta en 1677 un *Tratado de las excelencias de la religión de Predicadores en España, y de las grandezas que mediante la sacratísima Cruz, y María Santísima, ha conseguido el Imperio Español*. Pocos años después, en 1684, imprimirá una *Historia general de la restauración de España, por el santo rey Pelayo, apariciones de cruces baxadas del Cielo; varias noticas históricas de Imágenes en diferentes Reynos, sus orígenes y descubrimientos; aparecimiento de nuestra Señora de Atocha, con los singulares favores que ha hecho a todos los Reyes de España, hasta... Carlos Segundo...*. No es de extrañar que una Historia tan larga alcanzara 491 páginas.

Otro dominico que aportó información, si bien breve, sobre lo que había pasado en la conquista de Nueva España, fue Fr. Francisco de Aguilar, basándose en su propia experiencia cuando participó como soldado a las órdenes de Hernán Cortés en la conquista de Tenochtitlan, y posteriormente fue encomendero, lo que suponía tener indios a su servicio y bajo sus órdenes. Un tiempo después vendió todos sus bienes e ingresó en la Orden de Santo Domingo. Siendo dominico, ya muy mayor algunos compañeros religiosos le pidieron escribiera sobre lo allí vivido. Respondiendo a dicha petición

¹⁴ Vease: *Historia de la Provincia de España, de la Orden de Predicadores. Primera Parte. Contiene la vida de su esclarecido Patriarca Stº Domingo de Guzmán. Fundación y sucesos de su orden, hasta el año M.C.C.C.* Pgs. 7-10

escribió una “*Relación breve de lo acaecido en la conquista de Nueva España*”, que se recoge en los Anales del Museo Nacional de México, [vol.] VII, Méjico, 1903, págs. 3-25. Una copia del documento manuscrito, realizada por Francisco del Paso y Troncoso, en 1892, se guarda a su vez en el archivo de El Escorial (España). El P. José Simón Díaz recoge algunos de estos datos en la ficha que dedica a la aportación de Fr. Francisco Aguilar relativa al texto nombrado. En dicha ficha se afirma que está escrita en “letra del siglo XVI”, y que “indica errores y omisiones de la edición de 1903”. José Porrúa e Hijos ofrecerán una nueva edición en 1954.

Otro dato a destacar es la consideración de la conveniencia de “caminar juntas la autoridad política y la autoridad religiosa”. Aspecto este que atrae la atención de Fr. Juan de la Puente (cronista real, dato a no olvidar por lo que podía tener de incidencia en las conciencias reales) en su *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*”, impreso en 1612,

Un hecho significativo en la historia de España viene dado por la presencia de los moriscos, durante un largo periodo de la misma. Si bien su expulsión se produjo con los Reyes Católicos, el recuerdo de su presencia y lo que ésta había significado para el pueblo cristiano, permanecía vivo en la memoria. No es de extrañar que se imprimieran textos en relación con dicha presencia. Ejemplo de lo que decimos lo constituyen los libros escritos por Fr. Damián Fonseca (e impresos ambos en Roma, en el año 1612): uno de ellos se centra en su expulsión de España, y el otro en su expulsión del Reyno de Valencia, El primero alcanza las 478 páginas, el segundo llega a las 160 páginas. La expresividad de sus títulos informa ya de lo que significaron para los cristianos de la época. Dicen así: A) *Justa expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y trayción dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca de esta materia*, apareciendo impreso en 1612. Sin embargo, el hecho de que exista una traducción de la obra al italiano (*Del giusto scacciamento de moreschi da Spagna... Translatati dalla lingua Spagnola nell’Italiana da Cosimo Gaci*) fechada en Roma, en el año 1611, e impresa “Nella Stampa di Bartholomeo Zannetti”, hace pensar que el original español se imprimió antes. Con impresión también del 1612 aparece una *Relación de lo que pasó en la expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia. En la qual juntamente se trata del fin que hizieron estos miserables desterrados*. El interés por el tema de los moriscos se hace patente en otros textos. Así, Fr. Blas Verdú, que fue Rector del Colegio de Santo Domingo de Tortosa, y Lector de su Catedral, nos legará un análisis de lo que fue su presencia en España a través de un texto de 184 folios, impreso en Barcelona también en 1612: *Engaños y desengaños del tiempo. Con un Discurso de la expulsión de los Moriscos de España: Y unos avisos de discreción para acertadamente tratar negocios*.

Por otra parte, no podemos dejar de considerar que la historia de la Orden está ligada a la historia de España, aunque incluso en un principio, no fuera en exclusividad. Desde el punto de vista del estudio de las instituciones docentes surgidas en España en el siglo XVI debemos recordar la creación por el Cardenal Jiménez de Cisneros del *Colegio Mayor de San Ildefonso*, en 1498, en Alcalá de Henares, cuna de la Universidad de Alcalá, que abrió sus puertas a la enseñanza en 1508¹⁵, diez años después de su fundación. El mismo Cisneros redactará sus primeras constituciones, en 1510 y 1513; posteriormente las retocará en 1514 y 1517¹⁶. Consecuentemente su existencia nos obliga a rememorar que algunos dominicos enseñaron en sus aulas, donde encontramos figuras tan importantes como Elio Antonio de Nebrija (1441-1522), Tomás de Villanueva (1486-1555), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), Ignacio de Loyola (1491-1556), Domingo de Soto (1494-1560), Ambrosio de Morales (1513-1591), etc. Como docentes podemos citar a Fray Juan de Santo Tomás, cuyo padre era austriaco y desempeñaba el cargo de secretario del Cardenal Alberto, archiduque de Austria¹⁷. Fr. Juan de Santo Tomás, formado en Coimbra y en Lovaina, constituye una de esas figuras que ejercieron la docencia en Alcalá como catedrático de Teología Tomisma, de la Universidad de Cisneros, y ha sido reconocido como “el comentarista más completo de Santo Tomás de Aquino de aquella época”. Otro dominico, en este caso Catedrático de Vísperas, también en la Universidad de Alcalá, fue Fr. Lorenzo Gutierrez, que fue así mismo Regente del Colegio de Santo Tomás en dicha Universidad; y que predica, al menos un sermón, dedicado a la “*Magestad [sic] del Rey Católico don Phelipe Tercero N.S. en la solemne fiesta de la Encarnación que se celebró en su Real Convento desta Corte de MADRID*, en 25 de marzo de 1618.

Señalábamos también, cómo desde la perspectiva histórica cabría estudiar la consideración que de España y de los españoles en el mundo realizan los autores dominicos. Por ejemplo, respecto al *Nuevo Mundo* encontramos el texto escrito por Fr. Agustín Ávila Padilla (1596) que hace referencia a la fundación y evolución de la Provincia de México de la Orden de Predicadores, sus protagonistas más significativos y los “casos notables de Nueva España”.

5. La historia de la orden en los textos de los dominicos de los siglos XVI-XVII

En este apartado se hace referencia a las fundaciones de los diversos conventos, sus promotores o benefactores, problemas que hubo que superar, aprobación por parte de la Santa Sede, acogimiento o

¹⁵ Trasladada a Madrid en 1836. Alcalá era conocida en la época romana bajo el nombre de *Complutum*.

¹⁶ Para un conocimiento más detenido de los rasgos de la universidad tradicional española, así como de la organización y poderes de los colegios mayores, vease: PESET, Mariano, y PESET, J. Luis. *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y Revolución Liberal*. Taurus Ediciones. Madrid. 1974. Pgs.21-83. En la primera parte de la obra los autores analizan la lucha mantenida entre el poder que rige la universidad en los inicios de la Edad Moderna, y la vocación por la verdad de quienes la buscan.

¹⁷ Vease José Simón Díaz. Op. cit. Pgs. 282 – 285.

aceptación por parte del pueblo llano, ayudas recibidas para la construcción de nuevos conventos y/o colegios, por parte de determinados personajes; su ubicación y los beneficios que reporta a la zona; el protagonismo de determinadas familias o de algunas figuras, incluso femeninas; el eco que tuvieron determinados religiosos o determinadas obras; etc. Entre los autores de esas crónicas, o historias, figuran nombres como Fr. Bartolomé Avignon, Fr. Jesús Burillo, Fr. Francisco Burgoa (que escribe sobre el Nuevo Mundo), Fr. Antonio de Cáceres (sobre Santa Catalina de Sena), Fr. Narciso Camos (sobre el *jardín de María plantado en Cataluña*, o los templos dedicados a María), Fr. Cano Mediavilla quien escribe un tratado apologético en defensa de la antigüedad, propiedad y patronato de Nstra. Sra. de Atocha en Madrid. Etc.

A esta categoría pertenece el texto de gran eco, escrito por Fr. José Agramunt (1657-1732) sobre el convento de Predicadores de Valencia que aparece nombrado como “el Palacio Real de la Sabiduría”. De los tres tomos que le dedicó, el primero está desaparecido, y el segundo es básicamente biográfico, dado que lo dedica, casi en su totalidad, a Fr. Juan Tomás de Rocaberti. También cabe citar el dedicado a la “vida, virtudes y milagros” del Beato Fr. Luis Bertrán, escrita por Fr. Bartolomé de Avinyon, que fue “Procurador de la canonización de dicho santo”. Con menor frecuencia, pero sin negar su existencia, se ofrece también a la consideración de los estudiosos de la historia, la imagen de algunas figuras femeninas (caso de “la seráfica Madre Santa Catalina de Sena”...), o la devoción a determinadas imágenes consideradas benefactoras de aquellos que a ellas acuden; caso de la imagen de la Virgen de Atocha, en Madrid. Objeto de estudio son también los colegios, como apuntábamos más arriba, fundados por los dominicos. Ejemplo significativo para nosotros es el Colegio de San Gregorio de Valladolid, del que Fr Gonzalo de Arriaga escribió su Historia, posteriormente -en 1928- editada, corregida y aumentada por el P. Manuel María Hoyos, en Valladolid, por Tipografía Cuesta.

Algunas de esas historias son doblemente interesantes, no solo por cuanto aportan datos al conocimiento de la historia de la Orden, sino también por el ámbito de su ubicación. Es el caso del texto Fr. Agustín de Ávila Padilla con su *Historia de la fundación y discurso [evolución] de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, que no solo aporta datos de las vidas de “sus varones ilustres”, sino también de “casos notables de Nueva España”. Un dato significativo de esta obra es que el texto llena 815 páginas. En el mismo sentido, hay que recordar el texto del P. Francisco de Burgoa sobre las virtudes, ejemplos y celo con que trabajaron en “este Nuevo Mundo de la América [sic] en las Indias Occidentales” (de 1670). Junto a él, recordamos también al P. Fray Alonso Franco que se centra en la historia de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, en la Nueva España.. O el texto escrito por Fr. Luis de Urreta que nos ofrece una *Historia eclesiástica, política, natural, y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopía, Monarquía del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias*”; historia que su autor califica como “muy útil y provechosa para todos estados, principalmente para Predicadores”. Que debió serlo lo

prueba el hecho de sus repetidas ediciones. Editada en principio en Valencia en 1610, volverá a editarse en 1611, y 1612¹⁸ con una breve pero significativa precisión al título.. Destacamos el hecho de que tras el título se ofrece un juicio de valor acerca de dicha obra, afirmando tratarse de una obra “muy útil y provechosa para todos estados, principalmente para Predicadores”. Llama la atención que otro dominico, también de apellido Urreta pero de nombre Juan aparece como autor de un texto que titula *Historia de la Sagrada Orden de Predicadores en los remotos reinos de Etiopía...*, impreso en Valencia por Juan Crysostomo Garriz, en 1611. Ante esta coincidencia, las preguntas que nos surgen son: ¿se trata de dos hermanos, y los dos religiosos dominicos? ¿Coincidieron ambos en las misiones dominicas en Etiopía?

La incursión de los Padres Dominicos en la Historia de España de la época que viven, les lleva a plantearse o a cuestionarse sobre las diferencias (de opinión) existentes entre el Papa Paulo IV, y el rey Felipe II, en relación con el saqueo de Roma y la presencia de “herejes” en las tropas de Carlos V, a lo que se sumaban otras cuestiones; diferencias que, en explicación de J.M. Perloson, en su estudio sobre los *aspectos ideológicos* de la España Moderna, llevará a la *cultura escrita española* a deplorar la decisión del pontífice Paulo IV, al clausurarse el Concilio de Trento, a dar preferencia al embajador francés sobre el español, provocando la protesta solemne de Luis de Requesens, que habiendo sustituido al duque de Alba en el mando del ejército enviado a los Países Bajos, hizo constar que:

España había aplicado las disposiciones tridentinas, a diferencia de Francia; que los franceses se negaban a admitir el libro sexto de las Decretales; que juzgaban a los eclesiásticos por el brazo secular; en una palabra que el rey de España merecía cien veces su nombre de «católico»¹⁹.

Lo cual era tanto como decir que España era más fiel a Roma, es decir a la Iglesia, o más propiamente a las enseñanzas de la Iglesia, que la propia Francia, y sin embargo Roma la discriminaba.

6. Obras de carácter biográfico, complemento de la historia

Se trata de obras que recogen las vidas de personajes significativos en la historia de la Orden, bien por la ejemplaridad de las mismas (respondiendo a la consideración del valor de la biografía como modelo), su incidencia en la evolución de la Orden, y sus aportaciones en campos diversos de la actividad intelectual humana (Filosofía, Teología, Derecho, Historia, Arte...). En este sentido son frecuentes, por ejemplo, los textos dedicados a exponer la vida de Santo Tomás de Aquino, u otros

¹⁸ Puede consultarse, entre otras, en la Biblioteca Nacional de España, en sus ediciones de 1540, 1551 y 1587. También puede encontrarse en la Biblioteca de la Academia de la Historia, de Madrid (edición de 1641).

¹⁹ Vease: *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara. Tomo V: Jean Paul LE FLEM: Joseph PÉREZ; Jean-Marc PERLOSON: José M^o. LÓPEZ PIÑERO; Janine FAYARD. *La frustración de un imperio (1476-1714)*. Barcelona. Ed. LABOR, S. A. 1982. Pág. 287-292, y más concretamente, cita en pg. 291-292.

santos significativos en la historia de los dominicos. Como ejemplos podemos recordar los *Sermones de santos*, de Fr. Antonio de Salcedo (impreso en 1669), de 438 páginas, lo que daba materia suficiente para incluso elegir el más apropiado al objetivo perseguido. Igualmente, respondiendo al mismo objetivo se pueden recordar los textos: *Vida, Virtudes y Milagros del Beato Luis Bertran de la Orden de Predicadores*, que dividida en cuatro libros tiene como autor a Fr. Bartolomé Avinyon quien fue “procurador” de la canonización de dicho beato, y que escrita en “lengua española”, fue traducida posteriormente al italiano²⁰; y la obra de Fray Alonso Maldonado quien nos ofrece un. *Retrato de perfección christiana, portentos de la gracia y maravillas de la caridad, en las vidas de los venerables padres Fray Vicente Bernedo, Fr. Juan Macías... y Fray Martín de Porres* impresa en 1616. Etc.

Así mismo, dentro de esta categoría debemos recordar textos como el escrito por Fr. Tomás de Sierra, predicador del convento de Medina de Rioseco, quien nos presenta una visión que pudiéramos calificar de panorámica del tema, en su *Discurso de las excelencias de los Santos Canonicados de la orden de Predicadores*. Se trata de un texto de 183 folios (de 14 cm.), base del sermón que fue predicado en la celebración de la fiesta de uno de los primeros santos dominicos: San Raymundo, celebrada en Medina del Campo (no se especifica el año), y que está dedicado a Dña Ana Enríquez Colunno; dama nobiliaria dado que posee escudo propio. Relacionados con esta categoría de sermones que ofrecen ejemplos de vidas santas, cabe nombrar también los textos escritos por los padres Nicolás Díaz, José Dromendari, Jerónimo Fuser, Tomás Fuster, y Francisco de Posadas. Concretamente, del P. Nicolás Díaz es útil el texto titulado *Vida de la serenísima Princesa Dona Ioana, filha del rey dom Afonso o quinto de Portugal*, impreso en Lisboa, en 1584 y en 1594; los discursos de Fr. Antonio de Salazar, que aparecen repartidos en trece tratados bajo el título general de *Discursos funerales, predicables, a las exequias de los difuntos, que fueron varones gloriosos y dignos de toda admiración.... Se contienen cuarenta y seis discursos para predicar los aniversarios de las ánimas de Purgatorio, con tres índices y un elenco*. Impreso en 1655, superaba las 491 págs.

7. Algunas circunstancias de la historia de los siglos XVI y XVII, y los textos dominicos

En el corpus documental recogido por el P. José Simón Díaz en su obra, aparecen referenciados algunos textos, pocos en número, pero que nos llaman la atención por lo novedoso de los hechos a que se refieren (considerados como “tema común de sermón, o plática”) para una sociedad que en su conjunto se presentaba como sociedad de mentalidad cerrada en la vieja cultura europea; razón por la cual los hemos considerado en epígrafe aparte. Se trata de textos cuyos temas se relacionan bien con el desarrollo natural de la vida humana (en que la enfermedad es un fenómeno socialmente cotidiano), o

²⁰ Vease: José Simón Díaz. *Op. cit.* Pg. 58.

bien con la existencia de grupos humanos, hasta entonces ignorados, cuya vida se presenta en su estado primitivo y, consecuentemente ajeno a las sociedades conocidas por la cultura occidental y por el lejano Oriente. Nos referimos a los grupos sociales indígenas de América, pero que al mismo tiempo viven circunstancias impuestas a seres humanos, por su condición de “seres vivos” sujetos a enfermedad y desconfianza ante lo totalmente novedoso. Son pues circunstancias desconocidas hasta entonces tanto por la cultura occidental del viejo continente europeo, como por la cultura ancestral del lejano Oriente; pero al fin y al cabo, circunstancias vividas por seres humanos. Por todo ello, incluimos dichos textos dentro de las temáticas no olvidadas pero escasamente tratadas, ocasionalmente relacionadas con determinadas enfermedades, y predominantemente con “la naturaleza”, pero también aquellas cuyos textos aparecen ocasionalmente suscritos por religiosos pertenecientes a otras religiones.

Respecto de los primeros cabe recordar la sensibilidad que manifiesta Fr. Francisco Pinelo en el soneto que dedica a la obra de Juan de Soto, que lleva por título *Libro del conocimiento, curación y preservación de la enfermedad de garrotillo*, escrito en Granada, en 1616. Junto al texto anterior, y también por su orientación desde el pensamiento científico, en este caso científico-matemático, estamos obligados a recordar una de las obras más tempranas escritas por dominicos a principios del siglo XVI; nos referimos al texto de Fray Juan de Ortega²¹ que bajo el título *Síguese una composición de la arte de la aritmética y juntamente de geometría: fecha y ordenada por ---* [se entiende “Juan de Ortega”], se imprime en la ciudad de León, por Joannes Trinser, en 1512, es decir, en un tiempo de impulso al conocimiento, como fue el tiempo del Cardenal Cisneros²² en España.

Respecto de los segundos, se trata de textos escritos por algunos dominicos en tierras de misión, que aprovecharon la oportunidad que el ejercicio de la misión les daba para transmitir información relativa a América, sus gentes, y las nuevas tierras que en muchas ocasiones ellos descubrían.

Entre los autores de los textos a que hace referencia este apartado debemos nombrar a Fray Francisco Hernández, quien escribirá *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recevidos [sic] en el uso de la Medicina*, editado en México, en 1615. El libro originalmente se escribió en latín dado que en otra referencia al mismo se señala al autor de la traducción, el dominico Francisco Ximenes. En esta referencia el título se precisa más: *Quatro libros [...] de la Medicina en la Nueva España, y el Methodo, y corrección, y preparación, que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escribió [sic] en lengua latina. Muy útil para todo género de gente que vive en estancias y pueblos, do no ay [sic] Médicos, ni Botica. Traduzido y aumentados*

²¹ Remitimos al lector interesado en la figura de Fr. Juan de Ortega, al texto que el Dr. Hugo Marquant, del Institut Libre Marie Haps (Bélgica), presentó en el segundo encuentro del equipo de investigación sobre el tema “DOMINICOS. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años”.

²² Recordemos que el Cardenal Cisneros impulsó la difusión y desarrollo del conocimiento creando la Universidad de Alcalá, donde enseñaron, entre otros Nebrija y Nicolás de Pax a quien Cisneros promovió al Estudio General del Reino de Mallorca

muchos simples, y Compuestos [sic] y otros muchos secretos curativos, por ... Mejico. Viuda de Diego López Dávalos. 1615 [Con privilegio del Virrey al autor por diez años. 4 del Arzobispo de Méjico]”.

Con la misma orientación (aprender de la naturaleza), Fr. Andrés de Valdecebro escribirá *Gobierno [sic] general, moral y político, hallado en las fieras silvestres, sacado de sus naturales propiedades y virtudes, con particular tabla para sermones varios de tiempo, y de Santos, por Fr. Andrés de Valdecebro*. Editado en Madrid, en 1658. La aceptación debió ser muy positiva, por cuanto a la primera edición o impresión siguieron otras: en 1680 [22 años después de la primera, y con mayor número de páginas]. El mismo sistema e idéntica orientación ofrecerá otra obra suya, en la que toma como modelo o ejemplo las aves. Es el caso de su *Gobierno general, moral y político hallado en las Aves más Generosas y Nobles. Sacado de sus virtudes y propiedades*. Impreso en 1669, volverá a imprimirse en 1696, con la particularidad de haber “añadido en esta última impresión en diferentes partes, y al libro, diez y nueve de las Aves Monstruosas”, llegando a tener 432 páginas.

Pero el Nuevo Mundo no sólo les daba ocasión de conocer otros medios naturales y otras razas humanas, sino que también les dio ocasión para el ejercicio de otras virtudes; así lo pone de relieve Fr. Francisco Burgoa, en su *Palestra historial de virtudes, y exemplares Apostólicos. Fundado del zelo de insignes Héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales* (impreso en Méjico, en 1670), Considerando la orientación que da a los textos por él escritos, cabe afirmar que su interés se halla en ofrecer al cristiano pautas de vida, modelos, que le ayuden en su salvación. A esta orientación responden también, y de una forma más evidente, otros libros suyos: Su *Historia de la vida de la B^a M^e, Rossa de Santa María de la Orden de Predicadores*, impresa en Madrid, en 1670. Pareja a ella imprimirá la *Historia del V^e P^e M^o Juan Vasconcelos* (Venerable Padre Maestro) también de la Orden de Predicadores. Otro texto suyo escrito con la misma finalidad, pero tomando como fuente un pasaje bíblico, será el que lleva por título: *Afectos penitentes de un alma convertida, con motivos grandes de volverse a Dios. Se sacan de la historia del Hijo Pródigo, que escribió [sic].... San Lucas ...*, siendo Antonio Ferrer quien “los da a la estampa”, posiblemente familiar del autor. Otro familiar, en este caso presentado como sobrino del autor (Juan Mayordomo Ferrer) se ocupará de que se imprima *El cetro con ojos*. Aún dará en 1682, otra obra a la imprenta, si bien en este caso se tratará de la biografía de un santo dominico valenciano: San Vicente Ferrer. Se trata de una: *Historia de la vida maravillosa, y admirable del segundo Pablo apostol de Valencia, San Vicente Ferrer*, impresa en Madrid en 1682.

Dentro de la categoría de escritos relacionados con *demandas o reclamaciones*, cabe señalar algunos textos, cuyo objetivo se centraba en la reclamación de “derechos”, como por ejemplo los de tipo económico. Es el caso del Padre Maestro Fr. Tomás Franco, Catedrático de la Universidad de Santa María de Jesús de Sevilla, solicitando a los Señores del Consejo Real de Castilla, “se le de la

manutención y amparo de la possessión [sic] que siempre ha tenido, y en que oy [sic] se halla, contra la inquietud, y turbación que la Universidad de Maesse Rodrigo, de la misma Ciudad, le ha causado de algunos días a esta parte...²³.

Otro caso nos lo ofrece Fray Raimundo Berart (1647-1713), catedrático de la Universidad de Lérida que, en 1679 marcha a Manila, donde actuará como misionero, y profesor de la Universidad de Santo Tomás de Manila, en la que llegará a ser Rector. Posteriormente, tras un viaje a Roma en 1688, cuando contaba cuarenta y un años, le encontramos en Madrid como Procurador de Philipinas. Es durante esta estancia, cuando escribe un *Memorial* al Rey, en el que solicita se le asigne *congrua suficiente* hasta que vuelva a su Provincia y *que a esta le paguen los gastos de su viaje*’.²⁴

Por último, en relación con la categoría autores pertenecientes a otras religiones. (y dentro de los no olvidados) quizá debiéramos considerar algunos textos que aún cuando no habían sido escritos por los dominicos, llamaron su atención y los dieron a la imprenta. En esta categoría cabe evocar la *Summa de los misterios de la fe Christiana. Compuesta en latín por el muy Religioso padre Fray Francisco Titelmano de la Orden de los Menores*, que fue traducida al castellano por el dominico Fr. Juan de la Cruz e impresa en 1555. A dicha obra Fr. Juan añadió un *Sermón de San Cipriano martir de la necesidad que los hombres tienen de morir para esfuerço de los que temen la muerte y consuelo de los que lloran sus seres queridos defunctos*

Sintetizando, en general se trata de obras que recogen las vidas de personajes significativos en la historia de la Orden (los más) y de otras religiones (pocos), bien por la ejemplaridad de su vida, su incidencia en la vida y evolución de la Orden y la Iglesia, sus aportaciones en campos diversos de la actividad humana (Filosofía, Teología, Derecho, Historia, Arte...). Dentro de esta categoría debemos recordar textos como el escrito por Fr. Tomás de Sierra, predicador del convento de Medina de Rioseco, de quien se cita un *Discurso de las excelencias de los Santos Canonizados de la orden de Predicadores*. Se trata de un texto de 183 folios (de 14 cm.) que fue predicado en la celebración de la fiesta de uno de los primeros santos dominicos: San Raymundo de Peñafort²⁵, celebrada en Medina del Campo (no se especifica el año), y que está dedicado a Dña Ana Enríquez Colonna; dama nobiliaria dado que posee escudo propio. Relacionados con esta categoría de sermones que ofrecen ejemplos de vidas santas; entre ellos cabe nombrar los discursos de Fr. Antonio de Salazar, que aparecen repartidos

²³ José Simón DÍAZ. Pg. 223 y 224.

²⁴ Se refiere a la renta o remuneración que debía tener de acuerdo a las sinodles de la diócesis (decisiones tomadas para esos casos, por el Sinodo o junta del clero de la diócesis).

²⁵ Raimundo de Peñafort, fue uno de los primeros dominicos del siglo XIII, profesor de la universidad de Bolonia, y penitenciario del papa Gregorio IX, que recopiló las *Decretales* (consideradas la base de la legislación eclesiástica durante seis siglos y medio) entregándoselas al papa Gregorio IX, en 1234. Renunció al arzobispado de Tarragona para el que le designó el mismo Pontífice; también fue confesor del rey Jaime I el *Conquistador*. Fundó el *estudio* de árabe en Túnez, y del hebreo en Murcia; así mismo, dejó escritas “numerosas obras”. Vease: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo VI. Pg. 917

en trece tratados bajo el título general de *Discursos funerales, predicables, a las exequias de los difuntos, que fueron varones gloriosos y dignos de toda admiración.... Se contienen cuarenta y seis discursos para predicar los aniversarios de las ánimas de Purgatorio, con tres índices y un elenco*. Impreso en 1655, superaba las 491 págs..

Por último, pensamos que quizá debiéramos haber dedicado un apartado a textos traducidos por los dominicos, dado que toda traducción viene impulsada por el interés que el tema tratado despierta en el sujeto traductor. Nuestro objetivo al escribir esta ponencia, no contemplaba esa posibilidad. Sin embargo, no nos resistimos a cerrarla sin hacer referencia al texto traducido por el dominico Fr. Juan Cobo, e impreso en 1595, que lleva por título *Libro chino intitulado Beng Sim po Cam*, que según explica la ficha recogida por el P. José Coll quiere decir “Espejo rico del claro coraçon”, o “Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro coraçon”, “en el cual se contienen muchas sentencias collegidas de diferentes autores por el Doctor Lip pun Luan, impreso en la ciudad de Belim” (es decir Beillim o Pekin). Por cierto, es un texto asequible en castellano, en la Biblioteca Nacional de España, edición de 1924.

Por último, como curiosidad (y como sugerencia de otra posible categoría de textos a considerar, los “textos de denuncia o crítica”, hacemos referencia al breve texto -31 folios-, escrito por Fr. Tomás de Aguilar, nacido en Sevilla en 1619, que ingresa en la Orden de Santo Domingo en el año de 1637, y llega a ser catedrático de Letras humanas en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla, muriendo en 1678. La razón por la que nos parece interesante, como dato para nuestra reflexión histórica, se fundamenta en el título con que aparece referenciado dicho escrito: *Desengaño a la juventud sevillana, en orden al quadernillo de nombres y verbos, que vulgarmente llaman del Licenciado Diego López. Pruevase [sic] que el desastre de las Ilustrísimas Academias desta Ciudad es el único remedio para aprovechar en el estudio de la Gramática*. Indudablemente, se trata de un juicio negativo no sólo respecto a un texto escolar, dado que según se da a entender se utilizaba en las nombradas “Ilustrísimas Academias”, sino también respecto de tales academias, que no debían ser tan ilustrísimas. El escrito de Fr. Tomás de Aguilar, puede consultarse en la Biblioteca Nacional de Madrid,

8. Las temáticas poco frecuentes pero no olvidadas

Presentábamos este trabajo en sus comienzos haciendo referencia en segundo lugar a “las temáticas poco frecuentes pero no olvidadas”, en contraposición a las temáticas preferentes de los escritores dominicos. La oposición en principio aparece relacionada con el número de textos que integran el grupo. Sin embargo, si detenemos un poco nuestra atención percibiremos una oposición en cuanto a la categoría temática que las acoje, más o menos considerada por los religiosos. Se trata de escritos de

extensión muy diversa; desde textos breves que hacen referencia a cuestiones relacionadas con temas tan opuestos como “naturaleza” y “derecho”, “conducta animal” y “conducta moral”, etc, a textos de gran extensión por cuanto no sólo alcanzan, sino que superan no ya las cuatrocientas páginas, sino los cuatrocientos folios²⁶. Es el caso del texto de Fr. Juan Granada, catedrático de Biblia de la Universidad de Zaragoza, titulado *Imagen de la verdadera penitencia, en la qual se contienen veynte y tres Discursos sobre el Miserere. Psal. 50*. Fue impreso en Zaragoza, en 1594, por Lorenço y Diego Robles, a costa de Angelo Tabano, y suma los 489 folios, a los que se añaden 18 hojas²⁷. De algunos de estos sermones, o discursos, desconocemos la temática. Es el caso de Fr. Hernando de Herrera, Doctor por la Universidad de San Marcos de los Reyes, en el Perú, y Catedrático en la misma, quien recoge en un texto una serie de *Sermones varios*, impresos posteriormente en 1625 por Fr. Leonardo López Dávalos. Sin embargo, de este mismo autor, Fr. Hernando de Herrera, se cita un sermón impreso en Lima, en 1660, cuyo contenido viene determinado por un motivo histórico, la colocación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe –especificándose que es “copia de la que baxó del cielo a la Nueva España”- en la Capitanía Real de las costas del Perú, que se hallaba bajo la responsabilidad de D. Luis Henríquez de Guzmán (Conde de Alva de Aliste²⁸, y Virrey del Perú). La ceremonia tuvo lugar en el Convento de Ntra. Sra. de Buenaguía, del puerto de Callao, en la ciudad de Lima, el domingo 5 de septiembre, de 1659. Es pues, un motivo religioso-festivo el que impulsa el sermón del orador; y quizá su contenido estuviera relacionado con la advocación bajo la cual se conocía el convento: *Nuestra Señora de la Buenaguía*. Este hecho nos da pie a relacionar la vida religioso-dominica con el rezo del rosario, que se constituyó en tema de predicación en muy diversas ocasiones. Por ejemplo, Fr. Pedro de Santa María y Ulloa escribirá un texto en el que dará orientaciones relacionadas con el rezo del rosario:

Arco Iris de la Paz, cuya cuerda es la consideración y meditación, para rezar el Ssmo. Rosario de N. Señora: su aljaba ocuya [sic] 442 consideraciones, que tira el Amor Divino a todas las almas, y especialmente a las dormidas en la culpa para que despierten, y le sigan en los Misterios Gozosos, Dolorosos y Gloriosos.

Nos parece muy significativo en esta categoría, el texto escrito por Fr. Pedro de Henestosa, que se plantea lo que pudiera considerarse un caso de dependencia del reconocimiento de la aptitud moral del religioso formado *ab doc*, para confesar a personas de sexo femenino, respecto de la edad que tenga el religioso. El texto en el que se plantea tal cuestión, contemplada desde tres perspectivas, lleva por título: *Resolución Theológica, Moral y jurídica, sobre si un religioso docto, a quien sólo por no haber cumplido los 40 años de edad, y sin otro [sic] causa alguna, huviessen los Señores Obispos ó otros Ordinarios, dando licencia limitada para confesar à solo hombres; podrán confesar a mujeres válida*

²⁶ No olvidemos que los folios se numeran por cada unidad, y las hojas por cada cara de las mismas.

²⁷ Vease. José Simón Díaz. *Op. cit.*. Pgs. 249 - 250. Escrito por Fr. Juan Granada. Impreso en 1594

²⁸ El condado de Alba de Aliste, se encontraba en la provincia de Zamora (España).

y lícitamente, en virtud de sus privilegios, ó à lo menos en virtud del de la Bulla de la S. Cruzada? [sic].

De alguna manera, relacionados con el ejemplo con que dábamos fin al epígrafe anterior, cabe recordar el hecho de que Fr. Pedro de Soto -confesor que fue de Carlos V, y que murió en la ciudad de Trento, donde había ido para asistir al Concilio- diese a la imprenta, entre otros, un tratado sobre la formación del sacerdote (*Tractatus de institutione sacerdotum...*, impreso en Lovaina, en 1566). Al parecer se trata de una versión de otro texto anterior impreso en Venecia en 1563. Este mismo autor, había dado a la imprenta en 1557, otra obra en la que expone la doctrina católica en torno a la confesión: *Assertio Catholicae Fidei circa articulos confessionis*. La preocupación por la necesidad de contar con pautas *ad hoc* a la hora de juzgar las conductas humanas en un mundo al que tocó vivir acontecimientos imprevistos y para los que no existían pautas precisas de valoración, impulsó el interés por orientar la actuación del clero secular en su misión.. Es el caso del texto de Fr. Juan Granada, catedrático de Biblia de la Universidad de Zaragoza, titulado *Imagen de la verdadera penitencia, en la qual se contienen veynte y tres Discursos sobre el Miserere. Psal. 50*. Impreso en Zaragoza, en 1594, por. Lorenço y Diego Robles. A costa de Angelo Tabano, suma los 489 folios, a los que se añaden 18 hojas²⁹. De algunos de estos sermones, o discursos, desconocemos la temática. Es el caso de Fr. Hernando de Herrera, Doctor por la Universidad de San Marcos de los Reyes, en el Perú, y Catedrático en la misma, quien recoge en un texto una serie de *Sermones varios*, impresos posteriormente en 1625 por Fr. Leonardo López Dávalos. Sin embargo, de este mismo autor, Fr. Hernando de Herrera, se cita un sermón impreso en Lima, en 1660, cuyo contenido viene determinado por un motivo histórico, la colocación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe –especificándose que es “copia de la que baxó del cielo a la Nueva España”- en la Capitanía Real de las costas del Perú, que se hallaba bajo la responsabilidad de D. Luis Henríquez de Guzmán (Conde de Alva de Aliste³⁰, y Virrey del Perú). La ceremonia tuvo lugar en el Convento de Ntra. Sra. de Buenaguía, del puerto de Callao, en la ciudad de Lima, el domingo 5 de septiembre, de 1659. Es pues, un motivo religioso-festivo el que impulsa el sermón del orador; y quizá su contenido estuviera relacionado con la advocación bajo la cual se conocía el convento: (*Nuestra Señora de la Buenaguía*). Este hecho nos da pié a relacionar la vida religioso-dominica con el rezo del rosario –impulsado por el mismo Santo Domingo de Guzmán-, que se constituyó en tema de predicación en muy diversas ocasiones. Por ejemplo, y para la época que nos ocupa, Fr. Pedro de Santa María y Ulloa escribirá un texto en el que dará orientaciones relacionadas con el rezo del rosario: *Arco Iris de la Paz, cuya cuerda es la consideración y meditación, para rezar el Ssmo. Rosario de N. Señora: su aljaba ocuya* [sic] 442

²⁹ Vease. José Simón Díaz. *Op. cit.*. Pgs. 249 - 250. Escrito por Fr. Juan Granada. Impreso en 1594

³⁰ El condado de Alba de Aliste, se encontraba en la provincia de Zamora (España).

consideraciones, que tira el Amor Divino a todas las almas, y especialmente a las dormidas en la culpa para que despierten, y le sigan en los Misterios Gozosos, Dolorosos y Gloriosos.

Como decíamos en un principio, son diferentes las categorías temáticas consideradas. Así mismo precisábamos en los renglones anteriores que también se encuentran *temáticas poco frecuentes pero no olvidadas*. Entre estas últimas queremos recordar una, por el objetivo que la impulsa y la singularidad del tema. Nos referimos a la obra que lleva por título *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están receuidos en el uso de la medicina en la Nueva España*. Escrita por el médico Francisco Hernández de Toledo (1514-1587), a quien Felipe II había ordenado ir en misión científica a Nueva España con el fin de estudiar las plantas medicinales que usaban los naturales de aquellas tierras. Habiendo tomado Hernández sus notas en latín, fue necesario traducirlas al castellano para su publicación. De esta tarea se ocupó años más tarde, el religioso dominico Francisco Ximénez, que pertenecía al convento de Santo Domingo de Mejico donde ejercía como enfermero, si bien. Fr. Francisco Ximénez había nacido en Luna (Aragón), pero por los primeros años del siglo XVI se hallaba en Méjico. La obra fue publicada en 1615, por la viuda de Diego López Dávalos, “con privilegio del Virrey al autor por diez años”. Las notas correspondientes a esta obra, introducidas por el P. José Simón Díaz en su publicación sobre *Textos de los dominicos de los siglos XVI y XVII*, nos ofrecen un juicio de valor importante acerca del contenido de la misma, al afirmar ser una obra “muy útil para todo género de gente que vive en estancias y pueblos, do no hay Médicos, ni Botica. Traducido, y aumentados muchos simples, y compuestos y otros muchos secretos curativos”³¹. En el presente se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid, y en la Biblioteca de la *Hispanic Society*, de Nueva York.

9. A modo de conclusión

Lo presentado hasta aquí no es más que una pequeña muestra, una borrosa panorámica, de la variedad de temáticas existentes en la extensa obra escrita por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, lo cual a su vez nos habla no solo de la diversidad de temas que despertaron el interés por el estudio en el seno de la Orden, sino también de las distintas formas de tratar o considerar los mismos datos. Consideramos que desde ellas pueden surgir nuevas perspectivas para su estudio. Por otra parte, no debemos olvidar la presencia que los dominicos tuvieron en las universidades de tiempos pasados, y seguro tienen en los tiempos presentes. No queda atrás la presencia (que nosotros recordemos) de un religioso dominico –el P. Jesús M^a Palomares– enseñando en las aulas de la Universidad de Valladolid, al igual que otras órdenes religiosas (para el caso de Valladolid, también la benedictina).

³¹ Veanse, páginas 268-269.

Finalmente, debemos decir que el campo de estudio por nosotros elegido para presentar este breve trabajo, en el encuentro de Bolonia, dando fin al proyecto *Dominicos. 800 años de su historia*, no se cierra, permanece abierto y nos invita a continuar. Por otra parte, pensemos también en los nuevos horizontes que se abren a la investigación histórica y su relación con otras disciplinas, otros espacios, otros tiempos, por los que discurrió y discurre la vida –la misión- de los religiosos dominicos.

Fuentes bibliográficas

- López Piñero, J. A. “La ciencia en la España de los siglos XVI y XVII” en Tuñón de Lara, M. (Dir.) et. al. (1982) *Historia de España. Tomo V. La frustración de un imperio (1476-1714)*. Barcelona.
- Simón Díaz, J. (1977) *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universidad Española.
- Simón Díaz, J. (1982) *Bibliografía de Literatura Hispánica*. Vol. XII. Ed. Instituto Miguel de Cervantes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Zabalo, J. (1982) “Tercera parte- Navarra” en Tuñón de Lara, M. (Dir.) et. al. *Historia de España. Tomo IV. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI –XV)*. Barcelona.

APROXIMACIÓN DIDÁCTICA DE LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS MEDIANTE OBRAS LEXICOGRÁFICAS DE LA ORDEN DOMINICA¹

Elena Jiménez García

Universidad de Valladolid (España)

elena.jimenez.garcia@uva.es

Abstract

Dominican teachers made lexicographic works that they used to teach the languages. We will give a didactic vision of this resource in languages teaching that they have taught and the results of their learning.

Keywords: Language teaching. Lexicographic works. Language learning. Dominican order.

Resumen

Los maestros dominicos elaboraron obras lexicográficas que ellos mismos utilizaban para enseñar las lenguas. Vamos a dar una visión didáctica de este recurso en la enseñanza de las lenguas que han impartido y de los resultados de su aprendizaje.

Palabras clave: Didáctica de la lengua. Obras lexicográficas. Aprendizaje de lenguas. Orden dominica.

1. Introducción

Como es sabido, la orden dominica centra su labor en la doctrina y en la educación. Es por ello que el desarrollo de esta labor da lugar a la fundación colegios y universidades tanto en España como en América.

Tras la conquista de América, surgieron los primeros intentos por enseñar la lengua castellana a los aborígenes del Nuevo Mundo, aunque muchas causas impidieron esta intención hasta el punto en que los misioneros trataron de enseñar la doctrina cristiana en la lengua propia de los aborígenes. Así lo indica Cámara Outes (2016:98). Para ello, tuvieron que aprender estas lenguas y embarcarse en un importante reto didáctico de enseñanza y aprendizaje de lenguas, que les servirá también para la misión doctrinal.

La orden de Predicadores, que se dedicaba especialmente a la enseñanza y a la formación teológica, en principio, era una orden intelectual y elitista, es decir, sólo podían acceder a la orden los que poseían una educación académica y conocían la lengua latina. Por lo tanto, sólo aquellos nobles o burgueses urbanos tenían la facilidad de acceso.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Los dominicos con una educación completa fueron quienes formaron a los intelectuales que se formaron en el Nuevo Mundo. Posteriormente, y debido a la escasez y lentitud de envío de dominicos españoles a América, se obligó a admitir religiosos sin formación gramatical ni conocimiento del latín.

Los estudiantes mejor formados, posteriormente, eran enviados a otros conventos, bien a completar su formación, o bien a impartir docencia. Algunos de ellos también se dedicaron a elaborar materiales como gramáticas, vocabularios, catecismos, etc.

En el ámbito rural, la educación que se enseñaba era de carácter social y económico, más de carácter práctico para la vida diaria: nuevas formas agrícolas, nuevas tecnologías de producción agrícola y de cría de ganado. Esta labor educativa, por tanto, era una forma distinta de educar a la población indígena.

2. La enseñanza aprendizaje de las lenguas

En un estudio previo, ya se advertía de las finalidades del aprendizaje de las lenguas en este contexto:

[...] estos profesores utilizaron las lenguas tanto para la comunicación interpersonal como para la traducción de textos y documentos escritos que les facilitaron tanto su formación intelectual como su labor docente en todas las materias de enseñanza. (Jiménez García, 2016:558).

Señala Torre Revello (1962:507) que en una cédula real fechada el 19 de septiembre de 1580 en Badajoz y firmada por Felipe II, se ordenaba que en las ciudades que hubiera audiencias reales, en Lima y México, debían establecerse cátedras de la “lengua general” de los indios, lo que supuso un fracaso inminente. A su vez, también se ordenaba a los preladados indianos que no se podía ordenar sacerdote ni emitir licencia a clérigos o religiosos que no conociera la lengua general de los indios de su provincia, ya que no podrían explicarse adecuadamente los misterios de la fe, pero la realidad era que, debido a la variedad de lenguas habladas por los indianos, el aprendizaje de las mismas por los sacerdotes no había sido todo lo satisfactorio que se requería.

Los que aprendían estas lenguas se formaron en contacto con los naturales, es decir, convivieron con ellos en sus poblados, pero intentaron convertirlas en una única lengua para enseñarlas posteriormente, y eso supuso el fracaso y la supresión de las cátedras en los centros educativos.

Ante esta situación, en 1550, Carlos V expide en Valladolid la primera ley referente a la enseñanza de la lengua española, dirigida al virrey de la Nueva España, en la que se recomienda que se enseñe y aprenda la lengua castellana para conseguir que los naturales de esta tierra consigan la salvación y la conversión al catolicismo. Nuevamente, el intento vuelve a fracasar, pero también Felipe II, ya en

1586 se dirige al virrey de Perú para que insistir en la necesidad de que los indios aprendan la lengua española con la finalidad de ser adoctrinados y enseñados.

Fue en el siglo XVI cuando las lenguas indígenas fueron estudiadas con más interés, creándose las primeras gramáticas y diccionarios, aunque los resultados siguieron siendo poco satisfactorios.

Ya en 1686, se expidió una cédula en Madrid, dirigidas a obispos y arzobispos de las iglesias de Indias, en la que se pedía que ordenaran a curas y doctrineros que enseñaran español a los naturales de esas tierras, de manera que no podrían ser ocupar cargos públicos sin conocer la lengua española.

Un siglo más tarde, en México, su arzobispo dirigió una carta al monarca en la que le exponía que enseñar la doctrina cristiana era imposible, porque los naturales no mostraban interés, y los párrocos tampoco entendían completamente las diferentes lenguas que utilizaban sus estudiantes. De hecho, existió un sector del clero que tampoco sentía aprecio ni interés por el conocimiento de esta gran variedad de lenguas.

A pesar de estas circunstancias y con estos intentos de enseñar y aprender las lenguas, los misioneros consiguieron aprender y enseñar a entender, hablar, leer y escribir en varias lenguas vivas de América, lo que supuso la creación de gramáticas, vocabularios, libros de lectura, traducciones de doctrinas, etc.

Centrándonos en las obras lexicográficas, se sabe que no presentan autoría ni métodos didácticos, ya que se creaban aplicando el criterio de la necesidad lingüístico-cultural del estudiante.

Es a partir del S. XIX cuando se empiezan a establecer planes de enseñanza por niveles (primaria, secundaria...) utilizando obligatoriamente la lengua española como lengua de comunicación, es decir, se implanta la enseñanza en español y del español, aunque, como es de suponer, el cumplimiento de esta ley no se cumplió de manera homogénea ni simultánea.

En el S. XIX, es muy habitual la reedición de léxicos que se utilizaron a lo largo de los siglos de presencia española en el “nuevo mundo”.

3. El uso de las obras lexicográficas

Las obras lexicográficas, en general, y los vocabularios, artes y diversas obras lexicográficas elaboradas por la orden dominica, en particular, constituyen un acervo lingüístico y lexicográfico de una gran importancia, ya que conforma una parte muy importante de la cultura lingüística indígena, lo que se traduce, a su vez, en un inmenso valor antropológico, pues los vocabulario recogen términos y conceptos relativos a la realidad cultural que, diacrónicamente, varía y en muchos casos desaparece.

Todo ello nos permite conocer la cultura, la forma de vida y de pensamiento de las comunidades lingüísticas. Por ello, conservar esta parte de la cultura, supone para la humanidad acceder al conocimiento de otras culturas y al enriquecimiento de la propia.

La labor lexicográfica de los misioneros “se lleva a cabo desde una gran variedad de escritos, que va desde las crónicas e historia de la Orden, a las cartas e informes, libros de vida cristiana, vidas de santos, obras sobre la Virgen del Rosario, tratados y comentarios, catecismos y doctrinas, sermonarios, libros de canto, confesionarios, diccionarios y vocabularios, artes y gramáticas, obras científicas y traducciones propiamente dichas”. (Bueno García, 2016:219-220).

Los diccionarios que se elaboran, en un principio, pueden presentar, desde la perspectiva filológica, ciertas imprecisiones pero, sin duda, y de acuerdo con la afirmación de Valero Cuadra (2016:145), constituyen “una de las principales fuentes de conocimiento sobre el vocabulario de carácter doctrinal que se iba introduciendo en el léxico indígena a lo largo del proceso evangelizador español”.

La imprenta fue un pilar fundamental a la hora de ordenar alfabéticamente la gran variedad de diccionarios (bilingües, monolingües, glosarios de raíces, etc.)

Los misioneros optan por incluir tanto palabras como otros tipos de unidades léxicas o repertorios léxicos especializados para completar la formación expresiva del estudiante. De esta manera, el alumno adquiere vocabulario y es capaz de deducir de los textos distintas reglas gramaticales. Se trata de una metodología deductiva e inductiva.

Cuando hablo de alumno, me refiero, obviamente, tanto al misionero que se incorpora a las colonias, como a los nativos a los que enseñaban la lengua española.

Son numerosas y de diversa índole las lenguas que se enseñaron y aprendieron. Sólo en los siglos XVI y XVII, Antonio Bueno (2016:220) recoge “el batán, chino, ibanag, isinay, japonés, mandarín, pangasinán, tagalo, tanchuy, además del francés y el latín”. Y de ellas, se conservan vocabularios. También en el mismo estudio, se recoge un exhaustivo compendio de diccionarios (pp. 225 y ss.). Pero este artículo, además de proporcionar esta información, tiene la finalidad de profundizar en la elaboración de estas obras, desde un punto de vista didáctico, y desde una visión general de todos ellos, pues han sido varios siglos de trabajo lexicológico y lexicográfico y, presumiblemente, se prevén diferencias tanto en la elaboración como en la finalidad, en los destinatarios, en los campos semánticos y léxicos que en ellos se recogen, etc.

Hasta la fecha, hemos recogido los siguientes, aunque la investigación sigue abierta:

- Alvarado, Francisco. *Vocabulario en lengua mixteca, hecho por los Padres de la Orden de Predicadores que residen en ella, y últimamente recopilado y acabado por el P. ... , vicario de Tamaçulapam de la misma Orden*. En casa de Pedro Balli, México 1593
- Álvarez, José, *Vocabulario Huarayo*.
- Ara, Domingo de. *Vocabulario de la lengua tzendal, según el orden de Copanabastla*, ms. 1571. Impreso en México en 1986.
- Aza, José Pío. *Vocabulario Español Huarayo*.
- Aza, José Pío. *Vocabulario español-Arasairi*.
- Aza, José Pío. *Vocabulario español-machiguenga*.
- Barsera, Domingo. *Vocabulario en lengua quiché*. México, 1698.
- Bautista Morales, Juan, 1649: *Diccionario español-chino*
- Bejarano, Bernardo. *Vocabulario de la lengua mije*.
- Benavides y Añoza, Miguel de y Cobo, Juan. *Vocabulario Sinense facilísimo*.
- Blancas de San José, Francisco, ¿?: *Diccionario tagalog-español*
- Castellar, Tomás de. *Arte y vocabulario de la lengua pangasinán*.
- Cobo, Juan. *Vocabulario español-chino*. 4 vols. Escr. -1592
- Collado, Diego de. *Dictionarium linguae sinensis cum explicatione latina et hispanica caractere sinensi et latino* (en latín y español).
- Collado, Diego de. *Dictionarium sive thesauri linguae japonicae compendiam compositum*. (en latín y español)
- Collares, Alberto de. *Diccionario sínico-español*. 1673.
- Collares, Alberto. *Diccionario sínico-español*. Escr. -1673
- Córdoba, Juan de. *Vocabulario en lengua zapoteca, hecho y recopilado por el muy reverendo padre... de la Orden de Predicadores, que reside en esta Nueva España*. Con licencia. Impreso por Pedro Charte y Antonio Ricardo. En México. Años de 1587.
- Díaz, Francisco. *Vocabulario de Letra China con la explication castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la orden de Predicadores ministro incansable en este Reyno de China*. La obra contiene 598 folios y 7.169 caracteres, ordenada según la romanización en el alfabeto español, empezando con Ça hasta Xun.
- Díaz, Francisco. *Vocabulario de letra china*.
- Durán y Ribera, Tomás. *Catecismo y Doctrina cristiana, con curioso Arte y Vocabulario y sermones*.
- Esquivel del Rosario, Jacinto de. *Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa*.
- Esquivel del Rosario, Jacinto, 1630: *Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa*, Manila.

- Esquivel del Rosario, Jacinto, 1630: *Vocabulario de la lengua japonesa y española*, Manila.
- Feria, Pedro de. *Arte y vocabulario de la lengua zapoteca*
- Fernández C., Antonio. *Diccionario español-batán*. Escr. -1685
- Guzmán, Luis de. *Vocabulario y arte de gramática de la lengua chichimeca*
- Jarandilla, Benito de. *Gramática y Vocabulario en la lengua de los indios del valle de Chicama*. (sin editar)
- Lugo, Bernardo de. *Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario en lengua chibcha o mosca*
- Martínez, Ambrosio. *Diccionario ibanag-español*.
- Morales, Juan Bautista. *Diccionario español-chino*.
- Morán, Pedro. *Vocabulario de nombres de la lengua pokomán*
- Nieva, Domingo de. *Diccionario español-chino*.
- Ormaza, Juan, 1638: *Diccionario isinay-español*
- Ormaza, Juan. *Vocabulario español-isinay*.
- Río, Diego del. *Diccionario en lengua mixteca*
- Ruiz, Miguel. *Diccionario tagalo* [inconcluso]
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o Vocabulario de la lengua original del Perú*, compuesto por el Maestro Domingo de Santo Tomás de la orden de S. Domingo, S. Dominicus Praedicatorum dux. Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, impresor de la M.R. Con privilegio... Acabóse a diez días del mes de Henero. Año de mil y quinientos y sesenta.
- Vico, Domingo. *Artes y Vocabularios de siete lenguas*.

También hemos registrado algunos diccionario anónimos:

- *Copioso Vocabulario ibanag-español*.
- Evangelizadores de Chucuito: *Artes, Vocabularios... en lengua aymara*.
- *Diccionario ibanag-español*.
- *Diccionario español-chino*.
- *Vocabulario español-isinay*.
- *Diccionario tagalo* (inconcluso).
- *Diccionario tagalog-español*.

Podemos decir que estos vocabularios son obras lexicográficas de las que los dominicos se servían en su labor docente para enseñar y sus estudiantes para aprender, pero hay que ser conscientes también de que en las Artes y Gramáticas que también se confeccionaban y se utilizaban para la enseñanza y el aprendizaje de las lenguas, se recogían vocabularios en forma de apéndice. Evidentemente, estos

vocabularios son obras parciales, adecuadas a las necesidades comunicativas de los estudiosos, pero muy útiles para el aprendizaje. Su creación y conservación ha servido para conocer la naturaleza de su lengua y su cultura e incluso para generar estudios posteriores de diversa índole.

Paralelamente, los dominicos también estudiaron la lengua china y, para ello, también elaboraron numerosos diccionarios y gramáticas. Yan LI, (2016) diferencia dos tipos de diccionarios: del dialecto de Fujian-castellano y chino mandarín-castellano. Destacan, entre los primeros, el diccionario del dialecto de Fujian “con explicaciones en castellano, del P. Domingo de Nieva”. Este diccionario está compuesto por 300 sílabas del dialecto mencionado y servía, por un lado, para que los dominicos españoles utilizaran oralmente el dialecto de Fujian y, por otro lado, para enseñar a los hablantes chinos mandarines en las Filipinas este dialecto.

Del mismo modo, los frailes dominicos que entraron en China, tuvieron la necesidad de confeccionar diccionarios del chino mandarín-español. Así, en 1640, Francisco Díaz elaboró el Vocabulario de Letra China con la Explicación Castellana Hecho con Gran Propiedad y Abundancia de Palabras, que recoge 7000 caracteres chinos ordenados alfabéticamente por su forma latinizada.

La elaboración de diccionarios con finalidad didáctica es patente a lo largo de los siglos. Por ejemplo, más recientemente, y ya bien entrado el siglo XX, entre los años 70 y 80, sigue surgiendo esta necesidad entre los estudiosos de la orden. Un claro ejemplo que no podemos dejar de mencionar es una gramática que recoge una parte lexicográfica muy importante. Se trata de la *Gramática elemental de la lengua quiche Achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso, estudiada más minuciosamente por la doctora Valverde Olmedo (2016). La lengua achí es un dialecto que deriva del quiché (o K'iche') central y que usan unos 32000 hablantes. Esta gramática incluye dos diccionarios o vocabularios inversos, que se pueden considerar un apéndice, tanto de achí rabinal-castellano como de castellano-achí rabinal. El primer vocabulario consta de 770 palabras, por su parte el segundo consta de 1798 términos.

En el prólogo, el autor indica que esta gramática puede utilizarse como método de aprendizaje para los desconocedores de la lengua y como método de profundización para aquellos que la hablan.

Para concluir, la orden dominica ha empleado sus propios recursos lexicográficos para su labor docente de una manera excepcional, adecuándose a las tendencias metodológicas en cada momento. Conservando una cierta prudencia, debido a la escasa información de la que se dispone, podemos decir que en lo que se refiere a la enseñanza de las lenguas, y como ya indicábamos en otro estudio previo, “las estrategias metodológicas han ido avanzando a lo largo de los años y se ha ido atendiendo a unas necesidades comunicativas, cada vez diferentes y complementarias, haciendo que el estudiante adquiriera una competencia más exigente y desarrolle las cuatro destrezas básicas y necesarias para

dominar la lengua de estudio de manera completa: expresión oral, expresión escrita, comprensión oral y comprensión escrita”. (Jiménez García, 2016:566)

4. Conclusiones

Este artículo ha pretendido dar una visión didáctica de la enseñanza y aprendizaje de las lenguas mediante el uso de obras lexicográficas elaboradas por frailes dominicos.

Los frailes dominicos dedicados a la enseñanza y aprendizaje de las lenguas debieron confeccionarlas “a la medida” de las necesidades de sus estudiantes, lo que hace sospechar que pudieran ser obras incompletas, entendiendo el adjetivo en relación a lo que hoy entendemos como diccionario². Suelen ser vocabularios bilingües, siendo el español una de las lenguas, o monolingües. Este trabajo tan laborioso es muy meritorio tanto por el esfuerzo y el tiempo que supone su confección como por lo que supone social y culturalmente para la humanidad.

Este tipo de recurso metodológico ha permitido además enseñar y aprender las lenguas, y conservarlas a lo largo de los siglos nos posibilita su consulta, así como conocer la naturaleza de las lenguas, los hábitos, las costumbres y las formas de vida de la variedad de culturas del Nuevo Mundo.

Metodológicamente, los docentes han ido aplicando los cambios que se han ido produciendo históricamente en la enseñanza aprendizaje de las lenguas, en general, es decir, completando y ampliando horizontes y desarrollando diferentes destrezas en los aprendices, atendiendo a sus necesidades comunicativas en cada momento. Es evidente que la docencia de las lenguas muertas (latín o griego) requiere una metodología diferente a la de la enseñanza de las lenguas vivas, ya que, en este segundo caso, un aprendiz la necesita para comunicarse habitualmente. Además, a los frailes dominicos dedicados a la docencia y a la evangelización, aprender las lenguas y dialectos de estos pueblos les ha servido también como instrumento de comunicación entre ellos y los habitantes del Nuevo Mundo, y para cumplir el objetivo que la orden dominica se planteaba en un primer momento, predicar la palabra de Dios.

Fuentes bibliográficas

² En su primera acepción el Diccionario de la Lengua española de la Real Academia Española en su edición de 2014, lo define como Repertorio en forma de libro o en soporte electrónico en el que se recogen, según un orden determinado, las palabras o expresiones de una o más lenguas, o de una materia concreta, acompañadas de su definición, equivalencia o explicación”.

- Albaladejo-Martínez, J.A. (2016) “Traducción antropológica dominica: Pedro de Córdoba”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 73-92. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Alvarado, F. de, Vocabulario en lengua misteca México: Pedro Balli, 1593 (edición facsímil en línea en:
http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_014&lang=es&page=1&view_si%20ngle=0&zoom=800
- Bueno García, A. (2016) “Traducción e evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 197-240. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Cámara Outes, C. (2016) “*El camino del cielo* en lengua mexicana (1611), de Gray Martín de León, y las ideas humanistas sobre la traducción”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 93-114. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Jiménez García, E. (2016) “La enseñanza de las lenguas en las universidades por dominicos españoles”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 557-569. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- León Portillo, A. H. (1996). “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos”. En Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot (Coord.), *Historia de la literatura mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVIII*. Vol. 1. México: UNAM, Siglo XXI.
- Pita Moreda, M. T. (1992) *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Ramírez Donoso, G. (1982). *Gramática elemental de la lengua achí de Rabinal*. (Manuscrito inédito). Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Madrid: Espasa.
- Salvador y Conde, J. O.P. (1989) *Historia de la provincia dominicana de España (1800-1988)*. I Enseñanza y Publicaciones. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Sueiro Justel, J. “Historia de las gramáticas y diccionarios para la enseñanza del español como segunda lengua: El caso de Filipinas”. Disponible en línea: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/15/15_0853.pdf

- Torre Revello, J. (1962) “La enseñanza de las lenguas a los naturales de América”. En Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Tomo XVII. Núm. 3. Disponible en línea: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/17/TH_17_003_009_0.pdf
- Valero Cuadra, P. (2012) “Terminología cristiana en el arte de la lengua mixteca de Antonio de los Reyes (1593) y el Vocabulario en lengua mixteca de Francisco de Alvarado”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 133-146. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Valverde Olmedo, B. (2016) “Estudio de la obra inédita *Gramática elemental de la lengua quiche Achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 147-158. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Yan Li, (2016:255-256) “Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 241-258. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Zamora Ramírez E. I. (2012). Los problemas de traducción del catequismo en América en el siglo XVI. En Vega, M. A. Traductores hispanos de la orden franciscana. Lima, Universidad Ricardo Palma.

TRADUCCIÓN Y APRENDIZAJE DE LENGUAS: EL *CONFESIONARIO* DEL DOMINICO AGUSTÍN DE QUINTANA¹

Juan Antonio Albaladejo-Martínez

Universidad de Alicante (España)

ja.albaladejo@ua.es

Abstract

Friar Agustín de Quintana, a Dominican missionary priest born in Oaxaca, published in 1733 a somewhat peculiar text titled *Form of Confession in the Mixe language*. Given the title, one might think that the main goal of this work is to evangelize the indigenous population in the región. However, a closer look reveals that the author has actually delivered some kind of language course book that relies on the Christian doctrine as content with which to articulate different linguistic matters. By intertwining both the religious and linguistic affairs he pretends to obtain two objectives: on the one hand, to enhance the language skills of the Christian priests and, on the other hand, to improve the understanding of the new religion by the American Indian population. This way they serve one another. The work displays a bilingual versión: the original text written in Mixe and the Spanish self-translation.

Keywords: missionary literature, language learning, self-translation, form of confession, Christian doctrine

Resumen

El dominico fray Agustín de Quintana, natural de Oaxaca, publica en 1733 un curioso texto titulado *Confesionario en lengua Mixe*. La peculiaridad de esta obra reside en que, a pesar de lo que se podría pensar por del título, no se trata de un escrito con motivación esencialmente religiosa, sino de una especie de método de aprendizaje de lenguas, en concreto de la lengua del pueblo mexicano de los mixes. Por razones obvias, su autor recurre a la doctrina cristiana como material para vertebrar las materias lingüísticas destinadas a la enseñanza del referido idioma. En el texto se fusiona, por tanto, el afán misionero de la evangelización, pues la conversión al cristianismo sigue siendo el principal objetivo de su labor, con la pretensión didáctica de favorecer el aprendizaje de la lengua indígena por parte de los religiosos y de impulsar la comprensión de la nueva fe por parte de los amerindios. Uno es instrumental del otro, y viceversa. El texto se presenta en versión bilingüe, fruto de una autotraducción realizada a partir del original en lengua mixe.

Palabras clave: literatura misionera, aprendizaje de lenguas, autotraducción, confesionario, doctrina cristiana

1. Introducción

1.1. La obra objeto de estudio

Partiendo del objetivo fundamental del Proyecto de investigación I+D Ref.: FFI2014-59140-P *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, nuestro afán investigador se ha centrado, en esta fase del proyecto (5º y 6º semestre), en la localización de obras de carácter traductográfico que tuviesen una proyección eminentemente lingüística: pensamos, sobre todo, en obras lexicográficas, gramáticas o textos de tipo lingüístico-didáctico. Con ello se completaría el programa de investigación establecido en el cronograma del proyecto y que fue

¹ Este trabajo de investigación se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación I+D Ref.: FFI2014-59140-P *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*.

asumido por este miembro del equipo investigador, pues en las fases anteriores los estudios se proyectaban sobre textos de contenido espiritual y antropológico.

Como resultado de las múltiples búsquedas en distintas fuentes bibliográficas, se localizó una obra del fraile dominico Agustín² de Quintana, de origen hispano y natural de Oaxaca, en concreto un texto titulado *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*³. La copia digitalizada de esta obra se encuentra en la página web de la Biblioteca Digital AECID (Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo). Posteriormente, se localizó otra copia diferente en el *Internet Archive*, una Biblioteca virtual que se propone contribuir al acceso universal de todo el conocimiento. Una primera lectura de la obra confirmó⁴ la valía del libro como objeto de estudio en el marco del referido proyecto de investigación. Aunque inicialmente no formaba parte del enfoque del presente trabajo, a lo largo de la elaboración del mismo se han localizado otras dos obras de fray Agustín. Con estas se amplía la base de datos del catálogo de traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos. Asimismo, la comparación inicial de estas dos obras con el *Confesionario en lengua mixe* ha permitido confirmar una serie de regularidades en la elaboración textual de fray Agustín de Quintana.

1.2. Apuntes biográficos sobre el autor

Agustín de Quintana (1660 - 1734), natural de Oaxaca, fue un fraile dominico, cura de la doctrina de San Juan Bautista de Juquila (Xuquila), que tras entrar en la Orden de Predicadores (1688) se dedicó a la evangelización de los mixes, un antaño belicoso pueblo indígena que poblaba y, hasta nuestros días, sigue poblando la parte sur de la región de Oaxaca, situada en la zona meridional de México. Las casi tres décadas que convivió con los mixes le permitieron adquirir un profundísimo conocimiento de la lengua y cultura de este pueblo mexicano. Fue nombrado superior del convento de Zacavila, pero debido a sus problemas de salud se tuvo que retirar al convento de Antequera. Los últimos años de su vida los dedicó a escribir y publicar una serie de textos en lengua mixe (en su mayoría en versión bilingüe mixe-castellano). A pesar de su delicada salud, realizó varios viajes a Puebla para supervisar la publicación de sus obras (Mooney 1911). Entre ellas figura el *Ofrecimiento del santísimo rosario de*

² Adoptamos la grafía moderna del nombre. En las fuentes primarias y algunas secundarias aparece el nombre latinizado "Augustín".

³ Hemos tratado de modernizar con respeto la grafía de este texto del siglo XVIII para adaptarla a los usos ortográficos actuales.

⁴ Ya el título hacía presagiar que la obra podía circunscribirse a los temas de interés prioritario del plan de investigación del periodo actual del cronograma.

nuestra señora la Virgen María, al parecer⁵ el único texto escrito exclusivamente en lengua mixe. La copia que se conserva en la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México es una reimpresión de 1756 hecha en Puebla (Sandoval & Rojas 1992: 27-28). También se conserva en ese mismo archivo la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra santa fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*, dedicado a santo Domingo de Guzmán (Sandoval & Rojas 1992: 76). Asimismo, existe un libro titulado *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*.

1.3. Breve descripción del libro (y sus textos)

El *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua* es una obra publicada en Puebla en 1733⁶. Forma un conjunto intratextual de marcado carácter bilingüe (mixe-castellano), y muestra una fuerte impronta intertextual, pues se hacen continuas referencias al “Arte de la lengua mixe”, es decir la gramática de este idioma mexicano, creado por el mismo autor y que forma parte de otro libro que vio la luz en Puebla en 1729 (cuya parte esencial es el texto *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*).

El *Confesionario*, como parte central, proporciona el nombre con el que se denomina este complejo entramado textual. Se trata de una práctica ya empleada por su autor en otras publicaciones anteriores: la ya mencionada *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* (1729) y la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra santa fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental* (1729). Como se puede comprobar, el Padre Agustín de Quintana refleja en los títulos de sus libros esa mezcla de géneros textuales que se observa. El hecho de que el fraile dominico, aquejado por problemas de salud, se volcara en los últimos años de su vida en la tarea escritora puede que explique, al menos en parte, la génesis y composición de sus libros.

El conjunto textual, al que en adelante nos referiremos simplemente con el nombre de *Confesionario*, está compuesto, hablando en términos de género textual, por un confesionario (que abarca la mayor parte del texto: pp. 1-79) y varios apartados de tipo gramatical y antropológico. Tras el confesionario aparece un pequeño capítulo dedicado a las relaciones de parentesco en la sociedad mixe (pp. 80-84). No es el único elemento de antropología cultural que aporta nuestro fraile dominico, pues ya en el confesionario se va introduciendo información de tipo sociocultural sobre este pueblo mexicano.

⁵ Sólo disponemos de los datos que proporcionan Sandoval & Rojas (1992). Estos autores señalan que el texto está escrito en mixe sin traducción castellana.

⁶ Hay un cierto baile de fechas en torno a la publicación de esta obra, pues mientras que en la copia del texto que hemos consultado figura el año de 1733, algunos investigadores la sitúan en 1732 e incluso se tiende a identificar, erróneamente, con otra obra del autor, como se podrá comprobar a continuación.

Gran peso tiene en este libro, además de la antropología cultural, también la antropología lingüística⁷. Las partes gramaticales, destinadas a facilitar la comprensión y el aprendizaje de la lengua mixe, se refieren, en primera instancia, a la sintaxis. Así, el capítulo “Construcción, y explicación, o régimen del mixe” (pp. 85-123) presenta una serie de oraciones en dicho idioma, basadas en la doctrina cristiana, y se completa con explicaciones y traducciones al castellano. Dada la dificultad que encierra la articulación del mixe⁸, no es de extrañar que fray Agustín dedique varios apartados al nivel fonético-fonológico. El capítulo “Compendio de voces mixes” (pp. 125-128) se refiere a los fonemas (con los correspondientes grafemas propuestos por fray Agustín), mientras que el siguiente apartado, “Vocablos compuestos de dichas voces”, tiene también implicaciones léxicas, además de las fonético-articulatorias. De su libro anterior (*Instrucción cristiana...*), en concreto del “Arte de la lengua mixe”, toma el capítulo “De los diptongos, y su necesidad” (pp. 137-138), reforzando así el contenido fonético-fonológico. Se completa el apartado dedicado al léxico con la forma de contar (pp. 139-143) y de nombrar las diferentes partes del cuerpo (pp. 143-148).

2. Identificación de la obra e identidad lingüística

2.1. Identificación del Confesionario

En relación con esta obra, llama la atención cierta confusión en su identificación. Esto se debe, en primer lugar, a que en Münch (1996: 40) se señala que el libro está compuesto, además del *Confesionario en lengua mixe*, por la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo con el arte de la lengua mixe*, y que se publicó, supuestamente, en 1732. Ahondan en esta misma idea otros investigadores: García (2014: 6), citando a Kuroda (1993: 40), afirma que “[...] el Fraile Agustín de Quintana, escribió dos libros sobre los mixes: Confesionario en la Lengua Mixe, con una construcción de oraciones de la doctrina cristiana y un Compendio de Voces, para enseñarse a pronunciar la lengua, el cual fue publicado en 1732, con el nombre de Instrucción Cristiana y Guía de Ignorantes para el Cielo con el Arte de la Lengua Mixe”. El pasaje resulta a todas luces oscuro, pues los títulos de los “dos” libros no se escriben en cursiva, por lo que difícilmente se puede establecer cuáles son los nombres concretos de las obras y qué parte del discurso corresponde a explicaciones del autor del artículo (puesto que tampoco incluye las referencias en la bibliografía). Por el uso de las mayúsculas, García parece sugerir que las dos obras son, por una parte, el *Confesionario* y, por otra parte, el

⁷ Duranti (2000 [1997]: 21) señala que la antropología lingüística implica “el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural”. Recurre en su definición a los conceptos ‘lengua’ y ‘habla’ procedentes del estructuralismo (Saussure).

⁸ “Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called ‘Of Diphthongs and their Necessity’” (Suslak 2010: 557).

Compendio. El hecho de apuntar una única fecha de publicación (1732) y al indicar que “el cual” (no sabemos si se está hablando del *Confesionario* o del *Compendio*, aunque por proximidad debería referirse al *Compendio*) fue publicado bajo el título de *Instrucción Cristiana y Guía de Ignorantes para el Cielo con el Arte de la Lengua Mixe* se refuerza, en nuestra opinión, la idea presente en Münch de que esos dos libros fueron publicados conjuntamente.

Al tratar de aclarar esta aparente confusión mediante la consulta de los catálogos disponibles en esta materia, se observa, que en el *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México, de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*, elaborado por Sandoval & Rojas (1996: 27-28, 75-76), no figura el título *Confesionario en lengua mixe*, y la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* consta como texto publicado en 1729 (no 1732 como asegura Münch). Ahora bien, Sandoval & Rojas (1992: 27) añaden la observación de que el libro “se reporta como un confesionario, una pequeña gramática (arte), un vocabulario y listados del cuerpo humano”, lo que, en primer lugar, hace pensar que los autores del catálogo no han comprobado el contenido del libro. Además, reforzaría la idea de que sí se trata del mismo texto, pues el *Confesionario* contiene, en efecto, un vocabulario y listados del cuerpo humano. En efecto, en el *Confesionario* se alude a un arte del mixe (aunque, como tal, no figura en el libro, excepto un pequeño capítulo dedicado a los diptongos mixes) y se proporciona información y ejemplos respecto de la sintaxis y fonética del mixe, lo que podría llevar a esa identificación de los dos libros. Por lo demás, Sandoval & Rojas constatan la existencia de cuatro obras de Agustín de Quintana. Aparte de la ya mencionada *Instrucción cristiana* indican otros tres textos: (1) el *Ofrecimiento del Santísimo rosario de nuestra Señora la Virgen María* (1756), (2) el *Arte de la Lengua Mixe*⁹ (1729, reimpreso en 1891) y (3) la *Doctrina Christiana, y Declaración de los Principales Misterios de Nuestra Feé Catholica, con un Tratado de la Confession Sacramental* (1729).

Por su parte, la *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII* (León 1902: 415-16) recoge dos registros para fray Agustín de Quintana: el primero es la *Instrucción Christiana y Guía de Ignorantes para el cielo*, y la segunda la *Doctrina Christiana y declaración de los principales misterios de nuestra Sancta Feé Catholica, con un Tratado de la Confession Sacramental*. Ambos libros se habrían publicado en el año 1729. Respecto de la primera, León hace constar que el volumen estaría compuesto por tres textos (aparte de la dedicatoria, los pareceres y las licencias): el *Modo de hablar la lengua mixe*, que ocuparía 16 páginas sin numerar, el *Arte de la lengua mixe y Notas del Arte y Advertencia* (lo que explicaría el añadido en el título por parte de Münch), que abarcaría otras 16 páginas sin numerar, y, finalmente, la *Instrucción Christiana y Guía de Ignorantes para el cielo*, que se extendería desde la

⁹ En realidad, es uno de los textos que compone el libro de 1729 cuya parte central es la *Instrucción cristiana*. En 1891 se publica aisladamente.

página 1 a la 550. La existencia de varias copias incompletas y la publicación posterior de partes del libro separadas del resto podría explicar, al menos en parte, la confusión relativa que generan los distintos registros en torno a este libro:

He visto en Oaxaca hasta cuatro ejemplares de esta obra, todos incompletos, y uno solo completo y perfectamente conservado en poder de mi colega y amigo el Dr. Antonio Peñafiel, y es el que se describe. El Sr. Lic. F. Belmar reimprimió en Oaxaca, el año 1891, la parte gramatical de esta obra bajo el título de “Arte de la lengua Mixe”, tirándose solamente 60 ejemplares (León 1902: 415).

Para salir de dudas acerca de la identidad del texto objeto de nuestro estudio, tratamos de localizar todas las obras del autor para poder comprobar el contenido de las mismas. Nuestras búsquedas nos han proporcionado tres obras del Padre Agustín en formato digitalizado¹⁰: además de dos copias diferentes del *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua* (1733), se trata de la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental* (1729), y de la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* (1729). El estudio y análisis de cada una de las obras revela que, efectivamente, estamos ante tres libros diferentes, si bien se pueden observar algunos paralelismos (sobre todo estructurales y procedimentales). El hecho de que cada una de ellas contenga una dedicatoria distinta, además de contar con el correspondiente índice, subraya, en nuestra opinión, la idea inequívoca de que estamos ante 3 libros diferentes. Por consiguiente, queda claro, por una parte, que en el catálogo de León (1902: 415-416) no figura el *Confesionario* y que, por otra parte, los registros del catálogo de Sandoval & Rojas (1996: 27-28, 75-76) resultan confusos e invitan a identificar, erróneamente, el *Confesionario* con la *Instrucción*. Pues, a pesar de ciertos paralelismos, se trata de dos textos bien diferenciados: por un lado, la obra publicada en 1729 que cuenta, esencialmente, con la *Instrucción cristiana* y, por otro lado, el *Confesionario en lengua mixe* de 1733.

2.2. Identidad lingüística

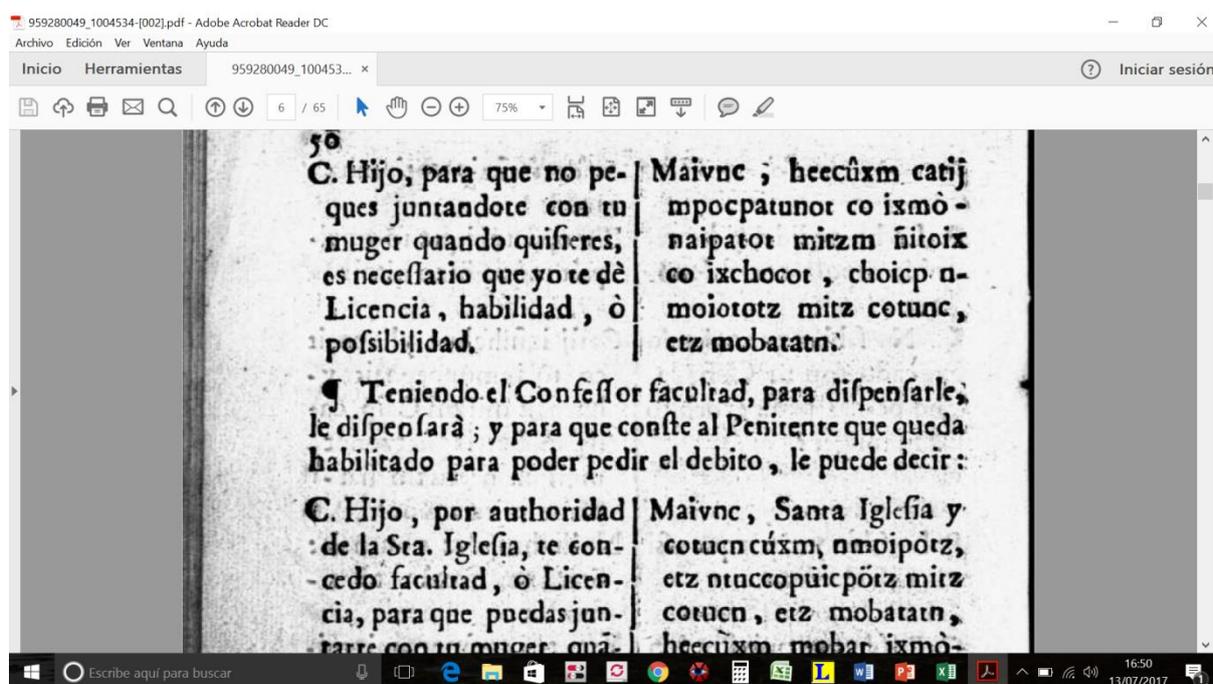
Otro aspecto problemático en relación con las obras de fray Agustín de Quintana es su identidad lingüística. Contribuye a esta confusión, nuevamente relativa, el propio autor con sus indicaciones¹¹, pero también los registros equívocos o directamente erróneos que figuran en los catálogos. Según

¹⁰ No se ha podido localizar el *Ofrecimiento del santísimo rosario de nuestra señora la Virgen María*.

¹¹ “[...] porque el fin de este escrito es enseñar a los pobres naturales las cosas de nuestra santa fe: para que con su inteligencia conozcan, y amen a Dios, para poder ir al cielo. Por lo cual en ningún capítulo se hallarán palabras en castellano, sino muy raras; y ninguna en latín: para que si llegare este libro a manos de naturales, que saben leer, puedan leerlo sin confusión” (Agustín de Quintana 1729a: s/n, Prólogo).

León (1902: 415-416), tanto la *Instrucción cristiana*... como la *Doctrina cristiana*... estarían escritas exclusivamente en mixe, al señalar que la primera está “en lengua mixe” y en la segunda está “escrito todo en lengua mixe”. Por tanto, no se menciona la existencia de las traducciones al castellano, tal y como sí ocurre en relación con la *Instrucción* en la referencia del *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México*: “Texto en lengua mixe con traducción al español. Los títulos de los capítulos, así como el índice también en español” (Sandoval & Rojas (1996: 27). Incluso el propio Padre Agustín lo menciona en su prólogo diciendo que “el arte, y modo de hablar la lengua: las notas, y la traducción de los capítulos en castellano; todo esto se puso por amor de los principiantes en este idioma mixe” (Agustín de Quintana 1729a: s/n, Prólogo).

En el caso del *Confesionario*, la parte central del libro (es decir, el confesionario propiamente dicho) está escrito en versión bilingüe en dos columnas, a la izquierda el texto castellano, a la derecha el texto en mixe.



Como se ve en este fragmento del texto, en ocasiones se intercalen comentarios, advertencias o también modelos de cartas que han de facilitar la labor confesora a los misioneros cristianos.

Los capítulos de corte gramatical se presentan, igualmente, en formato bilingüe, y solamente las advertencias y demás elementos explicativos (como se puede comprobar en el fragmento anterior), así

como los modelos de cartas que añade el autor, se registran únicamente en versión castellana¹², al igual que los pareceres, licencias y el prólogo. En menor medida, se dan partes escritas en latín.

3. Estructura de la obra

En la portada se indica el título (*Confesionario en lengua mixe*) junto con un subtítulo explicativo que apunta a la naturaleza y finalidad lingüístico-didáctica del texto (*Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*). A continuación, se señala la autoría, apuntando a que la obra procede de la pluma del Padre Agustín¹³ de Quintana, fraile de la Orden de Predicadores y antiguo cura de la doctrina de San Juan Bautista de Xuquila (Juquila), lugar que se sitúa hoy en día en el estado mexicano de Oaxaca. Le sigue la dedicatoria del autor a favor de San Vicente Ferrer, apodado como “glorioso apóstol de la Europa”. Se completa la portada con el escudo de la Orden de Predicadores, los datos referidos al lugar (Puebla) y año de publicación (1733), así como a la persona responsable de la impresión (la viuda de Miguel de Ortega).

Después de la portada aparece una imagen de Vicente Ferrer y las palabras de dedicatoria con las que fray Agustín ofrece el *Confesionario* al santo dominico. Le siguen una serie de pareceres (informes de valoración) y licencias por parte de las autoridades eclesiásticas y del poder civil. Constituyen la base para la autorización de la publicación del texto. La parte paratextual se completa con el prólogo escrito por el propio autor. La obra en sí, ocupa 148 páginas y muestra los siguientes apartados, tal y como refleja el índice:

➤	Confesionario en Lengua Mixe	001
➤	De lo antecedente a la Confesión	002
➤	Primer Mandamiento	006
➤	Forma de hacer Denuncia	014
➤	Segundo Mandamiento	017
➤	Tercer Mandamiento	020
➤	Cuarto Mandamiento	026
➤	Quinto Mandamiento	032
➤	Sexto Mandamiento	037
➤	Modo de revalidar el Matrimonio	052

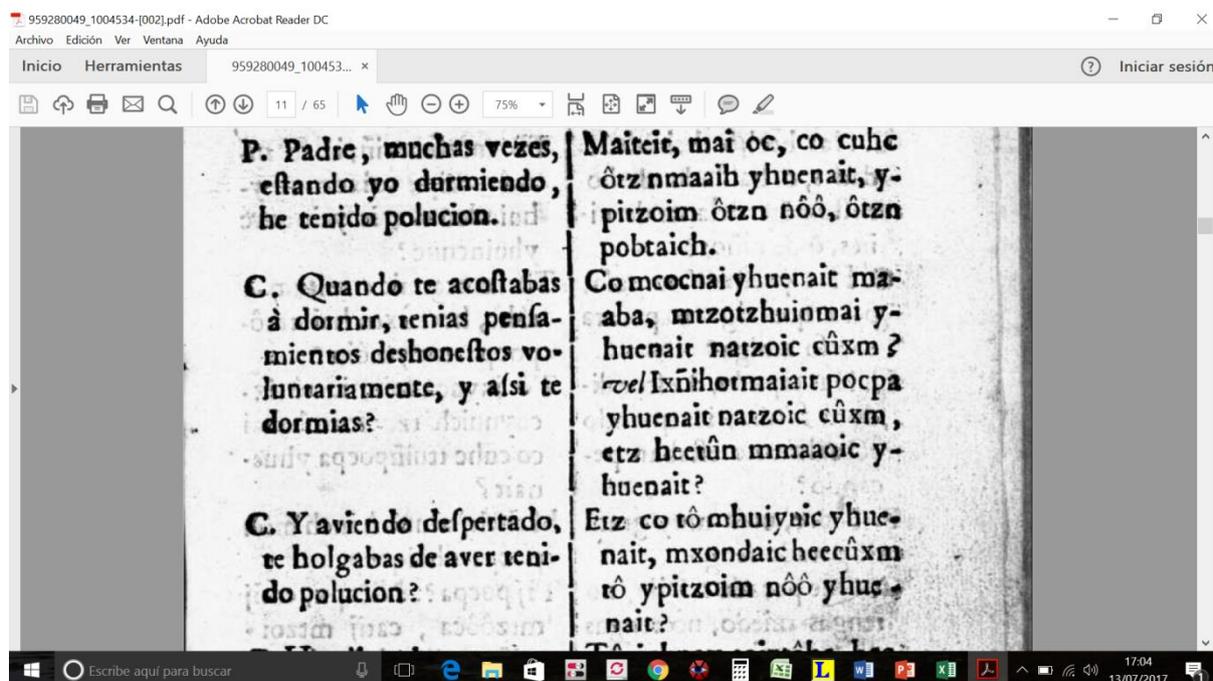
¹² Pues van dirigidos a hablantes hispanos.

¹³ En la bibliografía actual se ha adaptado el nombre de pila a Agustín. En el presente artículo se adopta la grafía moderna, como ya se ha señalado previamente.

➤ Séptimo Mandamiento	061
➤ Octavo Mandamiento	065
➤ De lo subsiguiente a la Confesión	068
➤ Actos de Fe, Esperanza, y Caridad	075
➤ Parentesco	080
➤ Construcción de la Doctrina	085
➤ De la forma de Persignarse	085
➤ Del Padre nuestro	087
➤ Del Ave María	090
➤ Del Credo	091
➤ De la Salve	096
➤ De los Mandamientos del Decálogo	098
➤ De los Mandamientos de la Iglesia	102
➤ De los Sacramentos	105
➤ De los Artículos de la Fe	107
➤ De las Obras de Misericordia	113
➤ De la Confesión general	117
➤ De el Acto de Contrición	119
➤ Del Bendito	121
➤ Compendio de Voces Mixes	125
➤ Vocablos compuestos de dichas Voces	129
➤ De los Diptongos, y su necesidad	137
➤ De el Modo de contar	139
➤ Nombres de todas las partes del Cuerpo	143

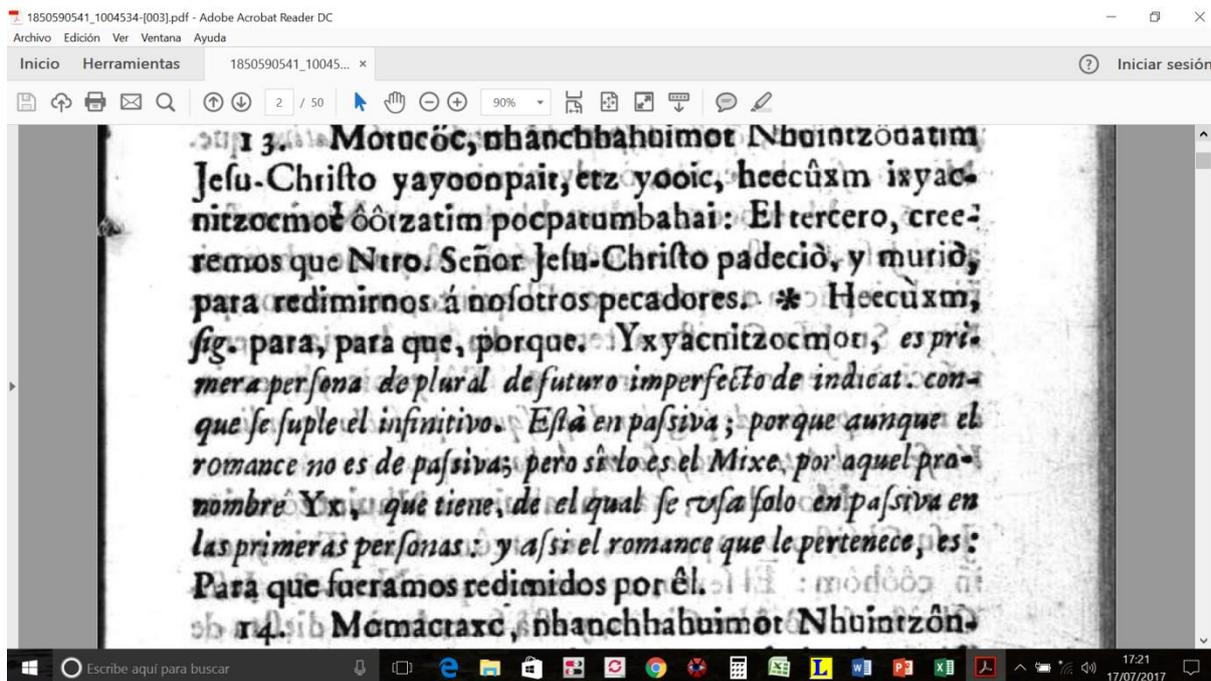
En la primera página del *Confessionario* se hace referencia a la naturaleza bilingüe del texto al afirmar que la versión original es la que está escrita en mixe: “primero se hizo en la lengua al modo de los naturales, y después se tradujo en castellano, del mejor modo posible” (Quintana 1733: 1). A partir de la página 2 se presenta el texto, exceptuando las partes explicativas redactadas exclusivamente en castellano, en doble columna con la versión original mixe en el lado derecho y la versión castellana en el lado izquierdo. A pesar de que se podría pensar que la disposición lógica sería al revés, ésta sin duda obedece al hecho de que los destinatarios principales son los religiosos confesores y que el castellano se lee de izquierda a derecha. El lector hispano procederá, por tanto, en orden inverso a la direccionalidad de la traducción, es decir, leerá la versión meta para luego aprender a pronunciar correctamente la versión original.

Entre las partes bilingües se intercalan secciones escritas únicamente en castellano que sirven de explicación de distintos aspectos. Las columnas muestran una estructuración dialógica, estando los textos original y meta perfectamente alineados (para facilitar la comprensión e identificación): se alternan, de forma irregular, las intervenciones entre el confesor (marcado con una C) y el penitente (marcado con una P), tal y como se puede comprobar en el siguiente fragmento textual:



El texto básico de la obra, el *Confesionario*, está estructurado alrededor de los mandamientos que funcionan como ejes en torno a los cuales se desarrolla el contenido textual.

La “Construcción, y explicación, o régimen del mixe” (pp. pp. 85-123) presenta un conjunto numerado de frases basadas en la doctrina cristiana, primero transcritas en lengua mixe con grafía latina y, posteriormente, traducidas al castellano. A diferencia de la parte de confesionario, aquí TO y TM no se presentan en doble columna sino en texto seguido.



Finalmente, la parte de glosario (vocabulario, modo de contar, tiempo, partes del cuerpo) se presenta de forma bilingüe en doble columna.

4. Función principal de la obra: aprendizaje de lenguas (requisito para evangelizar)

Como señala Münch (1996: 29), basándose en Francisco de Burgoa (1934), en relación con la evangelización de los indígenas americanos, “el método de conversión era estudiar el idioma, conocer sus costumbres, comprender sus ritos y ceremonias, darse cuenta de lo más secreto de sus supersticiones [...] para remediar sus errores”. Por tanto, para que la labor misionera tuviera éxito, resultaba imprescindible que los misioneros aprendieran las lenguas de los indios como base y punto de partida de la labor de cristianización. Y a pesar de que en época de Agustín de Quintana ya había pasado más de siglo y medio desde la conquista inicial –que no la definitiva¹⁴– del territorio de los mixes, la conversión espiritual aún planteaba múltiples retos. Así, ante la presión de los conquistadores los indios mixes recurrieron, como otros pueblos en muchos lugares del Nuevo Mundo, al sincretismo religioso como solución al dilema de, por un lado, querer conservar su identidad cultural tradicional y, por otro lado, verse forzados a la adaptación a las nuevas creencias ligadas a una visión del mundo totalmente diferente. No es de extrañar que “los ministros del culto siempre conservaron una terrible desconfianza al cristianismo indígena” (Münch 1996: 29).

¹⁴ Lo demuestra el hecho de que los mixes se rebelaran contra los españoles en 1570, y que años después siguieran manteniendo una situación de relativa libertad en sus enclaves montañosos (Münch 1996: 27-28).

La labor misionera de la Orden de Predicadores en el territorio de Oaxaca se remonta a los años 20 y 30 del siglo XVI, pues “en 1528 ya había un sacerdote y en la década de los treinta los dominicos empezaron a visitar el área” (Münch 1996: 33). Por tanto, hay que ser consciente de que fueron muchos los frailes dominicos que realizaron importantes aportaciones, tanto en el plano espiritual como también en el de la comunicación interlingüística e intercultural. Así, antes de que Agustín de Quintana elaborase en el siglo XVIII sus escritos destinados a facilitar el aprendizaje del mixe, otros como fray Domingo de Santa María, natural de Jerez de la Frontera, pusieron las bases, pues “aprendió con perfección el idioma, y más adelante dio a la prensa un diccionario que utilizaron sus sucesores” (Gay 1881: 335-336). Burgoa (1934 [1670]: 105) ahonda en la cuestión del gran reto que supuso la superación de las barreras lingüísticas al plantearse la siguiente cuestión: “qué afanarían con esto aquellos espíritus en aprender la propiedad de términos en aquellos idiomas para explicarles la gravedad de materias en que los instruían, y catequizaban con el verdadero sentido, que tantos concilios han reformado?”.

Sólo si se les enseñaba la doctrina cristiana en sus propios idiomas se podía lograr una verdadera asimilación de la nueva religión. De hecho, al hablar de la utilidad de su texto, fray Agustín señala que “La Construcción, y régimen de las oraciones de la doctrina cristiana, puede ser de mucho provecho a los principiantes: no solo para aprehender la lengua, sino también para entender las oraciones, y darlas a entender a los naturales, quienes pueden conseguir gran provecho para sus almas, entendiendo lo que rezan” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). Se da, por tanto, a entender que a menudo los indígenas no sabían lo que realmente estaban diciendo cuando rezaban, de ahí que resultara necesario transparentar el contenido del rezo mediante una versión en su propia lengua.

En consecuencia, se entiende que el Padre Agustín se dedicara en cuerpo y alma al estudio y a la enseñanza de la lengua mixe. Destaca, junto con el *Arte de la lengua mixe*, su *Confesionario*. El subtítulo del libro – *Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*–, ya apunta a la finalidad principal de este texto: facilitar el aprendizaje del idioma indígena. La obra se revela ante los ojos del lector como una especie de método de enseñanza para la lengua mixe que recurre a la doctrina cristiana como material sustancial para articular las materias lingüísticas con las que el autor pretende fomentar el aprendizaje de distintas destrezas: con la referencia a la construcción de las oraciones, el subtítulo alude al nivel sintáctico, mientras que el glosario de palabras mixes apuntaría al nivel léxico y también al fonético-fonológico. Y dado que los ejemplos, y buena parte de las explicaciones de naturaleza lingüística, se presentan en versión bilingüe, también se está promoviendo la destreza interlingüística.

El carácter híbrido del texto se percibe desde los primeros compases del mismo, dado que el título y subtítulo apuntan a esa doble dimensión. Si bien el material esencial de construcción, así como el género textual (según la etiqueta elegida por el propio autor), proceden de la esfera religiosa, estos son, sobre todo, medios para lograr un objetivo lingüístico. Es decir, el contenido religioso se constituye no en el fin último de la obra, sino en el valor añadido para un texto con una finalidad esencialmente lingüístico-didáctica. En esos términos se expresa fray Agustín en su prólogo al afirmar que “el fin de este Confesionario no es enseñar moral, sino mixe; y así, no se pone en el todo, lo que se debe preguntar: sino el mixe, con que se puede preguntar todo, lo que se quisiere *mutatis mutandis*” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). El planteamiento metodológico que ha guiado la elaboración de la obra del Padre Agustín responde a esa función de proporcionar a los evangelizadores un texto instructivo que busca facilitar el aprendizaje de la lengua mixe, además de ayudar a los penitentes en su análisis de conciencia respecto de los posibles pecados cometidos.

Llama la atención la especial importancia que concede a la correcta pronunciación de la lengua indígena: “El compendio de voces mixes será muy útil a los que comenzaren a estudiar la lengua, para enseñarse a pronunciarla: pues de su buena pronunciación nace el hablarla perfectamente, y con claridad” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). Para entender las explicaciones que ofrece fray Agustín se debe tener presente que todo ello se basa en su propuesta de transcripción gráfica de la lengua indígena mediante el alfabeto latino. Y que parte del principio fonético apoyado en las relaciones convencionalizadas entre sonidos y grafemas del castellano. Añade complementos gráficos no convencionales para señalar rasgos distintivos no presentes en castellano: “Adviértase también, que toda sílaba, que encima tiene acento, o viruelita, es Diptongo” (Quintana 1733: 1).

A continuación, presentamos, a modo de ejemplo, las explicaciones que el autor proporciona acerca de la correcta pronunciación del fonema /m/:

[...] siempre que a la M, se sigue consonante, no se pronuncia enteramente la M; sino juntando un poco los labios, respirando por las narices, y pronunciando con fuerza la consonante, que se sigue.
Mma. Mme. Mmi. Mmo. Mmu.
Mna. Mne. Mni. Mno. Mnu.
Mpa. Mpe. Mpi. Mpo. Mpu.
Mta. Mte. Mti. Mto. Mtu. La T como D.
Mxa. Mxe. Mxi. Mxo. Mxu.
Mtza. Mtze. Mtzi. Mtzo. Mtzu. (Quintana 1733: 126)

Además de recurrir a explicaciones acerca de cómo disponer los articuladores para producir determinados sonidos, también se emplean comparaciones con los usos en castellano: “[...] siempre que a la Tz se antepone el pronombre Y, se pronuncia la Tz a modo de Ch, aunque no tan fuertemente

como se pronuncia en castellano: y cuando así se pronuncia la Tz, no es necesario pronunciar la Y, que se precede: porque se embebe en la Ch” (Quintana 1733: 128).

Al igual que el nivel fonético-fonológico, el análisis de la sintaxis ocupa un lugar destacado en el libro. En el apartado dedicado a la construcción de las oraciones en mixe, se ofrecen equivalencias de frases, pues a continuación de la versión original en mixe se presenta el correspondiente texto meta en castellano. Se completa cada ejemplo con equivalencias léxicas e información gramatical y, como en el siguiente, de carácter sociolingüístico.

Etz huenijt Nhuindahatim Santa María yhuôim hanch huaihquixiuh co catijnam yqueeix yhuenait, etz co cuhc yqueeix yhuenait, etz co to yqueeix yhuenait: Y entonces Ntra. Sra. Santa María quedó verdadera Virgen cuando aún no había parido, y cuando actualmente paría, y cuando ya había parido. * Huenijt, sig. entonces. Yhuôim, es tercera persona de singular de pretérito perfecto del verbo Huômpotz, que sig. quedar. En los mas Pueblos Mixes no usan de este verbo, sino del verbo Taimpôtz, que sig. lo mismo; y así para decir quedó, dicen Ytain. Hanch, es adjetivo, que sig. cosa verdadera. Co, sig. cuando. Catijnam, sig. aún no, o antes. Yqueeix yhuenait, es tercera persona de sing. de pretérito imperfecto de indicat. del verbo Queexpôtz, que sig. parir, o nacer; no se acaba en p, por la partícula catijnam, que le precede. Cuhc, sig. actualmente. Estos dos tiempos propiamente son tiempos de Siendo. Véanse los tiempos de Siendo en el Arte. El tercero tiempo, es tiempo de Habiendo; y así los propios romances de estos tres tiempos son: Aun no pariendo. Actualmente pariendo. Habiendo parido” (Quintana 1733: 110-111).

También señala fray Agustín diferencias en el plano semántico: “Nótese que en esta lengua no hay verbo, que propiamente signifique *jurar*: porque el verbo, de que usan muchos, que es *Haipatpôtz*, significa, *mentar*, o *nombrar*: y esto no es lo mismo que *jurar*, o *poner a Dios por testigo*” (Quintana 1733: 17). En concreto, alude a una laguna conceptual que se da en mixe al no existir significante que apunte a la idea de “jurar o poner a Dios por testigo”.

5. Relevancia histórico-cultural de la obra

Münch (1996: 40) se hace eco de la importancia de esta obra para la historia sociocultural del pueblo mixe al afirmar que “Fray Agustín Quintana escribió un *Confesionario en lengua mixe* publicado en 1732, con una *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo con el arte de la lengua mixe*. La trascendencia de esta obra sigue presente en muchos pueblos hasta nuestros días; los rezaderos siguen diciendo las oraciones con la modalidad del lenguaje o variante local del mixe antiguo de Juquila”.

Como señala Díaz (2007: 267), al igual que ocurrió con otras lenguas indígenas, “la mixe la empezaron a estudiar y escribir los primeros misioneros llamados dominicos en grafías semejantes al castellano”. Este autor, apoyándose en una serie de libros que relatan la historia de Oaxaca, resalta la

importante labor interlingüística de la orden al indicar que “los frailes que estudiaron la lengua mixe fueron: fray Fernando Bejarano, fray Marcos Benito y, sobre todo, fray Agustín de Quintana”. Completa sus explicaciones diciendo que “de este último [Agustín de Quintana] se publicaron en 1729: De la doctrina cristiana y de la confesión sacramental, y en 1733, Confesionario en lengua mixe”.

Una de las grandes aportaciones de fray Agustín consistió en la creación (o al menos en el perfeccionamiento) de un sistema para la transcripción gráfica de la lengua mixe, de ahí la centralidad del nivel fonético-fonológico-grafemático en sus escritos. Condiciones históricas adversas hicieron que esta labor no tuviera recompensa y se viera oscurecida. Suslak (2003: 557), haciéndose eco de los intentos recientes de conseguir la estandarización de la ortografía mixe, tarea harto difícil dada la gran diferenciación dialectal de esta lengua, resalta la figura histórica de fray Agustín:

Previous efforts to create a writing system for Mixe have met with only limited success. A sustained writing tradition has yet to emerge. During the colonial period there was only one systematic attempt to develop and employ a spelling system. Its author, a Dominican friar named Agustín de Quintana, produced a Mixe grammar, a confessionary and a small collection of hymns and prayers in the 1720s and 1730s. Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called “Of Diphthongs and their Necessity.” Because the Dominican order was forced to withdraw from the Mixe region shortly after Quintana’s retirement, his writing system ended up forgotten.

La gran trascendencia histórico-cultural de los escritos de Agustín de Quintana se debe, en primer lugar, al hecho de que se trate de las publicaciones más antiguas realizadas en lengua mixe que se conservan (Mooney 1911) –el único texto más antiguo no publicado que nos ha llegado en este idioma es un vocabulario castellano-mixe manuscrito (incompleto) del siglo XVII de autor desconocido (Sandoval & Rojas 1992: 26). En segundo lugar, se debe a la calidad misma de los escritos. Los 28 años de convivencia con el pueblo mixe hicieron que este fraile dominico lograra “mastering their difficult language to a degree never attained by any other white man” (Mooney 1911).

Queda patente el gran valor que tienen estos escritos redactados en lengua mixe si se tiene en cuenta que “all surviving legal documents generated in the Sierra Mixe during this period (1572-1822) were written in either Spanish or Nahuatl” (Chance 1989, citado según Suslak 2003: 557, nota 9). El hecho de que se perdiera el rastro de los textos del Padre Agustín, a causa de la expulsión de la orden, contribuyó, sin duda, a que durante un largo periodo de tiempo se abandonara la tarea de fijar un sistema fonético-grafemático como el que propuso el fraile dominico en las primeras décadas del siglo XVIII en su gramática. La importancia del capítulo “De los diptongos, y su necesidad”, presente también en el *Confesionario*, se debe, en buena medida, a la dificultad que supone el vocalismo mixe a causa de su variabilidad. El propio autor lo señala al afirmar que “la pronunciación de los diptongos es

tan necesaria, que de no pronunciarlos, se sigue el variar la significación de los vocablos, y por decir uno, se dice otro: porque hay muchísimos vocablos, que con diptongo significan una cosa; y sin diptongo, significan otra cosa diversa” (Agustín de Quintana 1733: 137).

6. Resultados y conclusiones

En el presente trabajo nos hemos aproximado a la figura de Agustín de Quintana, un fraile dominico hispano cuya importante aportación a la historia de la traducción ha permanecido prácticamente oculta hasta nuestros días. Así, aparte de algunas menciones aisladas en artículos dedicados a otros temas, y escasísimas referencias en catálogos bibliográficos, apenas se localiza alguna información sobre el autor y sus obras.

Nuestro estudio se ha centrado en el análisis de una obra concreta del autor: el *Confesionario en lengua mixe*, sobre todo en su faceta de “método” de aprendizaje de la referida lengua mexicana. Aunque la función lingüístico-didáctica no sea la única que el autor le atribuye al texto, sí es la principal. Esto queda claro desde un principio, a pesar de la denominación genérica elegida por fray Agustín que apunta, de entrada, a una tipología textual situada en el ámbito espiritual. Por supuesto, este aprendizaje siempre estaría, en último término, guiado por una finalidad superior, pues la apertura de una vía de comunicación efectiva debía sentar las bases para poder lograr un proceso de cristianización auténtico, no una mera asunción forzosa de las nuevas creencias, tal y como había ocurrido en muchos casos durante el periodo colonial previo.

Para poder abordar el estudio del *Confesionario* hemos tenido que aclarar, en primer lugar, las dudas que surgieron en torno a la identidad exacta de la obra. La existencia de cierta confusión en la identificación del libro, a causa de errores e imprecisiones en los catálogos bibliográficos y en referencias equívocas en algunos artículos de investigación, impulsaron la búsqueda y revisión del resto de obras del autor. El estudio comparativo ha revelado, en primera instancia, la existencia de tres obras principales (dejamos al margen el *Ofrecimiento*, así como la publicación escindida del *Arte*), claramente diferenciadas, aunque estrechamente relacionadas. Son el *Confesionario*, la *Instrucción cristiana* y la *Declaración cristiana*. En segunda instancia, se ha podido determinar que la cercanía entre los tres libros obedece a la fuerte interdependencia a nivel intertextual. Esa interrelación se observa tanto a nivel de contenido como desde una perspectiva estructural y metodológica.

En segundo lugar, el estudio del *Confesionario* pone de relieve que el texto está al servicio de los misioneros hispanos necesitados de instrucción en lengua mixe. Ese conocimiento se revela como base

imprescindible que han de asimilar los destinatarios del texto para desarrollar con éxito la labor de cristianización.

En tercer lugar, para que los religiosos puedan adquirirlo, en la obra se abordan distintas materias de tipo lingüístico destinadas a fomentar diferentes destrezas. De suma importancia es la competencia fonético-articulatoria, pues se explican los rasgos distintivos del sistema fonético-fonológico de la lengua indígena mediante un sistema gráfico ajeno: el alfabeto latino basado en el valor fonético-fonológico que adquiere dentro de la lengua castellana. La sintaxis también ocupa un lugar destacado en la instrucción lingüística que ofrece el *Confesionario*. En este caso, fray Agustín recurre al método tradicional de la enseñanza de lenguas mediante la traducción de frases. En concreto, recurre a la doctrina cristiana como material para construir las estructuras sintácticas. Se completa el contenido didáctico-lingüístico con glosarios de términos esenciales, del sistema numérico y las equivalencias de los grados de parentesco.

El *Confesionario*, al igual que el resto de obras de Agustín de Quintana, es un testimonio fundamental de la gran acción misionera que la Orden de Predicadores llevó a cabo en el Nuevo Mundo, destinada a traer la buena nueva a los pobladores del continente americano. La figura de este fraile dominico, de cuya vida apenas conocemos algunos pocos datos biográficos, ha ido creciendo conforme se desarrollaba el presente estudio. Con nuestro trabajo, esperamos poder contribuir a que se rescate del olvido del devenir histórico a este gran misionero, traductor, lingüístico, antropólogo y humanista. Si bien existen algunas mínimas referencias a fray Agustín, ya sea en catálogos bibliográficos o en algún que otro artículo de investigación, aún queda por descubrir el 99% de su importante aportación producto del contacto misionero con el pueblo mexicano de los mixe. Este dio lugar a la publicación de una serie de obras que han llegado hasta nuestros tiempos, pero que, hasta el momento, no han sido objeto de análisis. En próximos trabajos nos proponemos profundizar el estudio tanto del *Confesionario en lengua mixe* como de los demás textos del autor.

Referencias bibliográficas

- Burgoa, Francisco de. (1934 [1670]) *Palestra historial*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Burgoa, Francisco de. (1934 [1672]) *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales*.
- Versión electrónica: <<https://repositorio.itesm.mx/ortec/handle/11285/573957>>
- Chance, John K. (1989) *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

- Díaz Gómez, Floriberto. (2007) *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duranti, Alessandro. (2000 [1997]) *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- García Medina. (2014) “Aculturación del pueblo indígena Mixe, Oaxaca, México.” *Estudios Históricos* 12, pp. 1-16. Versión electrónica:
<<http://www.estudioshistoricos.org/12/Aculturizac.pdf>>
- Gay, José Antonio. (1881) *Historia de Oaxaca*. México: Imprenta del Comercio.
- Kuroda, Etzuko. (1993) *Bajo el Zempoaltépetl: La Sociedad Mixe de las Tierras Altas y sus Rituales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- León, Nicolás. (1902) *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León. Versión electrónica:
<<https://ia801408.us.archive.org/16/items/bibliografamex01leuft/bibliografamex01leuft.pdf>>
- Mooney, James. (1911) “Agustín Quintana.” En: VV.AA. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company. Versión electrónica:
<<http://www.newadvent.org/cathen/12614b.htm>>
- Münch Galindo, Guido. (1996) *Historia y cultura de los mixes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quintana, Agustín de. (1729a) *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Quintana, Agustín de. (1729b) *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Quintana, Agustín de. (1733) *Confesionario en lengua Mixe*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega. Versión electrónica:
<<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=737>>
- Quintana, Agustín de. (1756) *Ofrecimiento del Santísimo rosario de nuestra Señora la Virgen María*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Sandoval Aguilar, Zazil & Teresa Rojas Rabiela. (1992) *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México, de la Biblioteca Nacional Antropología e Historia*. México: CIESAS.
- Suslak, Daniel F. (2003) “The Story of ö: Orthography and Cultural Politics in the Mixe Highlands.” *Pragmatics* 13:4, pp. 551-563. Versión electrónica:
<https://www.researchgate.net/publication/43647861_The_Story_of_O_Orthography_and_Cultural_Politics_in_the_Mixe_Highland>

LA PREDICACIÓN POR LA IMAGEN COMO FORMA DE TRADUCCIÓN INTERSEMIÓTICA¹

Antonio Bueno García

Universidad de Valladolid (España)

antonio.bueno@uva.es

Abstract

In the iconographic tradition of the Dominicans, the visual aspects are especially important as bearers of information and meaning. The Order of Preachers, whose motto is "Contemplate and convey to others what has been contemplated", gives the image a high symbolic value, which is able to shed light in a world in darkness to carry out its mission of salvation of souls. The persuasive and evocative power of the image is very effective in the apostolic work and has been very useful in decisive moments, such as the discovery of the New World or the Counter-Reformation. Here is a review of the most outstanding properties of the image in different contexts of preaching, drawing conclusions for the work of translation.

Keywords: translation, iconography, dominicans, intersemiotic

Resumen

En la tradición iconográfica dominicana cobran especial importancia los aspectos visuales como portadores de información y de sentido. La Orden de Predicadores, cuyo lema es "Contemplar y dar a los demás lo contemplado", concede a la imagen un alto valor simbólico, que es capaz de arrojar luz en un mundo entre tinieblas para llevar a cabo su misión de salvación de las almas. El poder persuasivo y evocador de la imagen resulta muy eficaz en la labor apostólica y ha sido de gran utilidad en momentos decisivos, como el del descubrimiento del Nuevo Mundo o la Contrarreforma. Se hace aquí un repaso de las propiedades más destacadas de la imagen en diferentes contextos de predicación, extrayendo conclusiones para la labor de traducción.

Palabras clave: traducción, iconografía, dominicos, intersemiótica

"Contemplar y dar a los demás lo contemplado"

(Santo Tomás, *Suma Teológica*)

1. Contemplar para predicar

La Orden de Predicadores o de Dominicos nació con el propósito de evangelizar el mundo a través de la predicación de la Palabra de Dios para obtener la salvación de las almas. Las formas que la evangelización adquiere son múltiples y muy diversas, encontrándose, además de la predicación *sensu stricto*, la labor misional o la erudita, en la que tiene cabida por ejemplo la traducción.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Para entender mejor en que consiste su misión debemos remontarnos a las Constituciones² del siglo XIII, en donde se citaba el ejemplo de su fundador, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), y se hacía mención a la misión de los frailes enviados a predicar “hablando ellos mismos con Dios o hablando de Dios al prójimo”.

Dado que es difícil admitir que se pueda *hablar* al mismo tiempo con Dios y con el prójimo se hizo necesario entender esta síntesis de la vida apostólica en la vida dominicana. Fue santo Tomás, entre los años 1272 y 1273, quien formuló este ideal de la Orden en la Suma Teológica con la expresión: “contemplar y dar a los demás lo contemplado” (ST, II-II, q. 188, a.6, c.). El beato Juan de Vercelli, Maestro General, se expresó ya también sobre el particular en el año 1266: “escuchando (a Dios), infunda con fuerza en los demás lo que por gracia ha infundido en él mismo el Salvador”. Pero solo en las Constituciones del siglo XVI, y recogiendo la doctrina de santo Tomás, se extendieron y comentaron estos conceptos. En las declaraciones al Prólogo se afirma que la Orden ha sido fundada: “esencial, principal y nominalmente para predicar e iluminar y salvar las almas mediante la enseñanza y el oficio de la predicación [...] a partir de la abundancia o plenitud de la contemplación [...] de modo tal que se predique y se comunique a los otros las cosas contempladas” (en González Fuente 1994: 68-69).

Si el fin de esta predicación es obtener la salvación de las almas, el modo de prepararla es a través de la contemplación, concepto que nos sumerge de lleno en el terreno de la comunicación por los sentidos. Contemplar (del latín *contemplare*) es mirar atentamente, y mirar (del latín *mirari*) es admirar o admirarse, asombrarse, extrañar. Dicho del alma, contemplar es “ocuparse con intensidad en pensar en Dios y considerar sus atributos divinos o los misterios de la religión” (DRAE, 2014, 23ª edición). Se trata pues de conseguir una predicación o evangelización multiforme, no volcada exclusivamente en el lenguaje de la palabra oral o escrita, sino auxiliada por todos los sentidos, con cabida en ella para toda forma de expresión y de comunicación humanas, y por supuesto la artística. La Palabra, escrita en mayúscula, se entiende como el anuncio de la Palabra de Dios, no precisamente del Verbo de Dios, sino del Evangelio o la Revelación, recibida en la contemplación.

Esta contemplación, como sugiere Antolín González (1994:71-72), “es realmente una contemplación absolutamente sobrenatural, infundida por Dios, mediante la cual se entra en contacto y experiencia connatural con las verdades de la fe revelada”. Tal contemplación, prosigue González, “se puede describir brevemente como una simple mirada o visión de la verdad divina, radicada en la caridad y reforzada en los estadios más altos por los dones del Espíritu Santo, especialmente los dones intelectuales: sabiduría, entendimiento y ciencia.

² Las Constituciones son los documentos oficiales de la Orden o reglas de vida de su comunidad.

En *Los nueve modos de orar*, de los que hablaremos más adelante, se da un ejemplo concreto de esta síntesis de la contemplación, pues santo Domingo vivía una profunda contemplación en la oración, de la que emanaba la revelación:

los frailes deducían que, de este modo de orar, había adquirido una cierta plenitud del conocimiento de la sagrada Escritura para penetrar en profundidad las palabras divinas, como también fuerza y coraje para predicar el Evangelio con fervor y vivir como con cierta ‘familiaridad’ con el Espíritu Santo, por el cual conocía estas cosas ocultas (en González Fuente 1994:72)

El conocimiento de la labor de predicación y de los símbolos de la liturgia es importante para la contemplación. El novicio aprende lo que deberán hacer de profesos: las ceremonias, el canto y otras cosas de la liturgia.

Es necesario que en la liturgia se armonice el conocimiento de los elementos externos, signos y símbolos de la celebración y el conocer de memoria los textos, con el contenido interior de la celebración para llegar a través de lo exterior a la presencia del Espíritu que contienen y participan los signos y de manera central los símbolos sacramentales (González Fuente 1994:160)

En la tradición eclesiástica, y por supuesto dominicana, se usan indiferentemente los verbos: “oír”, “decir”, “recitar”, “cantar”, “leer” o “celebrar” el santo Oficio. La liturgia junto con sus textos tiene una modalidad musical gregoriana y también coral en los siglos posteriores.

San Alberto Magno (†1280) y santo Tomás de Aquino (†1274) equipararon la enseñanza de la teología a la predicación, y el “tomismo” adquirió dentro de la Orden el valor y la expresión de la fe revelada. Así se determinó, tras el fallecimiento de Tomás de Aquino, en el Capítulo General de París de 1279

Ya que el venerable fray Tomás de Aquino, de santa memoria, ha honrado mucho a la Orden con su vida digna de alabanza y con sus escritos, y no se puede tolerar que algunos disientan en alguna cosa, ni hablen a veces con irreverencia e inconveniencia de él y de sus escritos, ordenamos a los priores provinciales y conventuales y a todos sus vicarios y visitadores que no dejen de castigar severamente a los que se excedan (AGC, París, 1279, MOPH, III, 204).

También se legisló en este sentido en el Capítulo General de París de 1286:

Exhortamos y mandamos estrictamente que todos y cada uno de los frailes contribuyan eficazmente, como sepan y como puedan, a promover la doctrina del venerable maestro fray Tomás de Aquino, de santa memoria, o al menos a defenderla como opinión. Y si algunos se atrevieran a hacer lo contrario, ya sean maestros o bachilleres o lectores o priores o simples frailes, sean suspendidos inmediatamente de sus oficios y beneficios de la Orden (AGG, París, 1286, MOPH, III, 235).

Y será en el Capítulo General de Roma de 1629 cuando se exija a los lectores y predicadores y a todos los cargos oficiales de la Orden el “juramento” de mantener la doctrina de santo Tomás (AGC, Roma, 1629, MOPH, CII, 10; LSD, 100, nota 216).

La recomendación de la comprensión del tomismo como forma fundamental de conocimiento será una constante en los capítulos generales posteriores al concilio Vaticano II, y será destacada también su presencia en el “Catecismo de la Iglesia católica” del año 1992 y siguientes.

Centrándonos en la labor y técnica de predicación, la instrucción que reciben los predicadores abarca todos los aspectos de este ejercicio, desde los tiempos de actuación, al uso del canto en la predicación, pasando por las normas sobre los espacios en los que se realiza este ejercicio, el comportamiento de los predicadores, su preparación, etc. Respecto al tiempo de la celebración, se estima que la duración exagerada de las mismas es causa de diversos inconvenientes. En cuanto al tiempo del canto, se aconseja que no se haga tan lentamente como lo hacen otros religiosos; de este modo, los frailes no perderán el tiempo para el estudio.

Santo Tomás de Aquino señaló también que el canto, especialmente en la liturgia, era harto eficaz para aumentar la devoción. “El canto –decía el de Aquino- ha de ser entusiasta, atento y devoto. Es la participación armónica del alma y del cuerpo en el culto” (González Fuente 1994:179).

Al mismo tiempo que se presta atención al canto se describen otros aspectos visuales, como la forma que había de adoptar el coro e incluso la Iglesia. La arquitectura dominicana tuvo desde el principio unas características principales, que debían facilitar la predicación y la solemnidad de sus celebraciones. Santo Domingo deseaba gran sencillez en las construcciones de la Orden y también sencillez en el ornato.

La sencillez reclamada para el ornamento y la arquitectura también se reclama en el comportamiento de los predicadores, como se lee en las Constituciones de 1220:

Cuando vayan a ejercer dicho oficio de la predicación o viajando por otros motivos, no acepten ni lleven oro, plata, dinero, ni regalos, salvo para el alimento y vestido, y los vestidos necesarios y los libros. Cuantos están destinados al oficio de la predicación o al estudio, no tengan cuidado o administración temporal alguna para que puedan ejercer mejor y más libremente el ministerio espiritual que se les ha confiado, salvo cuando acaso no haya algún otro que provea las cosas necesarias, dado que es necesario ocuparse en alguna medida de las necesidades del tiempo presente.

Humberto de Romans (1194-1277), que sucedió a santo Domingo de Guzmán en el cargo de Maestro General unos años después de su muerte, dedicó un opúsculo a la manera de predicar,

que ha tenido una gran influencia en la espiritualidad de la Orden y de la Iglesia. En “La formación del predicador”, escrita en el decenio de 1270, se dan las claves sobre este ejercicio desde la perspectiva de su ejecución y de los valores sensitivos y visuales que proyecta. El texto tiene una triple superioridad: por su autor, por su contenido y por el fin que persigue.

Comienza el maestro haciendo referencia al valor de la predicación recordando al apóstol san Pablo: “fuisteis alguna vez tiniebla, ahora por el contrario sois luz en el Señor” (Efesios 5,8), porque los hombres que carecen de predicación –dirá- están como en tinieblas, que es la antítesis de la luz. La predicación ilumina el mundo y el predicador es la luz del mundo. Del oficio de predicar –dice de Romans- se recibe una gran certeza de salvación (“dad y se os dará”) y el predicador que con el ministerio salva a otros es también él mismo salvado, pues quedan patentados los beneficios del mensaje no solo para el que lo recibe, sino también para el predicador que ilumina al mundo.

Los más consagrados maestros tendrán cierto incremento de gloria sobre aquello que será común a todos. (Romans 2017:39).

La dificultad de la predicación proviene según el autor de tres razones: de la escasez de buenos predicadores, de que no todos son idóneos y del modo de recibir este oficio, considerado como un don de Dios. Al explicar las causas por las que resulta difícil realizar el oficio señala también tres: una es por parte del Maestro (solo hay uno: el Espíritu Santo), otra por el instrumento (se hace con la lengua, que con facilidad yerra); y la tercera viene por aquello que es necesario para realizar la predicación, muchas cosas en efecto, y recurre aquí el maestro a una comparación visual, el arte de la pintura: “es más difícil pintar bien un cuadro con muchos colores que otro en el que no entran tantos (Romans 2017:47).

“El predicador –asegura de Romans- ha de serlo no sólo con la voz, sino con todo su ser” (Romans 2017:108), y así nos percatamos del relativo valor que tienen las palabras si no van acompañadas de hechos. La importancia del mensaje transmitido es destacada también por el maestro, quien argumenta el sentido trascendental de la Palabra en boca del predicador, pues “sus labios custodian el saber, y de su boca se espera la ley, no bagatela ni fábulas” (Romans 2017:169). Sobre el origen del mensaje, el maestro lo deja claro también al argumentar que el predicador debe hacer conocer fielmente los mandatos del Señor, “cual fiel mensajero, cuyo oficio es precisamente transmitir con fidelidad lo que se le encomienda” (Romans 2017:109), como Dios le dijo a Jeremías: “Lo que yo te mande lo dirás” (Jer 1,7).

Desde el punto de vista traductológico, no puede esgrimirse en la predicación la diferencia entre original y traducción; es más, todo sermón debe aparecer como original ante los fieles. Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca

advertimos que se haya distinguido entre los destinatarios. Pero obviamente, la traducción existe y se produce habitualmente en el orden religioso. Se hace la traducción pensando en los lectores que no entienden el idioma original. Pero si la traducción está realmente destinada al lector, también tiene que estarlo el original. En caso contrario, ¿cuál sería la razón de ser del original?

Para comprender la traducción es preciso, como aseguraba Benjamin (1923), volver al original, ya que en él está contenida su ley, así como la posibilidad de su traducción.

El problema de la traducibilidad de una obra adquiere doble significación. Puede significar por una parte que la obra pueda tener o tenga un traductor. Y puede significar también —con mayor propiedad— que la obra, en su esencia, consienta una traducción. Si el mensaje derivado de la contemplación no puede ser comunicado a cualquier oyente, sea cual sea su lengua y cultura de origen, ¿merecería a justo título ser equiparado al logos divino? A este criterio podría oponerse que ciertos conceptos o imágenes no fueran universales o entendibles por todos y no conservarían por ello su sentido exacto, y aquí sí que estaríamos ante la necesidad de variar la fórmula con el propósito de aplicársela al oyente o lector en su justo término. Pero no representaría un error, o una diferente versión sino solo una exigencia por la que los hombres responden al pensamiento divino. La traducibilidad conviene particularmente a ciertas obras, pero ello no quiere decir que su traducción sea esencial para las obras mismas, sino que en su traducción se manifiesta cierta significación inherente al original. Gracias a su traducibilidad mantiene una relación íntima con el original.

En la traducción para la predicación se trata de que el traductor transmita la contemplación, que es la Palabra de Dios, y lo haga con los medios necesarios para hacerse entender en una situación nueva y por un público receptor nuevo. Por consiguiente, la traducción de una predicación no es la que presta un servicio a la obra original, sino que más bien debe a la obra su existencia. La vida del original alcanza en ellas su expansión póstuma más vasta y siempre renovada. En este punto volvemos a Benjamin, pues si el parentesco de los idiomas puede constatarse en las traducciones, ¿cómo puede hacerlo, si no es transmitiendo con la mayor exactitud posible la forma y el sentido del original? Para comprender la verdadera relación entre el original y la traducción hay que partir de un supuesto, cuya intención es absolutamente análoga a los razonamientos, en los que la crítica del conocimiento ha de demostrar la imposibilidad de establecer una teoría de la copia (Benjamin 1923:131).

Además de poder representar la Palabra de Dios en los confines de la tierra, la traducción sirve para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar por

sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla de forma embrionaria y hacerla sentir a los fieles.

2. Ver para creer

Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos, y meto mi mano en su costado, no creeré.

«Juan 20, 24-29».

La imagen ha tenido siempre más poder de convicción y de verdad que la palabra. Esta opinión se sustenta en la experiencia comunicacional humana y en teorías de distinto alcance, que conceden valor a esta forma primigenia de comunicación, desligada de la comunicación verbal.

La célebre duda de santo Tomás puso el énfasis en esta realidad, que aunque alejada de la fe sacó a relucir una faceta de lo más humana en el comportamiento de un auténtico servidor de Cristo. Necesitamos ver para creer y convencernos realmente de la Verdad.

El valor visual de la predicación viene a compensar los riesgos de una comunicación lingüística poco satisfactoria por imperfecta. Las palabras, orales o escritas, pronunciadas o leídas, obedecen a las leyes de un código defectivo de interpretación poco seguro. La mímica, el gesto, la entonación son elementos del mensaje considerados principales que completan el mensaje y le dan sentido.

Roman Jakobson, que había destacado la supremacía del lenguaje como instrumento principal de la comunicación por encima de otros sistemas de símbolos y había considerado que estos eran accesorios o derivados (Jakobson 1975:28), tuvo que admitir precisamente la relación intersemiótica (junto a la interlingüística e intralingüística) en el trasvase de los significados, es decir la operación entre códigos diferentes (lingüístico vs. no lingüístico) para desvelar el sentido del mensaje. El fenómeno de la traducción, que está presente en muchas actuaciones discursivas se resiente también en gran manera en sus expectativas cuando se pretende realizar en el marco único y exclusivo de los códigos lingüísticos (interlingual o intralingual), pues es cuando se percibe en toda su magnitud el gran asunto *traduttore-traditore*. La labor de predicación, como la de traducción de los propios sermones, adquiere su verdadera dimensión cuando el predicador o el traductor de la predicación utilizan todas las posibilidades derivadas de la comunicación humana y todos los códigos necesarios de comunicación, incluidos los simbólicos.

Entre los recursos utilizados durante la predicación dominical estaba la utilización de las pinturas, excelente método de apoyo al discurso. La iglesia con sus pinturas y esculturas adosadas a los muros son el fiel traslado del Antiguo y Nuevo Testamento.

3. Expresión simbólica y tradición iconográfica

Se ha señalado que el origen del mensaje del predicador es trascendental y que la naturaleza de la comunicación con Dios es sobrenatural (cfr. González 1994:71-72), de lo que se deriva que la comunicación con Dios se realiza por medio de la realidad simbólica, que entroncaría con el imaginario, que es donde cobran vida los arquetipos y los mitos.

El aparato enunciativo para entrar en contacto con el Creador es el del metalenguaje mítico, que según Gilbert Durand (1979:35) se aplica a esas grandes cuestiones a las que la ciencia positiva no ha podido dar respuesta y que Kant había clasificado entre los sistemas con respuestas antinómicas: ¿qué es de nosotros tras la muerte?, ¿de dónde venimos?, ¿por qué el mundo y el orden de mundo?, ¿por qué el sufrimiento?...

La imagen pertenece al mundo de la realidad simbólica y ayuda a dar respuesta a todas las cuestiones principales del ser humano. La imagen, como ejercicio de traducción del mundo, se asemeja más al valor acordado al logos divino. El gobierno de esta nueva y simbólica realidad se rige por parámetros no convencionales, que utilizan todas las fuentes de información a su alcance y que adquieren un valor de comunicación mucho más perfecto.

La historia ha encontrado en la imagen la primera fuente documental, y en la expresión simbólica la realización de la comunicación universal, y ello mucho antes que la palabra escrita, que tiene solo una historia de cinco mil años en el progreso de la humanidad. Desde los grafismos en las cuevas hasta las representaciones de las civilizaciones antiguas a las expresiones más esmeradas de nuestra era, el conocimiento del hombre y de sus acciones sobre el mundo nos ha llegado a través de la representación figurada.

La iconografía, como ciencia que estudia la descripción, clasificación y lectura de la imagen, se apoya en la iconología, la ciencia de los símbolos, para definirlos e interpretarlos. La iconografía es un lenguaje, esto es una combinación de símbolos y signos con una lectura propia. También tiene una sintaxis para expresar los conceptos y las ideas que se transmiten. El lenguaje simbólico es muy habitual en la obra de los artistas, que realizan siempre con su particular estilo, aunque no es exclusivo de ellos

La iconografía dominicana tiene su fundamento en la historia, hagiografía, biografía y espiritualidad dominicana, e informa de cuándo y dónde Domingo de Guzmán desarrolló su vida, ejerció su apostolado y realizó sus milagros; encontrando para ello su referencia indispensable en las fuentes literarias o los documentos históricos, desde los que construye el relato humano, moral y espiritual de los personajes de la Orden, en especial el de su fundador. El lenguaje simbólico dominicano lo componen la imagen, el símbolo, los colores y otros elementos significativos, a través de los cuales se expresan ideas y pensamientos en torno a la Orden.

La tradición iconográfica, que es paralela a la tradición escrita y oral, se sumó al testimonio público de la espiritualidad del santo patrón y resaltó en gran manera su nacimiento, su vida apostólica y sus actitudes.

Los que crearon las imágenes y símbolos de santo Domingo destacaron sus experiencias y virtudes, y fueron de lo más expresivos asignándole determinados elementos que lo identificaron, como la estrella, el libro, el lirio, el perro, la cruz hastial o el rosario.

Domingo Irturgaiz (1992:69-71) clasifica estos atributos en *personales*, *genéricos* o *universales*. Los primeros, los *personales*, han sido extraídos de sus leyendas. Unos aparecen en época inicial, como la luna, la estrella, la luz, la estrella de la mañana, estrella vespertina, estrella en el bautismo y estrella fulgurante; otros le fueron asignados posteriormente, por ejemplo el símbolo del rosario, cuando se difunde la idea, primero por Europa, luego por América y Asia, de santo Domingo como fundador de la plegaria a la Virgen. El segundo grupo, los *genéricos*, por contraposición a los anteriores, que son permanentes, son aquellos símbolos aplicados al santo, pero que aparecen y desaparecen; por ejemplo los aplicados a cualquier santo como la cruz hastial (aplicado a los santos Patriarcas), el modelo arquitectónico (a los fundadores de órdenes religiosas). El tercer grupo, los *universales*, son aplicados a todos los santos como la aureola (signo de majestad), el libro (signo de la sabiduría) o el lirio (signo de la castidad), que tuvo también una variante como Domingo en la flor de lis³. El nimbo o disco radial tiene sus raíces en la iconografía pagana, en la época greco-romana era el símbolo solar de los dioses, y fue colocado después en torno a la cabeza del santo. Bien es cierto que va cambiando su forma en cada época: en los primeros siglos del cristianismo, Jesús es representado con nimbo simple o nimbo crucífero, símbolo que pasa a la Virgen y también a los santos. Santo Domingo aparece con el nimbo circular, dorado generalmente opaco, aunque a veces es transparente en un primer tiempo. En el Renacimiento el nimbo se aligera y se convierte en un anillo circular cerrado por

³ La flor de lis ha sido utilizada como emblema de realeza, figurando en el blasón de los reyes de Francia y en muchos escudos más. La Beata Juana, madre de santo Domingo lo tenía dentro de su blasón genealógico.

una línea de oro. Este anillo se hace después ovalado y más tarde adopta la forma de media luna hasta que finalmente se eclipsa. En época manierista y barroca la aureola se transforma en un haz de rayos luminosos, proyectados sobre la cabeza.

Los atributos nos permiten constatar una realidad evidente: la imagen se transforma, adquiere características diversas en cada tiempo y lugar. Según Iturgaiz (1992: 73), “en el momento medieval, los artistas presentan a un Domingo familiar; es más religioso en el gótico, y más escenográfico y teatral en el barroco”.

En el universo de significaciones de santo Domingo de Guzmán resulta de gran interés conocer el fundamento de su actitud como “homo orans”. Las maneras, posturas o ejercicios con las que realizaba su oración se reunieron en un pequeño opúsculo con el título de *Los modos de orar de santo Domingo*. Jordán de Sajonia, primero, y después Gerardo de Fracher dedicaron algunas de sus obras a tratar el fervor del patrón. Pedro Ferrando vuelve a insistir en este comportamiento, y Constantino de Orvieto o Humberto de Romans se hacen eco de la misma tradición.

La importancia de la expresión gestual y de los movimientos del cuerpo: manos, rostro, ojos, cabeza, pecho conforman una obra expresiva de gran riqueza simbólica. El tema del “homo orans” es uno de los favoritos y pasa de la hagiografía a los códices miniados. Fue obra de un escritor anónimo y de un artista desconocido que recogieron la costumbre de la oración de Domingo, redactando un opúsculo que titularon *De los nueve modos de orar*. Existen dudas sobre cuándo fueron realizadas estas miniaturas, quiénes fueron sus autores y el lugar dónde se hicieron (seguramente Bolonia), también si fueron realizadas como acompañamiento ilustrativo del texto literario o cómo forma de ir modelando la imagen del hombre orante en las primeras comunidades de dominicos. Se conocen cuatro códices de esta obra⁴: “Codex Matritensis”, “Codex Carcassonensis”, “Codex Rossianis 3” y “Codex Bononiensis”, que han sido estudiados por Domingo Iturgaiz OP y que señalan hasta qué punto la obra caló en la espiritualidad dominicana y se difundió rápidamente, llegando a ser uno de los textos clásicos para la formación dentro de la Orden.

Cada uno de los manuscritos de *Los nueve modos de orar* presenta diferente ilustración y también caligrafía. La manera de interpretar el documento es también diversa, pero todos coinciden en representar de nueve maneras distintas la actitud del orante. Puede llamar también la atención la distinta escala de proporción existente entre las figuras: entre la figura por ejemplo de Domingo y el altar, entre la mesa del altar y Cristo, pero tales proporciones son recursos estilísticos conscientes y voluntarios, propios del lenguaje de la miniatura. Domingo es

⁴ De los cuatro, tan solo disponemos en la actualidad del manuscrito de Madrid y del de la Biblioteca Vaticana. El de Carasona se considera desaparecido y el de Bolonia fue robado hace unos cuarenta años.

la figura central, de ahí que aparezca en primer plano. A veces también los diferentes planos ilustran momentos distintos de la oración.

Tal y como argumenta Iturgaiz (1992:47), la presentación de la oración en Domingo reviste características estilísticas diversas: “el artista sigue sumisamente el texto, y manifiesta un acoplamiento entre la expresión corporal y los estados anímicos. La figura participa de las sucesivas modulaciones estilísticas; concibe la ambientación arquitectónica religiosa, de acuerdo con la tonalidad propia de cada oración”. Los modos de orar que representa son el “modus humilians”, “modus prostrationis”, “modus flagelationis”, “modus genuflexionis”, “modus stans”, “modus orantis ad modum crucis”, “modus impetrationis”, “modus lectionis” y “modus itinerantis”.

El origen de estas miniaturas hay que situarlo en los pergaminos, donde aparecía como ilustración del documento literario y sirviendo de puente entre el texto literario y el motivo iconográfico. Además de servir como ornamento, ayudaban a comprender mejor el documento; pasaron a través del tiempo a la escultura, pintura mural, tabla, lienzo, vidriera y ya más tarde al dibujo ilustrativo de libros o a la imagen fotográfica. La evolución de la iconografía dominicana sigue idéntico proceso a cualquier otro tema de la historia del arte cristiano.

Como señala justamente Iturgaiz, “los primeros miniaturistas anónimos, unos con ingenua factura naif, otros con industria de miniaturista, pretenden perpetuar la tradición escrita y oral de Domingo, de la primera generación a la segunda y siguientes” (Iturgaiz 1992:17).

Se pregunta también Iturgaiz por el número, si fueron nueve desde el principio del opúsculo, por un arquetipo textual o iconográfico; pero parece que no, pues algunas descripciones oracionales de la Edad Media se basaban en otros números distintos; no parece tener un sentido sagrado, tuvo su inspiración seguramente en sus biógrafos y en la tradición dominicana.

Al igual que se construye una iconografía en torno a Domingo, predominando en él la estrella; veremos aparecer otra sobre cada uno de los santos que conforman la comunidad dominicana, y sobre la propia Orden: santo Tomas de Aquino se representará con el sol, san Pedro mártir de Verona con la palma del martirio, etc.

La iconografía cristiana ha adquirido un alto grado de excelencia dentro de la ciencia de la imagen, y la iconografía dominicana en particular es una rama de esta ciencia.

A la hora de construir la imagen de santo Domingo no podemos ser exhaustivos, ocho siglos van componiendo una imagen acorde a los tiempos y a las circunstancias. La fecha de 1247 resulta de gran importancia pues fue entonces cuando en el Capítulo Provincial de la Provincia

Romana se estipula que la imagen de santo Domingo debía incorporarse en los conventos y en las casas. Comienza pues su andadura, pero otros capítulos serán decisivos para el desarrollo de otros aspectos visuales, concernientes a la arquitectura, ornamentos, pintura, escultura, música y otros aspectos sensoriales dentro de las comunidades dominicanas.

Por lo que respecta a la imagen de santo Domingo, su verdadero rostro ha estado envuelto en la controversia, dados los cientos de representaciones diferentes a los que ha dado lugar. Contamos con la descripción creíble de una monja, Cecilia, que le conoció bien y describió "el color bermejo de sus cabellos y barba suavemente rubios"; y otra por parte de Jordán de Sajonia, quien le sucedería en el cargo de Maestro de la Orden. El físico tiene muchas veces la fuerza de traducir la sensibilidad o el carácter del personaje, y sin duda influyó en muchos retratos la descripción del beato Jordán: "Y como la alegría brillase siempre en su cara, fiel testimonio de su buena conciencia...con ella se atraía fácilmente el afecto de todos; cuantos le miraban quedaban de él prendados".

4. La imagen en el Nuevo Mundo

La escritura y la imagen tuvieron un gran protagonismo en la aculturación del Nuevo Mundo. Su valor como herramienta didáctica y de autoridad fue puesta de manifiesto por Todorov (1982), quien resaltó el valor del escrito como signo también de imposición de autoridad. Los indios alfabetizados terminaron haciendo uso de sus múltiples funciones, aunque combinándolas con los medios icónicos visuales autóctonos e importados.

El comportamiento comunicacional de los nuevos llegados frente a la lectura y escritura causaba también extrañeza entre los naturales. Como refiere el cronista inca Guamán Poma de Ayala (1550-1616)⁵, los naturales creían que sus conquistadores hablaban noche y día con sus papeles y nunca dormían (Poma de Ayala 1987). El papel era para ellos tan importante que a uno que tuvieran lo exhibían con orgullo y le prestaban la máxima devoción.

Frente a los retos de la comunicación verbal, la no verbal hizo posible la expresión de una manera diferente al ser capaz de transmitir ideas –sobre todo universales- con ayuda de gestos, imágenes o actitudes. Cuando las palabras no lograron cumplir su cometido y debieron callar por no ser capaces de hacerse entender, se debió recurrir a otras estrategias comunicacionales basadas en la imagen, como los catecismos pictográficos, el habla por señas, las representaciones artísticas, la imaginería y otros modos de comunicación simbólica.

⁵ Según otras fuentes nació en Ayacucho en 1534 y murió en Lima en 1615. Desaparece gradualmente para biógrafos alrededor del año 1613.

Ello implicó también un cambio en las expectativas de traducción, pues el ojo del intérprete valió mucho más que la dedicación del traductor, aunque no podía estar exento de ilusiones ópticas.

La comunicación icónico-visual ha tenido pues y tiene un largo recorrido en todos los aspectos del entendimiento y por supuesto en el ámbito religioso, donde se convirtió en instrumento de predicación.

La imagen, que está ligada al concepto de la realidad simbólica y del imaginario, y que Carl Yung (1875-1961) asocia a la fantasía, desempeña un papel fundamental en el inconsciente colectivo, ese universo de símbolos y mitos a partir de los cuales es interpretada y reinterpretada la vida. El imaginario, dirá Gilbert Durand, se construye a través de imágenes reconocibles, que habitan en la memoria de la humanidad. Hegel había presentido que el mundo del arte —en el que habita la imagen— la filosofía, la religión y el sistema de las instituciones sociales constituían paradigmas de alta frecuencia simbólica (Durand 1979:25); es decir que sus figuras podían ser infinitamente retomadas

El concepto de revelación se apoya mucho en el lenguaje de la imagen, pues en ella es donde se localiza también el significado. Las sugerencias emotivas del mensaje divino se forman en el intelecto y pasan de una mente a otra, de unos fieles a otros, que renuevan incesantemente su significado.

La revelación supone el conocimiento de cosas que no llega por la vía común, o como dice el dominico fray Leandro de Granada y Mendoza: “fuerza y luz extraordinaria y superior la natural que el hombre tiene. La da Dios y es común en el pueblo.” (González Sánchez 2017.200)

Por los avatares de la historia la imagen ganará terreno en diferentes momentos donde alcanzará extraordinaria importancia, hasta llegar a nuestros días, donde parece haber alcanzado un momento de éxtasis, superponiéndose al lenguaje de las palabras e incluso contradiciéndole en sus premisas hasta ahora consideradas más certeras (*verba volant scripta manent*).

La acomodación del mensaje de la predicación católica a la mentalidad del nuevo mundo repercutió enseguida en el arte, ya que las imágenes tuvieron que acomodarse a la experiencia visual de los potenciales cristianos.

En el Concilio de México, como ya sucediera en Europa, se dictaron normas sobre las imágenes sagradas, previo expurgo de las existentes, con el fin de eliminar los abusos de una pintura

considerada indecente. El capítulo XXXIV de las actas se refiere directamente a la elaboración de las imágenes:

mandamos que ningún español ni indio pintaran imágenes ni retablos en ninguna iglesia de nuestro arzobispado y provincia ni venda imágenes sin que primero el tal pintor sea examinado y se le dé licencia por Nos o por nuestros provisores.

Al mismo tiempo se dictaron normas sobre la arquitectura religiosa, que parecía estar descontrolada. El XXXV ordena "que ninguno edifique iglesia, monasterio ni ermita sin licencia"; y el LXI prescribe cómo deben ser los monasterios.

La normativa sobre las imágenes y sobre la arquitectura religiosa en los territorios de misión no solo fue dictada para América, también para Asia, procurando acercarse a la idiosincrasia del lugar.

También como reacción natural de la oficialidad, los europeos llegaron a desconfiar enseguida de los resultados de la comunicación oral y pictórica porque no tenían certeza del efecto de la comprensión y recepción del mensaje; y combatieron de modo más o menos activo estas prácticas culturales.

La imagen en todo caso constituyó un instrumento esencial para la difusión del conocimiento de la naturaleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, la Virgen, los santos y la difusión de su culto público, muy por encima del Evangelio y de la hagiografía; y ello alentó una creciente demanda de imágenes tanto en Europa como en las misiones.

Los misioneros jesuitas, al llegar a América, divulgaron masivamente la imagen de culto. De ello da fe el continuo reclamo de avituallamiento piadoso (González Sánchez 2017:288). José Acosta (1539-1600), otro jesuita, fue el inductor de introducir en la evangelización el "agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y de más cosas" (González Sánchez 2017:287).

A la expansión de la imagen contribuyen algunos sucesos o leyendas como la del Niño de Cebú en Filipinas, la de la Virgen de Guadalupe, la de Sor María Jesús de Ágreda (personaje controvertido donde los haya) entre los indios de Puebla, etc.

La imagen en el Nuevo Mundo permitió sin duda acelerar la introducción de los nuevos conceptos y representaciones. Para el traductor e intérprete supuso sin duda un gran reto su trasvase, que fue desarrollado desde un planteamiento natural y simbólico, basado en la experiencia y conocimientos del indígena.

El catecismo pictográfico supuso un hito para enseñar a orar. El modelo de Pedro de Gante fue asimilado por todas las órdenes y permitió que el indígena reconociera las figuras esenciales de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo desde la asimilación de los atributos de las culturas precolombinas; y más aún, que se comprendieran conceptos, como el del sacrificio de la cruz, la misericordia divina o el perdón desde representaciones comunes a su vida ordinaria. El tamaño diminuto de estas obritas es ilustrativo de la función que desempeñaban y de la facilidad de su transporte.

Ramón Hernández Martín OP (1992) explicó muy bien cómo algunos misioneros dominicos utilizaron grandes representaciones pictóricas, que llevaban de poblado en poblado, para exponer de modo gráfico y fácil los misterios del cristianismo. Uno de los métodos comunes también al que alude Hernández (Idem) era el de las llamadas «marmotas», que eran “grandes esferas, y también conos y cilindros, de unos tres metros de diámetro, con un armazón de palos de madera, sobre los que se colocaban grandes sábanas, en las que aparecían pintadas escenas o personajes religiosos; al anochecer se iluminaban con velones, cuya luz permitía que se traslucieran vivamente ante los indios esas pinturas que el misionero explicaba con calma”.

Para explicar el misterio de la Trinidad, los misioneros tuvieron que recurrir a ejemplos, que es lo único que entendían bien los indios. El Dios único –les decía el catequista– era Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas y una naturaleza; y para que comprendieran mejor hacían tres dobleces en su capa, con lo cual entendían que era una sola capa y tres dobleces.

El primer catecismo de Filipinas fue obra de dominicos y agustinos. La obra titulada “Doctrina cristiana en lengua española y tagala por los religiosos de las órdenes” fue escrita en 1593 por Fray Juan de Plasencia y tiene en portada un grabado en madera de santo Domingo.

El catecismo de Pedro de Feria de 1567 está a dos columnas: la de la izquierda, en español, en caracteres góticos, y la de la derecha en zapoteco, en caracteres humanísticos. Tiene cinco grabados que ocupan toda la página, un conjunto bastante numeroso de ilustraciones más pequeñas, y letras capitales historiadas. Unos grabados tienen finalidad decorativa; otros tienen su valor pedagógico en cuanto a la enseñanza de la religión.

Es interesante notar que la imagen no solo contribuyó a entender la predicación, sino a conocer la historia. El misionero franciscano Fray Juan de Torquemada, autor de “Los veinte yvn libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra”, mejor conocida con su título abreviado de Monarquía Indiana; realizó su obra basándose en códices, pinturas, manuscritos, tradición oral y el trabajo de otros cronistas tales como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Motolinía, Fray Francisco Jiménez, Fray Jerónimo de Mendieta,

además de textos de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera y otros autores anónimos. Pero imaginamos también hasta qué punto, algunos de estos cronistas, que nunca estuvieron en las Indias, pudieron realizar sus crónicas sirviéndose de las imágenes que llegaban desde lejos.

5. Imágenes en la Contrarreforma

Otra de las épocas decisivas en el tratamiento de la imagen fue la de la Contrarreforma. En Europa, tras el Concilio de Trento, las imágenes constituyeron uno de los instrumentos más eficaces para imponer la ortodoxia frente a la acción de los reformados. Los libros cristianos se cargaron de imágenes y los que no las tenían parecían más bien obras luteranas. Bien es cierto que Lutero, consciente del valor de la representación no verbal y de la imaginación, aunque iconoclasta, se empleó a fondo en la música. Las iglesias se llenaron de imágenes y de órganos, que buscaban transmitir a través del arte una experiencia personal y subjetiva. Un auténtico regalo para los sentidos y en el fondo para todo predicador.

El dominico fray Luis de Granada, preocupado por los efectos de los sermones, fue autor del más célebre tratado de la elocuencia cristiana de la Contrarreforma, en el que aludía a tres propiedades básicas de toda predicación: la *inventio* (invención), la *dispositio* (dicción) y la *elocutio* (pronunciación), que permiten instruir, deleitar, impresionar y persuadir con suavidad. Fray Luis ofrece una sentencia metódica: nada conmueve más que el pintar una cosa con palabras, de manera que no tanto parezca que se dice cuanto que se hace y se pone delante de los ojos, poniendo la vista en la grandeza de la cosa (González Sánchez 2017:102). El predicador reclama dedicación y talento para la divulgación de la doctrina cristiana deleitando los sentidos.

Las dotes persuasivas de la pintura, que representaba los efectos de la pasión, la *autoritas*, la sangre, la calavera, servían para este propósito y para la devoción en aquellos tiempos entre los siglos XVI y XVII. Fray Luis de Granada invitaba a mirar la agonía del Señor, lo efímero de nuestra existencia, lo grandioso de la Revelación. Llega para ello a seleccionar una imagen para cada día, inspirada en los pasos de la Pasión (González Sánchez 2017:127). La historia pintada lleva al alma por la vista y la musicalizada por el oído, igual que el sermón, que buscará una retórica afín. El lenguaje de la imagen no habría de diferir en sus fines del de la escritura o del pentagrama.

A partir del Concilio de Trento la imprenta piadosa ilustra la hagiografía, las obras teológicas y espirituales; el arte religioso da sentido a la música, la pintura, la escultura o la arquitectura.

El tema de la localización de las imágenes resultó también de gran importancia. Trento prescribió la exclusiva localización de las imágenes en los templos, y ante el comportamiento de apropiación de las gentes, que trasladaron a sus hogares imágenes de devoción, no dudó en reglamentar tal situación.

La imagen fue ganando espacio en la religiosidad del siglo XVI. La imaginería piadosa nos permite entender la devoción en la época. Tomás de Kempis, autor de *Imitatio Christi*, una obra muy leída en la época, y traducida entre otros por fray Luis de Granada OP, alentaba a la oración mental privada, poniéndose delante de la imagen y meditando sobre el significado de la pasión. El realismo de las escenas efectistas permitió la representación en sí mismos, embelesados en la sangre de Cristo.

Las dotes persuasivas de la pintura se pusieron de manifiesto en el arte, piénsese por ejemplo en el significado de la calavera en el barroco. Es frecuente también que la imagen se acompañe de alguna leyenda que incida en el mensaje. La interacción del escrito y la imagen, de lo verbal y lo visual es frecuente en la comunicación religiosa. En los lienzos se encuentran a menudo inscripciones, que ilustran el contexto y apoyan el mensaje. El empleo de metáforas, símiles o parábolas para explicar una imagen es muy frecuente en este contexto. Las alegorías y erudiciones ocultas allanan sin duda el entendimiento de conceptos abstractos. Imagen y texto facilitan por otra parte el acceso del primer al segundo grado de la oración.

La imagen constituyó enseguida una fuente de adoración, y también de protección, como se ha puesto de manifiesto muchas veces. Entre las propiedades que se le atribuían estaba la de socorro de las gentes. Ciertos referentes simbólicos (amuletos, rogativas, *agnus dei...*) representaron una ayuda ante diversos avatares, y un sinnúmero de romerías, procesiones y festividades se pusieron de moda entre las sociedades creyentes. El tacto de las imágenes para remediar enfermedades está entre estos comportamientos. Esteban de Salazar llegó a dictaminar que el demonio huía al ver la cruz (González Sánchez 2017:180).

La cruz es precisamente el icono que más éxito tiene en la sociedad cristiana, llegando incluso a dejar de ser monopolio del clero. “Leer” a Cristo en la cruz fue desde entonces muy frecuente. La cofradía de la Vera Cruz se extendió por muchos lugares. La eucaristía, el agua bendita son otros iconos con gran repercusión.

El éxito y popularidad de la imagen llenó también de inquietud a las autoridades religiosas, sobre todo por la actitud incontrolable de las masas, que desvirtuaba el plan trazado inicialmente. La propensión a la idolatría, a la adoración o a la superstición era un riesgo no medido, y que suscitó una permanente suspicacia de la Iglesia hacia el arte. También causaron

temores las actitudes irrespetuosas e inmorales de algunos individuos o grupos que emprendían la profanación de imágenes como desafío a la ortodoxia dominante.

La labor de persuasión a través de la imagen para diferentes culturas se llevó a cabo con gran celo de los traductores e intérpretes. En la misión de América el predicador usó el poder fascinante del grabado para ilustrar su predicación, y no solamente en libros sino en exposiciones al aire libre o dentro del recinto de iglesias y conventos.

6. Evocación y memoria

El desarrollo de la óptica ha permitido dar respuesta a múltiples asuntos como el de la recepción de las imágenes o del arte. Lo que destaca de la imagen es su capacidad evocadora. La imagen tiene la cualidad de mostrar una identidad polimorfa y un significado plural. Existen diversidad de formas de pensar, mirar, percibir y dar sentido al mundo, que se concretizan en una imagen. Para Carlos Alberto González “la revelación ocurre cuando la imaginación concibe sus objetos insolubles, por amorosa voluntad divina y para confiar sus secretos a alguien”. Esto hace que el ensimismamiento pueda considerarse también como medio de revelación y como fuente también de peligros. El franciscano Gerónimo Planes aconseja “extrema precaución a las personas que los experimentan, pues el demonio puede hacer de los nervios ópticos el móvil de la visión desvirtuada de la imagen divina de Cristo” (González Sánchez 2017:201). Satanás, en efecto, se viste de los colores de las cosas para entrar en el alma, como los mejores impresores y pintores. Esta actitud la pone en relación González Sánchez con “la cualidad hipnótica y atractiva del color”. Las alucinaciones, la milagrería y las visiones fueron perseguidas por la Inquisición.

La iconografía, al igual que el discurso oral y escrito, fue objeto de control y selección, de clasificación y distribución dentro de unos cauces definidos y mediante un sistema normativo concebido con el fin de anular los riesgos, ciertos o previsibles que los distintos poderes establecidos perciben en cada momento (González Sánchez 2017:309).

Ante este estado de incertidumbre visual y lectora, Lutero llegó incluso a preferir la divulgación de las Escrituras mediante la predicación.

Es interesante poner de relieve el papel de la memoria en la construcción, conservación y utilización de las imágenes; y en este sentido se ha destacado la finalidad memorística del icono. La imagen es también garantía de la remembranza de los relatos (González Sánchez 2017:171) y del proceso de elaboración de los mismos.

Entre pintura y teología se ha establecido una relación muy fructífera. El criterio de falsedad histórica, de fabulación, de fantasía fuera de los límites se puso de manifiesto con ayuda de censores e inquisidores. Los predicadores obtienen muchos beneficios retóricos de la memoria. Luis de Puente en su *Guía espiritual* estipula diversas maneras de mirar a Dios, entre las que se encuentra, por ejemplo, la realizada mediante imágenes impresionables (principalmente de Cristo y la Virgen). El crucifijo es, como apuntábamos, el gran vehículo en la conversión, muy por encima de los libros. Las vidrieras –parapeto del frío y del viento- son las Escrituras; las Inmaculadas, sagradas familias y otras imágenes devotas un reservorio de la fe.

Los teóricos señalan que la memoria se sitúa entre el intelecto y lo sensorial. La imaginación opera con las imágenes que el entendimiento elabora. De hecho, tanto el escritor como el artista conciben su creación en función de una imagen que acaban desarrollando. El trabajo de ambos consistiría en ordenar imágenes, darles coherencia y escribirlas o pintarlas

Las masas pueden también recibir, recordar y meditar los artículos de la fe a través de la imagen y acrecentar la devoción con el ejemplo de los santos. Es una realidad que la pintura perdura de manera más vigorosa y sutil que la palabra dicha o escrita. Los iconos adquieren la condición de predicadores y maestros mudos, y son para la teología los significantes del mensaje divino.

Muy relacionada con la memoria social y visual de la imagen está la función de propaganda. La divulgación de imágenes con un fin adoctrinador fue un auténtico descubrimiento para las autoridades religiosas. Gracias a la imprenta, la Iglesia pudo descubrir sus inmensas posibilidades propagandísticas a través de la imagen y obtener rentabilidad de la iconografía en su misión evangelizadora; y ello a través de la difusión masiva iconográfica, sirviéndose del grabado como vehículo, los libros con figuras o las estampas. La tipología de la imagen se incrementó considerablemente con la nueva técnica de la impresión tipográfica.

Una de las consecuencias que la imagen trajo para la memoria es que la función de recordación oral fue siendo desplazada por la propia imagen, y que ella terminó siendo el bagaje de la experiencia acumulada en el tiempo. El riesgo es que la formación de imágenes falsas y la burla de los sentidos generan especulación en torno a la influencia de la imaginación en ciertas operaciones mentales.

Se ha destacado el grado de manipulación psicológica, de mentalización y sensibilización del individuo a través de la imagen (también visible en el teatro). Esta manipulación de la información frente a la definición de identidades, que ha sido una actividad consciente, como puso también de manifiesto Todorov en el Nuevo Mundo; es también inconsciente de la mente

humana, como pusieron también de manifiesto autores como Georges Gusdorf (1951), al hablar del alto grado de inseguridad y de la falsedad del recuerdo en la mente humana⁶.

7. Conclusión

La imagen ha constituido un elemento fundamental de apoyo para la predicación. Por su carácter simbólico y trascendental podemos compararla en sus cualidades a las del logos divino. Sus propiedades le han hecho indispensable en todos aquellos momentos en los que la palabra oral o escrita se enfrentaba a problemas de comprensión. Su empleo ha sido útil en la misión, frente a culturas lejanas y desconocedoras de la lengua del predicador; y también en aquellos momentos en los que la necesidad de convicción precisaba unos útiles persuasivos difíciles de replicar, como sucedió en la Contrarreforma.

En el mundo de la traducción la imagen resultó de gran apoyo para asegurar los conceptos y el mensaje, e incluso llegó a sustituirla con nuevos argumentos, pues los ojos del intérprete tuvieron más valor que la boca o la pluma del traductor. Las autoridades religiosas, que habían puesto sus ojos confiadamente en ella desconfiaron también de ella por no poder estar nunca seguros del resultado de su recepción.

Si la función evocadora y recordatoria de la imagen es quizás la propiedad más significativa, por su posibilidad de eternizar el instante, faceta por la cual ha triunfado también la propaganda icónico-visual; también es la más insegura por la capacidad de manipulación que el individuo encuentra en el recuerdo.

La imagen ha supuesto para la traducción la versión fiable o persuasiva de una realidad entretejida en el discurso, el signo no lingüístico más eficaz para la construcción del sentido

Referencias bibliográficas

1. FUENTES DIPLOMÁTICAS

Acta canonizationis S. Dominici, 1935 : Romae : Ed Institutum Historocum FF. Praedicatorum, MOPH XVI, Fasc.II, 89-194.

Acta Capitolorum Generalium Ordinis Pradicatorum ab Anno 1220 usque ad Annum 1303, 1898: Romae: Ed. B.M. Reichert, MOPH III.

⁶ La memoria realiza una visión en perspectiva con todos los acontecimientos que hemos vivido. Lejos de considerar esto como un asunto patológico es un aspecto constitutivo de toda experiencia una vez adquirida. (Gusdorf 1951, T.II, 19)

Acta Capitolorum Provincialium Ordinis Pradicatorum, Première Province de Provence, Province Romaine, Province d'Espagne (1239-1302), 1984: Toulouse: Ed. C. Douais.
Acta Sanctorum Augusti Tomus I, De Sancto Dominico, Confesore, Fundatore Ordinis Fratrum Pradicatorum, 1759 : Veneti : Ed. Guillelmus Cuyper et alii, dia 4, 558-628.

2. FUENTES GENERALES

- BENJAMIN, Walter. "La tarea del traductor", 1923: Angelus Novus. Barcelona: Edhasa, 1971.
- DURAND, Gilbert, 1979: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De a la mythocritique à la mythanalyse*, Paris: Berg International éditeurs.
- GONZÁLEZ FUENTE OP, Antolín, 1994: *El carisma de la vida dominicana*, Salamanca: Editorial san Esteban.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, 2017: *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*, Madrid: Cátedra.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, 1987: *Nueva Crónica y buen gobierno*, ed. De J. Murra, R. Adorno y L. Urioste, Madrid: Historia 16, vol. I, 134.
- GUSDORF, Georges, 1951: *Mémoire et personne*, T. I, *La Mémoire concrète*; T. II: *Didactique de la mémoire*, Paris: PUF.
- HERNÁNDEZ MARTÍN OP, Ramón, 1992: "Catecismos de los Dominicos en América y Filipinas, en *Actualidad Catequética* 155 (1992) 357-368.
- ITURGAIZ OP, Antonio, 1992: *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán*, Burgos: Aldecoa.
- ROMANS, Humberto de, 2017: *La formación del predicador*. Traducción al castellano de Nelson Medina Ferrer, OP, Salamanca: Editorial San Esteban.
- TODOROV, Tzvetan, 1982: *La conquista de América, la cuestión del otro*, México: Ed. Siglo XXI.

ESTUDIO DE LAS CANCIONES LITÚRGICAS PARA EL JUBILEO DE LOS 800 AÑOS DE LOS DOMINICOS¹

Youssou Ndiaye

Universidad de Valladolid (España)

youaffairs@gmail.com

Abstract:

The purpose of this paper is to study the essence of modern liturgical songs of the Dominicans during the Jubilee of the 800 years. While it is taking place throughout the world, the eighth centenary of preaching of the Order, several songs with the purpose to strengthen preachers's mission. The linguistic work of the Dominicans mixed with multicultural extension of the Order is reflected in a genuine manner in the lyrics of their songs. As well, we will focus on this study in the textual analysis of the songs, the meaning of the items, the terminology used and its translations.

Keywords: Dominicans – Jubilee of 800 years – Song – Liturgical songs – Translation - Preachers Order - Santo Domingo de Guzmán.

Resumen:

La finalidad de este trabajo es estudiar la esencia de las canciones litúrgicas modernas de los Dominicos durante el jubileo de los 800 años. Mientras se está celebrando, a través del mundo, el octavo centenario de la predicación de la Orden, se crearon varias canciones con fines de reforzar la misión de los predicadores. La labor lingüística de los Dominicos mezclada con le extensión multicultural de la Orden se refleja de manera auténtica en la letra de sus canciones. Así, nos centraremos en este estudio en el análisis textual de las canciones, el significado de los temas, la terminología usada y sus traducciones.

Palabras Clave: Dominicos – jubileo de los 800 años– canción - canciones litúrgicas – traducción – Orden de Predicadores – Santo Domingo de Guzmán.



Fig. 1: Cartel español del Jubileo 800 años de la Orden de Predicadores

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

1. Introducción

Desde siempre, el ser humano ha sido propenso a cantar. Hasta a los más pequeños se les enseña melodías cortas antes de que sean capaces de construir frases correctas. El canto nos permite expresar alegría o pena. Nos lleva donde nuestro alma puede encontrar la felicidad aunque muchas veces parece inexplicable. Si la fe alcanza la cima de lo abstracto el canto procura otro camino tan abstracto para elevar la alabanza a su Señor.

La celebración del Jubileo del octavo centenario de la Orden de Predicadores ha sido un gran momento de cantos. En realidad, los Predicadores encuentran en la canción una manera más eficiente de predicar, a través de himnos, cánticos, entre otras inspiraciones para dar la Buena Noticia a la humanidad.

A continuación, intentaremos ilustrar la manifestación del canto en la liturgia e los Dominicos. Para ello, necesitaremos contestar a las preguntas ¿Para qué sirve la liturgia? ¿Para quién? ¿Cuál es el papel de la canción en la liturgia? ¿Cómo se manifiesta? Etc.

2. El recorrido histórico sobre el jubileo

El jubileo de los 800 años de la Orden de Predicadores se ha celebrado durante tres años (2015-2016-2017). El tema general del jubileo ha sido «Enviados a predicar el Evangelio». Este Jubileo recuerda la publicación de las Bulas promulgadas por el Papa Honorio III hace 8 siglos, confirmando la fundación de la Orden en 1216 y 1217. En realidad del 7 de noviembre 2015 al 21 de enero de 2017 todos los santos de la orden fueron celebrados. Junto al Maestro de la Orden de Predicadores, fr. Bruno Cadoré, diversos grupos de frailes , hermanas y laicos fueron de peregrinación en el «Camino de Santo Domingo» pasando por los lugares históricos de los orígenes de la Orden en Castilla (España), Languedoc (Francia), Bolonia y Roma (Italia).

Recordando la historia el jubileo era un tiempo de alegría y regeneración respecto los orígenes. En el caso precisamente del jubileo de los 800 años el evento alude a la conmemoración de los primeros momentos de fundación de la Orden de Predicadores. Homenajear a los primeros hermanos enviados por Santo Domingo fue uno de los principales símbolos del jubileo.

Los lugares relacionados con la vida de Santo Domingo de Guzmán y los orígenes de la Orden de Predicadores fueron recorridos por los peregrinos. Ochocientos años después, los mismos caminos, poblaciones, casas e iglesias que marcaron el itinerario de Domingo permiten comprender e interiorizar su espiritualidad y el carisma que legó a su Orden. Es una historia que sigue viva porque, hoy como ayer, se nos envía a predicar el Evangelio.

2.1. El itinerario de la peregrinación

España

Madrid – Segovia – Caleruega – Gumiel de Izán – Burgo de Osma

Francia

Lourdes – Tolosa – Prulla – Fanjeaux – Carcasona – Sainte-Baume

Italia

Bolonia – Florencia – Roma



Figura 2: Itinerario español del Jubileo (<http://jubileo.dominicos.org/rutas-dominicanas>)

La celebración del Jubileo también ha sido un gran momento de renovación de la Orden. La Orden busca renovarse entrando en un proceso dinámico de refuerzo de la fe y el amor de los enviados a predicar la Buena Noticia de la Resurrección de Cristo. En esta inmensa y noble labor deben guiar los pasos de los predicadores algunas reflexiones sobre el ¿qué?, el ¿por qué?, ¿a quién? y el ¿cómo?, refiriéndose a la predicación.

El capítulo general decidió llamar la atención de todos los frailes y de las comunidades sobre ciertas dimensiones muy concretas de nuestra vida, invitando a todos a aprovechar el tiempo de preparación de la celebración del Jubileo como una ocasión para consolidar la vida y la misión de la Orden.

2.2. Oración del Jubileo



Dios Padre de misericordia, que
llamaste a tu servidor Domingo de Guzmán
a ponerse en camino en la fe,
como peregrino itinerante y predicador de la gracia,
al prepararnos a celebrar el Jubileo de la Orden,
te pedimos que infundas de nuevo en nosotros
el Espíritu de Cristo Resucitado,
para que podamos proclamar con fidelidad y alegría
el Evangelio de la paz,
por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

2.3 Esencia de la liturgia de los dominicos

En este capítulo es cuestión de liturgia en general y en particular de la liturgia dominicana precisamente. Fundamentalmente la liturgia es una para toda la comunidad cristiana, la particularidad de los Predicadores en su amor por El Señor destaca una diferencia en su obra litúrgica.

Para entenderlo necesitamos hacer una breve síntesis sobre una serie de preguntas relacionadas con la liturgia. ¿Qué es realmente la Liturgia? ¿Qué ocurre en ella? ¿Con tipo de realidad nos encontramos? Etc.

Cristo definió la esencia de la liturgia cristiana para los siglos venideros como un acto de “adoración” al Padre. Desde entonces, esa liturgia como acto de adoración no la hacen los Dominicos sino que la reviven como algo mismamente regalado por Jesucristo en el altar de la cruz.

Es importante que comprender esto porque a veces se habla de liturgia como de encuentro festivo de una comunidad que más parece de vecinos que cristiana. Lo que se convoca, lo que se celebra, no es el hecho de estar juntos en tono festivo sino el participar juntos de la verdadera liturgia universal que dejó Jesús. Por eso la liturgia no es “discrecional”, uno no puede hacer lo que le apetece según su estado de ánimo, edad o cultura. La liturgia universal de la Iglesia garantiza que lo que acontece es algo superior a lo que le acontece a una comunidad o grupo determinado.

De este modo, más que definir conceptualmente el significado de la liturgia estamos poniendo el foco en lo esencial de la liturgia: se celebra con alegría, en actitud de adoración, la resurrección de Cristo como entrega a la voluntad del Padre. Y se hace de forma comunitaria procurando la “participación activa” (*participatio actuosa*) que pidió el Concilio, pero sólo si la misma permite la “participación en Dios” (*participatio Dei*). La oración comunitaria de la liturgia tiene que conducir a que se rece realmente, es decir, a que no sólo hablemos entre nosotros sino con Dios (*participatio Dei*). Esta es la esencia de la liturgia y a ella se tiene que dirigir todas las acciones de los Predicadores, signos, gestos y ritos.

La vida litúrgica de las comunidades cristianas ha pasado por muchos altibajos. De una liturgia casi incomprensible para el pueblo se pasó a una liturgia en la que, para darle participación activa, se fue alterando “creativamente” cada vez más la liturgia universal, la que dejó Jesús en la cruz, convirtiendo en catequesis lo que se estaba celebrando e introduciendo elementos novedosos que hicieran, teóricamente, entender mejor lo que se celebra y hacer más entretenida la misma celebración. Estos errores se han ido pagando a precio de “desorientación” y “vaciamiento” del verdadero contenido de la liturgia. El 50º aniversario de la celebración del Concilio Vaticano II es un momento oportuno para recordar entre todos que el verdadero significado de la liturgia no está en lo que “hacemos” sino en lo que “revivimos” mediante los gestos y los signos que conforman la liturgia cristiana, un verdadero espacio de adoración y comunicación con Dios. En la próxima entrada comentaremos cómo la música y las canciones han participado en la salvación y percepción del mensaje litúrgico. Sobre la esencia de la liturgia, Joseph Ratzinger, en su obra *Espíritu de la liturgia*, una introducción, hizo la propuesta de “entender la liturgia como un juego, la comparación se basaba en que, tanto la liturgia como el juego tienen sus propias reglas, construyen su propio mundo, vigente en la medida en que nos involucramos en él, un mundo que, naturalmente, vuelve a su ser cuando acaba el juego. Bajo otro punto de vista, el juego, si bien tiene un sentido, carece de finalidad y, precisamente por eso, tiene un aspecto curativo e incluso liberador; nos aleja del mundo de los objetivos cotidianos y de sus presiones para introducirnos en lo gratuito, eximiéndonos de este modo, y por un tiempo, de todo el peso de nuestro mundo laboral. Según esto, el juego es, por así decirlo, otro mundo distinto, un oasis de libertad en el que, por un instante, podemos dejar fluir libremente la existencia. Necesitamos esos momentos en los que nos evadimos del dominio de la vida cotidiana, para poder sobrellevar su carga”.

«La Liturgia, por cuyo medio ‘se ejerce la obra de nuestra Redención’, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia»
(Sacrosanctum Concilium #2)

3. La canción en la liturgia de los predicadores

Hablamos de liturgia o de música litúrgica, pero no siempre sabemos a qué nos referimos. Si decimos que la música es parte fundamental de la liturgia tenemos que saber qué entendemos por liturgia para situar correctamente ambas realidades. ¿Por qué y qué es lo que se celebra con la liturgia? ¿Por qué cantamos? ¿Para qué cantamos? ¿Con qué finalidad?

La Iglesia ha manifestado en repetidas ocasiones su preferencia por la celebración con cantos «*porque nuestro Dios merece una alabanza armoniosa*» (Sal. 146). Desde el Concilio Vaticano II reconocemos que la liturgia es una acción de toda la Iglesia, por lo que también la música debe ser cosa de todos y no un privilegio del coro o de unos cuantos. No necesitamos una liturgia con cantos, sino una liturgia cantada en la que todo el pueblo de Dios aclame a su Señor con alegría. Pero esto exige catequesis y sensibilidad litúrgica para poder decir con el salmista: «*Dichoso el pueblo que sabe aclamarte*» (Sal. 89).

Las asambleas dominicanas no necesitan maestros y doctores para alabar a Dios con dignidad, pero sí pastores y animadores, personas formadas en música y liturgia capaces de hacer sentir una fuerte “emoción litúrgica” en el momento de la predicación..

La reforma litúrgica que impulsó el Concilio Vaticano II supuso un cambio importantísimo en la praxis reinante hasta entonces de la participación de los laicos en la Iglesia. La Iglesia oraba a Dios mediante sus ministros en nombre del pueblo, de espaldas a él, que asistía sin comprender a los ritos litúrgicos. El Concilio devolvió al Pueblo de Dios (laikòs) el protagonismo como actor de la vida de la Iglesia (no olvidemos que el verdadero protagonismo lo tiene únicamente Cristo, cabeza del Cuerpo que es la Iglesia). Esto supuso afirmar categóricamente que todos los bautizados, por el simple hecho de ser bautizados, somos responsables de la tarea evangelizadora que Cristo encomendó a sus discípulos en Pentecostés. La imagen paulina del Cuerpo místico refleja muy bien esta dimensión global de las tareas en el seno de la Iglesia: cada miembro tiene una función encomendada sin la cual el Cuerpo no está completo.

Pues bien, también el canto pasó de ser privilegio de unos pocos a ser la expresión del Pueblo orante de Dios. Antes del Concilio, la mayor parte del repertorio de cantos que se utilizaban en las celebraciones eucarísticas se entonaba en latín principalmente por la *Scholae Cantorum* excluyendo con frecuencia la participación del Pueblo. Hemos de aclarar que el Concilio nunca prohibió la participación de las *Scholae Cantorum*, sino más bien, matizó su importancia y ministerio e impulsó el uso de la lengua vernácula, de tal manera que efectivamente el Pueblo participara con el canto y fuera parte integrante de la celebración.

Enseguida aparecieron numerosos cantos compuestos en lengua vernácula que impulsaron la participación del Pueblo en las celebraciones, pero también se cometieron muchos errores que desvirtuaron (todavía hoy) el verdadero sentido de la celebración litúrgica y del canto litúrgico. En algunos momentos convertimos nuestras iglesias en salas de concierto en donde en aras de la “modernidad” todo valía con tal de que hiciera alusión a lo religioso o que fuera “íntimo” (confundiendo lo espiritual con íntimo) o, simplemente, bonito. Se pueden citar muchos ejemplos de esto aunque como botón de muestra podríamos recordar el uso abusivo que se hizo de la canción de Simon & Garfunkel “El sonido del silencio” o de canciones procedentes de obras musicales como “Jesucristo superstar”; o los cambios que se introducían en el significado de los textos litúrgicos al sustituir partes litúrgicas de la eucaristía por otros cantos aparentemente similares (el Kyrie de la Misa campesina nicaragüense, por ejemplo, pide no tanto que nos identifiquemos con Dios, sino que él se identifique con nosotros: *«Cristo, Cristo Jesús, identifícate con nosotros. Señor, Señor, mi Dios, identifícate con nosotros. Cristo, Cristo Jesús, solidarízate, no con la clase opresora que exprime y devora la comunidad, sino con el oprimido, con el pueblo mío sediento de paz»*).

Cuando el Concilio exhorta a los predicadores a participar de la vida de la Iglesia también los está pidiendo responsabilidad y fidelidad a lo que la tradición llama el “sensus Ecclesiae”. Pablo VI decía que *«sin el sensus Ecclesiae, el canto, en lugar de ayudar a fundir los espíritus en la caridad, puede ser origen de malestar, de disipación, de deterioro de lo sagrado, cuando no de división en la misma comunidad de los fieles.»* (discurso que el papa Pablo VI dirigió a las religiosas participantes en el Congreso Litúrgico-musical celebrado en Roma en abril de 1971). Una vez le preguntaron al famoso compositor y director de orquesta español Cristóbal Halffter que por qué no le gustaban los cantos litúrgicos, a lo que respondió: *«Porque la Iglesia, consciente o inconscientemente, ha jugado un papel muy importante en la valoración de la vulgaridad. El convertir la iglesia en una discoteca es algo muy serio. O se va a una discoteca o se va a una iglesia, pero hay que deslindar los campos.»*

Para que esto no suceda, y porque las cosas no vienen solas de lo alto, es necesario dibujar correctamente las funciones que cada ministerio tiene en el ámbito de las celebraciones y trabajar en el sentido de asegurar la formación de manera que juntos se pueda entonar *Un canto nuevo para el Señor*. No hay pastoral litúrgica si no se tiene en cuenta el canto. Y no hay canto litúrgico si no se forma a la asamblea, al Pueblo de Dios, para que con su canto funda los espíritus en caridad. El coro y el animador del canto litúrgico se convierten así en ministros evangelizadores y no en adornos de las celebraciones.

4. Análisis textual de algunas canciones del jubileo de los 800 años.

En esta parte de análisis textual, nos proponemos hacer una explicación del fondo y del formato de la canción litúrgica en general. Sin embargo, nos ha parecido interesante centrarnos en el himno del jubileo de los 800 años de los Dominicos. Naturalmente este análisis se basará en un estudio comparativo bidireccional entre texto original y texto meta. También se intentarán demostrar en profundidad las variaciones textuales desde la perspectiva del lingüista y también desde la perspectiva del traductor. En realidad, de manera general, la traducción de canciones, más que una mera transposición de un texto original a un texto meta, es una recreación de la letra de una canción a otro idioma u otro registro. En efecto, respecto a liturgia cantada sea el idioma que sea lo que predomina siempre es la predicación. En la liturgia de los predicadores el lenguaje es universal. El amor de Dios, la alabanza y el homenaje son un canto léxico cuya meta es recordar a los seres humanos la fe y el amor mutuo.

Durante el jubileo de los 800 años de los Dominicos unas cincuenta canciones fueron creadas para celebrar a los santos de la Orden y sobre todo a Santo Domingo. Entre ellas, el himno del jubileo.

El himno del jubileo de los 800 años de la Orden de Predicadores ha sido escrito por Fr. Giuseppe Prieto y Arsciwals OP. Su título oficial es *Laudare – Benedicere - Praedicare*. Una de las propuestas de traducción al español acompañada de los arreglos musicales ha sido elaborada por la Iglesia Rosario, San Salvador. La letra de la canción está en cuatro idiomas (Inglés, Español, Francés, Latín). El texto original tiene un estribillo escrito en latín: “*Laudare- Benedicere_ Praedicare*”. Alabamos – Bendecimos – Predicamos, sería la traducción en español. El registro es litúrgico, se refiere a la esencia de la misión de los Predicadores que es la alabanza, la bendición y la predicación. Luego vienen tres estrofas. Una en inglés, otra en español y la última en francés. La letra es sencilla para facilitar su comprensión. Eso es una de las particularidades de la canción litúrgica que se diferencia de la poesía o de los otros tipos de cantos por su claridad con palabras bien elegidas y hechas para digerirse sin recurrir a una enciclopedia y también para evitar distintas interpretaciones. Del punto de vista lingüista, la retórica de la letra de la canción litúrgica estriba en una estilística sencilla con un significado levemente connotado. El canto léxico está bastante primario: “ *we praise our lord with our sanits, we lift our voice in song, we proclaim your word to the world, sent out to preach by Dominic, sent two by two to all the world, sent out to study the gospel of grace, to find new way to preach...*” Al analizar el significado de las palabras en cursiva, vemos claramente la intención del autor. Alabar (to praise) al Señor (Lord) y a los santos (saints), predicar (to preach) y estudiar el evangelio (to study the góspel), compartir la gracia (grace) con la humanidad. Más adelante en la parte en francés se destaca más el sentido del amor (coeur) de Dios (misericordia) y amor al próximo (âme, joyeux amis...). En la parte final, redactada en español son palabras como la presencia del amor de Dios, presencia profética, presencia compasiva, sembradores de esperanza, lo que nos hace pensar en la permanencia en la devoción, la constancia en los buenos actos y también en el servicio a los demás.

Desde el punto de vista traductor, nos encontramos enfrente de un puente lingüístico para salvar las barreras lingüísticas. Sin embargo, los problemas de traducción siguen siendo una realidad evidente a pesar de tener toda su lógica. Leyendo la letra o escuchando la canción traducida al español no podemos terminar sin notar la diferencia en la entonación y también en la métrica. Si tomamos el caso de la traducción al español el primer problema al que nos enfrentamos se relaciona con la métrica. Por ejemplo, las palabras en español tienen más sílabas que su traducción en inglés: praise <> alabando / Lord <> Señor / preach <> predicando, etc. Notamos también en la traducción producida por la Iglesia El Rosario de San Salvador, el uso del gerundio en vez del presente de indicativo utilizado en el texto original, lo que alarga más la métrica. Son muchos los ejemplos en los vemos claramente el cambio de las rimas que son más abiertas en español que en inglés. Además, la terminación de la primera persona del plural en español que viene en dos sílabas “amos/ imos” refuerza la misma idea. Para ejemplificar tenemos: “your word to world <> tu palabra al mundo” / sent two by two to all the world <> enviados de dos en dos por todo el mundo / Laudare, benedicere, praedicare <> alabamos, bendecimos, predicamos”. Otro problema que se nota en la traducción es el cambio ligero de la semántica, “to find new ways to preach <> encontrando nuevas formas de anunciar / un coeur, une âme tout donnés, contemplatif émerveillés <> un corazón, un alma todos dados, contemplativos maravillados / joyeux amis, apprenez nous, pour les prêcheurs, Miséricorde <> amigos gozosos, que aprendemos, y llevamos la misericordia”.

En definitiva, tenemos muchos problemas de traducción que se pueden destacar en el estudio comparativo de los dos textos, original y meta. Los casos tratados más arriba, sólo son una muestra de la complejidad de la traducción de la canción y sobre todo si se trata de cantos litúrgicos. En otras ediciones, nos ofreceremos a indagar más este tema muy interesante en nuestro punto de vista y que merece estudios más profundizados.

Los ejemplos de traducción están sacados de la propuesta de la Iglesia El Rosario, San Salvador, Provincia San Vicente Ferrer, Centro américa.

5. Letra integral del himno del jubileo de los 800 años de los dominicos.

LAUDARE, BENEDICERE, PRAEDICARE

We praise our Lord with our saints

We lift our voice in song

We proclaim your word to the world

Sent out to preach by Dominic

Sent two by two to all the world

Sent out to study the gospel of grace

To find new ways to preach
Un Cœur, une âme, tout donnés
Contemplatifs émerveillés
Joyeux amis, apprenez nous
Pour les prêcheurs, Miséricorde
Presencia del amor de Dios
Presencia profética
Presencia compasiva
Sembradores de esperanza.

6. Títulos de canciones

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Hymn of the Jubilee</i> | 24. <i>La Sagesse a dressé une table</i> |
| 2. <i>A child was born in Bethlehem</i> | 25. <i>Magnificat Chech</i> |
| 3. <i>A Ti, Domingo, Como Padre</i> | 26. <i>Magnificat Latin</i> |
| 4. <i>Alleluia, Canticque Vepres Dimanche</i> | 27. <i>Messe de Rangeuil</i> |
| 5. <i>Allez, Proclamer à vos frères</i> | 28. <i>Most Pure and Lowly Virgin</i> |
| 6. <i>Ave Maria, Mater Eucharistiae</i> | 29. <i>Mother of Mercy and of Grace</i> |
| 7. <i>Bread of Angels</i> | 30. <i>O Dieu Trinité Eternelle</i> |
| 8. <i>Clothe me with Eternal Truth</i> | 31. <i>O Lumen Ecclesiae</i> |
| 9. <i>Come, Spirit, Come</i> | 32. <i>O Spem Miram O Merveilleux Espoir</i> |
| 10. <i>Dominican Blessing</i> | 33. <i>Petrus in Latin</i> |
| 11. <i>Easter Alleluia</i> | 34. <i>Petrus in Norwegian</i> |
| 12. <i>El Bienvenurado</i> | 35. <i>Raise a Song in Joyful Cheer</i> |
| 13. <i>Exultet Orbis Gaudiis</i> | 36. <i>Revenez à moi</i> |
| 14. <i>Familia de Domingo</i> | 37. <i>Salve Domingo Glorioso</i> |
| 15. <i>Family of Dominic</i> | 38. <i>Salve Regina</i> |
| 16. <i>Gospel Canticle of Simeon</i> | 39. <i>Sekvence ke sv Dominikus</i> |
| 17. <i>Himno Nuestro Senora del Rosario</i> | 40. <i>Song for Dominic</i> |
| 18. <i>Il vero volto</i> | 41. <i>Te Deum</i> |
| 19. <i>Inflamed with Contemplative Love</i> | 42. <i>Témoins du Christ</i> |
| 20. <i>Jésus Sauveur</i> | 43. <i>The kingdom is within you</i> |
| 21. <i>Joyeuse Lumière</i> | 44. <i>The Wedding of the Lamb</i> |
| 22. <i>Joyful Friar</i> | 45. <i>Voici la demeure</i> |
| 23. <i>Lord let us see your kindness</i> | 46. <i>We open our hearts</i> |

7. Conclusión

La celebración del Jubileo de los 800 años de La Orden de Predicadores no sólo ha sido un gran momento de fraternidad, devoción, renovación, alegría, itinerancia, sino también un encuentro de los Predicadores con la humanidad a través de la comunicación espiritual. Orientarse hacia Dios y hacia aquellos a quienes son enviados los Dominicos fue el fundamento del Jubileo.

La celebración del Jubileo debería reflejar la creatividad que se necesita para predicar hoy, mediante las artes, la canción y los medios modernos medios de comunicación.

La celebración del Jubileo tuvo el éxito de reunir a todas las ramas de la familia dominicana y escuchar la voz y la imaginación de los jóvenes.

Celebrar es una palabra que pide cantar porque es una manifestación visible y audible de realidades invisibles. El canto celebra y la celebración canta. Por eso, afirmamos que desde la belleza de lo sagrado el espíritu se eleva más fácilmente a lo invisible.

Referencias bibliográficas:

- Bueno et al. (2013), *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas* Universidad Carolina de Praga; Karolinum, 2013. ISBN 978-80-2462-159-3
- , et al. (2004), *La traducción en los monasterios*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004. ISBN 84-8448-282-0.
- , y Adrada, C. (2002), *Actas del coloquio internacional [Archivo de ordenador]: la traducción monacal: valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*, Diputación Provincial de Soria, 2002. ISBN 84-95099-50-0.
- Chatelan, O., (2015), « TURIN Gabriel », *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, T, publicado el 17 de octubre de 2015, consulta, el 28 de julio de 2016. URL : <http://dominicains.revues.org/1880>.
- Denis, Ph., *Mémoire Dominicaine, Histoire des Dominicains en Afrique*, número especial N° IV, Les Éditions u Cerf.
- Ratzinger J, (2001), El Espíritu de la liturgia, una introducción, *Ediciones Cristiandad S.A., 2001, Madrid*.
- Rodriguez P., (2002), Historia de la liturgia de las horas, Centre de Pastoral Litúrgica, 256 paginas, Castellano.

<https://www.youtube.com/watch?v=8pgXk2P4va0> (**video del himno del jubileo**) (consulta agosto 2017)

<http://jubileo.dominicos.org/rutas-dominicanas>, (consulta agosto 2017)

<https://musicaliturgia.wordpress.com/2014/04/26/musica-y-liturgia/>, (consulta agosto 2017)

<http://www.op.org/es/content/cliop-cantos-modernos-del-jubileo>, (consulta agosto 2017)

CONSTRUCCIÓN, RECONSTRUCCIÓN Y TRADUCCIÓN CULTURAL DE CHIAPAS EN EL SIGLO XVI. LENGUAJES VISUALES VINCULADOS AL CONVENTO DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA¹

Juan Pablo Rojas Bustamante

Universidad de Salamanca (España)

jprboz@usal.es

Abstract

The activity of the Dominicans in the Convent of San Esteban of Salamanca since their arrival in Chiapas in the sixteenth century has aroused a special interest in various areas of historiography, which positions the subject as a recurring object of analysis. Thanks to this factor, several research paths are currently open in order to better comprehend this historical situation. The characteristic rigorous formation of the Order of Preachers guaranteed the establishment of an increasingly strong social system from the beginning. It is in this breeding ground where a new social-cultural panorama is born, characterized by the translation of visual and verbal languages between two very differentiated worlds. In this article, we intend to demonstrate the bidirectional nature of these exchanges and the adaptation from both parties, emphasizing in the study of Dominican convents and churches as a result of the implementation of the Hispanic tradition in the American context. The visual culture and the knowledge of the friars are reflected in their works and pedagogical resources, providing valuable information from different perspectives.

Keywords: Architecture. Dominican convents. Chiapas. Order of Preachers. Mission. Convent of San Esteban of Salamanca. 16th century. Visual studies.

Resumen

La actividad de los dominicos del Convento de San Esteban de Salamanca desde su llegada a Chiapas en el siglo XVI ha despertado un especial interés en diversos ámbitos de la historiografía, erigiéndose como tema recurrente de análisis. Por ello, varios caminos de investigación se encuentran abiertos para conocer cada vez mejor esta situación histórica. La rigurosa formación propia de la Orden de Predicadores garantizó desde el inicio el asentamiento de un sistema social cada vez más firme. Es en este caldo de cultivo en donde nace un nuevo panorama socio-cultural, caracterizado por la traducción de lenguajes -visuales y verbales- entre dos mundos bastante diferenciados. En este artículo, se pretende demostrar el carácter bidireccional de estos intercambios y la adaptación entre ambas partes, enfatizando en el estudio de conventos e iglesias de dominicos como fruto de la aplicación de la tradición hispana en el contexto americano. La cultura visual y los conocimientos de los frailes quedan plasmados en sus obras y recursos pedagógicos, aportando valiosa información desde distintas perspectivas.

Palabras clave: Arquitectura. Conventos dominicos. Chiapas. Orden de Predicadores. Misión. Convento de San Esteban de Salamanca,. Siglo XVI. Estudios visuales.

1. Introducción

Al abordar un tema tan aprovechado como el que se propone en este estudio, parece que las alternativas y conclusiones se encuentran agotadas del todo. Sin embargo, la propia naturaleza de la investigación humanística permite reenfocar el punto de vista y reinterpretar la historia desde otros parámetros. En un ejercicio de historia del arte comparada, se revisa brevemente la obra arquitectónica

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de los dominicos en Chiapas en el siglo XVI, en vinculación con su centro de formación académica y espiritual en Salamanca. El caldo de cultivo generado aborda diferentes perspectivas, en donde la sociología, antropología o la historia funcionan como partes fundamentales de la construcción de otro relato historiográfico.

La esmerada labor de traducción por parte de los predicadores en aquellas zonas de conquista y evangelización no supone una actividad pasiva para ninguna de las partes. Tanto para el indígena que oía al dominico en su lengua nativa como para el propio misionero, la aculturación era un fenómeno de ida y vuelta. La creación de un nuevo paradigma socio-cultural no se limita a la traducción de lenguajes escritos y orales. Las formas elegidas por los primeros misioneros en Chiapas, más allá de cumplir con las necesidades para poder vivir, incorporan unas formas intrínsecas en el pensamiento del ideólogo, que recurre a sus conocimientos previos ante una nueva circunstancia y con los recursos existentes. No podemos pasar por alto que, aunque se trate de un análisis centrado en Chiapas, se completa con el procedimiento en Guatemala, sin olvidar la relación con otras órdenes misioneras en estos territorios.

Para iniciar con este recorrido visual, partimos de una metodología integradora, en donde la obra del historiador inglés Peter Burke resulta de meridiana utilidad², pues a menudo olvidamos el valor documental de la imagen, en el sentido amplio de este término. Los demás principios metodológicos se recogen a lo largo de este texto con las principales publicaciones de los autores, incidiendo en su carácter interdisciplinar. Las crónicas de los frailes Antonio de Remesal, Tomás de la Torre y Francisco Ximénez permanecen como fuentes básicas³, revisadas en cualquier examen del tema en cuestión.

Se estudia el ambiente cultural en Chiapas con el encuentro de dos mundos bastante diferenciados, en el que se instituye un paradigma social de múltiples lenguajes entre el punto de partida y el de llegada. La actividad evangelizadora de los seguidores de Santo Domingo repite la historia de la Orden durante la Baja Edad Media en un escenario distinto. El sincretismo resultante como aspecto bidireccional se puede rastrear en diversas fuentes. Una vez expuestos los puntos de este trabajo, se analizan tres edificios de los dominicos en el territorio americano, con su contrapunto en el Convento de San Esteban de Salamanca como centro de formación y vida de parte de los frailes llegados a Chiapas. El fragmentado estado en el que han llegado estos monumentales testimonios funcionan a modo de rico esqueleto para materializar esta propuesta de dinosaurio.

² BURKE, Peter (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica.

³ Véanse REMESAL, Antonio de (1932). *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Guatemala: Tip. Nacional, 2 Tomos, la primera edición fue impresa en Madrid en 1620; TORRE, Tomás de la (1985). *Diario de viaje. De Salamanca a Chiapa. 1544-1545*, Caleruega: Editorial OPE; y XIMÉNEZ, Francisco (1999). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez. Aunque no son las únicas, constituyen un buen indicativo.

2. Tradición y cultura visual entre Salamanca y Chiapas

Desde la entrada de los dominicos en México hacia julio de 1526, se apoyaron en un principio en sus hermanos franciscanos, quienes buscaban lugares acomodados para la enseñanza de los indios⁴, contrario a lo que emprenderían tiempo después los predicadores. En el caso de la evangelización de Chiapas, los frailes de la Orden tuvieron en exclusiva estos territorios para ejecutar su misión, y de especial atención son las crónicas de aquellos que salieron del Convento de San Esteban de Salamanca en 1544 y llegaron a Ciudad Real de Chiapa, como resalta D. Antonio Larios Ramos al concluir su artículo sobre la expansión de los dominicos por América⁵.

D.^a María Teresa Pita Moreda estudia la forma de actuar y pensar de los grupos de dominicos de San Esteban de Salamanca llegados a Nueva España. Reconoce patrones en dos grupos de frailes: el primero influido por la reforma que controlaba la observancia; y el segundo, que proyectaba la labor misional y la convivencia entre culturas para evangelizar⁶. La nueva comunidad surgida del contacto entre americanos y europeos dio lugar a una cultura de sincretismo y aculturación inédita⁷. El resultado en las cuestiones sociales, económicas y políticas afectó a ambas partes con el establecimiento de un nuevo paradigma en el que unos y otros se habían transformado para encajar en el sistema.

En 1551, con la creación de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala en el Capítulo General celebrado en el Convento de San Esteban⁸, se intensificó la labor y preocupación por estas tierras con la suficiente entidad para conformar la nueva provincia. Sobre este Capítulo de 1551, el P. José Luis Espinel pone el acento en dos puntos muy importantes: se trataba de la primera vez que asistían frailes que trabajaban en América a un Capítulo General, y algunas de las sesiones se desarrollaron en la nave de la iglesia, que se había cerrado con un muro de ladrillo debido al todavía retrasado proceso de obras del crucero y presbiterio⁹. En los años cuarenta del siglo XVI, las obras del nuevo convento dominico salmantino no habían terminado. La documentación que recopila D. Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos dibuja el proceso constructivo de San Esteban desde la primera piedra, puesta el 29 de junio de 1524¹⁰. El mecenazgo del cardenal Fr. Juan Álvarez de Toledo motivó la reconstrucción de la iglesia y el claustro. El templo que se mandó derribar no era pobre ni

⁴ REMESAL, Antonio de. *Op. cit.*, Tomo I, p. 31.

⁵ LARIOS RAMOS, Antonio (1988). "La expansión misional de la Orden por América", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 153-156.

⁶ PITA MOREDA, María Teresa (1988). "La expansión de la Orden por Nueva España", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 210-211.

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ REMESAL, Antonio de. *Op. cit.*, Tomo I, pp. 282-283.

⁹ ESPINEL, José Luis (1978). *San Esteban de Salamanca. Historia y guía, siglos XIII-XX*, Salamanca: Ed. San Esteban.

¹⁰ RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso (1987). *La iglesia y el convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.

pequeño. Constaba de tres naves, crucero, capilla mayor y colaterales y había en ella capillas funerarias y enterramientos de linajes salmantinos muy nobles. En 1506 los Reyes Católicos habían donado 200.000 maravedíes solo para la iglesia. El P. Vicente Beltrán apunta que no sería de tipo románico común del siglo XII en Salamanca, sino que la Catedral Vieja debió funcionar como modelo adoptado por los dominicos, pero según las características góticas de finales del siglo XIII y comienzos del XIV¹¹. El material rescatado del antiguo templo se empleó para partes del nuevo. Antes de 1540 se había edificado la nave y comenzado el crucero.

El Cardenal contrató a Juan de Álava para que trazara la iglesia y llevara a cabo el proceso constructivo, quien trabajó como director entre 1524 y hacia 1533. Por motivos económicos, se tomó la decisión de sustituir al arquitecto por su aparejador, el lego dominico Martín de Santiago, quien se encargó de la empresa hasta su muerte en 1555. Fr. Martín terminó el cuerpo del templo, constituido por seis tramos con sus respectivas capillas-hornacina. Se le deben los muros que se elevan por encima de estas capillas, el claristorio y la cubrición de las bóvedas. Aunque siguió las trazas de Álava, modificó algunos aspectos, como la altura de la nave. El cuerpo de la iglesia se terminó hacia 1540. El sucesor en el cargo fue Rodrigo Gil de Hontañón a sus 56 años. Álvarez de Toledo lo contrató por ser el maestro más acreditado en Salamanca, ya que dirigía en 1556 la obra de la Catedral Nueva, además de encontrarse en relación personal con los dominicos de la ciudad. El cambio estilístico de lo gótico a lo renaciente se sustentó en problemas económicos, pues las trazas anteriores con sus decoraciones resultaban muy costosas, sin pasar por alto la influencia de la tratadística italiana que abogaba por estas formas. Un año después del fallecimiento de Fr. Juan Álvarez de Toledo el 15 de septiembre de 1557 se paralizaron las obras totalmente, reanudadas en 1562. Como se puede comprobar, el transcurso de la edificación no resultó sencillo, y los frailes que marcharon hacia Chiapas se formaron en un estadio intermedio de las obras en las que la indefinición estilística sobresalía en la arquitectura española¹².

El quehacer arquitectónico de Juan de Álava y fray Martín de Santiago determinó a los frailes que vivieron en San Esteban antes de partir como misioneros en la expedición de 1544. Este aspecto adquiere gran peso, pues explica la cultura visual predominante en los dominicos que llegaron a América. La monumentalidad y la mezcla estilística evidente en el territorio americano propiciaron en un principio un espacio espiritual y cotidiano que fuera familiar para los religiosos, y acto seguido del posicionamiento de poder sobre las comunidades nativas a partir de imágenes de diferente índole.

La expansión de los predicadores en Chiapas inició en 1545 en su arribo a Ciudad Real, bajo la dirección de fray Tomás Casillas, en cuyo grupo se encontraba Fr. Bartolomé de las Casas. Los frailes provenían de los conventos de San Esteban de Salamanca y San Pablo de Valladolid, buena cuenta de

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² MARIAS FRANCO, Fernando (1992). *El siglo XVI: gótico y renacimiento*. Madrid: Sílex Ediciones.

su formación la da el sistema de ampliación y evangelización que establecieron a modo de organizados grupos dependientes de un núcleo, como alude D.^a Milagros Ciudad Suárez¹³. Una vez más, gracias a Fr. Antonio de Remesal, se conocen los pueblos cercanos a Ciudad Real en donde se practicaba la evangelización, como Chiapa de Indios, Cinacantlán y Copanabastla. Al norte, pero dependiente en principio de Chiapas, se creó la casa de Tecpatlán. Las iglesias y conventos levantados en estos pueblos de indios responden a las necesidades de los dominicos, por lo que la elección de formas y dependencias se entienden en base a las funciones y la cultura visual de los misioneros. Dentro de este panorama, las teorías de Hans Belting aportan desde un enfoque antropológico un interesante planteamiento¹⁴, pues el cuerpo como “lugar de las imágenes” se convierte a su vez en el medio de proyección de estas a la hora de levantar conventos, iglesias, pinturas y demás manifestaciones plásticas. En esta misma línea, el uso de las imágenes en la predicación adquiere un valor trascendental, tal como lo resalta la profesora Sonia Caballero Escamilla referido a los sermones sin palabras¹⁵.

3. La evangelización como método audiovisual

En cuanto a la acción misionera de los seguidores de Santo Domingo, debe remarcarse el carácter apostólico y expansionista con el que nace la propia Orden en el siglo XIII. Así como surge en un periodo de crecimiento de Europa, actúa siglos después en su movimiento hacia América como continuación de su labor. La acción misionera de la Orden de Predicadores se fundamentó desde la Baja Edad Media en su gran difusión, el estudio de las lenguas nativas y la actividad evangelizadora desde el conocimiento y estudio riguroso, como se ejemplifica con la aparición de las Escuelas de Lenguas como ingenio de la Iglesia para una auténtica renovación en la evangelización¹⁶. El estudio y dominio de diferentes idiomas garantizó a los mendicantes la apertura de fronteras geográficas y culturales, pues pudieron entender otras sociedades, credos y maneras desde su propio lenguaje. Así como desde el surgimiento de las Órdenes Mendicantes en el siglo XIII se consolidan los centros urbanos, su presencia en tierras americanas desde el siglo XVI garantiza un sistema social de convivencia en absoluto improvisado. Jérôme Baschet define la conquista de América como resultado de un sistema eclesial universalista que pretende predicar el Evangelio en todos los lugares. Esta

¹³ CIUDAD SUÁREZ, Milagros (1988). “Las misiones dominicas en la provincia de S. Vicente”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 300-301.

¹⁴ BELTING, Hans (2007). *Antropología de la imagen*, Madrid: Katz, pp. 13-108.

¹⁵ CABALLERO ESCAMILLA, Sonia (2014). *Las imágenes de evangelización y condena: Torquemada y el Convento de Santo Tomás de Ávila*, prólogo de Lucía Lahoz, Madrid: Fundación Universitaria Española.

¹⁶ Estas Escuelas posicionaron a los Dominicos como predicadores ideales en la evangelización, Cf. SÁNCHEZ HERRERO, José (1988). “Antecedentes medievales de la Orden dominica”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 44-55.

visión y vocación misionera que marca el tono entre finales del siglo XII y el siglo XIII vuelve a perpetuarse en las Indias Occidentales¹⁷.

La metodología de evangelización de los dominicos, como lo define el Dr. Miguel Ángel Medina Escudero, constituyó un proyecto común que integraba la inteligencia y perspicacia de los miembros¹⁸. Las estrategias de las Órdenes Mendicantes tuvieron una importante etapa de experimentación durante las primeras décadas del siglo XVI en las Indias, en donde se conforma una Escuela de misioneros en la isla de la Española, contemporánea a la de Salamanca¹⁹. En este punto, de gran relevancia resulta entender el proceso de reforma por el que atravesaba la Orden²⁰, pues al principio los grupos se encontraban divididos entre observantes y conventuales. Medina explica la importancia de los conventos en la evangelización, pero sobre todo de las actividades llevadas a cabo en las porterías y el surgimiento de escuelas para niños y mayores en sus cercanías²¹. Este hecho constituye una acción remarcable si pensamos en la transición entre las culturas, pues los indígenas edificaban los templos a sus dioses sin acceder a ellos como en la religión católica. En este proceso, los niños aprendían rápidamente las lecciones de los dominicos, y a su vez, estos les enseñaban las lenguas nativas²², en base a ese conseguido bilingüismo, se insiste en ese aprendizaje bilateral entre culturas que termina en fijar una nueva. Las actividades se desarrollaban al aire libre, enmarcadas, en los mejores casos, por fachadas monumentales con un mensaje claro que se proyectaba hacia el exterior. Los predicadores, junto con otros religiosos, se encargaron del aprendizaje de las lenguas indígenas, dejando por escrito Artes, Gramáticas y Vocabularios²³, aspecto de gran importancia entonces y ahora. El P. J. L. Espinel proporciona una sintética muestra de la importancia del aprendizaje de lenguas indígenas como aparece en los enterramientos de frailes en los que se especifica la lengua que sabían²⁴. En Nueva España se gestaron numerosos vocabularios en castellano y lengua local²⁵. Por una parte, encontramos las doctrinas cristianas traducidas a idiomas indios que se leían en múltiples ocasiones como refuerzo del adoctrinamiento²⁶; y por otra, la imagen completaba y fijaba la dicha doctrina, aspecto indispensable para definir el mensaje y calar en la conciencia colectiva.

¹⁷ BASCHET, Jérôme (2009). *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Prefacio de Jacques Le Goff, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 585-586. Baschet elabora una puntual reflexión sobre la figura de fray Bartolomé de las Casas, del cual dice que defendió las virtudes civilizadoras de los indígenas y denunció la ilegitimidad de la conquista europea, pero sin dejar de lado su visión del cristianismo como universal y superior, incluso después de realizar un esfuerzo por comprender la cultura del otro.

¹⁸ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel (1988). "Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, p. 157.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 157-158.

²⁰ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma: Romae ad S. Sabinae.

²¹ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel. *Op. cit.*, p. 166.

²² *Ibid.*, p. 167.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ ESPINEL, José Luis. *Op. cit.*, pp. 134-136.

²⁵ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel. *Op. cit.*, p. 171.

²⁶ *Ibid.*, pp. 177-181.

Las representaciones teatrales, pictóricas y musicales en torno a la transmisión de la fe, como analiza M. A. Medina²⁷, terminan por continuar la tradición “performativa” local y europea que recreaba la historia sagrada o caracterizaba los rituales indígenas, de tal manera que se rompen las fronteras temporales y geográficas para revivir los acontecimientos en otro contexto ritual. A las representaciones teatrales se suman la plasmación visual de los pasajes de la Biblia en distintos soportes y las canciones en lenguas nativas sobre los mismos temas. La preparación catequética e impartición de sacramentos a los indios inició con el aprendizaje de los religiosos de las lenguas mexicana, zapoteca, mixteca, chuchona, mije, chinanteca y chontal, que junto con las esculturas y pinturas murales y sobre lienzos completaban la experiencia didáctica de forma pedagógica y complementaria, como ha estudiado D.^a Magdalena Vences Vidal para el caso de la arquitectura y pintura de evangelización en el Valle de Oaxaca²⁸. La investigadora mexicana apunta cómo la catequesis debió efectuarse en los atrios de las iglesias, en donde se enmarcaban los contenidos de la doctrina con música, baile y teatro²⁹. La atmósfera visual se conformaba por el paisaje natural del lugar, delimitado por las fachadas monumentales que se imponían como el nuevo poder establecido. Su empleo como telón de fondo de la predicación viene a completar el escenario pedagógico.

Otro apartado fundamental merece la alfabetización y catequesis de los dominicos durante esta época. D. José Sánchez realiza un recorrido histórico de las técnicas y sistemas de los frailes predicadores desde el siglo XV al siglo XVI, tras el cual deduce que la obra desarrollada en América no fue para nada improvisada o nueva³⁰. De gran interés como soporte didáctico resultan las cartillas o catecismos de la doctrina cristiana que circularon en el siglo XVI, por ejemplo, las escritas y publicadas en América de autores como Fr. Bartolomé de las Casas, Fr. Pedro de Feria y muchas otras personalidades en diversos idiomas³¹.

Las diversas funciones desempeñadas por las imágenes religiosas permiten establecer una división y pautar un modo de estudio de la copiosa producción en el nuevo continente. Los decretos tridentinos en relación a la cuestión de la imagen especifican y justifican el uso de ella sin caer en la idolatría, temor que desde muchos años atrás se tenía a la hora de adoctrinar a los nativos. De los presupuestos de la Contrarreforma católica se pueden observar plasmaciones visuales como medio didáctico, de devoción o de culto, entre muchas otras facetas de su impacto en la sociedad local³². Desde el inicio de

²⁷ *Ibid.*, pp. 181-186.

²⁸ VENCES VIDAL, Magdalena (1988). “Notas para la arquitectura de evangelización en el Valle de Oaxaca”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 479-483.

²⁹ *Ibid.*, pp. 486-487.

³⁰ SÁNCHEZ HERRERO, José (1988). “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, p. 727.

³¹ *Ibid.*, pp. 739-750.

³² GRUZINSKI, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en BÉRCHEZ GÓMEZ, Joaquín. *Los Siglos de Oro en los*

la conquista, el avance de las tropas españolas en los territorios americanos iba de la mano con la iconoclastia de ídolos indígenas y su alteración. Las primeras imágenes europeas conocidas por medio de la estampa conseguían suplir la necesidad catequizante en un periodo de dificultades comunicativas verbales, además de abaratar costes. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, con la llegada de las primeras obras manieristas españolas, flamencas e italianas, se introdujo un nuevo estilo que rápidamente se mezcló con las formas precolombinas. En un primer momento la imagen se encontraría al servicio de la misión didáctica, sin afanes estéticos o artísticos como ocurriera posteriormente. Este flujo iconográfico y sincrético como recurso práctico de asimilación de la nueva religión desembocó en una expresión propiamente barroca en sintonía con los métodos de la Contrarreforma. No es otra cosa que la cristalización del sistema cultural resultante de la convivencia entre las partes.

4. La arquitectura dominica en Chiapas

Los edificios levantados en Chiapas funcionan como testimonio del bilingüismo arquitectónico español traspuesto al contexto americano sin cambios en un primer momento, por lo que se traslada el proyecto arquitectónico conventual con su raigambre medieval, reflejado en las formas que van desde el tardogótico al plateresco y mudéjar, como ha señalado el Dr. Fredy Ovando Grajales³³. Este término, acuñado por el profesor Fernando Marías³⁴, encaja en las producciones ejecutadas al otro lado del mar, pues se traspusieron los modelos conocidos y de moda en el territorio peninsular. Las armas reales que aparecen en el interior del convento de San Esteban se repiten en Nueva España, y en las demás colonias, con un valor diferente³⁵, que es el de crear un sentido de unidad política vinculada al ámbito religioso en un contexto distante del centro de poder³⁶. Los frailes del convento de San Esteban que se radicaron en Chiapas desde 1544 coordinaron la labor constructiva de los principales conjuntos conventuales y residenciales.

Virreinos de América, 1550-1700, Madrid, El Viso, 1999, pp. 89-90; GARCÍA AVILÉS, Alejandro (2000). "Imagen, texto, contexto. Reflexiones sobre el método iconográfico en el umbral del siglo XXI", Madrid: *Boletín del Museo del Prado*, Tomo 18, nº 36, pp. 101-108; y GUZMÁN, Fernando; CORTI, Paola; y PEREIRA, Magdalena (2014). "Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica", *Hispania Sacra*, LXVI pp. 119-164.

³³ OVANDO GRAJALES, Fredy (2008). *De las reglas conventuales al proyecto arquitectónico. La educación de los dominicos en España y sus prácticas constructivas en Chiapas en el siglo XVI*. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Marta Llorente Díaz. Barcelona: Escuela Superior de Arquitectura de Barcelona, Departamento de Composición Arquitectónica, Universidad Politécnica de Cataluña, p. 223.

³⁴ MARIÁS FRANCO, Fernando (1989). *El largo siglo XVI: los usos artísticos del renacimiento español*. Madrid: Taurus. Este autor insiste en la coexistencia de formas medievales con las renacentistas, aspecto evidente en las obras del siglo XVI en España y, como se aprecia en este texto, en numerosas producciones hispanas en América.

³⁵ ÁLVAREZ VILLAR, Julián (2008). *Heráldica Real y Nacional en Salamanca (1262-2003)*, Salamanca: Caja Duero, p. 69. Al estudiar los emblemas reales en el Salón De profundis y el claustro de los aljibes se debe resaltar que su ubicación incide en el día a día de la vida de los frailes, única audiencia, que, como afirma Álvarez Villar, no parece raro en un convento tan importante para la historia de España y el mundo. Conviene añadir que la imagen del poder político interiorizada por los dominicos de San Esteban no desaparecería con su traslado, por el contrario, a partir de la heráldica se emplearía en las fachadas monumentales que materializaban la imagen Real allí donde su presencia física no llegaba.

³⁶ OSORIO, Alejandra (2004). "El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete". *Serie Historia*, 27, Lima: Instituto de Estudios Peruanos. En este estudio, correspondiente a las dinámicas del siglo XVII en el Virreinato del Sur, se expone el poder de la imagen como presencia, al igual que se daba en la Edad Media, aplicado en los virreinos americanos para consolidar y legitimar el poder político del Rey sin necesidad de su asistencia física.

Cabe mencionar que las primeras construcciones en Chiapas se levantaron con técnicas autóctonas. Los indígenas jugaron un papel fundamental, pues ejecutaron sus conocimientos y prácticas al servicio de los españoles. No solo hubo una vinculación del indio de sometimiento y recepción pasiva de información frente a los conquistadores. La tradición local adaptó a sus artífices al estilo indicado por los misioneros, entablando una relación bidireccional en la que ambas culturas se acomodan desembocando en nuevos lenguajes y medios, tal como ocurre en el caso de Fr. Tomás de la Torre, quien transmite la idea de convento que conoce y la ajusta a la disponibilidad de recursos materiales y humanos. El investigador Ovando Grajales recoge una relación nominal de frailes que habían trabajado como constructores en Chiapas³⁷, partiendo una vez más de las crónicas citadas en la introducción, los PP. Jerónimo de San Vicente, Pedro de la Cruz y Antonio de Pamplona partieron del convento de San Esteban de Salamanca y colaboraron en los principales conjuntos de Chiapas. Dentro de sus trabajos, se reproduce la cultura visual de estos dominicos, pues repetían aquello que veían, no tanto por interés artístico, sino porque formaba parte de su horizonte cotidiano. Los resultados y la articulación final cumplían satisfactoriamente sus funciones.

El territorio de Chiapas, en un principio solamente conquistado por tropas militares, se encontraba organizado entre los chiapanecos, zoques, tzotziles y los tzeltales. Durante los años veinte del siglo XVI la fundación de los primeros asentamientos la llevaron a cabo los líderes militares. Los españoles se asentaron en Ciudad Real, actual San Cristóbal de las Casas, y establecieron encomienda en pueblos de indios como Chiapa, Comitlán, Zinacantán, Chamula o Tuxtlán. Desde 1545, con el arribo de los dominicos a la zona, los misioneros se encargaron de agrupar a los indígenas dispersos en asentamientos, consiguiendo pocos años después cinco conventos y numerosos pueblos de indios consolidados³⁸.

El sistema de visitas de los indios agrupados en pueblos a los centros conventuales garantizó una circulación periódica de indígenas por los focos de evangelización. F. Ovando recoge el número de visitas de los distintos pueblos a los conventos de Ciudad Real, Chiapa, Tecpatán, Copanaguastla y Comitán³⁹. Este proceso difundió rápidamente la transmisión de devociones y conocimientos impuestos, alterando de manera considerable las sociedades nativas y españolas en los aspectos referidos a su cultura visual y religiosa.

Al detenernos en los conventos citados y a partir de los vestigios que han llegado, entendemos cómo las imágenes arquitectónicas, las tipologías y las figuras actúan como fiel documento de su época. El contexto en el que se levantan y las funciones que desempeñaron explican el panorama visual configurado en un ejercicio de traducción bilateral, un nuevo idioma figurativo que entienden a la

³⁷ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas...* *Op. cit.*, pp. 139-155.

³⁸ OVANDO GRAJALES, Fredy (2000). "Arquitectura y urbanismo novohispanos en Chiapas" en PERAZA GUZMÁN, Marco Tulio (Coord.). *Arquitectura y urbanismo virreinal*. México: Universidad Autónoma de Yucatán, p. 131.

³⁹ *Ibid.*, p. 133.

perfección ambas partes. Como muestra significativa de tres focos de la convivencia entre indios y misioneros se eligen los conventos de Chiapa, Tecpatán y Ciudad Real⁴⁰. La tesis doctoral de Ovando Grajales, que analiza las prácticas constructivas de la Orden de Predicadores en Chiapas en el siglo XVI, constituye un actualizado y sintético referente de obligada consulta. En 1545, las visitas de los frailes a los distintos emplazamientos dieron cabida a las trazas y ubicación de sus conventos. Los tres conjuntos se emplazaron fuera del marco urbano, en un primer momento todos se levantaron provisionalmente en bareque, con las tipologías que conocían con las dependencias indispensables. Los tres edificios en cuestión, aunque partían del mismo modelo, se articularon cada uno con sus variaciones en planta y alzado⁴¹.

Del conjunto de Chiapa de los Indios -actual Chiapa de Corzo- se conserva de forma espectacular su iglesia. Presenta una planta basilical de tres naves con una cubierta de madera de tradición mudéjar, como fuera costumbre en la península, no solamente por su pragmatismo sino por el intencionado resultado estético. En este pueblo de indios como sitio estratégico de evangelización, no se escatimó en gastos, como parece evidente según su cometido. Atribuido a Fr. Pedro de Barrientos, procedente del convento de Nuestra Señora de la Peña de Francia, que habría emprendido las obras entre 1555 y 1576⁴². La magnitud que incluso hoy se percibe se ideó como punto clave de superposición de poderes, pues desde época prehispánica esta región cumplía un papel muy importante. El crecimiento y organización del conjunto con dos claustros, el segundo probablemente del siglo XVIII⁴³, habla de la relevancia que adquirió y la necesidad de ampliación de dependencias como habría ocurrido en San Esteban de Salamanca entre finales del siglo XV y principios del XVI. El testimonio arquitectónico nos habla de la fuerte presencia de dominicos en un foco indígena. En Chiapan también sobresale la Fuente de Rodrigo de León, construida en ladrillo a modo de suntuosa pila que articula el entorno urbano y que reitera el gusto y conocimiento del estilo mudéjar al servicio principal de la población indígena⁴⁴. Con este edificio de carácter civil, la imposición de los rituales cotidianos adquiere otra dimensión en la órbita del nuevo establecimiento social.

El Convento de Ciudad Real fue el único establecido en un pueblo de españoles, de ahí que se denominara también Chiapa de los Españoles. Los PP. Tomás de Casillas, Domingo de Ara, Jerónimo

⁴⁰ En la tesis de Ovando se recoge la bibliografía específica sobre cada convento, principalmente con los estudios de Markman, véase OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, p. 226. Los tres edificios que ocupan estas líneas son seleccionados en ARTIGAS HERNÁNDEZ, Juan Benito (1996). "Tres edificios dominicanos en Chiapas", *Cuaderno de Arquitectura Virreinal*, n.º 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 22-38.

⁴¹ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, pp. 225-244.

⁴² A la bibliografía recogida en la tesis de F. Ovando, se suma este pionero artículo en el que se revisa sintéticamente la crónica de Remesal con consideraciones relevantes sobre el convento de Chiapa de Corzo con fotografías propias, Cf. TOSCANO, Salvador (1982). *Chiapas: su arte y su historia coloniales*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez, pp. 33-35.

⁴³ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, p. 233.

⁴⁴ Existen varias interpretaciones sobre la Fuente de Chiapa de Corzo, nos referimos en específico a la propuesta de J. Manuel Chávez, quien ve en esta obra como un elogio a los primeros frailes de Salamanca que partieron a la Provincia de Chiapa. También vincula la fuente como enclave en plena sintonía con la flora local, cuyo diseño atribuye a Fr. Tomás de Casillas, *vid.* CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A. (2014). "Tranzando un paraíso. Las ceibas como *axis mundi* de la evangelización dominica en Chiapa de los Indios, siglo XVI" *Arte y Ciudad – Revista de Investigación*, n.º 6, pp. 61-82.

de San Vicente y Tomás de la Torre se encargaron de delimitar el espacio que se destinaría a sus edificaciones. El modesto conjunto se entiende por la localización, un espacio litúrgico adaptado de forma improvisada y rápida para suplir las necesidades rituales del grupo de españoles que habitaba en el pueblo. El lento progreso de las obras no parece inocente, pues, a diferencia de los otros conventos, este no cumplía las mismas funciones evangelizadoras. Las obras del siglo XVI las llevaron a cabo Fr. Antonio de Pamplona y Fr. Vicente de Santa María. Sobresale como ejemplo de contraste de la trayectoria de la reconstrucción cultural en Chiapas que para el siglo XVII se había reformado en un lenguaje mestizo. Con el paso de los años, un pueblo de españoles se transforma en un centro ejemplar de la situación pluricultural en Chiapas. La fachada de la iglesia de Santo Domingo de San Cristóbal de las Casas incorpora las formas hispanas ataviadas con una decoración y estética local, en donde las sinuosas líneas se entrelazan con la flora de la región enmarcando emblemas políticos y religiosos. El peso de la tradición en la mano de obra no se compara con el que alcanza la audiencia. Así, para que el modelo fuera apercibido, era necesario que el público lo entendiera, desembocando en un registro mestizo acomodado en su contexto. En la actualidad, la zona del claustro se ha reformado esquemáticamente y rehabilitado para su uso cultural⁴⁵.

El Convento de Santo Domingo de Tecpatán fue el único cuyo emplazamiento eligieron los padres predicadores sin tener que ceñirse a un orden previo, atribuido a Fr. Antonio de Pamplona y Fr. Alonso Vailló. Como en los anteriores casos, el primer convento se levantó con materiales perecederos hasta su construcción definitiva que, aunque alejado del trazado urbano, se encontraba en un punto estratégico para dominar visualmente el valle. Las distintas estancias varían con el paso del tiempo en cubierta y en uso, tal como concluye D.^a Ana María Parrilla Albuérne en su tesis doctoral sobre este conjunto⁴⁶. La doctora Parrilla resalta el carácter ecléctico del convento de Tecpatán y marca las tintas en su fuerte tradición medieval en la concepción de los espacios y la elección de las formas, como se ve en el perfil almenado o la estructura a modo de fortificación propia de la Baja Edad Media⁴⁷. En este caso, la elección no parece extraña, pues a modo de *Fortis*, el convento se impone como centro religioso, pero también como edificio defensivo para los dominicos. Este hecho se refuerza con la construcción de una torre, prohibida por las Constituciones de la Orden, pero ejecutada como prioridad en la elaboración del exterior templario según el impacto buscado en su público. En relación a sus partes mudéjares, sobre todo en las techumbres, se aplican los mismos razonamientos estéticos expuestos en el convento de Chiapa de Corzo y el bilingüismo estilístico hispano, como vemos en San Esteban de Salamanca, trasladado a ultramar. La materialización del convento responde a su ubicación en la zona de los zoques, que funcionaba como punto clave comercial en el Camino Real entre

⁴⁵ La descripción del Convento de Santo Domingo de Ciudad Real proporcionada en TOSCANO, Salvador. *Op. cit.*, pp. 39-40, viene acompañada por fotografías anteriores a la restauración, cuando la iglesia funcionaba como cuartel.

⁴⁶ PARRILLA ALBUERNE, Ana María (2012). *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Gaspar Muñoz Cosme y el Dr. Miguel Rivera Dorado. Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Universidad Complutense de Madrid.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 214-215.

Tabasco y Guatemala desde tiempos precolombinos⁴⁸. Su apariencia imponente y fortificada no solamente se proyectaba sobre la población indígena, sino que consolidaba el entorno supeditado al gran convento de Santo Domingo a modo de castillo fortificado.

A propósito de la monumentalidad de las construcciones dominicas en relación a las obras que las rodean, expresada por G. Kubler para la arquitectura mexicana del siglo XVI, Vences Vidal resalta su acertada apreciación al aplicarla a los conventos e iglesias en los pueblos de indios sobre los demás edificios⁴⁹. El dominio espiritual y material se expresaba a través de imponentes arquitecturas que enmarcaban las ceremonias y actividades pedagógicas. Margarita Vences establece tres aspectos determinantes para el caso de la arquitectura de la Orden de Predicadores que intentan explicar los factores para elegir estas características. En primer lugar, las dependencias venían marcadas por la tradición constructiva europea, que contemplaba un conjunto compuesto por iglesia, claustro, casa de novicios, en su caso, y áreas de servicio. En segundo lugar, el espacio abierto se aprovechó de tal manera que se sacralizó y fragmentó el terreno para llevar a cabo toda la labor doctrinal, ambientando la zona según la tradición nativa para acondicionar el atrio a su público. Y en tercer lugar, entiende el conjunto conventual como la expresión que dieron los frailes para facilitar un culto suntuoso y decisivo proyectado en su arquitectura, sin extenderlo a todos los casos⁵⁰.

Sin necesidad de inventar nuevas fórmulas de predicación, los dominicos, y otras órdenes mendicantes en América, adaptaron sus recursos a la cultura nativa. A pesar de algunas afirmaciones sobre la monumentalidad de las iglesias como espacio adaptado a la gran población indígena, no existe una correlación clara, pues los indios en un principio no ingresaban al templo. Las imponentes fachadas y arquitecturas se proyectaban hacia el exterior rompiendo considerablemente el paisaje anterior según el marco buscado por los españoles para elaborar un nuevo orden.

En el caso de los pueblos de indios, la arquitectura buscaba acotar, delimitar y concentrar a los núcleos dispersos de indígenas que no venían de una tradición centralista. D. Alfonso Esponera analiza el sistema de reducción, basado en el espacio formado por indios que vivían diseminados y que con el tiempo se consolidaban como una comunidad reunida conforme el proceso de conversión⁵¹. De la

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 470-73. En las conclusiones de la tesis, A. M. Parrilla resume la importancia de Tecpatán como enclave comercial prehispánico continuado por los españoles. A partir de sus conclusiones, aprovechamos el material para entender las formas con las que se proyectó el convento dominico, sin perder de vista las audiencias e intereses buscados a través de la imagen arquitectónica, que no se limita a la labor evangelizadora, sino al inmenso tejido de poderes políticos y económicos creado en el nuevo mundo.

⁴⁹ VENCES VIDAL, Magdalena. *Op. cit.*, p. 490. Sobre este estudio, cabe resaltar el enfoque integrador teniendo en cuenta las funciones y audiencias de los espacios, aspecto pionero para la fecha de publicación.

⁵⁰ La escenografía del culto tuvo a su favor el contenido de las Constituciones de los Dominicos sobre la arquitectura, junto al hecho de acompañar contenido y contenedor para completar el rito, véase VENCES VIDAL, Magdalena. *Op. cit.*, pp. 491-492.

⁵¹ ESPONERA, Alfonso (1988). "Los pueblos de indios y los dominicos", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 674-688. El autor, hace casi treinta años, ya reclamaba en sus conclusiones de las pp. 723-726, la necesidad y urgencia del estudio sistemático de los Dominicos y los Pueblos de indios para conocer el sistema social y económico establecido en América.

misma forma, las puertas como elemento de cristianización juegan un papel principal y articulador en las dinámicas de reducción.

Como estudia la Dra. Lucía Lahoz para el intercambio artístico en el Gótico alavés, tener en cuenta la circulación de piezas y modelos permite elaborar lecturas diferentes de obras ya estudiadas, pues se comparan con las distintas informaciones dibujando un estudio más completo. Las relaciones recíprocas entre la obra y su entorno determinan la cultura y sociedad donde se generaron esas piezas. De este modo, atender a la cultura visual del artífice y promotor constituye un aspecto fundamental que apenas se ha tenido en cuenta⁵². La importancia que se le da al nombre del artífice en la Edad Moderna, todavía no se percibe en esta época, reforzando la idea del paradigma medieval⁵³. Son los cronistas e historiadores que escriben desde su presente revalorizando e intentando sacar del anonimato a los directores de las grandes empresas constructivas en América. El trabajo podría asemejarse al de un gremio, salvando las diferencias, pero resaltando los vínculos en el proceso de aprendizaje de transmisión oral y práctica, sin olvidar los tratados de taller y los escritos nacidos de *scriptoria* medievales sobre aspectos edificativos⁵⁴.

El estudio del mudéjar coordinado por D. Rafael López Guzmán no deja de lado la impronta en América, como se aprecia en sus consideraciones sobre los gremios establecidos y sus particularidades. Considera que no se trata de una simple trasposición de tipologías de los modelos sevillanos, sino de una adaptación al entorno y sus recursos⁵⁵. Se debe añadir que el mudéjar que llega a Chiapas, aunque se ha vinculado directamente a las obras andaluzas, parte de la región castellana, pues los frailes provenían de estas zonas. Este aspecto lo resalta F. Ovando al explicar el origen de los misioneros constructores que emigraron en 1544⁵⁶, y evidencia una vez más el gusto por esta tendencia que no se limita al sur español. Un caso similar ocurre en el estudio universitario de Salamanca, cuyas formas mudéjares se ignoraron o resaltaron como un aspecto anecdótico, pero que según las investigaciones de la Dra. Lahoz, la propia concepción del edificio primitivo, y sobre todo la de su biblioteca, coincide con los principios mudéjares⁵⁷. El convento de San Esteban conserva en la zona privada dependencias del mismo tipo que acogían a los frailes en su vida cotidiana, con soluciones de madera policromada dignificada debido a ubicación. Estos espacios conventuales entre

⁵² LAHOZ, Lucía (2013). *El intercambio artístico en el gótico, la circulación de obras, de artistas y de modelos*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 9-11.

⁵³ HAUSER, Arnold (1978). "La organización del trabajo artístico en los monasterios", en *Historia social de la literatura y el arte I*, Madrid: Guadarrama/Punto Omega, pp. 213-222. La idea de la repartición de las labores arquitectónicas y artísticas, tal como lo describe Hauser, persiguen la conclusión de los espacios vitales necesarios, que surgen del trabajo en comunidad.

⁵⁴ EFLAND, Arthur (2002). "El origen de la educación artística en Occidente", en *Una historia de la educación del arte. Tendencias intelectuales y sociales en la enseñanza de las artes visuales*, Barcelona: Paidós, pp. 41-50.

⁵⁵ LÓPEZ GUZMÁN, Rafael (2000). *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid: Cátedra, pp. 71-77.

⁵⁶ OVANDO GRAJALES, Fredy (2008). *De las reglas... Op. cit.*, pp. 281.

⁵⁷ LAHOZ, Lucía (2014). "La imagen de la Universidad Pontificia", en PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo; y RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique (Coord). *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, pp. 483-532. Se elige esta publicación porque incorpora los estudios previos de la profesora Lahoz para reconstruir la imagen primitiva del primer edificio de la Universidad salmantina.

la Baja Edad Media y la Alta Modernidad también se encuentran alojados en la conciencia colectiva de los frailes que habitaron estas salas y que repitieron a su llegada al otro lado del Atlántico.

De la misma manera que la Europa medieval dejó su huella en América, sobre todo en su lógica feudal, como afirma Baschet, las formas responden a un contexto de flujos ideológicos determinados por la Iglesia, la monarquía y la aristocracia. La Alta Modernidad en territorio americano inicia con la herencia de la Baja Edad Media, analizado por el historiador francés desde las altas esferas de la sociedad medieval y sus dinámicas⁵⁸.

5. Conclusiones

En este breve recorrido sobre las actividades de los dominicos en Chiapas durante el siglo XVI, se ha podido comprobar una vez más el ingenio y estrategias surgidas ante un nuevo paradigma. La reconstrucción cultural nacida del choque de dos tradiciones se ha analizado fundamentalmente desde los aspectos visuales, que tras un esfuerzo de contextualización evidencian una óptica diametralmente distinta a la actual. El carácter polígloto de las formas, la circulación de obras, artistas y modelos según plantillas medievales en las que las fronteras entre los modos renacentes y góticos no son claras, dejan un panorama de investigación de gran riqueza para seguir indagando en la traducción de lenguajes que no se limitan a lo oral o escrito. La ambiciosa pretensión de abordar un tema tan amplio como el tratado desemboca inherentemente en aproximaciones que dejan numerosos cabos sueltos. Aunque se podría profundizar en cualquiera de los ámbitos, funciona como un esbozo general de la situación que nos ayuda a entender la historia en su contexto y conjunto en el caso de Chiapas, sin perder de vista el desarrollo en situaciones similares, como ocurrió en Guatemala.

La vinculación de los conventos con San Esteban de Salamanca no afirma la única dependencia entre modelos, ni mucho menos. Entendemos que el aprendizaje y enriquecimiento visual de los frailes se nutría de los distintos edificios que conocían en sus largos viajes hacia América, con especial mención de aquellas construcciones de franciscanos y otras órdenes que se habían asentado antes que los dominicos. En cuanto a la repetición de estilos, merece la pena resaltar la pervivencia de lo mudéjar y en específico del que se practicaba en Castilla y León. Si bien no se conservan vestigios de los templos anteriores a la iglesia del siglo XVI de la Orden de Predicadores en Salamanca, se mantienen dependencias de la vida privada que todavía se encuentran pendientes de un estudio en profundidad. Las techumbres, vigas y rastros de decoración policromados en el interior del convento de San Esteban proporcionan una pista inicial de donde partir.

⁵⁸ BASCHET, Jérôme. *Op. cit.*, pp. 294-320.

Además de la labor lingüística, el estudio de las formas y sus funciones complementa el análisis para obtener una visión en conjunto del panorama histórico. Desde la perspectiva artística se corrobora el ambiente cultural desarrollado en Chiapas desde el inicio de la llegada de los españoles. En base a los tres conventos seleccionados, se ha evidenciado la materialización de un proyecto u otro en función de sus usos y audiencias. Los dominicos que habían marchado del Convento de San Esteban de Salamanca en 1543 decidieron adaptar las formas que conocían al territorio de Chiapas. En este sentido, sus conocimientos arquitectónicos, junto con los del resto de frailes de otros sitios de España, funcionan como estampa del bilingüismo estilístico hispano.

De esta manera, se codifica cada forma en un lenguaje visual activo en relación a su público. El Convento de San Esteban, con su largo proceso de obras, influye en la cultura visual de los frailes que viajaron a Chiapas, pero no se quedaron solamente con el aspecto de la iglesia, sino con el resto de dependencias que, a modo de gran puzle, conserva en el interior un ambiente de tradición medieval, del estudio universitario y espiritual de la Orden de Predicadores.

A modo de colofón de esta investigación, se trae a colación el resultado de la construcción y reconstrucción cultural ocurrida en Chiapas durante la segunda mitad del siglo XVI, con un ejemplo del siglo XVII. Se trata de la iglesia de San Cristóbal de las Casas -antiguo Convento de Santo Domingo de Ciudad Real- como la cristalización del ambiente socio-cultural creado y asentado por los dominicos, en donde los emblemas reales se imponen ante los fieles y las formas configuran un nuevo lenguaje visual que nace de la unión de otros. La traducción emprendida durante varias décadas terminó por consolidar un nuevo idioma visual nacido de las diversas tradiciones encontradas.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Villar, J. (2008). *Heráldica Real y Nacional en Salamanca (1262-2003)*, Salamanca: Caja Duero.
- Artigas Hernández, J. B. (1996). “Tres edificios dominicanos en Chiapas”, *Cuaderno de Arquitectura Virreinal*, n.º 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 22-38.
- Baschet, J. (2009). *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Prefacio de Jacques Le Goff, México: Fondo de Cultura Económica.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*, Madrid: Katz.
- Beltrán de Heredia, V. (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma: Romae ad S. Sabinae.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica.

- Caballero Escamilla, S. (2014). *Las imágenes de evangelización y condena: Torquemada y el Convento de Santo Tomás de Ávila*, prólogo de Lucía Lahoz, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Ciudad Suárez, M. (1988). “Las misiones dominicas en la provincia de S. Vicente”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 291-306.
- Chávez Gómez, J. M A. (2014). “Tranzando un paraíso. Las ceibas como *axis mundi* de la evangelización dominica en Chiapa de los Indios, siglo XVI” *Arte y Ciudad – Revista de Investigación*, nº 6, pp. 61-82.
- Cuervo, J. (1914). *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 vols., Salamanca: Imprenta católica salmanticense.
- Efland, A. (2002). “El origen de la educación artística en Occidente”, en *Una historia de la educación del arte. Tendencias intelectuales y sociales en la enseñanza de las artes visuales*, Barcelona: Paidós, pp. 25-80.
- Espinel, J. L. (1978). *San Esteban de Salamanca. Historia y guía, siglos XIII-XX*, Salamanca: Ed. San Esteban.
- Esponera, A. (1988). “Los pueblos de indios y los dominicos”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 673-726.
- García Avilés, A. (2000). “Imagen, texto, contexto. Reflexiones sobre el método iconográfico en el umbral del siglo XXI”, *Boletín del Museo del Prado*, Tomo 18, nº 36, pp. 101-108.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán, F.; Corti, P.; y M. Pereira (2014). “Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica”, *Hispania Sacra*, LXVI, pp. 119-164.
- Hauser, A. (1978). “La organización del trabajo artístico en los monasterios”, en *Historia social de la literatura y el arte I*, Madrid: Guadarrama/Punto Omega, pp. 213-222.
- Lahoz, L. (2013). *El intercambio artístico en el gótico, la circulación de obras, de artistas y de modelos*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Lahoz, L. (2014). “La imagen de la Universidad Pontificia”, en Pena González, M. A; y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coord). *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, pp. 483-532.
- Larios Ramos, A. (1988). “La expansión misional de la Orden por América”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 133-156.
- López Guzmán, R. (2000). *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid: Cátedra.

- Marías Franco, F. (1989). *El largo siglo XVI: los usos artísticos del renacimiento español*. Madrid: Taurus.
- Marías Franco, F. (1992). *El siglo XVI: gótico y renacimiento*. Madrid: Sílex Ediciones.
- Medina Escudero, M. A. (1988). “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 157-208.
- Osorio, A. (2004). “El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete”. *Serie Historia*, 27, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ovando Grajales, F. (2000). “Arquitectura y urbanismo novohispanos en Chiapas” en Peraza Guzmán, M. T. (Coord.). *Arquitectura y urbanismo virreinal*. México: Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 131-135.
- Ovando Grajales, F. (2008). *De las reglas conventuales al proyecto arquitectónico. La educación de los dominicos en España y sus prácticas constructivas en Chiapas en el siglo XVI*. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Marta Llorente Díaz. Barcelona: Escuela Superior de Arquitectura de Barcelona, Departamento de Composición Arquitectónica, Universidad Politécnica de Cataluña.
- Parrilla Albuérne, A. M. (2012). *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Gaspar Muñoz Cosme y el Dr. Miguel Rivera Dorado. Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Universidad Complutense de Madrid.
- Pita Moreda, M. T. (1988). “La expansión de la Orden por Nueva España”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 209-230.
- Remesal, A. de (1932). *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Guatemala: Tip. Nacional.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A. (1987). *La iglesia y el convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.
- Rodríguez G. de Ceballos, A. (1999). “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en Bérchez Gómez, J. *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700*, Madrid: El Viso, pp. 86-106.
- Sanchez Herrero, J. (1988). “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 727-764.
- Sánchez Herrero, J. (1988). “Antecedentes medievales de la Orden dominica”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 29-72.

- Torre, T. de la (1985). *Diario de viaje. De Salamanca a Chiapa. 1544-1545*, Caleruega: Editorial OPE.
- Toscano, S. (1982). *Chiapas: su arte y su historia coloniales*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez.
- Vences Vidal, M. (1988). “Notas para la arquitectura de evangelización en el Valle de Oaxaca”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 475-520.
- Ximénez, F. (1999). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez.

LA COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL EN LAS MISIONES DE DOMINICOS¹

Ana M^a Mallo Lapuerta

Universidad de Valladolid (España)

amallo@lesp.uva.es

Abstract

Based on the Research Project R & D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* [“Cataloguing and study of translations of Spanish and Latin American Dominicans”] the analysis in the audiovisual field is of particular interest in the missionary work and didactic approach of the Dominican Order. This study will make an approach to the work of the missions of the Order (O.P.) as an indispensable part in the work of evangelization and didactics, highlighting the great work carried out by the Dominicans in the Amazon jungle.

Keywords: Dominicans, Didactic approach, audiovisual communication, missions.

Resumen

Enmarcada en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, la investigación en el ámbito audiovisual resulta de particular interés en la labor misionera de la Orden. Concretamente, y como podremos comprobar en esta aportación, la comunicación audiovisual resulta fundamental para la transmisión del conocimiento.

Del mismo modo, nuestro estudio realizará una aproximación a la labor de las misiones de la orden de predicadores (O.P.) como parte indispensable en las labores de evangelización y didáctica, destacando la gran labor llevada a cabo por los dominicos en la selva amazónica.

Palabras clave: Dominicos. Labor didáctica. Comunicación audiovisual. Misiones.

Uno de los principales propósitos de la Orden de Predicadores es, en efecto, “*predicare*”, tal y como reza su lema “*Laudare, Bendecire, Predicare*”. Los Dominicos conforman una de las mayores comunidades de religiosos debido, entre otros aspectos, a las misiones, como era el deseo de Santo Domingo quien expresó: “amontonando el trigo se corrompe; esparcido fructifica”.

Así pues, la expansión de los Dominicos comenzó precisamente en Bolonia y París. A los 50 años de la muerte de Santo Domingo de Guzmán, la Orden la conformaban unos 10 000 miembros (W.A. Hinnebusch, 2000). En la actualidad, la conforman más de 6 000 frailes (estudiosos, predicadores y misioneros, en definitiva, continuando con su labor intelectual dedicados al estudio, a la predicación y divulgación).

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

A partir de entonces, comenzó la evangelización de América y Asia. Es preciso nombrar la figura del dominico Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1474) por su labor desempeñada, pues fue un defensor a ultranza de los derechos de los indígenas en la colonización de América. Su formación autodidacta en Teología, Filosofía y Derecho la puso en práctica en la defensa de los derechos humanos de los indígenas. Fue el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo, concretamente en Santo Domingo (La Española) en 1512, llegando a ser más tarde obispo de Chiapas.

(...) Lo que él llama su “conversión” tuvo lugar el 15 de agosto del 1514. Se venía madurando desde las navidades de 1510, en que oyó predicar al dominico fray Pedro de Córdoba; el sermón del también dominico fray Antón Montesinos en el adviento del año siguiente fue el segundo aldabonazo en la conciencia del clérigo Bartolomé de Las Casas sobre la condición humana libre y sobre la vocación a la fe cristiana y a la santidad de los indios. La conversión de Las Casas con ese fondo luminoso de humanismo y cristianismo fue sincera y plena (...).²

En la extraordinaria biblioteca de Caleruega (Burgos), lugar de nacimiento de Santo Domingo de Guzmán³, (su muerte fue precisamente el 6 de agosto de 1221 en el convento de Bolonia) podemos encontrar la “prueba” de cómo se salvaba la barrera de la comunicación con la población indígena: hallamos catecismos pictográficos e incluso vocabularios y gramáticas “traducidos” para lograr comunicarse con éxito, convirtiéndose en la piedra angular de la comunicación en este primer contacto de la misión con los indígenas.

Podemos afirmar que la Orden es un referente en cuanto a su labor de predicación. Expandidos por todo el mundo, los Dominicos han sabido transmitir la fe a través de la lectura, escritura, expresión artística, música, escultura, pintura, cómics, etc. E incluso añadimos el medio “audiovisual” como forma de predicación más actual porque así lo hemos podido constatar.

En este sentido, a partir de 1900, los Dominicos de la Provincia de España comenzaron la evangelización en las selvas amazónicas.

En 1966, se pone en marcha el “Secretariado de Misiones de las Selvas Amazónicas” para apoyar a los misioneros seculares. Las necesidades humana, social y cultural eran latentes en las tribus de la Amazonía.⁴

²Fr. Ramón Hernández O.P.[en línea] (2010): http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm [consulta: 19 de junio de 2016] *Cine y vocación* [en línea] (2010): <http://cineyvocacion.org/tambien-la-lluvia/>[consulta: 19 de junio de 2016]

³“Santo Domingo de Guzmán, Apóstol de la Edad Media” de P. Ibáñez (en: *Boletín de la Institución Fernán González*, 2º sem. 1971, Año [50], n. 177, pp. 746-770.

⁴ <http://migraventura.org/mialias.net/panorama-general/dominicos>

La selva de Urubamba y de Madre de Dios fueron los principales lugares en los que los Dominicanos defendieron los aspectos culturales, sociales y religiosos de la población indígena, fortaleciendo así su propia identidad.

Sus métodos de evangelización fueron construir escuelas, hospitales, centros de estudios, iglesias, siendo los primeros en conocer y editar gramáticas y vocabularios de las lenguas autóctonas, fundar Universidades como la Santo Domingo, Lima, Quito, Santiago de Chile, etc.⁵

Desde el año 1900, las misioneras dominicas del Rosario y los misioneros seculares (médicos, maestros, y demás profesionales) realizan en la selva amazónica una gran labor. Una muestra de la actividad que realiza la Orden es⁶:

- Abrir rutas y establecer vías de penetración.
- Se han establecido multitud de pueblos o impulsado su desarrollo, a las orillas del Urubamba, del Purús y Madre de Dios en sus afluentes y quebradas. En los poblados establecidos se han creado centros culturales, clubes deportivos y lugares de esparcimiento, salones parroquiales, cines y bibliotecas.
- Servicio aéreo. El Vicariato cuenta con el servicio de la avioneta "Alas de la Esperanza" con la que se lleva medicinas, víveres, materiales de construcción entre puestos distantes y apartados.
- Asistencia sanitaria. Fundaron el primer Hospital de Maldonado y el Hospital de Quillabamba, atendidos por Misioneras Dominicanas del Rosario.
- La labor educativa. Fundaron el colegio de Puerto Maldonado que es hoy colegio de primaria, secundaria. Las monjas "Misioneras Dominicanas del Santísimo Rosario" realizaron las primeras tareas de alfabetización en las primitivas lenguas de las tribus. Según las estadísticas oficiales, la población del departamento de Madre de Dios, mayor de 18 años, está alfabetizada en un 72%, a la vez que la población en edad escolar está casi totalmente escolarizada.
- Emisoras y red de comunicaciones. En el Vicariato de Puerto Maldonado están instaladas dos emisoras comerciales: Radio Madre de Dios y Radio Quillabamba.
- Publicaciones. Numerosa bibliografía hace patente el aporte de los Misioneros del Vicariato a las ciencias antropológicas, etnografía, geografía, historiografía, fauna y flora de las selvas sur-orientales de Perú. En el Santuario Santa Rosa de Lima, se ha abierto un museo

⁵ Selvas Amazónicas. Secretariado de Misiones Dominicanas. Madrid.

⁶ <http://migraventura.org/mialias.net/panorama-general/dominicos>

con muestra de valor etnográfico, recogidas por los misioneros, sobre las diferentes tribus de la selva.

- Obviamente, también se realizan actividades religiosas (bautizos, matrimonios, comuniones, celebración de misas, rezo del Rosario, etc.).

El lenguaje audiovisual está integrado por un conjunto de símbolos. Consiste en un sistema de comunicación: multisensorial (canal visual y auditivo) donde los contenidos icónicos prevalecen sobre los verbales.⁷ Algunos autores consideran que moviliza la sensibilidad antes que el intelecto ya que suministra muchos estímulos afectivos que condicionan los mensajes cognitivos. "Opera de la imagen a la emoción y de la emoción a la idea". (Eisenstein, S.M., 1999).

El lenguaje audiovisual consta de los siguientes aspectos: morfológicos (función informativa, expresiva y sugestiva), semánticos (mensaje que se quiere transmitir), sintácticos (aspectos relacionados con la planificación, iluminación, etc.), estéticos, didácticos. Dentro de esta última dimensión, didáctica o de intencionalidad pedagógica se puede incluir el material audiovisual de la misión.

Partiendo de que la comunicación audiovisual es una pieza clave en la actualidad, revisamos a modo de ejemplo ilustrativo la página web de "Selvas Amazónicas – Misioneros Dominicanos"⁸. Se trata de entidad, sin ánimo de lucro, de los Dominicanos de la Provincia de Hispania.

Según reza su página web, funda Selvas Amazónicas fray Francisco Arias González, OP, en el año 1966, para apoyar la labor evangelizadora, social y humana de los Misioneros de la antigua Provincia de España en el Vicariato Regional de Santa Rosa en Perú. Posteriormente, extendió su colaboración a los Vicariatos de Centroamérica y República Dominicana. Actualmente, los destinatarios principales de sus ayudas son todos los vicariatos y casas fuera del territorio provincial, a saber: el Vicariato Regional de Santa Rosa en Perú, Vicariato de Santo Domingo en República Dominicana y Cuba, Vicariato Regional de América del Sur, Vicariato Regional de Venezuela, la casa de Malabo en Guinea Ecuatorial y, además, el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado como vicariato encomendado por la Santa Sede a la Orden. El trabajo de Selvas Amazónicas, regido por el Consejo de Dirección, se desarrolla y organiza a través de departamentos y de un amplio número de colaboradores que dan su tiempo para sacar adelante los distintos trabajos que implican nuestra ayuda a las misiones.

⁷ <http://www.peremarques.net/alfaaudi.htm>

⁸ <https://www.selvasamazonicas.org/>

Como decíamos, podemos observar en la página principal cuentan con diferentes videos insertados en el canal *youtube*. Entre ellos, hemos seleccionado uno que es el reflejo de la comunicación audiovisual actual en las misiones. En concreto se trata de la grabación de una mesa redonda sobre el carisma dominicano en las misiones, lo que pone de manifiesto como el uso de las nuevas tecnologías y el lenguaje audiovisual se ha convertido en una herramienta esencial en la misión⁹.

Encontramos también el testimonio de jóvenes amazónicos. Mediante estas grabaciones audiovisuales, algo más importante de lo que puede parecer, se pretende poner de manifiesto la problemática social y la labor que los misioneros dominicos realizan, pudiendo llegar con este medio al gran público y convertirse así en un medio imprescindible para lograr la pretendida comunicación y la difusión de su mensaje.

Sin duda alguna, los métodos misionales de dominicos se han adaptado a la actualidad en lo que se refiere al modo de comunicación y divulgación de transmisión del saber y de la fe, de la actividad religiosa, de defensa de la dignidad de los pueblos indígenas, etc., siguiendo así la estela de Santo Domingo de Guzmán.

Retomamos en este punto, debido a ser un ejemplo real ilustrativo de la comunicación audiovisual en las misiones que, aunque algunos de los presentes ya conocen, no podemos dejar pasar por alto en este Encuentro. Se trata de la aportación del proyecto de comunicación audiovisual llevado a cabo por César Luis Llana Secades O.P. (Convento de Santa Rosa, Lima - Perú), que desde 1967 a 1972 en formato de emisiones radiofónica y televisión de 1992 a 1999 apoyó el “sistema de noticias y comentarios en territorio de misiones para buscar el progreso de la comunidad”, según sus propias palabras.

De su interesante relato, podemos destacar la primera vez que se llevó una emisión de televisión a la selva amazónica en Lima (Perú). Fue en una población de unos tres mil a cuatro mil habitantes el día 13 de octubre de 1992 con motivo de la conmemoración de los 500 años. La instalación de los equipos en los locales de la parroquia-misión les ocupó aproximadamente una semana. El transmisor inicial tenía una potencia de 50 vatios y la torre de transmisión pasó de una elevación de 18 a 24 metros. La señal se realizó a través del “canal 12”. Según palabras del propio César Luis, viendo las posibilidades que brindaban las transmisiones decidió gestionar el apoyo económico para una acción mucho más amplia y tratar así de alcanzar la totalidad del territorio habitado de la provincia de Tahuamanu, en el distrito de la Amazonia peruana.

⁹ *Selvas Amazónicas*: <https://www.youtube.com/watch?v=gnIcNHxe7w> [consulta: 20 de julio de 2017]

Dos años después, el transmisor se renovó por uno de mayor potencia, de 500 vatios, y la torre elevada a 70 metros. Se trataba de un gran paso para lograr más tarde un enlace y retransmisión a 40 kilómetros en la localidad de Alerta, perteneciente al distrito de Tahuamanu. Seguidamente llegaron nuevas conexiones con otras poblaciones más lejanas, con un alcance de hasta 80 km. En 1999, en pleno proceso de búsqueda de fondos económicos (proyectos de *Telefónica*, por ejemplo), el traslado del dominico César Luis impidió la continuidad del proyecto audiovisual. El esfuerzo de voluntario de muchas personas y con César Luis a la cabeza se mantuvo en pie hasta ese momento.

Como es de suponer, la acogida del medio televisivo a una población remota en la selva fue estupenda, sin olvidar la finalidad misionera que cumplía. Los programas emitidos era comprados y otros realizados por “ellos mismos”: la transmisión de misa los domingos, charlas religiosas de carácter exegético, etc. Incluso se filmaban acontecimientos de la zona: partidos de fútbol, actuaciones, desfiles en los que intervenían los propios habitantes de ese lugar de la selva amazónica donde nunca habían tenido contacto con ese medio audiovisual. No hay que olvidar que el lugar en el que se hizo el montaje del canal de televisión fue en plena selva, en la frontera entre Perú, Bolivia y Brasil.

Como conclusión al relato de tan interesante proyecto, le planteamos la siguiente cuestión: “¿Qué impacto tienen las nuevas tecnologías y medios audiovisuales en los métodos misionales actuales?” La respuesta fue clara y concisa: “a través de los medios de comunicación implantados en un lugar tan remoto se consiguió hacer visibles los problemas de la población”.

César Luis añadió que la prioridad de sus programas era la evangelización, pero también consiguieron de este modo ayudas estatales en cuanto a problemas sociales, culturales, etc., en la zona tras las cinco horas de emisión diaria. El alcance del proyecto era muy prometedor hasta que “murió al cambiarme de lugar”, según palabras del propio dominico.

Sin duda, un proyecto audiovisual muy ambicioso y ejemplar que empezó de cero y llegó a la cumbre del objetivo marcado gracias a la labor voluntaria de varias personas con César Luis Llana O.P. a la cabeza.

En la actualidad, la comunicación audiovisual es imprescindible en cualquier ámbito y por supuesto es de gran utilidad en las misiones como hemos podido comprobar en esta breve aportación, pero que sin duda, es un campo de interés para investigaciones y futuros estudios científicos.

Referencias bibliográficas

Biografías Dominicanos [en línea]: http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm

[consulta: 8 de junio de 2017]

Cine y vocación [en línea]: <http://cineyvocacion.org/>

[consulta: 20 de julio de 2017]

Eisenstein, S. M. (1999). *Métodos de montaje* (1929), en *La Forma del cine*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

Hinnebusch, W.H. (2000). *Breve historia de la Orden de Predicadores*. Col. Biblioteca Dominicana, 2.a ed. San Esteban, Salamanca.

Ibáñez, P. “Santo Domingo de Guzmán, Apóstol de la Edad Media”, en *Boletín de la Institución Fernán González*, 2º sem. 1971, Año [50], n. 177, pp. 746-770.

MigrAventura[en línea]: <http://migraventura.org.mialias.net/panorama-general/dominicos>

[consulta: 20 de julio de 2017]

ANEXOS

Mesa redonda sobre el carisma dominicano en las misiones:

<https://www.youtube.com/watch?v=gnIcNHhxe7w>

Testimonio de jóvenes amazónicos:

<https://youtu.be/3P3XF6uMV3E>

LOS DOCUMENTALES MISIONEROS DOMINICANOS DE *SELVAS* *AMAZÓNICAS*¹

Alejandra Lapuerta Heras

Universidad de Valladolid

alejandralapuertaheras@gmail.com

Abstract

In this paper will be analyzed some works in audiovisual format. All of them are related with the missions of the Dominicans in the Peruvian Amazon. The joint production between TVE and the José Pio Aza Cultural Center makes it possible to understand the interlinguistics and intercultural work, carried out within the framework of evangelization and the transmission of knowledge of the Order of Preachers and in the sense of the cinematographic technique and the reportage. Our study also aims to contribute to the clarification of the norms and style of the missionary documentary in the audiovisual field.

Keywords: Dominican missionaries, Peruvian Amazon, documentary, evangelism.

Resumen

En esta ponencia se analizan algunas obras en soporte audiovisual sobre las misiones de los dominicos en la Amazonía peruana. La producción conjunta entre TVE y el Centro Cultural José Pio Aza permite entender la tarea interlingüística e intercultural llevada a cabo en el marco de la evangelización y de transmisión del conocimiento de la Orden de Predicadores, a la luz de la técnica cinematográfica y del reportaje. Nuestro estudio pretende también contribuir al esclarecimiento de las normas y estilo del documental misionero en el ámbito audiovisual.

Palabras clave: Misioneros dominicos, Amazonía peruana, documental, evangelización.

Desde el principio de la presencia de los misioneros dominicos en la Amazonía peruana, esta Orden ha sido consciente de la importancia y eficacia de la mediación lingüística y cultural. Fruto de ello fue la elaboración de diferentes artes, gramáticas y diccionarios desde el siglo XVI, que habrían de servir para la incorporación con éxito de los nuevos misioneros; al mismo tiempo que desarrollaban la labor de evangelización de los indígenas. En nuestros tiempos se persigue del mismo modo un grado de alfabetización aceptable de los misionados y el conocimiento de la realidad lingüística por parte de los misioneros. Los esfuerzos dirigidos a la catequización de las poblaciones del Amazonas van acompañados de otras tareas no menos importantes desde el punto de vista social y cultural. Así, muestran gran preocupación e interés por el desarrollo de la ciudad, la educación de niños y adultos, la protección de la esclavitud y de la explotación (cauchera, sobre todo), el papel de la mujer, la nutrición del pueblo, la enseñanza de oficios, las labores del campo, la agricultura ecológica, la organización del trabajo y de los trabajadores, la instalación de redes de comunicación y de nuevas tecnologías (el telégrafo, la radio, la televisión, etc.), la defensa ante las amenazas exteriores (buscadores de oro,

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

petróleo y explotadores de recursos naturales, como la madera sobre todo), la protección de la salud, la defensa del medioambiente, la conservación de las tradiciones, la vida en familia, la colaboración de la sociedad peruana y la de otros países (especialmente España), etc.

1. El documental misionero

En primer lugar es necesario aclarar el concepto de «documental». Entendemos por documental una obra audiovisual de carácter didáctico o informativo que está formado por elementos (hechos, escenas etc.) tomados de la realidad, es decir, que carece de ficción. En este estudio nos vamos a centrar únicamente en un tipo de documental: el documental misionero, que cuenta con unas normas y estilo particulares.

Este tipo de documentales pretende ser fiel reflejo de las diferentes realidades sociales y culturales del mundo. A través de las historias personales contadas por sus propios protagonistas, tanto indígenas como misioneros dan a conocer sus modos de vida. La principal característica del documental misionero es su carácter evangelizador, que muestra la labor que los misioneros realizan en diferentes zonas donde la religión católica apenas está presente. Además, generalmente con estos vídeos informativos se pretende que los receptores sean conscientes de estas labores y colaboren de una manera u otra a seguir con la labor de evangelización. Sin embargo, es necesario aclarar que esta evangelización se aleja del proselitismo, pues la labor que realizan los misioneros hoy en día va mucho más allá de la mera promoción cristiana. Esto lo verificaremos más adelante cuando tratemos los fines que persiguen y las funciones que realizan las entidades creadoras de estos documentales, como el Secretariado de Misiones.

1.1. Presentación de los documentales

A continuación vamos a analizar los reportajes-documentales sobre los dominicos que se han realizado en diferentes misiones de la Amazonía peruana, y que se grabaron gracias a la colaboración conjunta de Selvas Amazónicas (Madrid), el Centro Cultural José Pío Aza (Perú) y Radio Televisión Española (RTVE), asimismo se emitieron en el programa Pueblo de Dios. Realizaremos esta investigación como parte fundamental de las labores de evangelización y transmisión del conocimiento, prestando especial atención a la interculturalidad.

Con el fin de entender y ser capaces de contextualizar este material, es preciso conocer ligeramente el perfil de las instituciones que llevaron a cabo su realización:

En primer lugar, el Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas es una entidad sin ánimo de lucro fundada en Madrid en 1966 por fray Francisco Arias González OP, y formada por los Dominicos de la Provincia de Hispania, que comprende todo el territorio nacional español y está presente a su vez en

varios vicariatos en países como Perú², Cuba, Guinea Ecuatorial, República Dominicana y Venezuela. Los fines que esta entidad persigue se basan en ayudar a las misiones con acciones como la defensa de la identidad e integridad de los grupos indígenas y demás colectivos empobrecidos; el apoyo a su labor de educación y formación cristiana; la subvención de proyectos de desarrollo en diversas áreas y la provisión de grupos misioneros de voluntariado. Por otro lado, esta identidad desempeña una labor de sensibilización con el fin de despertar la conciencia social de los españoles en la defensa de los derechos humanos al mismo tiempo que pretenden dar a conocer la labor misionera de esta Provincia. Algunos de sus proyectos son: asistencia sanitaria, acción pastoral, voluntariado en misiones, creación de residencias, internados y escuelas así como la financiación para estudios superiores o exposiciones fotográficas y publicaciones donde presentan los proyectos llevados a cabo en diversas áreas.

En este estudio nos centramos únicamente en las misiones realizadas en Perú, y más concretamente en el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado como vicariato encomendado por la Santa Sede a la Orden.

El segundo organismo es el Centro Cultural José Pío Aza, ubicado en el corazón del centro histórico de Lima. Está englobado dentro de los proyectos de Selvas Amazónica y se creó en el año 2003 por los misioneros dominicos con el fin de difundir la realidad social y cultural de las etnias amazónicas del sur oriente peruano así como de gestionar acciones sociales y proyectos de desarrollo. Dichos proyectos buscan defender la cultura de estos pueblos indígenas y promover su desarrollo a la vez que la conciencia solidaria global. Entre sus actividades destacan las relacionadas con la difusión cultural: realizan exposiciones temporales de carácter etnográfico y fotográfico, participan en redes culturales y además cuentan con un museo etnográfico sobre culturas amazónicas. En su fondo editorial destaca la biblioteca P. Ricardo Álvarez Lobo. Además cuenta con publicaciones monográficas con escritos históricos y etnográficos; y publicaciones periódicas como revistas y boletines. Este centro realiza a su vez una amplia labor de investigación y formación sobre grupos étnicos y sus respectivas familias etno-lingüísticas. Quizá esta sea la actividad más importante que desempeñan, ya que José Pío Aza, de quien toma su nombre el centro cultural fue uno de los dominicos más relevantes en cuanto a estudios e investigación lingüística en Perú, lo que supone el estudio de las culturas y a su vez el rescate de las mismas en una época en la que los pueblos amazónicos se consideraban un estorbo y no tenían ninguna utilidad ni importancia. Este asturiano fue uno de los primeros en crear puestos misionales y explorar lugares recónditos de la selva y redactó un gran número de obras, entre las que destacan tres diccionarios y una gramática sobre la lengua machiguenga.

² Desde el día 30 de agosto de 2017, se denomina Provincia del Perú, independiente de la provincia de Hispania.

El último colaborador en la realización de estos documentales es RTVE con el programa Pueblo de Dios. Se define como un programa de la Iglesia Católica que muestra la labor de aquellos dispuestos a ayudar a los demás en todo el mundo.

Asimismo niega ser un programa de viajes, de masas o informativo. Lleva en la parrilla desde el año 1982 y cada semana cuenta con casi medio millón de espectadores. En este proyecto, Pueblo de Dios se ha involucrado activamente viajando junto a Selvas Amazónicas al departamento peruano de Madre de Dios donde se encuentra el vicariato apostólico de Puerto Maldonado que administran los dominicos, donde se grabaron los reportajes-documentales para su emisión.

2. Misión y evangelización en la Amazonia peruana

La Orden de Predicadores (OP) o de Dominicos, se remonta al año 1216 y fue fundada por Santo Domingo de Guzmán en Toulouse (Francia). Esta orden destacó en el ámbito de la teología y la doctrina. La provincia de España había sido encargada de organizar las expediciones al Nuevo Mundo con el fin de extender la fe cristiana, y así, en el año 1510 los primeros frailes dominicos llegaron a América, concretamente a La Española (en la actual República Dominicana) y no tardaron en establecerse en otros lugares. El lugar que resulta de nuestro interés es Perú, aquí llegaron los frailes dominicos en torno al año 1530 casi al mismo tiempo que los conquistadores. De especial relevancia fue Fray Vicente Valverde, que fue nombrado Obispo de Cuzco y Protector de los Indios, ya que defendió la libertad de los mismos y denunció los abusos cometidos contra ellos. Este es un ejemplo de lo que la evangelización suponía para los dominicos, puesto que ellos llevaban a cabo una evangelización pacífica que implicaba que el único modo de enseñar a los hombres la religión es a través del respeto y del entendimiento por medio de razones y teniendo en cuenta que los pueblos nativos tienen una religión y unas costumbres perfectamente válidas y no por ello son inferiores. Por otro lado, los dominicos se consideran defensores de los indígenas y de sus comunidades, denunciando los abusos por parte de conquistadores y colonos con tanto empeño que algunos fueron incluso asesinados por orden de estas autoridades.

Como se ha mencionado anteriormente, la evangelización por parte de los dominicos no se centra únicamente en la transmisión del evangelio y de la fe cristiana; la educación es otra de sus tareas primordiales. Los misioneros a lo largo de su historia en Perú crearon centros de todos los niveles, desde escuelas o centros primarios hasta universidades, como la más antigua de América: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos o Universidad de Lima, fundada en 1551. Asimismo, atendiendo a las necesidades prioritarias, se fundaron hospitales y casa de acogimiento para niños abandonados.

Desde siempre y hasta nuestros días, los dominicos se organizan en casas y conventos, que organizados en un territorio forman una provincia. En Perú se fundó la Provincia Dominicana San Juan Bautista, esta provincia quedó reducida a sólo tres conventos durante el proceso de emancipación nacional, en torno a 1825 cuando muchos de los frailes españoles regresaron a la península y se cortaron los canales de comunicación con los Superiores de Roma. Sin embargo, tras varias peticiones y decretos, la Provincia fue restaurada en 1897. Esta época coincidió con la fiebre del caucho en Perú, cuando a finales del siglo XIX, los caucheros sometían a los nativos de la Amazonía peruana y los obligaban a trabajar en condiciones de esclavitud. En este contexto agitado y violento comienza la historia misional de la selva que aquí nos concierne, ya que surgió la iniciativa de impulsar la presencia de la Iglesia Católica creando misiones en diferentes zonas del Perú. De este modo, en el año 1900, el Papa Pío X encarga a los dominicos la evangelización del sur-oriental peruano, creando un Vicariato Apostólico que comprende más de 150.000 kilómetros cuadrados, poblados de diferentes etnias y familias lingüísticas.

En el transcurso de más de cien años de presencia dominicana en contacto con los indígenas se han fundado muchas misiones en la selva peruana. Actualmente se mantienen siete puestos de misión y la casa central en Lima. Los puestos de misión se ubican a lo largo de dos ríos: el Urubamba, con las misiones de Quillabamba, Koribeni, Timpía, Kiriguetti y Sepahua; y el Madre de Dios, con las misiones de Shintuya y Puerto Maldonado. Dichas misiones cuentan con centros educativos y hospitales. Además los misioneros fomentan la presencia de las mismas en los medios de comunicación creando emisoras de radio como Radio Madre de Dios y Radio Quillabamba, que facilitan enormemente la labor pastoral y social en este extenso territorio. En las últimas décadas del siglo XX se han llevado a cabo importantes iniciativas como la creación de las Comunidades Cristianas Campesinas en las que se debate y se comparte información, están formadas por campesinos locales y atendidas por las Misioneras Dominicanas del Rosario, una congregación fundada por Ramón Zubieta, primer obispo del vicariato y la monja dominica Ascensión Nicol, ambos preocupados por el papel de la mujer en la selva.

3. Mediación interlingüística e intercultural

Además esta orden puso especial atención en el estudio de las lenguas autóctonas y de las costumbres locales para una adecuada evangelización. Los misioneros dedicaron enorme energía y esfuerzo su aprendizaje. El clero aprendía las lenguas más habladas a través de cátedras en universidades o gramáticas y catecismos redactados en lenguas indígenas. Por otra parte las élites indígenas aprendían español en centros educativos para ellas, de este modo, los indígenas contribuían a la enseñanza de su lengua y sus costumbres.

Cabe destacar la labor de Domingo de Santo Tomás, que publicó la primera Gramática en lengua Quechua en 1550, con una doble finalidad: ayudar a otros frailes a aprenderla para predicar el mensaje del Evangelio y demostrar asimismo que los nativos son capaces de aprender una lengua de civilización. Esta labor filológica y lingüística ha sido y sigue siendo prioritaria entre los dominicos, un claro ejemplo de ello es el Padre José Álvarez, conocido como «el Apaktone», que pasó gran parte de su vida en la Amazonía peruana aprendiendo la lengua de cada tribu de viva voz y publicó un diccionario español-huarayo entre sus obras. Más adelante hablaremos sobre él, ya que es el protagonista de uno de los documentales que analizamos. Otro estudioso en materia interlingüística fue el asturiano José Pío Aza, ya mencionado anteriormente. Sus obras son de carácter geográfico, basadas en la región peruana de Madre de Dios; antropológico, sobre el folklore y los orígenes de diferentes tribus y lingüístico, con especial atención a la lengua machiguenga. Por último, Ricardo Álvarez Lobo, un misionero asturiano con innumerables artículos y libros publicados, fue Doctor en antropología, maestro en sagrada teología y primer alcalde del distrito de Sepahua.

Sin duda estos tres célebres misioneros dejan constancia de la importancia que el fenómeno interlingüístico representa en esta orden, ya que en ningún momento se intentó imponer la lengua castellana a los nativos y desde el principio se procuró entenderlos y hacerles llegar la palabra del evangelio en sus lenguas maternas a través del estudio de las mismas. La labor de inculturación llevada a cabo por los dominicos es visible en los documentales que se analizan en el siguiente punto. Actualmente los nativos afrontan muchos problemas sociales en la Amazonía peruana que no saben cómo afrontar. Son muchas las amenazas que sufren actualmente con las empresas madereras y las explotaciones petroleras. Los dominicos por ello, conviven con este pueblo y le enseñan a hacer frente a esos problemas y a que sean conscientes de sus derechos y sus poderes. El derecho internacional reconoce que los indígenas son dueños de sus tierras y pueden vivir en ellas como elijan, sin embargo el mayor problema es que ni el gobierno peruano ni mucho menos las empresas que invaden las tierras indígenas reconocen este derecho. La labor de inculturación que realizan los misioneros consiste en inculcar a estos pueblos los valores de igualdad y respeto de las sociedades modernas civilizadas que a estas comunidades nadie les enseñó anteriormente, con el fin de que fueran vulnerables. La inculturación también pretende transmitir los valores de la ecología moderna, enseñando técnicas de cultivo y mentalizando a los pueblos de que es necesario conservar el ecosistema y luchar contra las explotaciones de recursos naturales ilegales como madera, oro y petróleo. Una de las obras de especial relevancia en este contexto es la encíclica del Papa Francisco *Laudato si*, sobre el cuidado de la casa común, en el que denuncia el cambio climático y hace un llamamiento a la acción de todos por frenarlo. Por otro lado, cabe destacar la labor cotidiana de inculturación en las misiones, ámbito en el que los misioneros demuestran día a día la importancia de tener una educación de calidad, especialmente para las futuras generaciones, así como la importancia de la sanidad. Por ello la prioridad en todas las misiones son la escuela y el hospital. Todas estas ideas que pueden resultar evidentes en una sociedad como la nuestra no lo son tanto en las comunidades de la selva, por ello los

dominicos realizan la labor de inculturación, para hacer la vida de estas comunidades más fácil y digna.

4. Análisis de los documentales

En este apartado vamos a analizar uno a uno los 13 vídeos del corpus de trabajo.

4.1. *En el corazón de la selva*

En él se habla de la misión de Puerto Maldonado, que puede dar lugar a equivocaciones ya que Puerto Maldonado puede referirse a la ciudad cosmopolita capital del Vicariato y del departamento Madre de Dios situada en plena selva. Cuando nos referimos a la misión de Puerto Maldonado hablamos de una misión que se creó en 1910 con el nombre de San Jacinto de Puerto Maldonado y tiene especial relevancia ya que desde este puesto misional el Padre Pío Aza emprendió importantes expediciones por los alrededores enfrentándose a los problemas y la realidad social que la población nativa tenía que afrontar como las correrías de caucheros y el tráfico de esclavos

Al principio del documental se narra cómo la historia de la ciudad de Puerto Maldonado está ligada a la presencia de los misioneros dominicos desde principios del siglo XX. Unas imágenes aéreas de la misma nos muestran cómo la ciudad crece con cierto descontrol y va tomando la selva. Se habla ligeramente de la historia de la misión mostrando imágenes históricas en las que aparecen indígenas maltratados y desnutridos a la vez que se narra la historia de cómo los caucheros y los hacendados los utilizaban como mano de obra gratuita y se oponían a la educación y la protección de la población nativa que corresponde a la labor de los misioneros, por lo que estos últimos también debían huir de ellos. Más tarde se trata la labor de Ramón Zubieta, que fue el primer obispo dominico de la región y consiguió sacar a la selva del aislamiento instalando el telégrafo hace 100 años. En este caso, las imágenes que acompañan a la narración muestran a nativos e indígenas sonrientes junto a los misioneros, algo que en contraposición con las imágenes anteriores refleja el cambio tan positivo que los misioneros dominicos han realizado en la vida de los nativos. Este es un ejemplo de la labor evangelizadora que estos documentales poseen y quieren dar a conocer.

Otro de los temas tratados en este vídeo es la importancia de contar con emisoras de radio como la de *Madre de Dios* creada en 1957 y gracias a la cual la palabra de todos puede ser escuchada, algo que ha supuesto un increíble avance en la comunicación de las distintas comunidades. Posteriormente surgió la emisora *Quillabamba* además de muchas otras para cubrir la gran extensión del Vicariato de Puerto Maldonado. Es importante recordar que la radio facilita el encuentro entre las comunidades y los misioneros. Para terminar, aparecen imágenes de la selva peruana al mismo tiempo que se hace referencia a la realización del mismo con un discurso que se repite en otro de los vídeos analizados: «El secretariado de misiones Selvas Amazónicas gracias a socios y colaboradores españoles, sostiene

obras sociales y pastorales de los misioneros dominicos y la ayuda de España está constantemente presente en este corazón de la selva amazónica peruana.»

Otra de las misiones que cuenta con su propio programa es la Misión del Rosario de Sepahua, situada a orillas de la margen derecha de la desembocadura del río Sepahua.

4.2. *Sepahua: entre la memoria y la esperanza*

En este episodio se cuenta cómo se fundó la misión de Sepahua gracias a un padre que se dedicaba a rescatar niños que iban a ser vendidos. La postura del padre Ricardo Álvarez Lobo fue de especial relevancia en la misión ya que realizó las primeras expediciones a los ríos Inuya y Mapuya de la zona y contactó con poblaciones de otras etnias. Gracias a ello, la misión se convirtió en la primera comunidad interétnica y en el lugar adecuado para protegerse de la esclavitud y poder vivir en libertad, que a su vez es uno de los objetivos de la misión. El Padre Ricardo Álvarez recuerda cómo a principios de esta misión acabaron con la esclavitud y enseñaban en la escuela y los internados a los nativos a leer, escribir, medir madera y hacer cuentas; algo a lo que se negaban y oponían los poderosos que afirmaban que «un indio instruido es un indio peligroso». A los dominicos de esta misión les costaron varios enfrentamientos contra los poderosos y los tratantes de esclavos. El internado de la misión cuenta con niños de 6 etnias distintas y supone una gran ayuda para los nativos aprender español además de su lengua materna. Junto al internado masculino está el femenino, regido por las Misioneras Dominicanas del Rosario, una congregación fundada por Ramón Zubieta, primer obispo del vicariato y la monja dominica Ascensión Nicol, ambos preocupados por el papel de la mujer en la selva.

4.3. *Perú: campesinos en misión*

En el tercer vídeo seleccionado se habla de nuevo a cerca de Puerto Maldonado, tanto de la ciudad como de la propia misión.

Destaca la presencia del misionero dominico Rufino Lobo, quien junto con otros misioneros ha dedicado sus esfuerzos a un colectivo de campesinos llamado MOCRIPAMD (Movimiento Cristiano de Productores Agrarios de Madre de Dios), creado por las comunidades para llevar a cabo planes de desarrollo agrario basados en la formación de los campesinos, dando lugar a una agricultura ecológica y mejorando la calidad y la cantidad de los cultivos.

Perú se divide geográficamente entre realidades muy diferentes: costa, sierra y selva; una división que también es cultural y social. La gente de la selva siempre ha sido marginada y carece de relevancia para los demás. De esto son bien conscientes los misioneros españoles, quienes promueven la formación de los campesinos con el fin de que estos sean más conscientes de sus problemas y de su

situación anterior y actual. Además se han alcanzado grandes avances en el área de la salud y de los derechos humanos.

4.4. *Donde el mundo se acaba*

Este documental se grabó en la misión de Shintuya. Está situada en un lugar estratégico desde el punto de vista medioambiental: entre el gran parque nacional del Manu y la reserva Amarakaeri. Esta situación también le trae inconvenientes en ese difícil equilibrio entre el desarrollo y la protección medioambiental, por ejemplo cuenta con un difícil acceso y carece de instalación eléctrica, ya que esta tendría que pasar por áreas protegidas.

En este capítulo en concreto observamos un lenguaje evangelizador muy contundente. Se habla de que los nativos e indígenas saben que pueden confiar en los misioneros, que no son como tantos otros que viven a costa de ellos y de las riquezas de sus tierras. La postura del misionero es respetada y querida desde hace mucho tiempo.

El dominico Pedro Rey asegura que las bases de una población humana integral son la educación y la salud, por ello en cada misión lo primero que se asegura es un botiquín y una escuela. Además deja clara la postura del misionero, que no es en ningún caso imponer la religión cristiana, sino a enseñar que Dios está en el alma de cada uno y que tienen que descubrir a Dios en su vida, en su propia alma y vida en la relación con la naturaleza. Los nativos dan a probar a los dominicos la bebida propia de estas etnias, el masato de yuca, con el fin de que estos entiendan su estilo de vida, no solo al revés. Esta es una clara muestra de la interculturalidad que existe en estas misiones, donde ambas culturas tienen algo que enseñar y compartir y algo que recibir y aprender.

Al final de este capítulo se hace de nuevo referencia a los organismos que colaboran en estas misiones con un mensaje evangelizador y esperanzador acompañado de imágenes de la misión donde los niños juegan y las familias conviven felizmente. El mensaje dice lo siguiente: «Casi todo el trabajo pastoral y de desarrollo que Pedro y otros misioneros llevan a cabo en estos lugares de la selva peruana es posible gracias a la ayuda española. Para ello los dominicos crearon el *Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas*, el organismo que recoge y encauza las donaciones que miles de personas en nuestro país hacen para mantener la labor misionera. Gracias a ellas la misión continúa, una misión que sigue empeñada en luchar por la dignidad de las mujeres y los hombres amazónicos para que ellos tomen de una vez las riendas de su vida».

4.5. *Koribeni: la misión más difícil*

La misión de Koribeni es la siguiente en nuestra lista. En machiguenga «koribeni» quiere decir río del oro y es un afluente del gran Urubamba. Este puesto misional es el más antiguo de los que permanecen

en activo en el Vicariato de Puerto Maldonado a pesar de las complejas circunstancias sociales vividas en la zona. Se fundó en 1918 a petición de los indígenas machiguengas de los ríos Koribeni y Pachiri.

El documental comienza narrando cómo los caucheros diezmaron poblaciones a finales del siglo XIX y cómo los dominicos llegaron y demostraron que los hombres blancos no son buscadores de riquezas sin escrúpulos. Esta misión sirvió de refugio a los indígenas contra los abusos de los hacendados. Los nativos de estas comunidades sufren un trato denigrante por parte de los colonos. Un pequeño ejemplo de ello, es que estos muchas veces se niegan a que pasen por determinados sitios, por lo que los nativos han de buscar nuevas rutas más largas y difíciles para ir a sus casas.

Los reporteros de *Pueblo de Dios* también se acercaron a la pequeña comunidad de Sangobatea, habitada por 12 familias de la etnia machiguenga, y a la aldea de Serjali, una de las más alejadas de la misión. Para terminar, se recalca la importancia de las labores que los misioneros realizan en estas tierras, así como de las instituciones que hacen posible estas labores y sus colaboradores: «Permanece intacta la ilusión de los misioneros por compartir sus vidas junto a los habitantes de este rincón de la selva peruana». «El Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas canaliza las ayudas y los donativos de socios y colaboradores y los envía a Perú para apoyar a las misiones en sus proyectos sociales y pastorales».

4.6. La herencia del Apaktone

Este no es un documental como los demás. Se realizó en memoria y homenaje a la vida y obra del misionero José Álvarez, mencionado anteriormente, que llegó a la selva amazónica peruana en 1917 y estuvo allí más de cinco décadas afrontando peligros y calamidades con el fin de llevar a cabo su ideal misionero. Este dominico asturiano vivió los duros inicios de la misión, recorrió los ríos de esta región para encontrarse con las poblaciones nativas. Resultó laborioso teniendo en cuenta que los misioneros llegaron en los años finales de la explotación cauchera que persiguió, esclavizó y diezmó la población dejando en ella una actitud huidiza y agresiva ante cualquier presencia extraña. Tanto fue así que dos compañeros de Álvarez fueron asesinados por grupos nativos.

A lo largo del documental se citan varias frases que el mismo José Álvarez dejó escritas, puesto que este misionero escribió una de las más brillantes páginas del trabajo evangelizador del Perú. Por ejemplo, cuando habla sobre cómo este dominico se dejó la vida en reivindicar la dignidad de los pueblos amazónicos afirma que fue «con una confianza ilimitada en Dios y con una paciencia aniquiladora con los hijos de la selva».

Además, este reportaje cuenta con fragmentos de entrevistas a varios dominicos que actualmente se encuentran en misiones del vicariato, quienes cuentan anécdotas del mismo y aseguran que reconocen al *Apaktone* como fuente de inspiración para su vida misionera. Entre estas anécdotas destaca aquella

en la que el padre José Álvarez quiso contactar con la tribu de los *Amarakaeris*, quienes, en un encuentro tenso, le despojaron de sus ropas y le preguntaron por su identidad. Uno de los acompañantes nativos de este le defiende respondiendo: «Él es mi *Apaktone*», es decir, mi papá anciano. Desde entonces este nombre define al misionero que murió en Lima en 1970 y desde hace 3 está en proceso de canonización. Aquí se pretende dar a conocer la figura del *Apaktone* como modelo a seguir por todos los dominicos. Cuenta con un lenguaje positivo que exalta las obras realizadas por este misionero y con un sinnúmero de imágenes del mismo durante sus misiones en la Amazonía peruana rodeado siempre de nativos que le demuestran respeto y afecto.

4.7. Por las misiones del Urubamba

Tras conocer algunas de las misiones por separado, para tener una visión global de todas ellas es recomendable ver este vídeo, en el que se realiza un recorrido por las misiones de Quillabamba, Koribeni, Timpía, Kirigueta y Sepahua. (No debemos olvidar que las misiones de Shintuya y Puerto Maldonado se ubican a lo largo de otro río, el Madre de Dios).

Comienza remontándose a los primeros años en el vicariato apostólico de Puerto Maldonado en el sureste de Perú, que fue encomendado a los misioneros dominicos españoles hace más de cien años. Poco a poco la acción misionera fue extendiéndose no sin dificultades. Los primeros frailes se hicieron cargo de Quillabamba, entre otras localidades. Desde los años 20, este pueblo se convirtió en ciudad gracias a misioneros que pusieron empeño en el desarrollo del lugar. Entre otras muchas iniciativas que los misioneros llevaron a cabo está la de Radio Quillabamba desde 1966 como un medio fundamental para que estas comunidades pudieran expresarse y comunicarse. Cuenta con emisiones en lengua quechua y machiguenga y como poca gente dispone de teléfono, utilizan la radio para casi todo. Este proyecto, como era de esperar no gustó a los hacendados, quienes llegaron a atentar contra la radio en tres ocasiones y agudizó las tensiones sociales ya existentes entre ellos y los dominicos.

La siguiente misión aquí mencionada es la de Koribeni, donde los dominicos levantaron el que resultó ser el centro más importante del alto Urubamba. Un internado que acoge a chicos y también a chicas, una sección que rigen las Misioneras Dominicanas del Rosario.

La misión de San Pedro mártir en Timpía se fundó a principios de 1950. La presencia de los misioneros entre la población indígena y la lucha porque se respeten los derechos de estos pueblos motivó la creación de esta misión. Las obras sociales y educativas se desarrollaron sin dificultades en esta misión, desde donde todavía los misioneros realizan constantes visitas a grupos de machiguengas dispersos por toda esa zona llevándoles, además de la atención religiosa, la atención sanitaria y educativa necesaria, ya que viven aún en condiciones infrahumanas.

El puesto misional de Kirigueti está formado por población netamente indígena. Su trabajo no se reduce a un poblado, ya que cuenta con importantes comunidades en su radio de acción a las que atiende con numerosos servicios.

Se menciona también la misión del Rosario de Sepahua que el padre Francisco Álvarez inició en el Bajo Urubamba. Esta misión cuenta con un internado de mujeres regido por las Misioneras Dominicanas del Rosario.

Una vez realizado el recorrido por estas misiones del Urubamba, el programa recuerda a los espectadores que el día a día de las misiones y los proyectos son posibles gracias a las ayudas de España que canaliza el secretariado de misiones Selvas Amazónicas y la iglesia de España gracias a grandes campañas de propaganda en radio televisión y correo ordinario. Toda esta información es importante para que la gente se sienta parte de la propia misión. El documental finaliza con una frase para recordar la excelente labor que realizan los misioneros en estos lugares: «Son muchos años anunciando la buena noticia de Jesús y trabajando por devolver a los habitantes de este lugar la dignidad de personas y de hijos de dios que otros nunca les reconocieron. Aquí en la selva quedó para siempre una aventura humana y misionera a la que aún le quedan muchas páginas por escribir».

4.8. Kirigueti, el sueño del misionero

Una de estas misiones del Urubamba es la misión de Kirigueti, protagonista de dos de los reportajes de *Pueblo de Dios*. En este primer David Martínez de Aguirre, un misionero dominicano vitoriano vive en la misión de Kirigueti. Actualmente el dominicano en las misiones cumple el papel de un miembro más de la misma que apoya el desarrollo de la comunidad, y esto precisamente es lo que motiva a este misionero que nos da su opinión: «creo que no se trata solo de evangelizarles sino de que también ellos nos evangelicen a nosotros y cambien nuestra manera de ver el mundo que tenemos, nuestro mundo occidental y aburrido que se olvida de Dios». David Martínez dice haber descubierto la grandeza de estos pueblos y toma encantado la bebida de la hospitalidad que le ofrecen sus gentes, el masato de yuca.

Hasta ahora, hemos analizado los documentales que muestran los modos de vida de estos pueblos indígenas y hemos hecho un recorrido por las misiones que en la Amazonía peruana establecieron los misioneros dominicanos; incluso hemos conocido a algunos de ellos. Los reportajes siguientes tienen una temática mucho más social y se centra en los problemas actuales de esta zona.

4.9. La herida abierta de la Amazonía

Este reportaje trata sobre la huelga indígena amazónica que se llevó a cabo en abril de 2009 en favor de los derechos de estos pueblos que querían defender lo que es suyo. Por primera vez todos los

pueblos de la amazonia peruana se levantan contra los decretos legislativos que afectaban a los territorios donde viven. Tras decenas de muertos consiguieron la derogación de esas leyes, en parte gracias a la ayuda de los misioneros dominicos.

Durante toda la historia estos pueblos han atravesado momentos difíciles y han sufrido abusos y marginación por parte de diversos grupos. Si analizamos un poco esta historia de depredación, recordamos que en primer lugar fueron los caucheros, luego los madereros, a continuación los buscadores de oro y en la actualidad las grandes empresas de hidrocarburos. Todo ello no solo supone la destrucción de la flora y la fauna sino también estilo de vida de las personas que viven allí y que siempre se ha ignorado y se sigue ignorando.

4.10. *La tierra herida del oro*

El problema social aquí tratado es la explotación descontrolada del oro en el río Madre de Dios, algo que está perjudicando seriamente a la amazonia peruana, donde se destrozan tierras y se contaminan ríos. Atraídos por el mineral, miles de colonos han creado nuevas poblaciones como Boca Colorado, de unos 3000 habitantes.

Aquí se encuentra el pequeño puesto misional de San Miguel de Colorado, donde encontramos al misionero Pablo Zabala, quien asegura que la educación es la clave del desarrollo de los pueblos y nos habla de la importancia de escuelas e internados en las misiones, con el fin de que las generaciones presentes y futuras sean conscientes de su situación tanto anterior como actual y puedan vivir dignamente.

La explotación del oro trae todo tipo de problemas: laborales sociales y medioambientales. Son mayores los perjuicios que los beneficios, el vicariato de Puerto Maldonado ha denunciado que unos 10.000 kilómetros cuadrados de selva están totalmente contaminados por la actividad minera diaria, sin mencionar el medio millón de litros de combustible que alimentan la maquinaria. Además como se necesitan 2 gramos de mercurio para amalgamar uno de oro, este peligroso metal se evapora y las lluvias lo llevan al fondo de los ríos contaminando consecuentemente el sistema nervioso y respiratorio de los mineros. Los misioneros defienden la creación de un criterio regulador frente a esta explotación salvaje así como la importancia de llevar a cabo un control ambiental riguroso. Además, están empeñados en que los niños sean los protagonistas de su propio desarrollo pese a la amenaza de quienes siguen abriendo las entrañas de esta tierra herida de oro.

Los tres últimos reportajes que analizamos a continuación fueron grabados en mayo de 2016 y tratan sobre la explotación de recursos naturales en diferentes zonas de la Amazonía peruana. El principal motivo de su realización es el primer aniversario de la encíclica del Papa Francisco *Laudato si*. Esta obra, cuyo título en español es *Alabado seas*, presenta el subtítulo *Sobre el cuidado de la casa común*.

Su argumento se centra en el medio ambiente y el desarrollo sostenible, define el planeta Tierra como la casa donde viven los seres humanos y defiende la naturaleza, la vida animal y las reformas energéticas al mismo tiempo que critica el consumismo y el desarrollo irresponsable. Además hace un llamado a la población mundial para que tome medidas contra el cambio climático.

4.11. Sepahua, la madera de la casa común

En el primero de estos tres documentales Pueblo de Dios se adentra en la selva peruana para constatar en las explotaciones madereras que la degradación del medio ambiente genera injusticia social y pobreza, algo que ya se denuncia en un informe de Selvas Amazónicas y en la obra del Papa Francisco *Laudato si*.

Preocupados por la situación actual del Vicariato apostólico de puerto Maldonado, el secretariado de misiones de los dominicos, Selvas Amazónicas, encargó un informe sobre la extracción de recursos naturales en la amazonia sur del Perú. El distrito de Sepahua está formado por 15 comunidades nativas y 10 asentamientos de colonos. Destaca la múltiple condición étnica de los colonos quechuas rivereños mestizos y algún inmigrante europeo. La extracción de la madera involucra a más de la mitad de la población directa e indirectamente. La primera perjudicada de las extracciones madereras es la selva. El problema es que no existe un proceso de reforestación o reposición de árboles porque no se cree necesario y supone una gran inversión económica. Las empresas están en la obligación de reforestar las áreas intervenidas y no solo basta con reponer el árbol, sino que requiere un permanente mantenimiento hasta que sea capaz de desarrollarse por sí mismo. Lamentablemente el gobierno no tiene la capacidad de supervisar estas actividades de reforestación. En la actualidad las grandes empresas buscan extraer de manera industrial unas 35 especies diferentes que se sacan con maquinaria pesada a un ritmo vertiginoso de explotación. Las empresas madereras están obligadas a pagar impuestos y a controlar los sistemas de seguridad de sus trabajadores así como el salario de los mismos, sin embargo la mayoría de las veces no se comprueba si se llevan a cabo estas medidas

El impuesto que se paga a los ayuntamientos por explotar la madera es ridículo, ni siquiera se paga a la comunidad nativa por la explotación de la madera que se encuentra en su territorios. Simplemente las empresas lo solucionan comprando regalos a los nativos. Quienes sacan el beneficio de estas tierras no invierten nada en ellas: vienen extraen los recursos que les interesan, se valen de la población local como mano de obra barata y se marchan con la riqueza y la inversión a otros sitios. Aquí interviene la obra citada con anterioridad *Laudato si*. En ella se habla de las tres T: tierra techo y trabajo. No puede haber un discurso ecológico que se olvide de alguna de ellas y los lugareños deben tener esto presente ya que no se están escuchando sus intereses. Los misioneros intentan apoyar a las comunidades y enseñar a los nativos a no dejarse engañar por los madereros y evitar así las injusticias y la depredación absoluta.

Los ciclos extractivos en la amazonia se repiten una y otra vez con diferentes rostros, intereses e intensidades pero las consecuencias en la población y la naturaleza son las mismas. Hemos crecido pensando que la selva es nuestra despensa particular de la que podemos coger lo que queramos y sus habitantes la mano de obra que facilitan este proceso. La carta cíclica denuncia una situación insostenible, insiste en que para los cristianos nada de este mundo nos es indiferente y hemos de ser los instructores para que este sea un lugar de armonía, paz y belleza tanto para nosotros como para las generaciones futuras.

4.12. *Madre de Dios: el oro tóxico*

En el siguiente vídeo se denuncia la complicada situación que vive esta zona del planeta y las personas que la habitan debido a la explotación del oro aluvial. Lo analizaremos desde la perspectiva de la encíclica *Laudato si* y siguiendo el informe encargado por Selvas Amazónicas sobre el impacto de esta actividad en su misión, que tras un exhaustivo trabajo de campo, denuncian el nefasto impacto social y medioambiental que la explotación del oro supone para el Perú y para todo el planeta. El Ministerio de Ambiente de Perú calcula que la minería aluvial de oro ha devastado más de 100.000 hectáreas de bosque en Madre de Dios, sin contar con los árboles que han muerto en pie, las lagunas y los pantanos destruidos. Se trata de una superficie equivalente a dos veces la isla de Ibiza.

Los misioneros dominicos y Selvas Amazónicas son conscientes de toda la problemática que supone el oro tanto por el envenenamiento por mercurio de los cauces de los ríos como el robo y la explotación de empleados que sin oportunidades de empleo ni capacidades para ejercer una vida social digna se ven obligados a enrumbarse en actividades ilícitas, informales y que atentan completamente contra la naturaleza. Aunque este lugar es rico por la presencia de oro, sus gentes viven en la pobreza y no se puede luchar contra la explotación ilegal llevando a los mineros ilegales a la pobreza total.

4.13. *Kirigueti, el gas de la casa común*

Este último documental, muestra el impacto de la explotación de hidrocarburos por parte de las grandes multinacionales en los territorios indígenas.

La misión de Kirigueti se fundó en 1957 y es una de las comunidades más grandes del Bajo Urubamba. El término machiguenga «kirigueti» hace referencia al pájaro carpintero que abundaba en la zona. En 2014 hubo una catástrofe natural provocada por una empresa de hidrocarburos. Toneladas de peces muertos flotaban en los ríos y se esparcían por el paisaje debido a un derrame de petróleo por una tubería en mal estado. Además de ser la única ruta de transporte en la zona, el río es la fuente de agua para beber, cocinar, bañarse y lavar. Una catástrofe de estas características resulta criminal para la salud humana, animal y vegetal y pone en peligro a todo el ecosistema. Aunque la actividad de las empresas sea legal y esté regulada por ley, genera una serie de impactos que van mucho más allá de lo

que digan las leyes o el mismo gobierno. Se necesitan nuevas estructuras donde la dignidad indígena esté fundamentada en una legislación adecuada y el respeto a su cultura, sus personas y sus derechos.

La encíclica del Papa Francisco, sobre el cuidado de la casa común hace referencia directa a esta zona: «hay lugares que requieren un cuidado particular por su enorme importancia para el ecosistema mundial, por ejemplo la Amazonía». *Laudato si* ha marcado un antes y un después en la conciencia ecológica mundial.

5. Conclusión

Estos documentales han conseguido hacer visibles problemas y realidades de estos pueblos remotos que nos resultan tan lejanos y que de otro modo no hubiera sido posible conocer. No se puede dudar de la intención evangelizadora con la que estos reportajes se dirigen a sus espectadores, sin embargo también se puede apreciar una llamada a la acción para la ayuda de estos pueblos que puede realizarse de diferentes formas.

Por otro lado, se pretende crear una conciencia mundial para la defensa del medio ambiente, ya que gracias a estos vídeos observamos cómo las grandes masas forestales del planeta están siendo masacradas. Además observamos la interculturalidad presente en el contacto entre ambas civilizaciones.

Este proyecto resulta muy positivo en todos los aspectos. Gracias a la labor del programa *Pueblo de Dios*, se ha dado a conocer el trabajo que el secretariado de misiones y los misioneros dominicos realizan a diario en distintos países. Concretamente en Perú resulta fundamental la ayuda del Centro Cultural José Pío Aza.

Debemos ser conscientes de todos los avances que hacen posible la lucha contra la marginación y la desigualdad de los más desfavorecidos, así como los avances tecnológicos que nos brindan acceso a la información de culturas y modos de vida tan lejanos.

Referencias bibliográficas:

- Álvarez Lobo, R (1998). *Sepahua IV. Misión: campo antropológico*. Lima. Colección Antisuyo.
- Barreda Laos, F. (1964), *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 3era.edicion.
- Centro Cultural José Pío Aza. [en línea]. Disponible en: <<http://www.selvasperu.org/>> [Fecha de consulta: 2 de agosto de 2017].

- Dominicos. [en línea]. Disponible en: <<http://traduccion-dominicos.uva.es/>> [Fecha de consulta: 30 de agosto de 2017].
- Espeja, J. (1993). *Inculturación y teología indígena*. Salamanca. Editorial San Esteban.
- Fuentes, M. (2016). *La orden de predicadores en el Perú*. Lima. Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural. Universidad Ricardo Palma.
- Orden de Predicadores. Provincia dominicana de San Juan Bautista del Perú. [en línea]. Disponible en: <<http://www.peru.op.org/>> [Fecha de consulta: 28 de agosto de 2017].
- Papa Francisco. (2015). *Laudato si*. Bilbao, Editorial Mensajero.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Romero, Manuel Jesús O.P. (2013). *Los Dominicos en América Latina y El Caribe. Esbozo Histórico*. [en línea]. Disponible en: <http://www.dominicasanunciata.org/wp-content/uploads/2016/06/wdomi_pdf_4760-Kld0z9G4eCNIw02E.pdf> [Fecha de consulta: 24 de agosto de 2017].
- Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas. [en línea]. Disponible en: <<https://www.selvasamazonicas.org/>> [Fecha de consulta: 2 de agosto de 2017].

TRADUCIENDO SÍMBOLOS Y GESTOS RELIGIOSOS: EL CASO DE LA ORDEN DOMINICANA¹

Adriano Clayton DA SILVA

Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

drianovsk@gmail.com

Abstract

Symbols and religious gestures follow Humanity since immemorial times. Their migration between languages and cultures are not quite simple: like words, symbols can produce meanings and evoke specific feelings in each person or society that knows and uses them. So they also are a problem for Translation studies. In this paper I try to reason about the gestures and symbols of the Order of Preachers, or Dominican Order, in its evangelization activities in China of the 16th and 17th centuries. Some Dominicans gestures (for example, the ways of prayer) and symbols (the black and white colors of their habits) may have caused reciprocal strangeness with the Chinese people. And inculturation could have been a tool better considered in order to reduce such misunderstandings.

Keywords: Dominican Order. Translation. Symbolism. Gestuality. China.

Resumen

Símbolos y gestos religiosos acompañan a la Humanidad desde tiempos inmemoriales y su migración entre lenguas y culturas no es algo sencillo: como las palabras, los símbolos pueden producir sentido y evocar sentimientos específicos en cada persona o sociedad que los conozca y utilice. Así que también son problema para los estudios de Traducción. En el presente estudio intento razonar acerca de los gestos y símbolos de la Orden de Predicadores, u Orden Dominicana, en sus actividades de evangelización en la China de los siglos XVI y XVII. Algunos gestos (por ejemplo, los modos de orar) y símbolos (los colores blanco y negro de sus hábitos) de los dominicos pueden haber causado extrañezas recíprocas con los chinos; y la inculturación podría haber sido una herramienta más bien utilizada para reducir tales problemas de entendimiento.

Palabras clave: Orden Domínica. Traducción. Simbolismo. Gestualidad. China

1. Os frades dominicanos

A Ordem dos Pregadores, também conhecida como Ordem Dominicana, é uma das principais ordens mendicantes ligadas à Igreja Católica na atualidade. Sua história começa no início do século XIII com São Domingos de Gusmão, um sacerdote da Espanha que percebeu que a sua Igreja não estava mais alcançando os fiéis através dos métodos tradicionais de evangelização. O problema estava justamente na ostentação material que os representantes da Igreja apresentavam diante dos fiéis simples e pobres e de outros povos que ainda não conheciam o Evangelho. Também começavam a surgir pela Europa movimentos e grupos de pessoas que não mais entendiam a Igreja como a única representante de Deus na terra, os quais foram por isso considerados heréticos pela instituição católica. Em face disso, São Domingos decidiu pregar despido dos sinais de autoridade e ostentação, além de utilizar uma

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

linguagem mais acessível à população pobre, e com isso voltou a conquistar e arregimentar fiéis para o Papa (Ficarra 2005).

As ações de São Domingos foram logo percebidas pelo alto clero da Igreja, que também percebera quase pela mesma época as ações de São Francisco de Assis em Portugal, o qual igualmente usava de simplicidade e linguagem acessível para voltar a conquistar os fiéis. E assim como São Francisco foi autorizado a fundar sua Ordem mendicante em 1209, São Domingos obteve, em 1216, a autorização da Igreja para fundar a Ordem dos Pregadores, cuja principal função é levar o Evangelho de Jesus Cristo a todos os povos do mundo. Os frades dominicanos, como são chamados os membros da Ordem, devem viver uma vida austera em conventos localizados geralmente em povoados menores, onde eles oram, pregam e estudam. Os estudos, aliás, foram desde cedo uma das prioridades dos dominicanos e seus membros são fortemente estimulados a aprenderem e desenvolverem suas habilidades intelectuais.

É claro que a Ordem, pertencendo ao um sistema religioso como a Igreja Católica, tem seus dogmas, rituais e simbolismos próprios. O destaque neste trabalho vai para a gestualidade nas orações, advinda do próprio São Domingos e suas nove maneiras de rezar (Dominicanos S/D), e para as cores do hábito dominicano, composto de túnica e capuz brancos, escapulário com as cores branco e preto e capa preta, além de um cinto de couro e um rosário (Ficarra 2005).

2. Cores e gestos europeus

Desde a antiguidade, os símbolos formam um dicionário à parte na comunicação entre as pessoas. Carl Jung (2008: 20) analisou a fundo os símbolos e assim os define: “Uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado.” Ao longo da história humana, diversos foram os eventos e situações em que fenômenos, objetos, desenhos e até pessoas adquiriram um significado além do denotativo, passando a carregar também um sentido conotativo. Mas o simbolismo humano tem a capacidade de perpetuar-se mesmo depois de modificadas a origem e as circunstâncias que geraram determinado símbolo. É graças a essa capacidade que temos hoje os diversos alfabetos e ideogramas vigentes nas diversas culturas letradas ao redor do mundo. Mas por símbolos também podemos entender as cores, os sinais de trânsito, os signos matemáticos, os rituais religiosos, etc.

Os símbolos têm algumas características essenciais comuns às palavras e às imagens no que se refere à sua transmissão para outras pessoas e culturas: primeiro, os sentidos que transmitem e que evocam nos leitores não são universais, variam de sociedade para sociedade e até individualmente; segundo, dependem da vontade de alguém para comunicarem; terceiro, podem ser reproduzidos, ainda que não

precisamente. Ambos os símbolos dominicanos anteriormente mencionados precisam ser conhecidos e absorvidos pela comunidade em que vivem e trabalham os frades, e é o contato constante com estes é que faz com que a população não estranhe a forma de vestir-se e agir deles. E, aliás, assim é também para todo simbolismo relacionado a qualquer religião: o estranhamento vem justamente do não conhecimento.

As cores fazem parte do simbolismo de qualquer sociedade humana. Na Idade Média, branco e preto representavam opostos: o branco seria a iluminação, a inocência e a divindade; o preto era associado ao mal, ao pecado e ao diabo – lembremos, por exemplo, da peste negra (Pastoureau 2004). Os dominicanos têm uma simbologia própria para as cores de suas vestes, conforme explica Willian Hinnebusch (2014: 153): “A benção do escapulário fala especificamente de inocência e humildade. As cores do hábito exemplificam essas virtudes: o branco indica a inocência de Cristo; o preto indica a humildade dele: ‘Carreguem a minha carga e aprendam de mim, porque sou manso e humilde de coração...’ (Mt 11, 29)”.² Lembrando que o próprio São Domingos instituiu tais vestes.

Duas informações importantes: primeiro, na Idade Média muitos países tinham leis determinando que alguns grupos de pessoas usassem certas cores para que fossem mais facilmente identificados. De acordo com essas leis, os judeus e os marginais deviam usar em suas vestes um pedaço de pano na cor amarela. Era, portanto, uma cor pouco apreciada. Segundo, em que pese a cor “oficial” da capa de São Domingos ser preta, ela nunca era pintada em quadros e iluminuras exatamente nessa cor, mas com matizes de azul, marrom e púrpura, além de que a pintura nunca era uniforme, de modo que assim “se distinguia do preto infernal ou mortal” (Pastoureau 2008: 66).³

Sendo as cores então personalíssimas de cada cultura, como os dominicanos lidaram com isso nas suas viagens pelas diversas culturas ao redor do planeta? Veremos mais à frente.

Sobre as maneiras de rezar de São Domingos, consta dos Cadernos Vocacionais dos Dominicanos (S/D: 7) que, na segunda maneira, o santo rezava “inteiramente estendido no chão com o rosto colocado na terra. Nessas ocasiões, seu coração se enchia de verdadeiros sentimentos de compunção.” Os dominicanos mantiveram essa forma de adoração a Deus e na atualidade ainda é possível ver os frades entrando numa igreja e, diante do crucifixo, deitando no chão com o rosto colocado na terra e os braços estendidos. Também o santo tinha outras maneiras de rezar prostrado e em pé.

Os gestos humanos são um problema à parte quando se pensa em tradução. Como as palavras, seus sentidos são geralmente arbitrários, determinados muito mais pela cultura e pelos costumes de um

² Traduzido de “The blessing of the scapular speaks specifically of innocence and humility. The colors of the habit exemplify these virtues: its white signifies Christ's innocence; its black indicates Christ's humility: ‘Learn from me, for I am meek and humble of heart’ (Matt. 11:29)”. Todas as traduções do inglês e do francês não referenciadas são de minha autoria. Especificamente neste caso, o versículo bíblico mencionado foi transcrito da tradução brasileira da Edição Pastoral da Bíblia Sagrada (ed. 1991).

³ “...distinguished it from infernal or deathly black.”

povo do que por alguma lógica simples de relação com a parte do corpo que gesticula. As mãos são de longe a ferramenta mais usada na linguagem gestual: um polegar levantado pode significar inúmeras coisas dependendo da cultura de quem o levanta e da cultura de quem o observa; também a palma da mão pode evocar diversos sentidos dependendo da posição em que se encontra em relação ao chão ou a quem a observa. Mas outras partes do corpo também podem ser usadas das formas mais diversas possíveis.

Uma das mostras da complexidade do polegar levantado aparece no trabalho de José Yuste Frías (2011) ao analisar o gesto de um personagem do álbum de história em quadrinhos *Astérix em Hispanie*: na página onze do referido álbum, um soldado romano que acabou de levar uma surra dos irredutíveis gauleses levanta o polegar direito. No Brasil, e em muitos lugares do mundo ocidental, tal gesto significa aprovação ou concordância. Mas especificamente na França da década de 1960, quando o álbum foi escrito (e talvez ainda hoje por lá), tal gesto era usado por alguma criança para pedir uma parada temporária na brincadeira ou jogo em que estava envolvida com outras crianças. Enfim, um gesto muito usado nos horários de recreio escolar e que evoca outro sentido, muito mais cômico, à figura do soldado caído e todo machucado. Yuste Frías defende que seria preciso pensar uma paratradução desse gesto para a versão espanhola, para que ficasse claro que o soldado não estava concordando com os gauleses, mas sim pedindo que parassem de lhe bater. Yuste Frías vai mais longe em seu artigo, defendendo que “uma formação universitária de futuros profissionais da tradução deve levar em conta a necessidade de formar o estudantes na leitura, interpretação e (para)tradução das estruturas simbólicas da imagem” (Idem: 269).⁴

Outro exemplo da (im)possibilidade de tradução de um gesto aparece em Silva (2014), novamente relacionada aos irredutíveis gauleses: no álbum *Astérix et le chaudron*, coincidentemente também na página onze, vemos o personagem Obelix correndo atrás de seu amigo Asterix e batendo o dedo indicador de sua mão direita na têmpora, ao mesmo tempo em que tem o rosto vermelho e diz para o povo de sua aldeia: *Ça vas pas, non? Laisser partir Astérix tout seul?* A tradução para o português brasileiro, feita apenas nas palavras dentro do balão e mantendo as imagens intactas, contém a seguinte frase: *Mas vocês ficaram malucos? Deixar Asterix partir sozinho?* Igual ao polegar levantado do parágrafo anterior, o gesto de bater com o dedo na têmpora tem um sentido específico na cultura francesa: chamar alguém de louco. Então, Obelix estava chamando o povo da aldeia de louco por deixar Asterix partir sozinho numa missão. Mas no Brasil esse gesto não faria sentido (aqui o gesto correspondente seria gira o polegar em torno da têmpora, sem tocá-la), ao que o tradutor pensou numa solução: acrescentou as palavras *Mas vocês ficaram malucos?* ao conteúdo do balão. Lembrando que no original em francês as palavras do balão não fazem qualquer menção ao significado do gesto,

⁴ "Une formation universitaire des futurs professionnels de la traduction devrait tenir compte de la nécessité de former les étudiants à la lecture, à l'interprétation et à la (para)traduction des structures symboliques de l'image."

ficando a cargo do leitor saber o que ele significa. Assim, o tradutor fez um esforço no sentido de dar alguma pista ao leitor brasileiro sobre o significado daquele gesto.

As maneiras de rezar dos dominicanos podem ter causado estranhamentos nos povos que eles contatavam, do mesmo modo que podem ter determinado a forma como os frades viam certos gestos das sociedades que visitavam e buscavam evangelizar, como veremos mais à frente.

3. Traduzir-se em outra cultura

Como traduzir-se em outra cultura para além das palavras? Essa questão é fundamental para compreender as ações dos dominicanos em suas excursões aos continentes asiático e americano. Como dito anteriormente, era interesse da Ordem pregar o Evangelho nos diversos rincões do mundo, e os frades estão entre os primeiros europeus a pisarem tanto no leste asiático quanto na América. São bem documentadas as ações dos dominicanos nos dois lugares e também é íntima a relação deles com os estudos sobre as línguas dos povos que conheciam e as criações de gramáticas dessas línguas.

Antonio Bueno García (2016) mostra que já no século XIII teria chegado à China o primeiro frade, San Jacinto de Polonia. O grande país asiático seria desde o começo um desafio para os dominicanos, que o viam “como una gran nación, encerrada en su concha y celosa de sus ideas, que no admitía injerencias extranjerias” (Idem: 199).⁵ Os frades chegavam ao sudeste asiático através da recém descoberta América Central, instalando-se primeiramente nas Filipinas, onde aprendiam tudo o que podiam sobre a língua e a cultura chinesas. Anos mais tarde, rumavam para Ava e Pegú (atual Mianmar), Sião (atual Tailândia), Tunquin (atual Vietnam) entre outros reinos menores, para dali adentrarem o território chinês.

Igualmente desafiante foi a empreitada no continente americano. Segundo Isabel Serra-Pfenning (2016), o maior obstáculo inicial para os dominicanos não foram os nativos, mas os próprios espanhóis, nas pessoas dos conquistadores e representantes do Rei de Espanha, muito mais interessados em obter riquezas e escravos do que converter e obter fiéis para a Igreja.

Voltando à China, a experiência nas Américas ajudou os frades a pensar novas estratégias para a evangelização: se até algumas décadas antes a conversão dos ameríndios era feita à força da autoridade e, muitas vezes, da espada, na China de meados do século XVI os frades preocupavam-se muito mais em conhecer os fundamentos teológicos das religiões asiáticas preexistentes e com isso buscavam maneiras mais eficazes de inculcar a religião cristã (Bueno García 2016).

⁵ As citações em espanhol serão mantidas no original.

Para levar a cabo essa nova forma de evangelizar, e seguindo de perto as ações e estratégias dos jesuítas, que também estavam presentes tanto nas Américas como na Ásia, os dominicanos usaram o recurso da inculturação. Juan Albaladejo-Martinez (2016: 76), falando da evangelização nas Américas, explica que a inculturação começou com as tentativas dos dominicanos de compreender o pensamento ameríndio e se fazer compreender por eles:

Por una parte, los misioneros tenían que lograr que el mundo hispano-cristiano resultara comprensible para las poblaciones indígenas. [...] Por otra parte, los misioneros debían alcanzar un entendimiento suficiente de la realidad india, de su forma de pensar, de su espiritualidad con el fin de poder desarrollar las mejores estrategias evangelizadoras posibles. Ese planteamiento suponía, de alguna manera, el reconocimiento de la necesidad de una cierta adaptación al medio local.

O termo inculturação é muito ligado aos movimentos religiosos, mesmo na atualidade.⁶

Mas existe um termo correspondente na Antropologia que parece indicar essa ideia de absorver e ser absorvido por outra cultura: a transculturação. Tal ideia foi cunhada e utilizada por Fernando Ortiz (1978) para nomear o fenômeno que gerou a população cubana: ao longo de séculos, variados grupos étnicos, provenientes de diversos lugares do mundo, foram aportando na ilha caribenha, cada um trazendo novos elementos culturais, religiosos e sociais que, inevitavelmente, afetaram o modo de viver e perceber o mundo do povo local, ao mesmo tempo em que tais grupos foram também afetados pelos elementos culturais, sociais e religiosos dos cubanos nativos. Dessas afetações surgiu uma cultura híbrida, com empréstimos e adaptações das culturas originais, mas ao mesmo tempo totalmente nova em sua sistematização.

A ideia de transculturação e hibridização também afeta o modo como se entende a tradução: Alexis Nouss (2012: 19) baseia-se na ideia do hibridismo e apresenta a tradução não mais como a passagem de um espaço linguístico/cultural a outro, mas a passagem de um no outro: “dois territórios móveis em vez de uma mobilidade percorrendo-os, dois territórios nômades, mais que um nomadismo atravessando-os”. Nouss mostra essa ideia valendo-se justamente de uma imagem, o padrão *moiré*, em que duas superfícies superpostas criam uma terceira. Essa tradução “no limiar”, como o autor a concebe e nomeia, não privilegia nem a cultura/língua de partida, nem a de chegada, mas se coloca na interseção das duas, no espaço e no tempo dentro do tradutor. Assim, não seria possível ao tradutor pensar em termos de língua e/ou cultura de partida e língua e/ou cultura de chegada, como pretendem algumas teorias mais tradicionais das pesquisas em Tradução. Tais pesquisas ainda têm a visão da tradução como ponte ou transporte, como se realmente fosse possível ao tradutor separar duas línguas e culturas dentro de si.

⁶ Um bom exemplo pode ser encontrado em <http://www.missiology.org.br/?p=5&t=p>, página web da rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas que, logo em sua apresentação informa: “Através da articulação de Trindade, universalidade, contextualidade e transdisciplinaridade nos conteúdos deste site, a tensão entre libertação, salvação e inculturação pode produzir luz para o diálogo missiológico.”

É claro que o termo inculturação exige, ou aparenta exigir, mais vontade dos frades em querer essa hibridização, ao contrário da transculturação, que pode acontecer forçadamente ou inconscientemente. Mas é perfeitamente crível que os dominicanos, mantendo contato com civilizações tão diferentes da europeia como as das Américas ou da China, tenham absorvido algo dessas culturas e se transformado, mesmo sem perceber, vindo posteriormente a externarem essas novas visões de mundo em palavras e ações. São precisas as palavras de Cristian Cámara Outes (2016: 107), as quais transcrevo na íntegra:

Los traductores coloniales, en última instancia, eran hombres, es decir, seres impredecibles y capaces de sorpresa, e incluso de contravenir aquello en lo que creían más fervientemente. Y además fueron hombres forzados a vivir en una situación extrema de desarraigo e inseguridad existencial, de desplazamiento y exilio. Si bien esta situación es incomparable con la experiencia radical de desastre del mundo cultural novoamericano, de destrucción fulminante de las bases materiales mismas en las que asentaba toda su entramado ideológico, no es menos cierto que estos hombres se vieron forzados también desde muy pronto a renegociar su identidad. También ellos desde muy pronto se vieron forzados a vivir “en medio”, “nepanta”, entre el mundo al que pertenecían, y al que no querían abandonar, pero del que les separaba un vasto océano, y el mundo nuevo en el que se residían, en el que habían nacido, pero que en muchas ocasiones excedía su capacidad de comprensión. Todo ello hacía que se viesen obligados en cierta medida a salir de sí mismos en el intento de forjarse una nueva identidad que conciliase tensiones contradictorias.

Igual situação devem ter vivido os dominicanos em terras chinesas. E quando lembramos que a intenção sempre era a pregação do evangelho católico, fica claro que teve de haver concessões, inclusive para que os frades fossem capazes de interiorizarem as ontologias e epistemologias dos povos asiáticos e as usarem nas pregações. Um dos melhores exemplos disso é o frade Juan Cobo e seu livro *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu*, 辨正教真傳實錄, escrito no fim do século XVI em chinês, em que se busca pela primeira vez um sincretismo das ideias filosóficas, religiosas e científicas europeias e chinesas.

Entre as ideias híbridas de Cobo, José Cervera Jimenez (2016) destaca a tentativa dele de conciliar as cosmogonias chinesa e europeia: no mundo ocidental do século XVI e começo do XVII, acreditava-se ainda na antiga ideia aristotélica dos quatro elementos como formadores de todas as coisas: água, ar, terra e fogo. O problema é que para os chineses os elementos primordiais são cinco, e não quatro: água, terra, metal, fogo e madeira. Em outro ponto do *Shilu*, o frade dominicano busca explicar o Deus católico, o qual é nomeado *Wuji* 無極, que numa tradução literal seria algo como “ilimitado”. Mais uma vez há um problema, desta vez no fato de que um estudioso chinês que lesse esse termo no texto de Juan Cobo não necessariamente intuiria a ideia de uma entidade, um ser imaterial e imortal, que para qualquer cristão é facilmente associado a Deus. Juan Cobo mostra em seu livro que realmente compreendeu a religião budista e a filosofia chinesa, mas suas tentativas de conciliar mundos aparentemente não foram bem sucedidas. Talvez por serem mundos realmente inconciliáveis.

Descendo para as questões cotidianas, Juan Cobo usou alguns termos chineses já consagrados para traduzir elementos da religião cristã. Por exemplo, ele traduziu igreja (o prédio) por *Miao* 廟, cuja tradução literal seria templo. Também ele traduziu sacerdote por *Heshang* 和尚 ou *Seng* 僧, que significaria monge. As escolhas dessas traduções podem ter ajudado na evangelização, já que assim os chineses entendiam que os padres, dentro das igrejas, cumpririam as mesmas funções dos monges nos templos. Mas o equívoco terminaria no momento em que a pessoa percebesse que as filosofias, e hierarquias, de padres católicos e monges budistas eram bem diferentes.

Cervera Jimenez (2016) conclui dizendo que, apesar da importância histórica do *Shilo* de Juan Cobo, a verdade é que ele pouco convenceu em sua época, além de que, apenas algumas décadas depois, com o episódio da Controvérsia dos ritos chineses,⁷ o livro tornou-se quase herético e proibido, justamente por suas tentativas de hibridização.

Não apenas Juan Cobo falhou de certo modo em sua tentativa de evangelização. Bueno García (2016) e Serra-Pfennig (2016) também falam que, apesar dos grandes esforços despendidos em suas tentativas de evangelizar, no quadro geral os dominicanos tiveram um sucesso bem limitado. Talvez lhes tenha faltado uma maior inculturação. E aqui voltamos à questão dos gestos e das cores.

4. Gestos e cores chineses

Não é novidade que o povo chinês busca manter suas tradições com rigor. Práticas e costumes criados há milênios ainda são vistos em uso por centenas de milhões de chineses. Também o Budismo, religião predominante entre os religiosos do país, tem sua origem no século V a.C. Um dos hábitos mais antigos entre os chineses é o gesto de cumprimentar alguém colocando as duas mãos na altura do peito, com uma delas fechada e a outra cobrindo a primeira. Outro gesto que atualmente já não se pratica nas esferas sociais, mas que nos séculos passados era parte essencial dos inúmeros ritos administrativos pertinentes ao governo e ao imperador chineses, é o *kowtow*. James Hevia (2009) explica que tal gesto era uma forma de demonstração de respeito que um emissário estrangeiro prestava à nação que visitava, e que estava representada na figura do imperador chinês. Trata-se de se ajoelhar três vezes e curvar-se ajoelhado nove vezes, tocando a cabeça no chão. O gesto é muito semelhante à forma como os muçulmanos fazem suas orações ainda hoje. O autor ainda esclarece que o gesto jamais era feito diante do imperador em pessoa, mas sim sozinho numa das diversas salas do templo pouco antes de o emissário ter sua questão ou mensagem apreciada, e que dificilmente um emissário estrangeiro encontrava-se pessoalmente com o imperador. Ao contrário da ideia de

⁷ Bueno García (2016: 206) explica que em meados do século XVII, dominicanos e franciscanos escreveram ao Papa Benedicto XIV, criticando a forma como os jesuítas pregavam o Evangelho de Cristo: eles usariam de intrigas junto aos altos dignitários da corte imperial, além de comungarem com superstições locais. Os jesuítas se defenderam das acusações, mas no final prevaleceu opinião dos dominicanos e franciscanos, tornando-se obrigatório a todos os missionários em terras chinesas o cumprimento mais rígido das regras e normas da Igreja.

subjugação que o *kowtow* evoca quase imediatamente em qualquer mente ocidental – lembremos dos súditos curvando-se diante de um rei –, para os chineses não passava de mais um ritual a ser cumprido dentro da burocracia simbólica tradicional do país. Ainda hoje o *kowtow* é muito usado nas diversas religiões do país, sendo a forma como muitos chineses fazem para agradecer ou pedir benção aos antepassados.

Mas os povos ocidentais não viam o *kowtow* com bons olhos. Hevia (2009) explica que muitas foram as críticas a essa forma de cumprimento, justamente por causa da ideia ocidental de humilhação diante de outra pessoa, neste caso o imperador chinês. O autor vai mais longe, porém, ao dizer que os ritos chineses em geral, e o *kowtow* em particular, foram provavelmente os maiores motivadores de todos os conflitos entre a Europa e a China, muito mais do que o ópio ou outras questões sociopolíticas. E também foi através desse gesto, entre outros, que no passado os diversos povos da China uniram-se como nação. Quando as maiores potências européias puderam intervir e subjugar a China no episódio conhecido como o Protocolo de Paz Boxer, em 1901, uma das primeiras coisas a serem banidas foi justamente o *kowtow*.

Agora, imaginemos os dominicanos, acostumados a baterem a cabeça no chão apenas para Deus, vendo os chineses praticando o *kowtow*. Certamente isso deve ter causado no mínimo um estranhamento nos frades que, iguais aos diplomatas ocidentais de séculos mais tarde, devem ter achado esse tipo de cumprimento uma forma de humilhação diante de outro ser humano. A ideia de curvar-se inteiramente, mesmo que sozinho numa sala e longe de outros olhos, deve ter causado alguma abjeção nos frades não acostumados com o cotidiano da cultura chinesa. Por outro lado, talvez a maneira de rezar dominicana não tenha causado muito estranhamento entre os chineses, especialmente entre aqueles ligados às mais altas esferas do poder, já que estavam muito mais acostumados a práticas corporais que efetivamente envolviam todo o corpo. Infelizmente não pude encontrar qualquer estudo comprovando ou refutando essas especulações.

Igual aos gestos, a China possui uma relação bem complexa com as cores e seus usos no dia a dia, e tais usos devem ser respeitados do mesmo modo como vem sendo há vários séculos. Ainda hoje, a teoria dos cinco elementos anteriormente mencionada é estudada e aplicada em diversos ramos do conhecimento teórico e prático (Lee 2012), assim como as cores a eles associadas: vermelho para o fogo, azul/verde para a madeira, branco para o metal, preto para a água e amarelo para terra. Essa teoria tem sua origem no Taoísmo (cujas raízes datariam de cerca de 1600 anos antes de Cristo), e ao longo dos milênios de existência da civilização chinesa teve vários de seus princípios e práticas fundidos (transculturados?) com os do Budismo e outras religiões menores locais.

Hui-Chih Yu (2014) e Tien-Hein Lee (2012) nos falam da simbologia das cores na tradição chinesa: o preto se relaciona com a água, os gemidos, o frio, o medo. O branco se relaciona com o metal, o

outono e a velha idade, a melancolia, a fraqueza, mas também simboliza algo de pureza. O amarelo se relaciona com a terra, a simpatia, a humildade e Buda. Desde que foi instituído como religião, o Budismo adotou o amarelo como sua cor, e essa é a cor que aparece nos hábitos dos monges.⁸

Relembrando agora a inocência do branco, a humildade do preto e a marginalidade do amarelo para os dominicanos, é bem possível imaginar que eles tenham sofrido para absorver a simbologia chinesa das cores. Na Índia e na China, a cor branca é associada a funerais, e dificilmente uma noiva se casa usando essa cor, ao contrário do que acontece com quase todas as noivas do Ocidente.⁹ Do mesmo modo, os frades podem ter visto com certa (ou muita) reserva os monges vestidos de amarelo. Por outro lado, os chineses em geral possivelmente tiveram sérias dificuldades em decifrar o que significaria aquela combinação incomum de branco e preto no traje dos dominicanos. Quem sabe quais tipos de associações, e preconceitos, surgiram nas cabeças dos chineses e que foram as responsáveis por desestimular qualquer tentativa de contato com os dominicanos?

Muito mais fácil de assimilar talvez tenha sido a vestimenta cinza dos franciscanos, pelo simples fato de conter apenas uma cor. Mas quem levou vantagem certamente foram os jesuítas e sua capacidade de adaptação quase irrestrita, o que lhes permitia nem mesmo usar um hábito caso fosse necessário.

O jesuíta Matteo Ricci, contemporâneo de Juan Cobo, foi o que mais aproveitou-se das possibilidades da inculturação. Nicolas Standaert (2010) esclarece que Ricci, auxiliado pelo seu “notável dom de memória” (Idem: 16), primeiramente aprendeu o melhor que pôde a língua e a cultura chinesas. Depois, percebendo que não chegaria muito longe vestindo-se como monge e raspando a cabeça, decidiu usar as vestimentas da classe dos letrados chineses: roupas largas e barba e cabelo compridos. Ele também aproveitou-se das ciências, especialmente a Aritmética, a Geometria e a Astronomia para aproximar-se desses letrados. E através delas, além é claro de seus estudos constantes sobre as ciências e tradições na China e sobre o confucionismo, conseguiu um cargo de letrado junto à corte do imperador.

Ricci tinha um plano em mente: “Os jesuítas dirigiram-se para a elite letrada. A ideia subjacente era que, se essa elite, de preferência o Imperador e sua corte, fosse convertida, o país inteiro seria ganho para o cristianismo” (Idem: 16). Standaert considera que Matteo Ricci talvez seja o precursor do que hoje se chama Globalização, mas ele fez o que fez porque foi necessário naquele momento: ele despojou-se de tudo o que considerava irrelevante em sua identidade, mas manteve os princípios católicos guiando todas as suas ações, e foi pela Igreja, e com a benção dela, que ele conseguiu ir tão longe em sua jornada pelo país e pelos altos escalões chineses.

⁸ Na verdade no processo de fabricação das vestes usa-se açafrão, o que dá um tom alaranjado ao amarelo.

⁹ Vale a pena fazer algumas buscas no *Google Images* ou no *Youtube* utilizando os termos “casamento chinês”, “casamento indiano”, “funeral chinês” e “funeral indiano”. As cores das roupas usadas pelas pessoas nessas ocasiões contrastam com o modo como os ocidentais, eu incluso, costumam enxergar tais cerimônias.

Igual a Juan Cobo, Ricci compreendeu profundamente o pensamento chinês, especialmente dos letrados, e também foi capaz de fundir as ideias cristãs com o confucionismo: “Ricci era da opinião que essa excelente doutrina ética e social do confucionismo devia ser complementada com as ideias metafísicas do cristianismo” (Idem: 16). Ele defendia que a cristianização da China deveria passar por um diálogo, em que a Igreja também deveria ouvir o que o pensamento chinês tinha a dizer sobre Cristo. Contudo, décadas mais tarde, com a Controvérsia dos ritos chineses, todo o trabalho de Ricci foi deixado de lado em nome de um maior rigor católico.

Matteo Ricci parece ter entendido o papel das cores e dos gestos na vida diária com os chineses, e usou isso a seu favor e a favor da Igreja.

5. Algumas considerações

Apesar dos volteios e das discussões paralelas levadas a cabo neste trabalho, o que se buscou mostrar aqui foi como a tradução, ou não, de certos simbolismos pode ter afetado o sucesso da aventura de evangelização dos dominicanos na China. Traduzir gestos e cores pode não parecer uma tradução propriamente dita, ou seja, aquela que estamos acostumados a ver no trabalho com as palavras. Mas igual às palavras, gestos e cores estão atrelados a línguas e culturas. Estamos falando então de uma tradução intersemiótica, em que cores podem ser traduzidas em outras, ou transculturalizadas em sistemas híbridos. Conhecer uma língua sem conhecer os simbolismos relacionados a ela pode deixar a pessoa que traduz em séria desvantagem, ou até mesmo isolada da cultura que ela pretende alcançar com seus estudos.

Na atualidade, em que imagens paradas ou em movimento fazem parte de nossas vidas, é fácil deduzir que se deve dar valor ao que gestos e cores transmitem para além das palavras que acompanham tais símbolos. Nos séculos XVI e XVII, porém, talvez tais ideias não fossem tão óbvias. Os dominicanos, assim como a imensa maioria das pessoas que viveram nesses séculos, podem não ter percebido a força da comunicação não verbal. Consequentemente, sequer pensaram em alternativas para contornar as discrepâncias surgidas nas comunicações que estabeleciam com chineses e ameríndios. Talvez tenha faltado aos dominicanos a sensibilidade que impulsionou São Domingos quando este resolveu despir-se da ostentação católica de sua época. É claro que a situação de São Domingos era muito mais confortável do que a de seus sucessores, já que ele conseguia falar a mesma língua de seu público alvo e tinha os mesmo referenciais socioculturais. Mas talvez justamente essa diferença de público alvo devesse ter causado nos dominicanos a urgência de mudar de estratégia. Talvez nem precisassem mudar de trajes e gestos, mas apenas fazer seus interlocutores perceberem que eles estavam atentos a tais detalhes e os respeitavam. Talvez nunca saibamos como isso poderia ter sido.

De qualquer modo houve convertidos entre os chineses, conforme atesta Bueno García (2016). Limitada ou não, a empreitada dos missionários católicos que atravessaram mares e continentes em nome de Cristo teve resultados positivos, a ponto de igrejas e missões se estabelecerem e se manterem na China, mesmo nas décadas em que o governo chinês resolvia (mais uma vez) fechar suas portas aos estrangeiros. Esse sucesso não se deveu apenas aos dominicanos, mas também aos franciscanos, jesuítas e missionários de outras ordens católicas.

Fosse qual fosse o grau de inculturação utilizado por cada Ordem, o fato é que nenhum desses missionários saiu indiferente à experiência. Todos foram mais ou menos transculturalizados e tiveram de se traduzir para o Outro, tão diferente de si, ou tentar traduzir esse Outro para as lógicas que habitavam suas cabeças e corpos. E esse esforço, consciente ou não, já merece nosso o respeito e a admiração.

Referencias bibliográficas

- Albaladejo-Martinez, Juan A. (2016). Traducción Antropológica dominicana: Pedro de Córdoba. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 73-91.
- Bueno García, A. (2016). Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 197-239.
- Cámara Outes, Cristian. (2016). Las ideas sobre la traducción en el Camino del cielo en lengua mexicana (1611), de fray Martín de León. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España: San Esteban Editorial, pp. 93-114.
- Cervera Jimenez, José A. (2016). El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos. *Revista Estudios*, 32. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25025> [Consulta em 06/08/2017].
- Da Silva, Adriano C. (2014). Metodologia de análise em traduções de histórias em quadrinhos: uma possibilidade para geração de dados. *In-Traduções*, 6:10, Florianópolis, Brasil, UFSC, pp. 124-141.
- Dominicanos (Sem data). *As nove maneiras de São Domingos rezar*. Coleção Cadernos Vocacionais. <http://dominicanos.org.br> [Consulta em 24/07/2017].
- Ficarra, F. (2005). *Les Dominicains: origines, organiation, grandes figures*. Traduction: I. Langlois-Lefebvre, G. Furno, R. Jemma-Schwentzel, M-C. Bonnefond. Paris, Éditions De Vecchi.

- Hevia, James L. (2009). 'The Ultimate gesture of deference and debasement': Kowtowing in China. *Past & Present*, 203 (Issue supplement 4), pp. 212–234.
- Hinnebusch, Willian A. (2014) *Dominican Spirituality: principles and practice*. Eugene, US, Wipf and Stock Publishers.
- Jung, Carl G. (2008) *O homem e seus símbolos*. Ed. Especial Brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Lee, Tien-Rein (2012). Heaven, Earth and Humans: Color Harmony in Chinese Culture. *Óbuda University e- Bulletin*, 3(1), pp. 155-164.
- Nouss, Alexis (2012). A tradução: no limiar. *Alea: Estudos Neolatinos*, 14(1), pp. 13-34. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X2012000100002> [Consulta em 06/08/2017].
- Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Serra-Pfennig, Isabel (2016). Presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina. In Bueno García, A; Pérez Blásquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, Sanesteban Editorial, pp. 29-40.
- Pastoureau, Michel (2004). *Une histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental*. Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (2008). *Black: the history of a color*. Translated by Jody Gladding. New Jersey, Princeton.
- Standaert, Nicolas (2010). Um ocidental modelado pelos chineses. Tradução Luis M. Sander. *IHU Online*, 347, pp. 15-21. <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao347.pdf> [Consulta em 06/08/2017].
- Yu, Hui-Chih (2014). A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*. 7(1), pp. 49-74.
- Yuste Frías, José (2011). Traduire l'image dans les albums d'Astérix. À la recherche du pouce perdu en Hispanie. In Richet, B. (éd) *Le tour du monde d'Astérix*. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 255-71.

LA FIGURA DE SANTO DOMINGO DE GUZMAN EN EL CÓMIC Y SU SIMBOLOGÍA¹

María del Mar Salvador Ruiz
Universidad de Valladolid (España)
marsalru.trad@gmail.com

Abstract

This paper consists of the reflections around the analysis of the symbols used in comic books about saint Dominic of Guzman. The comic books are biographies of saint Dominic of Guzman, founder of Order of Preachers, whose target public are young readers. In these pages we will see which of the elements associated to saint Dominic are represented in the visual part of the comic books, which is the relation between the symbols and the written message and whether they contribute to the accomplishment of the preaching function.

Keywords: translation, comic, dominicals, semiotics.

Resumen

Este trabajo consiste en las reflexiones en torno al análisis de los símbolos empleados en los cómics sobre la figura de santo Domingo de Guzmán. Estos cómics son biografías de santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, dirigidas a un público infantil. En estas páginas veremos cuáles de los elementos simbólicos de santo Domingo se han trasladado a la imagen del cómic, qué relación guardan con el mensaje escrito y si contribuyen a la función de predicación.

Palabras clave: traducción, cómic, dominicos, semiotics.

1. Introducción

El presente trabajo consiste en un análisis de los elementos simbólicos de santo Domingo de Guzmán en los cómics empleados por la Orden con una función predicadora entre un público infantil teniendo en cuenta las especificidades del formato (el cómic).

El objetivo es identificar los símbolos de Santo Domingo de Guzmán más utilizados en los cómics con una función de predicación y comprobar cómo afectan a la recepción del mensaje, pues nuestra hipótesis es que el valor de la imagen es equivalente a la del texto y los símbolos que rodean a la figura de santo Domingo se apoyan en convenciones y hechos históricos.

Para ello, se han utilizado los cómics *Santo Domingo de Guzmán*, editado por Antonio García y cuya dibujante es Pilariu, *Domingo de Guzmán*, de fray Javier Serrano, y *Santo Domingo de Guzmán* de la colección Vidas Ejemplares, cuyo dibujante es Xorque Charqoy.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

2. El signo y el símbolo

Existe cierta confusión al hablar de los elementos pertenecientes al ámbito de la comunicación no verbal. Presentaremos la definición de signo y símbolo para establecer una diferenciación conceptual inequívoca y acotar claramente la unidad de análisis de este estudio. Para ello, hemos recurrido a la obra *Teoría de los signos: introducción a la problemática de los signos y los símbolos* de Bertil Malmberg en la que se explican muy claramente estos elementos.

En primer lugar, nos cuenta que la palabra “signo” se refiere a muchos fenómenos diferentes entre sí. Se considera como una categoría superior que abarca el icono, el símbolo, el indicio y las señales. En cambio, «llamaremos símbolo a un signo solamente si ejerce su función descriptiva y si su referencia a un *referente* extralingüístico también tiene una estructura natural, subjetiva, motivada, afectiva o isomorfa con el referente» (Malmberg: 1997,32). También podemos puntualizar que los símbolos pueden ser tanto ocasionales, cuando pueden variar según el tiempo u otras causas, como convencionales, cuando han sido establecidos por un grupo o una comunidad. Cuando estos símbolos son una imagen estilizada del objeto o concepto representado, son icónicos, cuando no representan directamente ese objeto, sino algo en relación con él, son motivados y cuando han sido establecidos sin tener un criterio determinado son arbitrarios.

Como veremos, los símbolos aquí recogidos son símbolos convencionales motivados históricamente. Decimos que son motivados históricamente porque se han creado a partir de hechos de la vida de santo Domingo de Guzmán y que son convencionales porque han sido adoptados por la comunidad cristiana con un consenso para representar a su persona.

3. La simbología de santo Domingo de Guzmán

Santo Domingo de Guzmán fue un fraile nacido en Caleruega, Burgos, en 1170 y que murió en 1221 en un convento de Bolonia, Italia. Este fraile tuvo clara su vocación desde niño y dedicó su vida a la predicación por Europa, el estudio de las santas escrituras y la oración. Su compromiso con la Iglesia y sus cualidades personales le hicieron sobresalir y consiguió el permiso del papa Honorio III en 1216 para fundar la Orden de Predicadores, también conocida como Orden Dominicana. La dedicación de su vida y la Orden a la predicación le han convertido en un modelo para la Iglesia Católica. Además, en su vida tuvo muchos episodios de aparición de santos y de la Virgen que evidenciaban su fuerte vínculo con Dios. Por todo ello, se le ha dado mucha difusión a su figura y representado en numerosas ocasiones junto con los símbolos que se le relacionan.

En la obra titulada *Santo Domingo de Guzmán: el burgalés más universal*, dirigida por Juan Carlos Elorza Guinea y René Payo Hernanz y editada por la Junta de Castilla y León con motivo de una exposición en el museo de Burgos que tuvo lugar entre octubre de 2008 y enero de 2009, se recoge información de los elementos simbólicos relacionados con la figura del fundador. En ella, figura una completa relación de los atributos simbólicos de este fraile que podemos ver reflejados en el arte en torno a su representación.

Estos son los elementos recogidos en la obra:

- El hábito de los predicadores
- El perro con una tea en la boca
- La estrella en la frente
- El libro
- El lirio o la azucena
- La vid
- El cuchillo
- La cadena de hierro
- El dedo índice en la boca
- Los modos de orar
- El rosario
- La virgen
- La resurrección
- Árboles genealógicos
- Santo Domingo intercesor
- Protector urbano
- El triunfo

Todos estos símbolos se asocian a los dominicos y a santo Domingo porque se relacionan con capítulos de su vida conocidos. De ellos, analizaremos los que se encuentran de manera recurrente en los cómics.

4. El cómic como método de predicación

En palabras de Gubern, «el cómic es una secuencia espacial, formada por pictogramas separados gráficamente pero relacionados estructuralmente, en los que pueden integrarse signos alfabéticos, con la finalidad de articular una descripción o una narración» (1994, 34-35).

El cómic es un tipo de texto narrativo con unas características muy especiales que surgió a principios del siglo XIX. Los antecedentes del cómic actual eran historietas con imagen en las que los personajes no hablaban, sino que había una pequeña explicación como pie de la viñeta (como las Aucas (de origen pagano) y Aleluyas (estampitas religiosas) editadas en Francia). En España, el cómic actual llegó con el nombre de “tebeo” a principios del siglo siguiente, aunque durante el siglo XIX también existieron diferentes publicaciones de temas políticos o infantiles con unas características similares. Se considera que el primer cómic fue *En Pantufet*, un cómic en catalán publicado en 1904. A partir de entonces, la industria del tebeo fue consagrándose en nuestro país.

Como ya hemos dicho, el cómic es un tipo de texto con unas características especiales. Según el profesor Ricardo Fernández Muñoz de Magisterio de la Universidad de Castilla La Mancha, estas características son las siguientes:

- Carácter narrativo diacrónico del mensaje. El cómic narra una sucesión de hechos que va marcada por la estructuración de las viñetas y su secuencia. Así, la sucesión temporal, aparte de poder ser indicada explícitamente, obedece al patrón de lectura de arriba abajo y de derecha a izquierda.
- Convergencia de elementos verbales e icónicos. Estos elementos se integran por medio de cartuchos (superficies externas a la imagen donde se incrusta el texto), expresión directa de los personajes (globo o bocadillo) y onomatopeyas (sin representación determinada). Esta combinación le confiere una gran capacidad sintética en la comunicación, comunicando mucho con pocos elementos.
- Atiende a una serie de códigos y convenciones, como pueden ser el uso de los elementos anteriores, el tipo de viñeta y otras reglas de composición.
- Amplia difusión. Alcanza a un gran número de lectores.
- Su función predominante es la de distraer aunque puede combinarse con otras funciones como la crítica política o una función instructiva.

En cuanto a los tipos de cómic, podemos clasificarlos según su público (infantil, adolescente o adulto) o su temática, que puede ser muy amplia (cómic bélico, de aventuras, humorístico, costumbrista, deportivo, erótico, fantástico, policíaco, de ciencia ficción, histórico, romántico y de terror).

El cómic al que nosotros nos acercamos está dedicado a un público infantil, con lo cual las imágenes serán muy representativas del texto y tratarán de llamar la atención del lector, y lo podríamos considerar histórico, al hablar de la figura de un personaje real, como es santo Domingo de Guzmán, pero en el que la temática religiosa siempre está presente. Además, debemos precisar que la función de todos los cómics analizados es la de predicar la vida y obra de santo Domingo de Guzmán aprovechando las ventajas que ofrece este tipo de textos para llegar al público infantil e instruirlos en la fe católica.

5. Análisis

A continuación se muestran los ejemplos estudiados de los cómics seleccionados clasificándolos según el elemento simbólico que contienen.

5.1. El hábito de predicadores



Imagen 1

El hábito tradicional de los predicadores está compuesto por una túnica blanca, una capilla con capucha y una capa de color negro. Según se dice, un día Domingo oraba junto a la cama del beato Reginaldo, que estaba muy enfermo, cuando la Virgen se le apareció, ungió al enfermo y le dio el hábito que su orden debía vestir. A partir de entonces, los dominicos adoptaron el hábito que la Virgen había indicado a santo Domingo. El hábito en sí mismo está cargado de simbolismo: el color blanco simboliza la pureza, el negro, la penitencia y la capa negra sobre la túnica blanca simboliza que la penitencia protege la pureza.

Este tipo de hábito aparece representado en los tres cómics seleccionados. Como al principio Domingo de Guzmán no había creado aún la orden, viste un hábito distinto hasta que no se recrea una escena posterior a la fundación. De este modo, el lector puede apreciar la diferencia de vestimenta en unas viñetas y otras y asociar la nueva a la creación de la Orden. Aunque en ningún momento del relato se expresa verbalmente que ese es el hábito de los dominicos, sí que se expone en el texto la creación de la Orden mientras que vemos el cambio de hábito.

Podemos observar que este símbolo no presenta variaciones en su representación porque es el “uniforme” de santo Domingo y de los dominicos. Es fácil que el lector sea capaz de identificar las diferencias con el hábito de otros religiosos que aparecen en el cómic y de comprender que se trata de la vestimenta típica de los dominicos, aunque el significado de cada elemento del hábito se le puede escapar si no tiene conocimiento previo de esa simbología.



Imagen 2



Imagen 3



Imagen 4

5.2. Perro con una tea en la boca



Imagen 5

Este símbolo también está ligado a una visión, en este caso de la madre de Domingo, relatada en *La Leyenda*, la primera biografía de santo Domingo. Como se recoge en el sitio web de los dominicos, cuando Juana de Aza, la madre de santo Domingo, estaba embarazada de él, soñó con que un perro

con una tea en su boca salía de su vientre. Como no comprendía el sueño, fue a buscar a santo Domingo de Silos que vivía en un monasterio de las cercanías. Este le explicó que el sueño simbolizaba que el niño que nacería de su vientre iba a encender el fuego de Cristo mediante la peregrinación. De ahí viene su nombre, que en latín (*dominicus*) significa “del Señor”. Por lo tanto, la tea es la luz del Señor en el mundo y el perro, símbolo de la Orden, simboliza el siervo que ahuyenta a los falsos pastores y al error.

Es curioso que en los cómics que hemos utilizado en nuestro corpus recojan este elemento con diferentes representaciones. En el primer caso, vemos un perro pequeño de color marrón con una antorcha en la boca. En el segundo caso, el perro que se nos muestra también es de color marrón pero tiene manchas y se asemeja bastante a un tigre. Además, no lleva una tea en la boca, sino que expulsa llamaradas de fuego de ella que se dirigen sobre el globo terráqueo. En el último de los cómics, observamos que se representa de dos formas: en la portada del cómic nos muestran un perro blanco con manchas negras que corre con una tea en la boca y tiene una estrella sobre su cabeza y, en la viñeta en la que se narra el episodio del sueño de Juana de Aza, este perro aparece corriendo, en este caso, alrededor de la Tierra.

Podemos deducir que esta diferencia en la representación del perro como símbolo de santo Domingo se debe a la diferenciación de dos realidades: el sueño de Juana de Aza cuando estaba embarazada y la identificación del perro con santo Domingo durante su vida. La primera de ellas será comprendida sin duda por el lector porque está apoyada por el mensaje escrito. Sin embargo, la segunda solo se puede entender una vez se ha leído sobre este sueño o se tiene conocimiento previo de él.

En cuanto a las diferencias en el tipo de perro representado (su apariencia y color), puede ser una licencia que se toman los dibujantes para dar una u otra imagen de ese perro. En los ejemplos en los que el perro lleva la tea en la boca, se le representa de manera más afable y, en el caso en el que expulsa llamaradas de su boca, se da una impresión más fiera, asemejándose más ese cachorro a un felino, pues cuenta con dientes puntiagudos, manchas similares a las de un guepardo y largos bigotes, que a un perro.



Imagen 6



Imagen 7



Imagen 8

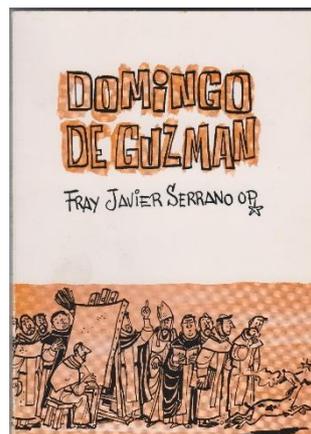


Imagen 9

5.3. La estrella en la frente



Imagen 10

Esta estrella está ligada al nacimiento y al bautismo de Domingo, pues, en *La Leyenda*, se afirma que en el bautizo de santo Domingo, una estrella apareció sobre su frente. Esta estrella simboliza que santo Domingo iba a ser una estrella brillante que iba a iluminar y guiar a las almas perdidas hacia Cristo.

Aunque inicialmente se emplea para señalar ese momento en el que empieza a formar parte de la comunidad cristiana, el bautismo, en estos cómics también se representa la estrella en otras ocasiones. Uno de ellos, muestra la estrella sobre la frente del fraile siempre que aparece Domingo en la viñeta y otro de ellos en distintos momentos de su vida o momentos clave para la Orden, en este caso no se representa siempre la estrella sobre la cabeza de Domingo, sino, por ejemplo, sobre un convento o sobre el perro con la tea.

Es cierto que todas las obras analizadas recogen este emblema de santo Domingo, pero hay pequeños matices en su representación. En dos de los casos, es una estrella de cinco puntas de la que emanan rayos de luz y, en otro cómic, esta estrella tiene seis puntas, es de color rojo y de ella no surgen rayos de luz. De esto se puede desprender que la forma o el color de la estrella es un elemento secundario y por eso cada dibujante se ha tomado su licencia artística en el dibujo. Lo realmente importante de este elemento es la identificación con santo Domingo como guía de la comunidad cristiana, que, además, queda patente en el mensaje escrito en todos los casos.



Imagen 11



Imagen 12



Imagen 13

5.4. El libro



Imagen 14

El libro es otro de los símbolos que acompañan a santo Domingo cuando se le representa. Alude a su faceta intelectual y, sobre todo, predicadora y está también ligado a la creación de las Constituciones, los documentos que regulan la Orden de Predicadores. Una noche mientras

oraba santo Domingo tuvo una visión en la que los santos Pablo y Pedro se le aparecían con el Evangelio y las Cartas de san Pablo. Estos santos le indicaron que su misión era ir por el mundo predicando. Este episodio le animó a continuar sus actividades de predicador.

En todos los cómics que analizamos, este objeto está presente en más de una ocasión durante el relato. Este libro es, en unos casos, la representación de la Biblia y, en otros, del Evangelio de san Marcos que fray Domingo solía llevar consigo u otro de los evangelios. Lo sabemos porque en las ocasiones en las que representa a algún evangelio los dibujantes mismos lo señalan para que el lector sea capaz de identificarlo. Hay alguna pequeña variación en cómo se muestra según el cómic en el que lo hemos encontrado, pues, según la ocasión, se presenta abierto o cerrado y con tapas rojas (si el cómic es en color).

Podemos decir que es otro de los objetos, como la estrella, que aun variando un poco su representación gráfica, es indispensable cuando se habla de santo Domingo. Se puede identificar este objeto al estar tan ligado a la figura del santo y al estar reflejado, en casi todos los casos (imágenes 15 y 16), en el mensaje verbal. Cuando el texto no recoge el significado del elemento, el lector tiene que asociar de manera independiente su significado. Sin embargo, esto no presenta un problema porque en otras partes del texto sí que se habla de esa faceta del santo.



Imagen 15



Imagen 16



Imagen 17

5.5. La vid

La vid es el símbolo que identifica a santo Domingo como el guardián de la viña de Dios. La viña ha sido empleada en la Biblia como metáfora muchas veces y existen muchas historias ligadas a este elemento. Por ejemplo, el profeta Isaías identificaba al pueblo como una viña plantada por Dios pero devastada por la desobediencia al igual que Jesús, que dijo que el pueblo de Dios era una “viña mal administrada por los obreros” y que comparaba a Dios con un viñatero y a los discípulos con los pámpanos. De esta manera, vemos que el símil más usual es el de la viña como pueblo de Dios.

Solo aparece en uno de los cómics de nuestro corpus, en la imagen de la contraportada, y sobre su representación vemos el sello de los dominicos. Esta imagen se complementa con la de la portada donde podemos ver a santo Domingo predicando la palabra de Dios al pueblo. En la parte superior de esta imagen, vemos a otros santos y dominicos observando a santo Domingo. Se puede establecer esa metáfora de guardián de la viña del señor cuando vemos las dos páginas completas juntas. Ya que el mensaje no verbal no se encuentra apoyado por el verbal, la imagen tiene todo el peso y hay que decodificar este símbolo, teniendo conocimiento de su significado, para entender el significado completo de los elementos visuales que nos muestra el dibujante.

Sin embargo, en otro de ellos se expresa esa metáfora verbalmente pero no se alcanza a ver la representación de la viña reflejada en las viñetas. En ese caso, el lector tiene acceso al símbolo como metáfora lingüística pero no como elemento visual.

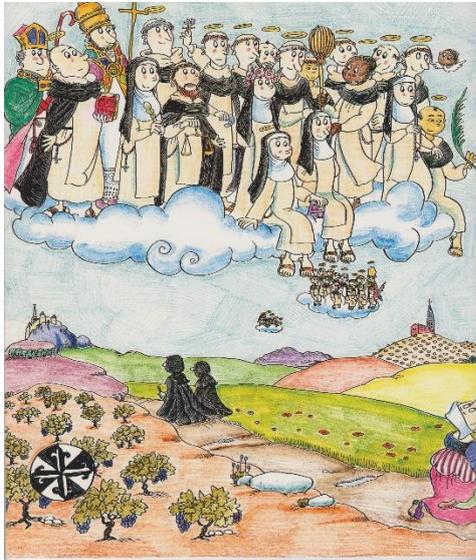


Imagen 18

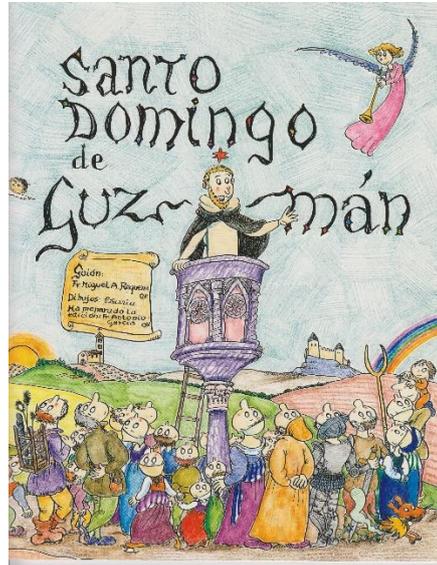


Imagen 19



Imagen 20

5.6. Bastón

Los testigos que participaron en la canonización de santo Domingo afirmaban que siempre llevaba consigo un bastón. Este objeto constituye un símbolo del mensajero de Dios y aparece en el noveno modo de orar. Se cuenta que el bastón que tenía santo Domingo terminaba formando una T y, de hecho, en el convento de san Doménico de Bolonia conservan un bastón terminado en T en su empuñadura que aseguran que es el de santo Domingo.

Este bastón también es uno de los objetos que llevaba en su misión de predicación cuando recorría Europa y, de hecho, hoy es el símbolo de los peregrinos. Por eso, en los tres cómics que aparece,

Domingo lo lleva solo después de se le encargue ese objetivo, por una parte, desde la Iglesia y, por otra, en el sueño que tuvo con san Pablo y san Pedro en el que le encargaban la misión predicadora.

Sin embargo, vemos que en los cómics analizados no se representa así siempre. El bastón que nos muestran termina en curvatura o es simplemente un bastón liso en dos de los cómics que recogen esta representación. En el tercero, podemos ver tanto un bastón liso como uno terminado en forma de T, incluso se representa a santo Domingo con el bastón de punta arqueada cuando peregrina por Europa predicando antes de la formación de la Orden.

El mensaje que transmite este elemento visual está volcado en el texto cuando se ha relata la aparición de los santos, pero en otros momentos aparece de manera implícita o se omite en la parte verbal.



Imagen 15



Imagen 16



Imagen 21

5.7. El Rosario

Imagen 22



El Rosario es el objeto que manifiesta la devoción de santo Domingo y su estrecho vínculo con la Virgen. Según una leyenda medieval, un día la virgen María se le apareció a santo Domingo con el Rosario y le

dijo que debía adoptarlo como elemento de rezo y extenderlo a la comunidad cristiana. Aunque no existen relatos de santos que lo avalen, este episodio se da por cierto y, por lo tanto, se considera a santo Domingo como creador del Rosario.

Como sabemos, el Rosario es una especie de cadena compuesta por 150 bolas divididas en grupos de 10 y que termina en una cruz con el que se reza a la virgen María. Cada bola representa el rezo de un avemaría. Santo Domingo recomendaba este tipo de rezo para acercarse a la madre de Dios. Además, este objeto ha calado tanto en la práctica cristiana que ha pasado a ser una forma de rezo común entre los cristiano. De esta manera, se conozca o no la historia sobre santo Domingo, se comprende fácilmente el significado de este símbolo.

En dos de los cómics se presenta a santo Domingo con el Rosario colgado del cinturón y en un tercero recibéndolo de la Virgen, en su cinturón o en la mano. Este símbolo está apoyado en el mensaje escrito únicamente en el caso en el que se ve cómo se lo entrega la Virgen. En los demás casos, forma parte de la viñeta pero no se resalta este elemento en el mensaje escrito, puede que por ser un elemento cuyo significado es muy conocido por la mayoría del público al que se dirige.

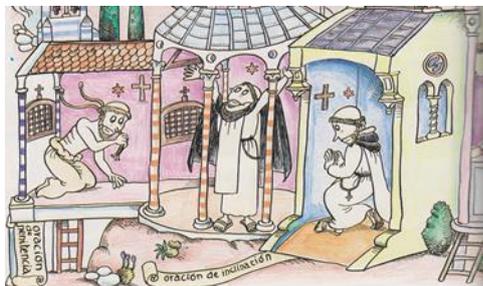


Imagen 23



Imagen 24



Imagen 25



Imagen 26

5.8. Los modos de orar

Los nueve modos de orar consisten en nueve formas de rezar en las que se tienen posturas corporales distintas. Todos ellos fueron recogidos en una obra de autor desconocido llamada *Los modos de orar de santo Domingo* que data del siglo XIII y en la que se describían e ilustraban. Estas posturas se adoptaban porque decían que al rezar los miembros del cuerpo necesitan hacer ciertos movimientos para facilitar la conexión del alma con Dios. Cada modo (inclinación ante el altar, tumbado apoyando la cara en el suelo, penitencia con una cadena de hierro, inclinación de rodillas mirando al altar, de pie, con los brazos en cruz, estirado hacia el cielo y brazos en alto, lectura de las santas escrituras y en el camino) era para un momento determinado en el que santo Domingo oraba. Así pues, se convirtieron en un símbolo de la figura del padre Domingo y de su legado.

Estos modos de orar solo se ven reflejados en uno de los cómics. En ese caso, se ilustran los nueve modos en las viñetas y se les acompaña de un rótulo con su nombre y un texto en el que se explica su relación con el santo. De esta manera, el mensaje visual queda apoyado por el escrito y al lector no se le escapa el significado de las representaciones.

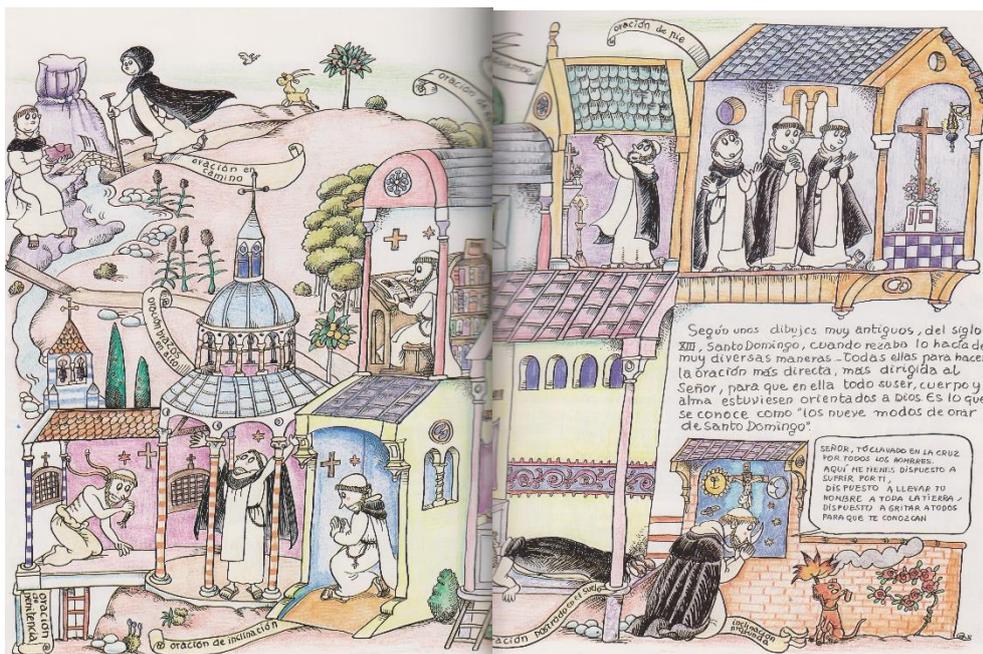


Imagen 27 y 28

6. CONCLUSIONES

Hemos podido comprobar que de los elementos ligados a la figura de santo Domingo de Guzmán se han trasladado al cómic solo los que son más simbólicos y están más identificados con la figura de este santo (el hábito, el perro con la tea, la estrella, el libro, el bastón, la vid, el Rosario y los modos de orar). Las posibles razones para ello pueden ser que el medio en el que se exponen demanda el uso de

elementos más simbólicos para apoyar el mensaje y no entorpecer el relato o dificultar su comprensión y que se dedica a un público infantil, por lo que los elementos más difíciles de describir no serán comprendidos.

Además, hemos visto que todos los símbolos se han creado y adoptado a partir de momentos y sucesos de la vida de santo Domingo. De estos sucesos ha quedado constancia a través de testimonios y documentos contrastados por los dominicos, quienes han recogido esta información y establecido el símbolo asociado al santo.

Aunque los símbolos estudiados son convencionales, a veces se observan pequeñas variaciones en la forma de representar algunos objetos debido a la libertad que se toma cada dibujante de representarlos según su estilo, pero siempre se respeta la esencia del símbolo. Como estas variaciones no afectan al significado y no cambian la identificación del símbolo en cuestión, no son relevantes para la recepción de la información simbolizada.

Esta información transmitida por el elemento visual casi siempre está reflejada también de manera escrita. Cuando no se encuentra en la comunicación verbal, el lector recibe solo la información del elemento visual. En estos casos, el elemento visual añade valor al texto y podemos decir que su importancia equivale a la del mensaje escrito que se presentaría en su lugar.

Por tanto, podemos concluir que los símbolos de santo Domingo en los cómics no solo apoyan la función comunicativa del texto, sino que además adquieren esa función por sí solos y hacen más accesible el mensaje escrito porque son más atractivos al público infantil.

Bibliografía

- Atapuerca, D. El hábito de los dominicos [Entrada blog]. Recuperado de <http://imageriareligiosasanjuandedios.blogspot.com.es/2012/08/el-habito-de-los-dominicos.html> [Consultado el 10 de febrero de 2017].
- Del Castillo-Olivares, A.M. *et al.* El cómic. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/multidoc/trabajos/comic/Datos/Pag%20web/webs/13%20Miembros%20grupo.html> [Consultado el 1 de febrero de 2017].
- Elorza, J.C. y Payo, R. (Dir.) (2009). *Santo Domingo de Guzmán: el burgalés más universal*. Burgos: Junta de Castilla y León.
- Fernández Muñoz, R. Tema monográfico: El cómic. Recuperado de <http://www.uclm.es/profesorado/ricardo/comic2.html#Historia> [Consultado el 1 de febrero de 2017].

- Granizo, J. Tipos de cómic [Entrada blog]. Recuperado de <http://educacionartisticaelcomic.blogspot.com.es/p/tipos-de-comic.html> [Consultado el 1 de febrero de 2017].
- Gubern, R. (1994). El lenguaje del cómic. *Actas del seminario de Filología Hispánica, 1993*. Logroño: Consejería de Cultura del Gobierno de la Rioja.
- Malmberg, B. (1997). *Teoría de los signos: introducción a la problemática de los signos y los símbolos*. España: Siglo XXI editores, S.A.
- Requena, M. *Santo Domingo de Guzmán*. Antonio García (Ed.). Dibujos de Pilariu.
- Santo Domingo de Guzmán. (s.f.). Recuperado de <https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/> [Consultado el 10 de febrero de 2017].
- Serrano, J. (1966). *Domingo de Guzmán*. Salamanca: Secretariado Dominicano.
- Wilfredo Guinea (Dir.) (1970). *Santo Domingo de Guzmán*. Dibujos de Xorque Charqay. Colección Vidas Ejemplares. Barcelona: Organización Editorial Navarro, S.A.

LA FOTOGRAFÍA AMAZÓNICA PERUANA HACIA FINES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL SIGLO XX. LOS DISCURSOS SOBRE LA AMAZONIA Y SU TRADUCCIÓN EN IMÁGENES¹

Katherine de la Cruz Castro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Perú)

delacruzcastro.arte@gmail.com

Abstract

From the beginning of its history, photography existed within a regime of truth given its ability to represent reality in a («reliable» way. The photographic image was understood not only as evidence that («that» happened: («in the Photograph *I can never deny that the thing was there*» (Barthes, 1989, p. 121), but that it happened in the way the photographic image shows. Soon, that regime of truth would be questioned and photography as social and cultural product would be understood as fiction filled with ideology and as discursive support. This article aims at looking into the possibilities of photography on such terms, to be able to understand the role Peruvian Amazonian photography played between 1880 and 1914 («The Age of Rubber»). Photographs related to three activities within this period would be mainly analyzed: domestic explorations of the Amazonian territory, rubber activities and the work of Catholic missionaries, especially Dominicans. We will inquire on how photographs translate towards visualities, discourses on civilization and national integration of that time. And also how, within the frame of reception, such images were read and how we face and use them nowadays.

Barthes, R. *Camera Lucida. Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang, 1981.

Keywords: Peruvian Amazonian Photography, 19th century, translation, Amazonia,

Resumen

La capacidad de la fotografía para representar la realidad de forma «fidedigna», hizo que ésta, desde el inicio de su historia, esté suscrita al régimen de verdad. La imagen fotográfica se entendió no solo como evidencia de que «aquello» aconteció: «nunca puedo negar en la Fotografía *que la cosa haya estado allí*» (Barthes, 1989, p. 121), sino que aconteció de la manera en que la imagen fotográfica lo muestra. Prontamente, dicho régimen de verdad será interpelado y la fotografía se entenderá, en tanto producto social y cultural, como ficción cargada de ideología y como soporte discursivo. Este artículo tiene como objetivo indagar las posibilidades de la fotografía en dichos términos, para comprender el papel que juega la fotografía Amazónica peruana producida entre 1880 y 1914 («Época del caucho»). Se analizan principalmente las fotografías vinculadas a tres actividades del período: las exploraciones nacionales del territorio amazónico, la actividad cauchera y la actividad de los misioneros católicos, dominicos en concreto. Indagamos cómo las imágenes fotográficas traducen hacia las visualidades los discursos civilizadores y de integración nacional propios de la época. Y cómo, en el ámbito de la recepción, fueron leídas dichas imágenes y cómo nos enfrentamos y hacemos uso de ellas hoy.

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Palabras clave: fotografía amazónica peruana, siglo XIX, traducción, Amazonia.

1. Introducción: Imágenes y sociedad

Desde que la humanidad empezó a producir imágenes, estas se constituyeron en un medio propicio para expresar sus formas de ver, experimentar, sentir, entender, reflexionar y explicar el mundo en cada período

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

a lo largo de la historia. Desde las primeras imágenes que se producen -como las primeras huellas que se imprimen, los trazos que se marcan en diversos soportes como las rocas o la piel, o las formas en que se modelan diferentes materiales-, estas cumplen múltiples funciones sociales, ya sean simbólicas, rituales, religiosas o simplemente utilitarias, además de la estética. En estos momentos iniciales, las imágenes no eran concebidas como productos realizados meramente para la contemplación, sino que las diversas funciones otras que desempeñaban, se encontraban plenamente advertidas e integradas. Estas primeras imágenes producto de la acción humana tampoco eran ni pensadas ni categorizadas como arte, pues como señala Burke (2005) dicho término se utiliza a partir del Renacimiento y, sobre todo, desde el siglo XVIII cuando «la función estética de las imágenes -al menos en los ambientes elitistas- empezó a prevalecer sobre muchos otros usos que tenían» (p. 20). Las imágenes vistas bajo la categoría arte, y el arte separado de su función utilitaria, suman dentro del desarrollo del sistema del arte poco más de 5 siglos, frente a un período previo de utilitarismo de aproximadamente 400 siglos desde que la humanidad empezó a producirlas (Acha, 1979, p. 40). En este sentido, este artículo pretende pensar las imágenes, en especial las imágenes fotográficas, no solo como productos que se expresan bajo ciertos criterios estéticos, sino también como productos a los que la sociedad ha dado usos diversos de acuerdo a cada contexto.

Otro punto que es importante señalar aquí es que se pretende entender a las imágenes -desde las primeras que la humanidad produce deliberadamente, hasta las que nos inundan hoy- no solo como resultado de la expresión de ciertas individualidades, sino como productos sociales y culturales que manifiestan las necesidades y demandas de las colectividades desde las que surgen. El paradigma del arte como expresión de la individualidad del genio creador, se genera también a partir del Renacimiento y se refirma en el siglo XIX. En dicho sentido, entenderemos las imágenes desde lo planteado por la sociología del arte, y advertiremos que son diversos los elementos que se intersectan en la *poiesis* de las mismas: el productor, el sistema de producción y la sociedad. En la producción de las imágenes y el arte, los factores que se articulan son la habilidad manual de quien produce y la tradición artística en la que se inserta -o las convenciones de representación propias del sistema artístico en un momento determinado- a la que responde dicha habilidad. Sumados a estos elementos se encuentran las ideologías propias del contexto que se expresan a través del productor, además de la subjetividad que se configura en él (Acha, 1979).

De acuerdo a lo mencionado y atendiendo al factor de la tradición o convención social que incide en las representaciones que se realizan en un determinado período, podemos mencionar que las imágenes se expresan en códigos específicos propios de un contexto y que estos son utilizados y a la vez transgredidos dentro del devenir del arte. Como menciona Saavedra (setiembre-diciembre, 2003) «La imagen muestra aspectos de la cultura de acuerdo con los códigos específicos de cada espacio geográfico, temporal y social. Y no solo códigos de significado sino también de representación, aceptados por la colectividad; es

el caso de la figura humana, que en el antiguo Egipto tuvo características muy distintas a las de Mesopotamia. Estas diferencias se pueden apreciar a simple vista en el tamaño o en la estilización de las figuras. De las transgresiones a las normas aceptadas por cada cultura, surgen las vanguardias o los tabús» (p. 2).² Siguiendo este camino, nos interesa hacer una exploración breve sobre la convención que se generó en diversos períodos respecto al carácter verista que debían tener las imágenes; pues cuando surge la fotografía en el siglo XIX, esta se instituirá como la práctica más adecuada para representar la realidad, por hacerlo con la mayor fidelidad posible.

Al respecto, es posible mencionar que desde el arte Paleolítico, las imágenes que produce la humanidad son un dispositivo para aprehender la realidad a partir de su representación. Desde entonces, y haciendo uso de diversas técnicas, se han generado imágenes que han referido la realidad con mayor o menor fidelidad en diferentes períodos y latitudes. Dentro del arte occidental, desarrollos como Grecia o el Renacimiento, realizaron imágenes que buscaron cada vez más lograr su plena imitación. Según Gombrich (1987), en el denominado mundo clásico, la *mímesis* se convirtió en la búsqueda principal del arte, y el progreso de la técnica para alcanzar dicho objetivo fue considerado imprescindible para la «evolución» del arte. En el Renacimiento, como menciona Orenga (2015), para el caso de las representaciones en soporte bidimensional, se dio un «gran paso para la aproximación del arte a la realidad [...] a partir de la aplicación de la perspectiva tridimensional. Se trataba de la fijación del espacio tridimensional en una superficie bidimensional, adaptando las características originales de la naturaleza a un código cultural que iba a adoptarse rápidamente a partir del siglo XV» (p. 27). Es importante remarcar que Orenga hace referencia también a un código cultural, es decir, una forma particular de representación, basada en la búsqueda de la imitación fiel de la naturaleza, que se termina de instituir en el Renacimiento y que ha regido en gran parte las representaciones hasta hoy.

Ahora bien, Gombrich (1987) se interroga: si las representaciones naturalistas son más convincentes y generan mayor capacidad de reconocimiento de la realidad «¿cómo es que la mayoría de las culturas se dan por satisfechas con las representaciones esquemáticas?» (p. 21). Y de aquello que argumenta como respuesta, podemos comprender que las diferentes formas de narración pictórica se dan, en un período como el Renacimiento, no solo a partir del afán de *mímesis* por parte de los productores de imágenes, sino de las demandas del contexto, de las necesidades o fines que cumplen en dicho momento, de la demanda

² Acha (1979), se expresa en términos similares, al señalar que el productor artístico se ve insertado en un sistema o tradición que tiene determinados problemas que solucionar, de cómo se enfrente a ellos o de las nuevas interrogantes que pueda generar, se dan las continuidades y rupturas en la forma de representar el quehacer artístico: “Ahora es un hombre social, quien al apropiarse de las operaciones específicas del sistema se incorpora a este (a su tradición) y sufre el peso diacrónico del mismo (400 siglos), heredando también problemas y criterios para resolverlos. Por otro lado, el momento histórico lo condiciona a formular determinados problemas nuevos y a dar otras salidas a los viejos” (p. 32)

de quienes encargan, entre otros factores. En concreto, para el Renacimiento, Gombrich (1987) menciona que la búsqueda naturalista se da «por una demanda específica de narrar plausiblemente hechos sagrados» (p. 21). Y posteriormente afirma «el ascenso del naturalismo presupone un cambio en las expectativas y demandas del espectador. El público pide al artista que presente el hecho sagrado en un escenario imaginario, tal como lo hubiera visto un testigo ocular» (p. 22). Y luego señala que el interés por la técnica que se desplegó para satisfacer esas necesidades, viene después, es decir, la técnica se vuelve objetivo en sí misma luego de satisfacer la demanda. En ese sentido, podemos vincular lo que refiere Gombrich con aquello que mencionaba Orenge respecto a las convenciones y los códigos culturales que se expresan en la producción de imágenes en un determinado momento. Es importante entonces, al momento de abordar la producción de imágenes fotográficas, interrogarnos sobre cuáles son las características del contexto en el que surgen, cuál es el estado de la tradición del sistema artístico en el que se insertan y cuáles son las demandas que vienen a cubrir. Hacia el siglo XIX, plantearemos que la fotografía se inserta dentro de esta búsqueda de la representación mimética de la realidad, paradigma establecido desde el Renacimiento como se ha señalado, pero no solo se establece bajo esta búsqueda de imitación sino también de objetividad³ y enmarcaremos el fenómeno dentro de las características de la época, signada por la revolución industrial, el positivismo y la denominada modernidad.

De igual modo, interesa remarcar la fotografía como una de las dos revoluciones más importantes acaecidas en el terreno de la producción de imágenes, que van a generar diversas transformaciones en el modo de producirlas, distribuirlas y consumirlas. La otra revolución –previa- es: «la aparición de la imagen impresa (xilografía, grabado, aguafuerte, etc.) durante los siglos XV y XVI» (Burke, 2005, p. 20). Dentro de los cambios que significaron estos procesos técnicos, Burke (2005) anota que las imágenes impresas y las fotografías tienen una mayor posibilidad de movilidad, ya que son más fáciles de transportar que las pinturas, por ejemplo. Al mismo tiempo, menciona que dichas imágenes se pueden producir con mayor rapidez y representar hechos aún frescos en la memoria. Y otro punto importante es que dichas imágenes presentan mayor posibilidad de que la gente sencilla entre en contacto con ellas. «De hecho resulta difícil incluso imaginar qué pocas imágenes circulaban en la Edad Media, pues los manuscritos con miniaturas, que ahora nos resultan tan familiares en los museos o a través de las reproducciones gráficas, normalmente se hallaban en manos de unos pocos particulares, de modo que el público en general sólo tenía a su disposición las imágenes de los altares y los frescos de las iglesias» (Burke, 2005, p. 21), esta afirmación nos da alcances de lo que significaron en su momento esas nuevas formas de producir imágenes. Y es así como se busca abordar la fotografía, entendiéndola en un contexto

³ Objetividad es una categoría relevante para entender el fenómeno en su contexto, pues enmarca la fotografía en el período del positivismo científico, donde se exalta al avance de la técnica y la ciencia y el carácter objetivo de los conocimientos que generan estas prácticas.

determinado con unas implicancias determinadas.

Con base a todas las ideas desplegadas hasta aquí, en una primera parte de este artículo abordaremos la fotografía desde el enfoque de la sociología del arte, como producto del contexto en el que surge: la denominada «modernidad»⁴ del siglo XIX, y a la vez la sociofuncionalidad⁵ que cumple en dicho período, es decir qué expresa y qué ideas del medio porta. En una segunda parte, atenderemos no solo a las características que la fotografía recoge de su época, sino que también indagaremos sobre el sentido -que desde momentos iniciales de su aparición- se le asigna a esta práctica: entre el régimen de verdad al que se le suele circunscribir, la capacidad de interpretación y recreación de la realidad que tiene y, finalmente en tanto huella o índice. Y exploraremos cómo se expresan estas posibilidades de la fotografía en las imágenes que se producen de la Amazonía peruana en el período que observamos. De igual forma, en esta parte del texto nos interesa considerar el discurso nacional peruano que se expresa en dicho período, y lo que implica para la región amazónica. Este discurso nacional busca integrar el territorio amazónico y a sus habitantes a la República a través de la labor civilizadora bajo el paradigma del progreso. También se busca entender este discurso en función a una herencia del discurso de la «Modernidad-colonialidad»⁶ del siglo XVI que establece una zona del «ser», del civilizado para Occidente, y una zona del «no ser» para aquello que no entra en esa categoría y que, frente a ese «ser» occidental, se entiende como el «otro»⁷. Este discurso valida, en este período, la labor civilizadora desde las exploraciones estatales al territorio, la colonización de la selva, el respaldo a la actividad cauchera y a la labor de las misiones en la selva, entre otras actividades. Entonces, encontramos a la fotografía como práctica que da visualidad a ese discurso, que constata y que relata ese proceso civilizatorio, paternalista e integrador que persigue el Estado peruano.

⁴ Dentro de la sociología del arte se establece una vinculación arte y sociedad en sentido dialéctico: el arte como producto que la sociedad genera, así como un elemento que produce o tiene incidencia sobre la sociedad. Esas dos formas de relación, menciona Acha, son: la sociogénesis del arte y la sociofuncionalidad del arte. (Acha, 1979, p.)

⁵ Término que se ha utilizado para particularizar un período de la historia occidental caracterizado por los diversos avances tecnológicos y científicos que generarán cambios profundos en la vida, en términos prácticos, y en las formas de ver el mundo de la sociedad.

⁶ El círculo de investigadores de la Modernidad-colonialidad, que plantea el giro decolonial, ha realizado diversas críticas y apuntes para comprender la Modernidad en otras dimensiones, una de ellas plantea que la Modernidad surge en función a la incursión europea en tierras americanas y otra afirma que la Modernidad es la cara visible de un proceso que oculta otra: la colonialidad. «Desde el siglo XVI se gesta lo que estos autores denominan el sistema mundo moderno/colonial por lo que la modernidad hay que remontarla a la conquista de las Indias occidentales, problematizando las narrativas intraeuropeas de la genealogía de la modernidad. La segunda crítica consiste en que la modernidad es solo la cara visible y amable de un sistema mundo, asociada a una retórica salvacionista, que oculta su lado oscuro y de violencia: la colonialidad. Para estos autores, no hay modernidad (un nosotros moderno, paradigma de humanidad) sin colonialidad (un ellos no moderno, seres inferioizados y dispensables)». (Restrepo, 2011, p. 141-142).

⁷ Fanon (2010), Restrepo (2011).

2. La incursión de la fotografía en la historia

La fotografía nace en el siglo XIX como el resultado de múltiples experimentaciones previas en torno a los principios de la cámara oscura y las sustancias sensibles a la luz. El invento de la fotografía corresponde a un período que está signado por el desarrollo científico por lo que, aunque se reconoce al francés Daguerre como el «padre» de dicho invento, en otras latitudes se llevaron a cabo exploraciones con resultados similares. El propio Daguerre, quien fue pintor y se encargaba de realizar instalaciones de escenografía para teatro -por lo que estaba vivamente interesado en las posibilidades del uso de la cámara oscura- busca asociarse con Niepce, quien había realizado diversos ensayos e investigaciones al respecto previamente. De Niepce se mencionan logros de imágenes en negativo y en 1826 de la primera imagen fotográfica en positivo *Vista desde la ventana en Le Gras*. El denominado *Daguerrotipo* es el resultado de esta colaboración entre ambos, con gran éxito posteriormente, pero con reconocimiento solo para Daguerre, pues Niepce había fallecido hacia 1833. Orenga (2015) señala «En 1839, el gobierno francés compra la patente de la cámara oscura de Daguerre y pasa a hacer uso público y oficial de la fotografía en beneficio del Estado» (p. 27), así este invento se oficializa y se difunde en el mundo. No obstante, como habíamos mencionado, hay otras experiencias en los mismos años como la de William Henry Fox Talbot que desarrolló el *calotipo*, un procedimiento que generaba un negativo del cual podían derivar muchos positivos, pero que daba imágenes de menor calidad que el daguerrotipo, este se realizaba usando papel a diferencia del daguerrotipo que utilizaba metal. Mientras Daguerre negocia con el Estado francés la patente sobre el invento, Talbot reclama derechos sobre el *calotipo*, lo que limitará su difusión. De igual forma, las experiencias de Hippolythe Bayard para lograr fijar imágenes con el uso de la cámara oscura, se suman a estas investigaciones iniciales y su nombre se agrega a la lista de inventores de la fotografía.

En este punto, es importante señalar que en Brasil, en las mismas fechas, también se generan experimentaciones pioneras en el campo de la fotografía gracias al trabajo de Hercules Florence. Boris Kossoy (2001) refiere en *Fotografía e historia*⁸ que Brasil también sería escenario del surgimiento de la fotografía gracias al franco-brasileño Florence en 1833. Pero que a diferencia de lo que sucede en Europa, «Florence llevó adelante sus investigaciones en un ambiente desprovisto de los mínimos recursos tecnológicos para su desarrollo, en un medio esclavista, al margen del progreso científico y cultural» (p. 109) y esa sería una de las causas por las que el invento de Florence no es atendido en la Campinas, Sao Paulo, y no prospera ni se difunde. Para Kossoy (2001) la fotografía como técnica podría haberse llevado

⁸ Kossoy presenta desde 1976 sus investigaciones respecto a Hercules Florence como uno de los pioneros en el desarrollo de la fotografía. Estas investigaciones se reúnen en la publicación *Hercules Florence - 1833 - a descoberta isolada da fotografia no Brasil* de 1980.

a cabo donde un investigador se encontrara, pero el contexto es determinante para propiciar -o no- el desarrollo y la inserción social de dicha práctica: «En el ámbito de la historia de la técnica, la invención de la fotografía guarda esta particularidad que quisiera subrayar aquí: en cualquier punto donde el investigador se encontrase, sin importar el grado de “civilización” de su medio, la fotografía podía ser descubierta. Aunque su desarrollo, perfeccionamiento y absorción por parte de la sociedad, eso sí, solamente podía ocurrir -como de hecho ocurrió- en contextos socioeconómicos y culturales totalmente distintos de aquel donde Florence vivió: en los países donde se procesaba la Revolución Industrial» (p. 109). Florence desarrolla la técnica, es el primero en utilizar el término «fotografía» para denominarla, no obstante, el contexto influye en el desarrollo de esta práctica y se presenta mucho más favorable en el medio europeo.

Al respecto, podemos mencionar lo que sostiene Bellido (2002) en relación al desarrollo de la fotografía para el caso latinoamericano, donde además de mencionar a Florence, indica: «encontramos algunos precedentes como los experimentos realizados en 1805 por Esteban Martínez en México que utilizó una cámara oscura y solución de cloruro de plata sobre una plancha de metal para reproducir la fachada de la Iglesia de Santo Domingo» (p. 113). Y tras señalar estas experiencias, Bellido anota que ha habido un silenciamiento de las mismas, esto en función al reconocimiento pleno de las que se dieron en Europa. Kossoy (2001) también indica que tras presentar sus investigaciones respecto a la labor de Florence se generó una polémica, pues estas causaron «cierta incomodidad en el espíritu eurocéntrico» (p. 109).

De lo mencionado, es importante para nosotros indagar en la idea que plantea Kossoy (2001) respecto al contexto como determinante para la práctica fotográfica. Las experiencias diversas que se han apuntado nos confirman que el contexto de la Europa occidental del siglo XIX fue el medio favorable al desarrollo de esta práctica, entonces es importante preguntarnos por las características de dicho contexto y lo que se imprime de él en los usos que se da a este nuevo invento. Este invento se propaga desde Europa hacia otras partes del mundo como América y expresa la mirada occidental y las formas de concebir e indagar el mundo que se generan en medio de las profundas transformaciones sociales de la época. En ese sentido, la fotografía de los territorios americanos, en específico la fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX expresa lecturas en dichos términos.

2.1 La fotografía en la Europa Occidental del siglo XIX.

La técnica fotográfica se presenta hacia el siglo XIX como un dispositivo de lectura del mundo que se manifiesta en los términos del contexto desde el que surge oficialmente y desde donde se propaga: la Europa Occidental del siglo XIX.

Dicho siglo está impregnado por diversos factores que transforman las formas de vida de la gente, no solo cambian los sistemas políticos, económicos, las dinámicas sociales, sino que se suscitan cambios profundos en las formas más básicas de conocer y sentir el mundo. La Revolución Industrial acaecida hacia la segunda mitad del siglo XVIII implica múltiples adelantos técnicos y científicos que para las sociedades de la época significa entrar en un sistema de producción industrial, con grandes concentraciones de capital por parte de la burguesía industrial y con un éxodo de la población del campo a la ciudad para incorporarse en una nueva forma de trabajo obrero. Con la Revolución francesa en Europa y con la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en el continente americano, producidas hacia fines del siglo XVIII, se generan nuevas formas de concebir al individuo, como ciudadano, como sujeto de derechos, y acontece el establecimiento de los Estados «modernos». Estos procesos van acompañados de cambios fundamentales en las percepciones del mundo, como se ha señalado, y es que debido a una serie de inventos de la época -como la máquina a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, la fotografía, entre otros tantos- las formas de sentir y experimentar las distancias y los tiempos se ven modificados. Los paisajes son cada vez mayoritariamente citadinos, las ciudades presentan nuevos rostros y nuevas mecánicas por lo que la vida se vuelve más rápida, el conocimiento del mundo parece más pleno y hay una gran confianza en el denominado progreso. En las sociedades europeas del siglo XIX prosperará el Positivismo científico, que persigue el conocimiento científico, objetivo, al que se puede acceder a través del método científico y desde el que se pueden establecer una serie de verdades que serán los paradigmas de la denominada modernidad del siglo XIX.

Con respecto a la modernidad del siglo XIX es importante que se apunten algunas ideas, por constituir el marco del desarrollo técnico y científico desde el que surge la fotografía, pero también porque dicho fenómeno -de igual forma- constituye el marco del surgimiento de los estados nacionales latinoamericanos y de la creación de sus relatos nacionales, y ambos temas son abordados en este texto.

La modernidad es una categoría compleja que expresa una serie de características de un período determinado de la historia occidental, en dicho período se generan nuevas formas de concebir el mundo y de relacionarse con él que se impondrán sobre las tradicionales. En líneas generales, algunas de estas características son: el uso de la razón, la capacidad del ser humano para enfrentarse a la naturaleza desde la observación y generar conocimiento fuera de las normas rígidas de la religiosidad, la exaltación del individuo, la idea de progreso, entre otras.

¿Cuál es el origen de la modernidad? Ante esta pregunta surge el primer debate, pues el inicio de este período se ha establecido, de acuerdo a diversos investigadores, atendiendo a diferentes acontecimientos históricos. Se ha planteado el inicio de este período hacia el siglo XV y XVI, considerando el

Renacimiento, el desarrollo de la imprenta, la toma de Constantinopla por los Turcos o el «descubrimiento» de América, como los posibles hitos que marcarían su inicio. Se ha considerado también que esta modernidad solo se alcanza plenamente hacia el siglo XVIII y XIX a partir de la Ilustración, la Revolución francesa y la Revolución Industrial (Echeverría, 2008). Al margen de este debate, durante mucho tiempo se tuvo como consenso la idea de la modernidad como un fenómeno europeo, fenómeno con las características ya expresadas, que desde Europa se difunde a otras latitudes.

Sin embargo, podríamos complejizar más el tema si atendiéramos, como menciona Restrepo (2011), al hecho de que la modernidad se puede entender no solo como una modernidad (euro-modernidad) sino, como diversas lecturas críticas afirman, como múltiples modernidades. Se podría hablar entonces de modernidades alternativas o modernidades otras.⁹ Estas categorías señalan, para el primer caso: negociaciones con la modernidad por parte de grupos locales, es decir, mecánicas que generan sobre esta modernidad (que entendemos europea) ciertas modulaciones locales (en los lugares del mundo donde se expande). Y, en el segundo caso, un esfuerzo por «mostrar que la euro-modernidad ha sido sólo una manera de modernidad ya que han existido, a veces antes e independientemente de Occidente, otras modernidades. Las otras modernidades, entonces, no son variaciones o modulaciones de la euro-modernidad (como en las modernidades alternativas o vernáculas), sino que son modernidades genealógica y ontológicamente otras» (p. 143).

No obstante, en este punto nos vamos a referir a la modernidad en tanto euro-modernidad y vamos a señalar cómo operó hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, entendiendo este contexto como parte de un proceso iniciado hacia los siglos XV y XVI con la invasión de Europa Occidental a América y otros territorios alrededor del mundo. Consideramos importantes las lecturas de las múltiples modernidades, no obstante no indagaremos más en ellas. Aquí intentamos contextualizar el surgimiento de la fotografía y al mismo tiempo contextualizar a la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX -retratada en imágenes fotográficas-, bajo las ideas que estableció la euromodernidad en la época.

En dicho sentido, nos interesa aquí abordar la modernidad concebida como producto europeo. Esta mirada occidental señala¹⁰: la modernidad es europea y desde Europa se propaga hacia otras latitudes. La modernidad es exportada con mayor o menor éxito, en otras partes del mundo se imita, pero nunca se alcanza a ser sino la copia (Restrepo, 2011). Al respecto, podemos apuntar parte de la cita que hace Restrepo (2011) de Wallerstein: «Únicamente la “civilización europea” [...] pudo producir la “modernidad”» (p. 129), la modernidad en otros lugares es un acto fallido. A lo expuesto, se suma la idea

⁹ Para una mejor comprensión al respecto véase Restrepo (2011).

¹⁰ Discursos difusionistas de la modernidad, según señala Restrepo (2011).

de temporalidad: Europa es moderna, los otros lugares del mundo se encuentran atrás intentando avanzar para llegar a serlo. En una concepción lineal del tiempo histórico, «Europa era el futuro de las otras sociedades y, como corolario, estas últimas representaban el pasado de Europa» (Restrepo, 2011, p. 130).

Bajo estas ideas, esta euro-modernidad jerarquiza a las sociedades y se expresa desde mecanismos de dominación. La modernidad establece los particularismos europeos como universales (Restrepo, 2011), es decir, se entiende que aquello que es propio del desarrollo europeo se instituye como lo legítimo, lo paradigmático y lo deseable, frente a otras formas de vida, de ser y saber. Esta mecánica de dominación está establecida ya desde el siglo XVI a partir de la expansión de la Europa Occidental en el mundo, pues desde entonces se han establecido los valores culturales europeos como universales, es decir, como verdaderos, buenos, correctos, legítimos frente a otras expresiones culturales de lengua, religiosidad, raza, costumbre, etcétera, no europeas.

Como parte de este proceso, se puede señalar que la modernidad establece entonces frente a un yo civilizado, un otro no civilizado. Es decir, para afirmar la modernidad, es necesario que esta se exprese frente a un otro, otros lugares, otras gentes. Y, en ese sentido es que se generan hacia fines del siglo XIX e inicios del XX diversos discursos y proyectos civilizatorios sobre esos «otros», idea a la que regresaremos más adelante cuando abordemos los proyectos civilizatorios que emprende el Estado peruano sobre su territorio Amazónico hacia fines del siglo XIX e inicios del XX.

Por ahora, queda mencionar que la fotografía, en medio de este contexto, expresa el afán científicista y de búsqueda del conocimiento de la época. La fotografía es un invento producto de estas experimentaciones científicas. Al mismo tiempo, es aceptado muy pronto ya que es un nuevo dispositivo de conocimiento para el ser moderno del siglo XIX, pues la fotografía no solo genera imágenes miméticas, y por lo tanto asumibles como verdaderas, sino que además genera imágenes objetivas.

De igual forma, la fotografía es testigo de los cambios de la época, de la vida en las ciudades, de la incorporación de los avances científicos a la vida cotidiana, así como de la afirmación del mundo burgués. Una de las prácticas que tiene mucho éxito desde los primeros momentos de la fotografía es el retrato, que inicialmente está reservada para quienes pueden costear uno. El retrato expresa la afirmación del individuo, la clase, así como la posibilidad de la captura fiel (que se cree plenamente exacta) de los rasgos físicos del sujeto (la exaltación de esta idea se expresa en la fotografía antropométrica, por ejemplo) y, a la vez, la posibilidad de recrearse para el otro. La fotografía brinda a las sociedades de la época una nueva forma de conocerse, de verse a sí mismas y de representarse, así como nuevas formas de ver y representar al otro.

3. Fotografía Amazónica hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Visualidades del discurso nacional.

En este momento es importante abordar cuáles son las funciones y sentidos que se le otorga a la fotografía: documento, huella, ficción; para observar cómo la fotografía de la época, haciendo uso de sus diversas posibilidades, recoge y es portadora del discurso nacional peruano que enuncia la búsqueda de una nación integrada y moderna. Revisaremos entonces cómo la fotografía, en tanto medio, expresa las acciones civilizadoras e integradoras de la Amazonía por parte del Estado y particulares. Se observarán en este acápite fotografías vinculadas a las exploraciones nacionales, a la actividad cauchera y a las misiones.

3.1 Fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Verdad, ficción, huella.

La sabiduría esencial de la imagen fotográfica afirma:
“Ésa es la superficie. Ahora piensen -o más bien sientan, intuyan qué hay más allá, cómo
debe de ser la realidad si ésta es su apariencia
Sontag (2006, p. 42)

Aquí se realizan apuntes sobre las múltiples posibilidades de la fotografía y cómo estas se expresan en las representaciones que ella produce de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Nos interesa la fotografía en tanto medio, por lo que, con apoyo del corpus teórico¹¹ que se ha desarrollado en torno a esta práctica desde su aparición, nos interrogamos por sus potencialidades en tanto verdad, ficción y huella.

Se indaga entonces, cómo la fotografía haciendo uso de sus capacidades miméticas y de objetividad, producirá imágenes de la selva peruana que sean entendidas como documento para los ojos europeos y nacionales (urbanos y de élite), de un territorio y sus habitantes que le son desconocidos. De igual forma, se explorará la capacidad de interpretar la realidad y ficcionar, que tiene la imagen fotográfica, para comprender cómo, haciendo uso de ella, generó visualidades al discurso nacional del Estado peruano hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Por último, frente a las imágenes que se produjeron en dicha época sobre el territorio amazónico, exploraremos aquello que, desde la teoría, se ha enunciado como la capacidad de huella o índice de la fotografía. Es decir, al entenderse progresivamente que la fotografía no es ya el reflejo fiel de la realidad, sino un producto social que presenta una lectura determinada de la realidad, la fotografía ya no se puede afirmar como plena verdad sino como huella de

¹¹ Dubois (1986) en *El acto fotográfico* ha señalado las diversas posiciones teóricas respecto a las potencialidades de la fotografía. Este acápite del texto toma como base lo reseñado por este autor.

algo que aconteció, y esto nos brinda un marco importante para abordar estas imágenes ahora, como fuente para la historia.

El discurso que se afirma desde momentos tempranos de la aparición de la fotografía es: la fotografía es mimesis. En esos términos, la fotografía se entiende como el proceso técnico a partir del cual se consigue la representación plenamente fiel de la naturaleza. La fotografía se inscribe, como se ha mencionado en la introducción de este texto, dentro de un sistema de producción específico, cuyos códigos de representación visual de la naturaleza están signados por aquello que propuso el Renacimiento -para el arte y las imágenes- en términos de semejanza, cuya máxima está en la representación de la tridimensionalidad en la bidimensionalidad, desde el uso de la perspectiva. Entonces, la fotografía se inscribe muy pronto, en pos de este código visual establecido, como la práctica más adecuada para representar la realidad.

Esta representación fiel de la realidad se entiende lograda a partir de un proceso técnico, un proceso objetivo donde no interviene la acción humana directamente, sino que intervienen leyes físicas y químicas, que generan a través del aparato de la cámara fotográfica, la representación fiel del referente. Los primeros discursos sobre la fotografía refieren que ésta realiza una representación mimética de la realidad, pero sobre todo objetiva, pues como menciona Dubois (1986) ésta «opera en la *ausencia* del sujeto» (p. 27) y, por lo tanto, «la foto no interpreta, no selecciona, no jerarquiza» (p. 27), es verdadera. En ese sentido, también se entiende una división entre la fotografía y la pintura, por ejemplo, pues la pintura se entiende como acción de la subjetividad humana.

Bajo estas ideas sobre la fotografía como mimesis y verdad, la fotografía fue muy pronto asimilada a la práctica científica y puesta al servicio de botánicos, astrónomos, médicos, etcétera. Se realizaron también fotografía de expediciones, fotografía documental o fotografía periodística. Y pronto se colocó también esta práctica al servicio del aparato policial y del Estado (fotografía antropométrica, por ejemplo), entre otros usos.

En estos términos, la fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX se entendió como documento, en tanto representación veraz, de una realidad determinada (lejana y ajena). La fotografía retrataría el territorio amazónico y a sus habitantes para el ojo europeo y nacional ciudadano, brindando información que se asume objetiva y verdadera sobre estos territorios, hasta dicho momento, ampliamente desconocidos.

Las incursiones de viajeros y expediciones científicas, realizadas desde el siglo XVI hasta los primeros años del siglo XIX en territorio americano (como la selva), solían acompañarse de ilustraciones como

dibujos o acuarelas que buscaban dar cuenta de aquello que se observaba. Con la invención de la fotografía, ésta suplirá progresivamente a dichos medios y se instaurará como la representación más certera y adecuada, en tanto instrumento de verdad, para acompañar estas expediciones. Fowks (2017) menciona «Las primeras décadas de la fotografía son un instrumento de las expediciones civiles o militares», en el Perú de fines del siglo XIX e inicios del XX, la fotografía acompaña las exploraciones nacionales y busca dar cuenta de los territorios amazónicos que históricamente han sido vistos como complejos e impenetrables.

De igual forma, entendiendo a la fotografía como documento e instrumento de verdad, en este período que coincide temporalmente con la época del caucho, ésta será utilizada, tanto en prensa como en diversos libros publicados, como parte de la acusación, así como parte de la defensa respecto a los sucesos acontecidos en la selva vinculados a la actividad cauchera. Es decir, algunas imágenes fotográficas retratan las atrocidades de la explotación cauchera, mientras otras buscaron representar las acciones de los caucheros en la Amazonía como parte de la acción civilizadora y el progreso llevado a la selva peruana. Es decir, se asume la fotografía en tanto su carácter de prueba, de constatación de verdad, no obstante, se revela otro nivel de la imagen fotográfica: la recreación de los sucesos, la interpretación de la realidad, así como la importancia de los que encargan las imágenes.

En este segundo nivel entonces, podemos considerar que si bien la fotografía es un proceso técnico, se encuentra dentro de un sistema de producción, donde encontramos a un productor y un receptor: el fotógrafo y el que recibe la imagen fotográfica (*Operator* y *Spectator*, mencionaría Barthes (1989), entre los que circula el *Spectrum*). Desde que el productor elige qué va a representar y que dejará fuera del encuadre, desde que elige qué momento retratará de un suceso determinado, está interviniendo sobre la realidad e interpretando la realidad.¹² De igual forma, el productor procede de un contexto determinado, Sontag (2006) señala que dicho productor «tiene un gusto y una conciencia»¹³, -podemos señalar que ambos también formados por dicho contexto- y elementos como estos, finalmente intervienen al momento en que genera una imagen fotográfica, entonces se produce una lectura particular del mundo y una carga de intencionalidad en la imagen. Así, el paradigma de que aquello que se representa en fotografía es objetivo y plena verdad se rompe y entendemos que la fotografía y el arte, en general, expresan la subjetividad del productor y la ideología del contexto.

¹² Sontag (2006) lo plantea en estos términos: «Cuando deciden la apariencia de una imagen, cuando prefieren una exposición a otra, los fotógrafos siempre imponen pautas a sus modelos. Aunque en un sentido la cámara en efecto captura la realidad, y no sólo la interpreta, las fotografías son una interpretación del mundo tanto como las pinturas y los dibujos» (p. 20).

¹³ «Aun cuando a los fotógrafos les interese sobre todo reflejar la realidad, siguen acechados por los tácitos imperativos del gusto y la conciencia» (Sontag, 2006, pp. 19-20).

Ahora bien, para que pueda haber transmisión de mensaje a través de la fotografía, es necesario que tanto el fotógrafo como el receptor se expresen en mismo código cultural. Es decir, el fotógrafo se expresa en un código cultural que el receptor debe manejar para poder entender el mensaje. La imagen fotográfica, por lo tanto, se expresa en un código establecido por convención y leído desde ella. La imagen está codificada social, cultural, pero también formalmente. Al respecto, menciona Bordieu, que la fotografía se presenta como un lenguaje natural o “mensaje sin código” -como expresa Barthes (Dubois, 1986, p. 32)- «porque la selección que opera en el mundo visible es totalmente apropiada a su lógica, a la representación del mundo que se impuso en Europa desde el Quattrocento» (Dubois, 1986, p. 37), él señala que es un código que se expresa bajo parámetros ya establecidos desde el Renacimiento, por lo que se siente natural, pero que está codificada. Se han dado ciertos alcances al respecto en la introducción de este texto.¹⁴

De igual forma, el entender la fotografía dentro de un sistema -como se ha señalado- nos hace comprender también la importancia de quien encarga el producto fotográfico, así como de quien lo recibe. Así, sobre estas fotografías de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, cabría preguntarnos no solo ¿quiénes son los retratados? ¿cómo son estos sujetos retratados? O ¿qué lugares son los representados?, o por los sucesos que se refieren en dichas imágenes, sino también ¿quiénes realizan estas fotografías? ¿quiénes son los fotógrafos y cuáles sus intereses?, ¿quiénes encargan estas fotografías o quiénes las adquieren?, ¿dónde se publican estas fotografías o a qué archivos van a parar?, ¿quiénes son los receptores?, ¿qué buscan mostrar estas fotografías? Las primeras fotografías se asumen documentales, pero se puede reflexionar cuánto realmente de la intencionalidad del fotógrafo se expresa en las imágenes que él captura. Es decir, qué relato quiere construir ese ojo. Así como cabría indagar sobre cuánto de la intencionalidad de quien encarga esas imágenes se recoge también en ellas, a qué intenciones responde la fotografía, qué intenciones la cargan de discursos.

La selva, para la mirada occidental, desde el período del virreinato, fue concebida como un espacio de riqueza, pero desconocido en gran medida, un territorio salvaje e indómito. La Amazonía se establece como un espacio por explorar, por conquistar, por avasallar y, por supuesto, en un territorio que debe ser civilizado. Como ya se ha mencionado, desde la Modernidad Colonialidad, cuando Europa invade América se afirma el sujeto europeo occidental y se construye la idea del otro para todo aquello que no ingresa en dicha categoría. La otredad y la diferencia se establecen para América, y esta se instituye como parte de estos espacios subalternos. Esta configuración de la selva durante el virreinato -y de América en general- como territorio rico pero incivilizado, se hereda a la República, aunque en dicho período el

¹⁴ De igual forma desde la visión antropológica se refiere también que «no todos los hombres son iguales ante la fotografía», Dubois (1986) cita a Alan Sekulla y la anécdota que éste refiere respecto a un aborigen a quien le había mostrado la fotografía de su hijo y que no entendía el mensaje o lo que implicaba esa fotografía (p. 33), por manejar éste otros códigos culturales.

contexto establece características propias alimentadas del contexto capitalista, industrial, positivista. Se establece entonces para el naciente Estado peruano la tarea civilizadora de dicha región. Hay una necesidad de articular la Amazonía con el resto del territorio nacional y llevarlo al progreso a partir de civilizarlo. Las visualidades contribuyen a generar imaginarios, a recrear e interpretar la realidad, las fotografías de la Amazonía peruana del siglo XIX y XX pueden ser abordadas en este sentido, para ser comprendidas como espacios simbólicos y discursivos.

Finalmente, podemos abordar la fotografía en un tercer sentido: el índice. En líneas generales se señala que si bien podemos cuestionar la fotografía en tanto verdad y como reflejo fiel de la realidad, podemos afirmar que la fotografía se produce en un determinado espacio-tiempo y se produce a través de una acción: *el acto fotográfico* (Dubois, 1986). Como menciona Barthes «nunca puedo negar en la Fotografía que la cosa haya estado allí» (Barthes, 1989, p. 121), es decir, la fotografía en este nivel se entiende como acto más que como fin. La fotografía no tiene una finalidad mimética pero sí de huella. La fotografía puede o no ser mimesis, puede o no ser verdad aquello que se representa o que se quiere comunicar, pero sí constituye una prueba de que algo aconteció frente a la cámara en el momento de producirse el acto fotográfico. Y sobre esa huella se pueden realizar lecturas diversas y dar interpretaciones múltiples.

Lo mencionado hasta aquí, puede enmarcarse también en una lectura de la fotografía desde la semiótica, donde se establece una clasificación para los signos: íconos, símbolos e índices (Pierce). El ícono establece la semejanza (mayor o menor) entre el signo y su referente, el símbolo expresa una relación de convención entre el signo y lo que representa, y el índice plantea una relación de continuidad o de causalidad, en dicho sentido la imagen fotográfica se produce porque el referente aconteció (Dubois, 1986).

Siguiendo estas ideas, podemos señalar que las fotografías de la Amazonía peruana de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, pueden ser tomadas ante todo -como cualquier documento en general-, como la huella de diversos sucesos acaecidos y, sobre ella, se pueden indagar sus otros niveles. Este es el último apunte que se va a realizar en esta parte del texto: para quienes nos acercamos a estas imágenes fotográficas en el presente y hacemos la lectura de ellas como documentos para la historia, es importante considerar este material como huellas, como señala Burke (2005) como «vestigios» y no como constataciones de verdad. Para Burke, no solo las fotografías, sino los documentos escritos u orales, no son documentos que expresen plena verdad, porque estos se muestran siempre intervenidos, porque pasan por distintos intermediarios también y entonces apunta «convendría sustituir la idea de fuentes [de verdad] por la de “vestigios” del pasado en el presente. El término “vestigios” designaría los manuscritos, libros impresos, edificios, mobiliario, paisaje [...], y diversos tipos de imágenes: pinturas, estatuas,

grabados, o fotografías» (Burke, 2005, p. 16). En este sentido es importante realizar la lectura de estas imágenes.

3.2 La Amazonía peruana y el discurso nacional

A inicios del siglo XX éramos un país que miraba allende los mares, despreciaba el mundo andino e ignoraba lo amazónico

(Chirif, Cornejo y La Serna, 2013)

Hacia el siglo XIX, la región de América Latina vive un proceso de independencias sucesivas de las potencias colonialistas que ocuparon sus territorios desde fines del siglo XV, así como la conformación de sus Estados nacionales. Las nacientes Repúblicas a lo largo del siglo XIX buscaron asegurar la integridad de su territorio, proteger sus fronteras, afirmar su soberanía sobre el mismo, así como lograr la estabilidad de sus gobiernos internos marcados en la época por procesos como el caudillismo o militarismo. Junto a estos esfuerzos, las naciones empiezan a crear sus relatos nacionales, bajo las ideas de unidad nacional, modernización y progreso. Al mismo tiempo, estas naciones se incorporan al capitalismo industrial como productoras de materias primas que exportarán hacia los países industrializados (Inglaterra y Estados Unidos, principalmente), países que además les brindan créditos que marcarán el incremento de las deudas externas de las naciones latinoamericanas, estableciéndose así una relación centro-perifera, de desigualdad económica y dependencia.

En este contexto, las naciones latinoamericanas mirarán constantemente a Europa como modelo de desarrollo y progreso, y las élites nacionales criollas buscan cada vez más imitar los modelos europeos de gobierno y cultura, así como desconocen y a la vez desprecian aquello que consideran indígena o local. En ese sentido, para entender a estas élites criollas latinoamericanas hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, Cornejo e Ylla (2009) citan a Mignolo (2007) «en realidad la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser lo que se suponía debían ser (es decir, europeos) ese ser que es en realidad un no ser es la marca de la colonialidad del ser» (p. 87). Las élites criollas miran hacia Europa y los debates hacia fines del siglo XIX se dan en torno a las diferentes concepciones sobre aquello que constituye o debería constituir a las Repúblicas Latinoamericanas, el tipo de gobierno, la identidad, el tema del indio y el papel que éste juega en la conformación de estas naciones. Encontramos así posiciones diversas, Martí (Cuba) en 1891 en *Nuestra América*, señala: «A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en

el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.» (p. 134). Y por otro lado, encontramos posiciones completamente opuestas, las mismas que reflejan el pensamiento de las élites gobernantes latinoamericanas, en dicho sentido, podemos referir a Fernández (1993) quien cita a Sarmiento (Argentina), como ejemplo de quienes apuestan por un gobierno de progreso, donde no hay lugar para los indios, Sarmiento entiende el ejercicio de gobierno como dispuesto al progreso y éste incompatible con la idea del indio o del gaucho: «la historia de América son "toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso". Si queremos saber cómo interpretaba él el apotegma de su compatriota Alberdi "gobernar es poblar", es menester leerle esto: "Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso; pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes": es decir, para Sarmiento gobernar es también despoblar de indios (y de gauchos)» (pp. 46-47).

Estos debates sobre lo nacional, se ven, por supuesto, también expresadas en nuestro medio local. En ese sentido, Cornejo e Ylla (2009) señalan que en el Perú se expresan diversas ideas respecto a lo nacional y al indígena, no obstante un desconocimiento profundo respecto a la selva: «A fines del siglo XIX e inicios del XX, la "ciudad letrada" vio la emergencia de focos intelectuales que propiciaron un debate sobre la construcción de lo nacional, en el que se intentaba incluir lo indígena y las voces marginadas; en él, sin embargo, la Amazonía seguía siendo una tierra ignota» (p. 170)

A estas búsquedas de aquello que constituye lo nacional en cada país latinoamericano, se suma el contexto particular peruano hacia fines del siglo XIX, que está marcado por la Guerra con Chile, suceso que dejará el país devastado. Tras el conflicto se busca la recuperación del país, la *Reconstrucción nacional*, que pasa por un tema moral así como económico. La región amazónica, en dicho escenario es vista como «un espacio de capital importancia para la regeneración del país» (La Serna, 2013, p 379), pues «aparecía como la región privilegiada en la que se hallaba el porvenir de la República» (Cornejo e Ylla, 2009), pero no sólo como elemento vital para la reconstrucción de la economía por lo aprovechable de sus riquezas naturales, sino desde una oportunidad para apostar por la integración de la región amazónica al país y lograr una nación articulada.

Para lograr esto se busca establecer una política de control sobre el territorio amazónico y su población, se plantea mayor presencia estatal, resguardar los límites internacionales, expansión de la frontera interna, y «domesticar» el territorio amazónico para lograr su integración a la nación (La Serna, 2013). Para poder penetrar este territorio, explotarlo y hacerlo productivo, se generan acciones diversas, entre ellas: las

exploraciones nacionales, diversos proyectos viales, la colonización extranjera de la selva, el establecimiento de misiones, según menciona La Serna (2013), que añade «esta no era una preocupación exclusiva del gobierno central, sino que dicha inquietud se repetía entre los grupos de poder regionales con injerencia sobre el espacio amazónico, como es el caso del Cuzco, Loreto, Ayacucho y Junín» (p. 379).

La fotografía de esta época acompañará estos procesos en tanto su potencialidad de dispositivo puesto al servicio del conocimiento del territorio, de control y también en su labor de propaganda y difusión, pues era necesaria en la época la propagación de los «éxitos» del proyecto nacional de «dominio del espacio interior» (La Serna, 2013, p. 380).

Este proyecto de integración encuentra «obstáculos» importantes, no solo en la complejidad propia del territorio, sino en quienes lo habitan. En este sentido, podemos mencionar que la élite criolla concibe y plantea un modelo de nación bajo sus propios intereses y aspiraciones, y en ese discurso de nación la presencia del indígena será vista como contraproducente. Romero (2017) afirma que «La idea de nación no fue única en el país, pero finalmente predominó la visión criolla-mestiza, católica y liberal. Los proyectos de Estado-nación, pronto se redujeron a las directrices del centralismo limeño, donde sus élites se caracterizaron por abrazar ideas anti-indígenas. [...] El proyecto limeño de nación peruana, se convierte en hegemónico»¹⁵.

En el marco de esta búsqueda por llevar a cabo la «nación imaginada», en tanto nación moderna, integrada, que se encamina hacia el progreso, plenamente insertada en la economía capitalista mundial, nos interesa explorar cómo se configura el imaginario del habitante amazónico desde la mirada occidental, criolla nacional y del positivismo en la época. La forma en la que se concibe al indígena amazónico desde lo exótico y lo salvaje legitimará la dominación sobre ellos, así como instará a que se emprenda una labor civilizadora para conducir a dichos territorios y a sus habitantes al progreso. Esta última idea es importante, pues como señala La Serna fue necesaria también la idea de una montaña posible, es decir, las élites gobernantes, en pos de las ideas de progreso y de su éxito en este empeño necesitaron sumar también al discurso la idea de que era posible domesticar y civilizar la Amazonía y a sus habitantes. La Serna (2013), señala: «para los sectores modernizantes de la época, era necesaria la visualización de una “montaña posible”, integral al proyecto moderno, antes que limitarse a expresar su absoluta otredad». Este discurso nacional de integración, esta mirada al habitante amazónico en tanto obstáculo y a la vez

¹⁵ Esto se puede señalar respecto al habitante del ande así como del habitante de la región Amazónica, ellos y su incorporación a la nación plantean para las élites criollas, blancas, costeñas, urbanas y con mentalidad eurocéntrica «el eterno dilema nacional» (Cornejo e Ylla, 2009, p. 186).

como posibilidad, entre otras ideas de la época serán recogidas en imágenes fotográficas que expresan estos discursos y a la vez contribuyen a su narrativa.

3.3. Indígena como el otro

Burke (2005) señala que cuando se produce un encuentro entre dos culturas «lo más probable es que las imágenes que una hace de otra sean estereotipadas. [...] El estereotipo puede no ser completamente falso, pero a menudo exagera determinados elementos de la realidad y omite otros. El estereotipo puede ser más o menos cruel, más o menos violento, pero, en cualquier caso, carece necesariamente de matices, pues el mismo modelo se aplica a situaciones culturales que difieren considerablemente unas de otras» (p. 158). Además, menciona que la mayoría de los estereotipos que se generan sobre los otros son despectivos y hostiles, y que «los estereotipos más crueles se basan en la simple presunción de que “nosotros” somos humanos o civilizados, mientras que “ellos” apenas se diferencian de animales» (p. 159).

Burke refiere casos diversos como el «orientalismo» - señalado por Edward Said en 1978- donde se acusa un discurso occidental sobre Oriente y la conformación de un espejismo de Oriente que ha creado Europa, o los encuentros que se expresan en estereotipos en culturas diferentes como judaísmo-gentiles, cristianos-musulmanes, etcétera. Es pertinente mencionar estas ideas que Burke plantea respecto a la configuración del «otro», pues desde la llegada de los españoles al continente americano -en el marco de la Modernidad/colonialidad, como ya se ha mencionado, el ojo europeo occidental configurará estereotipos relacionados al habitante americano. Estos estereotipos se repetirán y nutrirán a lo largo de los años, son heredados y son base de la configuración que en el siglo XIX se tiene del habitante amazónico.

El imaginario del indígena en un momento inicial, durante el virreinato, establece que no es una persona plena, el indígena es un ser carente de alma, por lo que se justifica el trato inhumano hacia ellos. Luego, como señala Chirif (2009), emitida la bula del Papa Paulo III en 1531 donde se reconoce la «humanidad» de los habitantes americanos, pasa a ser considerado un ser humano pero carente de Dios (verdadero), por lo tanto la misión fue catequizarlos y encaminarlos a la salvación. Ya hacia el S. XIX, Chirif (2009) refiere que el indígena «estaba considerado como ser humano (independientemente de que no se le trate como tal) y ya no importaba que creyese o no en Dios, pero sí que fuese “salvaje”»¹⁶ (p. 23). Este discurso en el siglo XIX sobre el indígena hereda la configuración del imaginario que se produce en el virreinato, pero a

¹⁶Chirif (2009) menciona también que un imaginario no sustituye al otro sino que lo incorpora. Los imaginarios del indígena amazónico como no-humanos, gentiles y salvajes no son sucesivos, sino acumulativos y predomina el último (p. 23). Se observa, de igual forma, que el imaginario sobre el indígena se recrea de acuerdo al contexto y en el siglo XIX la mirada del positivismo genera nuevos elementos para exotizar y marginar.

él se suman las concepciones propias del positivismo respecto a la raza, entonces científicamente¹⁷ también el indígena es considerado inferior y «salvaje» frente al blanco que es visto como más laborioso, inteligente y con mayor capacidad. Como expresa Romero (2017) «el racismo colonial contra el indio deriva en el siglo XIX hacia el racismo científico o racialismo. Las posturas sobre la inferioridad del indio, tendrán el respaldo de teorías o un cuerpo de ideas que hoy se denomina darwinismo social». Y frente a ello, la labor civilizadora es vista como fundamental. Dicha labor se da desde la religión y el proceso misionero de evangelización, pero también desde atraerlo hacia el trabajo que sirve a los intereses del empresariado y del Estado, así como instaurar sobre ellos y sus territorios las ideas occidentales de orden y progreso (Chirif, 2009).

Burke (2005) menciona también, respecto a los estereotipos, dos configuraciones usuales que hacen las sociedades frente al «otro»: la del «salvaje noble» y, la contraria, del «caníbal». En el caso del habitante amazónico, el estereotipo de «salvaje» tiene matices también que se expresan en dichos términos. Para el caso particular de fines del siglo XIX e inicios del XX, respecto al habitante amazónico, según La Serna (2013), se menciona una distinción importante entre los grupos indígenas «De un lado están los “violentos montañeses”: los campas, antis, mashiguengas y demás pueblos asentados en la selva central, tradicionalmente identificados como la base social que apoyó el levantamiento anticolonial de Juan Santos Atahualpa hacia la década de 1740 y quienes, desde ese momento, se habían convertido, a partir de su oposición violenta al ingreso de extraños en su territorio, en el principal obstáculo para la materialización de los proyectos modernizadores en el Oriente peruano; mientras que de otro lado están los más dóciles y aculturados shipibos, piros y cashibos, “feroces y de espantosas costumbres”, pero quienes venían siendo incorporados eficazmente, por medio del comercio y del trato continuo con el “hombre blanco”, en los “caminos del progreso” que transitaba el país».

Como se observa, los estereotipos y los imaginarios que se generan en torno al denominado indígena, surgen en el siglo XVI desde la denominada Modernidad – Colonialidad; sin embargo, si esta primera configuración en imágenes se da desde y para la mirada occidental, hacia el siglo XIX son las élites criollas nacionales, las que hacen uso de esta mirada colonial aprehendida y la aplican en el propio territorio. Las élites ciudadanas y letradas buscan afirmarse en oposición al salvajismo indígena. Pues - como se ha mencionado páginas atrás, al referirnos a la Modernidad- en la mecánica de constituir a un «otro», se construye y se afirma de igual forma un «Yo».

Finalmente podemos señalar, siguiendo a La Serna (2013), que las representaciones del indígena

¹⁷Cornejo e Ylla (2009) mencionan que las tesis darwinistas aplicadas a la sociedad tuvieron gran influencia sobre intelectuales y políticos en el Perú y que se esgrimieron para justificar los abusos a los indígenas, desde la concepción de que eran una raza inferior.

amazónico, si bien expresan el imaginario del «salvaje», el «otro»; en pos de esta «montaña posible», también se expresará la imagen de un indígena bajo la cruzada modernizadora y civilizadora, un indígena «posible», que se va civilizando e incorporando a la nación.

3.4 Fotografía y las exploraciones nacionales

Uno de los grandes retos para el proyecto nacional hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, como se ha señalado, fue la «domesticación» del territorio amazónico. Bajo el propósito de penetrarlo y hacerlo productivo, la incursión a la Amazonía se realiza a través de diversas exploraciones tanto extranjeras como nacionales, con las que se busca articular la región al resto del país.

Hay que recordar que el capitalismo y la revolución industrial brindan el marco de estas exploraciones. Los viajes proliferan, muchos de los científicos extranjeros vienen «por encargo de sus gobiernos, en búsqueda de rutas de comunicación, de potenciales recursos para la industria o de tierras susceptibles de ser colonizadas» (Chirif, 2009, p. 13). Las exploraciones peruanas se promovieron también con el fin de establecer la navegabilidad de los ríos, evaluar las riquezas naturales, analizar las posibilidades de colonización y «definir las mejores rutas de comunicación con la costa y de interconexión de la cuenca pacífica con la atlántica» (Chirif, 2009, p. 12) para hacer posible la tan ansiada nación articulada y moderna.

En dichos términos, para tener una noción de la importancia que representaba la exploración del territorio Amazónico y la labor de quienes se internaban en ella, podemos citar partes de un informe que Ordinaire (1988) -explorador francés que realiza un viaje de misión geográfica y comercial a estos territorios hacia fines del siglo XIX e inicios del XX- envía a su gobierno, fechado en 1884, para dar cuenta de los estudios que había realizado respecto a las posibilidades de aprovechamiento del territorio amazónico. Él menciona «Existe en el territorio peruano una región que está llamada a un gran porvenir comercial, es la Hoya del Amazonas» (Ordinaire, 1988, p. 203), para el explorador la productividad de la misma se dará «cuando el departamento de Loreto, casi desierto aún, sea colonizado, cuando los inmensos territorios que separan el Amazonas de la Cordillera se abran al comercio, cuando en fin el rey de los ríos o su afluente el Purús se comunique por una vía directa a la capital del Perú» (p. 204). De igual forma, respecto a la situación de las vías de comunicación que encuentra en el momento de su incursión, refiere que prácticamente eran las mismas que se utilizaban durante el virreinato: «La comunicación entre Lima y el Amazonas se hizo hasta ahora por los puntos por donde pasaron los primeros exploradores y misioneros [españoles] [...], estos lugares no tienen relación con los que deberían estar directamente unidos desde el punto de vista de las necesidades políticas y comerciales» (p. 208). También señala en su informe tres vías principales que en dicho momento se utilizaban para conectar la costa y la Amazonía: la primera al norte atravesando

Trujillo, Cajamarca, Chachapoyas y Loreto. La segunda atravesando Junín y Huánuco hasta el río Huallaga donde empezaría la navegación fluvial, y agrega que el río no es navegable todo el año y que hay muchos peligros. La tercera, que atravesaría Arequipa, Puno y Cusco y penetraría el Ucayali, la navegación empezaría en el río Urubamba y nuevamente señala que éste es tan peligroso como el Huallaga. Y menciona, además, que se habían abierto otros senderos para acortar distancias, uno de ellos iba por Huánuco, Pozuzo y llegaba al puerto de Mairo que situado en la confluencia del Palcazau y Pozuzo que luego se unen al río Pichis dando nacimiento al Pachitea.

Esto nos brinda una mirada sobre el estado de las rutas de comunicación entre la costa y la selva en la época, que eran escasas y altamente peligrosas, y por lo tanto, podemos entender la importancia que tenían las exploraciones tanto extranjeras como nacionales en esta misión de integrar la «Montaña» al resto del país. En medio de este panorama, la fotografía se hará parte también de dichas exploraciones. Hacia fines de 1860 la fotografía empezará a acompañar estas expediciones en el territorio Amazónico, siendo utilizada por su carácter objetivo y científico para retratar estos territorios.

La Serna y Biffi (2016) mencionan «Las primeras fotografías conocidas sobre la Amazonía peruana están fechadas hacia 1868-1869 y corresponden a los clichés generados por dos comisiones de exploración geográfica establecidas por el gobierno peruano. La primera de ellas, la Comisión Hidrográfica del Amazonas, creada en 1867, y la segunda, la Comisión Exploradora al Chanchamayo, creada en diciembre de 1868» (p. 121). Luego señalan un tercer caso la Fuerza Expedicionaria al Madre de Dios, en 1873, que organizó el Prefecto cusqueño Baltasar la Torre. A estos esfuerzos estatales se suman iniciativas privadas que van generando un material fotográfico propio producto de sus incursiones en este territorio, en la década de los 80 [1880] se destacaron: Charles Kröehle y Georg Huëbner. Así como las representaciones de los viajeros extranjeros hacia fines del siglo XIX, como Charles Wiener y el ya mencionado Oliver Ordinaire.

Las imágenes fotográficas que generan estas exploraciones se recogen en diversas publicaciones ilustradas de la época. Las imágenes significaban la constatación de la veracidad de los relatos y testimonios que generaban estas exploraciones sobre el territorio Amazónico (La Serna y Chaumeil, 2017). Pero como ya se ha señalado, ese carácter objetivo dista no es tal, estas fotografías muy pronto se convierten en una herramienta poderosa de propaganda para el Estado. Con ella se busca difundir los esfuerzos y logros del Estado para conseguir la articulación del territorio Amazónico.

De igual forma, estas imágenes se reproducen en cartas de visite, fotografías estereoscópicas o tarjetas postales, así como en la prensa de la época. Se realizan también álbumes de fotografías que se utilizarán en exposiciones diversas, como parte de la estrategia de divulgación del material recogido por las

exploraciones eran «compuestos ex profeso para su exposición ante públicos extranjeros» (La Serna y Biffi, 2016, p. 121). Producto emblemático de estos esfuerzos es el Álbum República Peruana de 1900¹⁸, que se expuso en la Exposición Universal de París en 1900¹⁹.

Junto a este papel de la fotografía de exploraciones para expresar el discurso nacional de integración, observamos que también sirvió para construir la imagen del explorador héroe, cuya labor es sumamente valiosa para lograr la conquista de la selva y así el tan ansiado progreso nacional.

¹⁸ «En enero de 1899 la Dirección de Fomento resolvió la elaboración de un álbum sobre las diversas regiones, recursos e industrias del Perú, que debía incorporar una colección completa de vistas de la Vía del Pichis -el primer proyecto vial trasamazónico, que unía el Callao con Iquitos- para luego ser remitido al pabellón peruano en la Exposición Universal de París de 1900» (La Serna y Biffi, s/f, p. 124).

¹⁹ «[El álbum] se compuso, en su sección amazónica, de imágenes seleccionadas de las colecciones existentes en los archivos gubernamentales y conocidos clichés que algunos fotógrafos, vinculados a las facciones políticas en el gobierno, generaron con anterioridad, entre ellos Charles Kröhle y Federico Remy³, destacándose, además de tipos indígenas, diversas imágenes sobre caminos y la población colona de la montaña.» (La Serna y Biffi, s/f, p. 124).



Luis Alviña. “Expedición del Coronel Baltazar La Torre, Prefecto del Cuzco, al Madre de Dios, con tres huachipayris”. 1873. Colección Jean-Pierre Chaumeil. Imagen tomada de: https://elpais.com/cultura/2017/04/19/actualidad/1492556997_144602.html



Luis Alviña (comercializado por el fotógrafo cusqueño José Gabriel Aguilar). Expedición a Madre de Dios. 1873. Colección de Jorge Villacorta y Andrés Garay. Imagen tomada de: <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/27/seminario-internacional-sobre-historia-de-la-amazonia-peruana-empieza-manana-en-lima/>

Estas fotografías pertenecen a una de las exploraciones míticas de la época: la Expedición del Coronel Baltazar la Torre, Prefecto de Cuzco, que busca internarse en el oriente cusqueño hacia Madre de Dios. La exploración pretendía explorar los valles de Paucartambo, buscando la directa comunicación del Cusco con el Atlántico. A la expedición se integran el ingeniero Herman Göhring y el fotógrafo argentino establecido en Cusco Luis Alviña. Por las dificultades en la navegación y por ataques de ciertos grupos de nativos, fallece un gran número de expedicionarios incluyendo el propio Baltasar La Torre. Las fotografías que realiza Alviña, aunque escasas por los avatares de la expedición, se encuentran dentro de los primeros registros fotográficos de la selva.

La primera imagen muestra a un grupo de expedicionarios retratados, conscientes de la cámara, junto a tres huachipayris. Bundayán y Cornejo (2017) señalan que la imagen transmite -a pesar de que los exploradores cusqueños y los indígenas están abrazados- cierta tensión, que se expresaría más adelante en el desenlace de la expedición (p. 18). Agregan que los indígenas expresan una actitud altiva, mientras que en los expedicionarios «hay una expresión más apacible, pero también más reverencial ante la cámara» (p. 18).

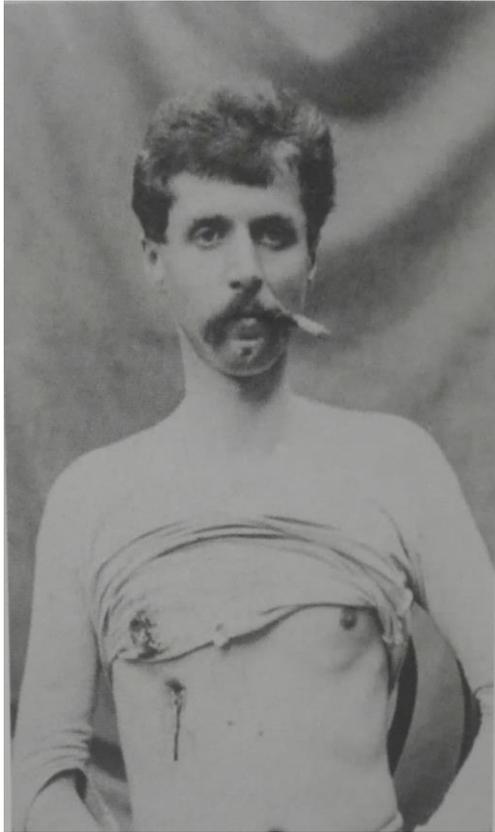
En la segunda fotografía se observa una diferencia marcada entre los que componen el conjunto de representados, aquellos vestidos de traje, que rodean al indígena, que expresan la civilización, y el indígena que se encuentra en una posición distante, con objeto de observación. La fotografía aunque parece capturar un momento espontáneo, cierta afectación da muestras de una escena llevada a cabo.



Fotógrafo anónimo. Miembros de la expedición de Charles Wiener. 1880-1881. Colección particular. Charles Wiener, explorador austríaco-francés, llegó al Perú en 1875. Recorre Perú, Bolivia y Chile.



Fotógrafo anónimos “Km. 68 campamento N°19 a la hora de almorzar. Camino del Pichis” [sic.ca. 1890]. Tomado del Álbum fotográfico de la colección Palma. Editado por el Estudio Artemio Cabieses & Ca. Biblioteca Nacional del Perú.



El fotógrafo J. Charles Kroehle, con herida de flecha ca. 1893. Fotógrafo anónimo. Fuente El Bosque Ilustrado Kroehle y Hubner

Los fotógrafos J. Charles Kroehle y Georg Huebner sobre una atalaya en la boca del Santa Isabel, río Pachitea. 1888-1889. Tomado del Álbum República Peruana 1900. Biblioteca Nacional del Perú

J. Charles Kroehle fue un fotógrafo y expedicionario franco-alemán, llegó al Perú ingresando desde el

Brasil por Iquitos, se dedicó a la fotografía «y, probablemente, a la extracción de la goma» (La Serna y Chaumeil, 2016, p. 132). Conoció a Georg Huebner en 1888, con quien realiza un viaje Lima-Iquitos, las fotografías de esta expedición se han usado desde entonces en diversas publicaciones nacionales y extranjeras (La Serna y Chaumeil, 2016).

En la primera fotografía se muestra a Kroehle con una herida de flecha, imágenes como estas configuran la imagen del explorar héroe, que se interna en un territorio adverso para cumplir la labor integradora y civilizadora.



Enrique Brüning. Hombres awajún y misioneros 1902. Fuente El Bosque Ilustrado

Brüning fue un investigador, ingeniero mecánico, etnógrafo, fotógrafo, arqueólogo. Se establece muy joven en el Perú, en 1902 inicia una expedición para encontrar una ruta que una el Marañón al Pacífico. Bendayán y Cornejo (2017) llaman la atención en esta foto a los awajún que se ríen y se tapan la boca, los autores se interrogan por las reacciones que causa en ellos la cámara y los esfuerzos del fotógrafo por lograr la imagen.

3.3 Fotografías y la actividad del caucho

Estudiad al historiador antes de empezar a estudiar los hechos”, decía a sus lectores el autor del famoso manual *What is History?* De modo parecido, cabría aconsejar a todo el que intente utilizar el testimonio de una imagen, que empiece por estudiar el objetivo que con ella persiguiera su autor.

(Burke, 2005, p. 22)

Como se ha señalado, una de las posibilidades de la imagen fotográfica está vinculada a la interpretación de la realidad, a la recreación de la misma e incluso su manipulación e invención. Las fotografías que retratan la actividad cauchera nos ejemplifican cómo la fotografía se constituye un campo discursivo que puede ser cargado de múltiples intencionalidades. Las fotografías que acompañan y son parte, tanto las denuncias como de las defensas que se esgrimen, dentro del proceso de acusación judicial y ante la opinión pública, de las crueles e inhumanas acciones de los caucheros en el Putumayo, si bien son tomadas como pruebas irrefutables bajo la concepción de que la fotografía expresa la realidad objetiva, muchas de estas imágenes en la práctica son utilizadas con toda la intencionalidad para negar y ocultar dichos hechos.

En ese sentido, Chaumeil (2009) menciona respecto a estas imágenes fotográficas que «sus significaciones podían ser alteradas por las leyendas o reutilizadas para servir de prueba a una situación diferente. Con la fotografía, la imagen ha adquirido una existencia material autónoma, por así decirlo, del objeto que representa, permitiendo la transferencia de sus contenidos a contextos totalmente diferentes, hasta volverse en ciertos casos un instrumento político verdaderamente poderoso» (p. 38). Bajo estas ideas, reconocemos en el material visual producido en la época, no solo de la fotografía sino también del cine, una carga de intenciones tanto de los empresarios como del Estado peruano para ocultar los sucesos de explotación y barbarie –la barbarie que el ojo occidental y criollo no señalaba, la que viene de las ciudades y del capitalismo- que sufrieron los indígenas bajo la actividad cauchera.

Menciona Chirif (2009) que el auge del caucho se dio a partir del descubrimiento del proceso de vulcanización realizado por Charles Goodyear en 1839 en Estados Unidos, el proceso es patentado en 1844 y un año después Thommpson registró la llanta neumática en Inglaterra. A partir de ese momento el uso del caucho se difundió rápidamente, este material se empleó en diversas actividades: «como aislante, amortiguador de ferrocarriles y bandas de billar, al tiempo que se perfeccionaban sus usos [...] [en] la fabricación de zapatos, prendas impermeables y [como] aislante de cables» (p. 16). Se generó entonces la

atención en las zonas de las que se podía extraer este producto. En el Perú diversas regiones se vieron implicadas en la actividad cauchera, tanto a las que tenían el material, como las que proveyeron de mano de obra para la extracción. En el norte, en la zona comprendida entre el Putumayo y el Caquetá, la explotación del caucho se realizó durante aproximadamente tres décadas. Julio César Arana fue el empresario más representativo de esta zona norte, llegó a tener «45 centros de recolección de caucho en la zona y agencias [de su empresa] en Nueva York y Londres» (p. 18).

Esta actividad benefició al Estado y a los comerciantes, como menciona Chirif (2009), «El repentino auge del caucho fue como una aparición milagrosa para el gobierno y los extractores y comerciantes, porque proporcionaba buenas utilidades con solo recogerlo» (Chirif, 2009, p. 19). Esta actividad daba beneficios económicos y la presencia de los caucheros en la Amazonía se entendía a su vez como la presencia del Estado peruano en sus territorios, de frontera en el caso específico en el norte, de ahí la importancia de apoyar dicha actividad.

La primera denuncia penal la realiza Saldaña Roca en 1907 ante la Corte de Iquitos, contra los trabajadores de la empresa del cauchero Arana, esta denuncia la recoge también la prensa, Saldaña acusaba en ella los «horrendos crímenes contra los indígenas del Putumayo, incluyendo violaciones, torturas, mutilaciones, estafas, robos y asesinatos, mediante el uso de veneno, armas, fuego y la horca». (Chirif, 2009, p. 19). Ese año se abre un proceso judicial, pero quedará paralizado hasta 1910, cuando se encargó que el juez Carlos A. Valcárcel lo reactive. Las denuncias llegan a Gran Bretaña, pues la empresa se había constituido en Londres y el gobierno inglés interviene, enviando a Sir Roger Casement para que investigue las denuncias. El juez Paredes reemplaza al juez Valcárcel y viaja al Putumayo para entrevistarse con indígenas, capataces y gerentes en la zona. El informe de Paredes de 1911 confirma las denuncias, el informe de Casement también señala la veracidad de los delitos. No obstante, se desata una serie de ataques de los caucheros que señalaban que las acusaciones eran falsas.

Chaumeil (2009) señala que fueron diversos los actores que participaron de este enfrentamiento, en él las imágenes fueron fundamentales, así los fotógrafos jugaron un rol muy importante en este conflicto entre acusadores y defensores de la explotación cauchera en la región Amazónica. En este sentido, Chaumeil (2009) menciona a parte de quienes se ven envueltos en el conflicto: «Arana y sus socios (Rey de Castro en primera fila), pero también figuras tan complejas y diversas como las del francés Eugène Robuchon, del español Manuel Rodríguez Lira, del norteamericano Walter Hardenburg, del británico Thomas Whiffen, del irlandés Roger Casement, del barbadiense nacido en Norteamérica John

Brown o del cineasta portugués Silvino Santos». (p. 40). Estos personajes editan libros, redactan informes, toman fotografías y realizan cine en torno a la actividad cauchera, bajo distintas

intencionalidades.

Dos de las imágenes que se presentan a continuación formaron parte del libro del norteamericano Walter Hardenburg, editado en 1912, bajo el título *Putumayo, el paraíso del diablo*. Este libro fue una de las primeras publicaciones en inglés sobre las atrocidades de la actividad cauchera en el Putumayo. Las fotografías no precisan ni autor, ni lugar, ni año. Y como veremos fueron utilizadas en diversas publicaciones bajo rótulos diversos también.



Mujer fallece de hambre y enfermedades. Foto tomada de:

<http://historiadelperu.blogspot.pe/2013/01/el-infierno-del-putumayo-1912.html>

Con respecto a esta imagen, Chaumeil (2009) menciona es una foto característica de la que denomina: «la guerra de imágenes» en torno a las denuncias sobre los abusos de la extracción cauchera. La imagen «muestra a una mujer esquelética agonizando en una hamaca.[...] fue publicada primero en *Variedades* en 1912 (n°235, vol. VIII: 1046-47), reproducida el mismo año en *Peru To-Day* (vol. IV, n°6: 305-306), para luego aparecer en muchas publicaciones como testimonio de las atrocidades cometidas en el Putumayo. Llama la atención el hecho de que la leyenda varía en función del contexto de la publicación. Unas veces se trata de una mujer indígena condenada a morir de hambre en el alto Putumayo (Hardenburg 1912), otras de una esclava huitoto o bora agonizando en el río Yubinetto, por culpa de los peruanos de la Casa Arana –según los detractores de la empresa–, o de los caucheros colombianos - según Arana y sus acólitos (*Variedades* 1912). Se observa aquí en toda su dimensión la verdadera «guerra de las imágenes» que libraron los protagonistas de este enfrentamiento, ya que ambas partes utilizaban los mismos procedimientos de difusión» (p. 48).

De esta imagen se desprende, la expresión de la violencia de la actividad cauchera en la Amazonía peruana, pero también la idea de que la fotografía es usada en diversos contextos, los datos de la foto se refieren según conveniencia, es decir, el lugar donde fue tomada la foto y quiénes serían los perpetradores del abuso. No se conoce la autoría y el material gráfico circula de publicación en publicación y es tomada y nombrada bajo intención de quien la usa.



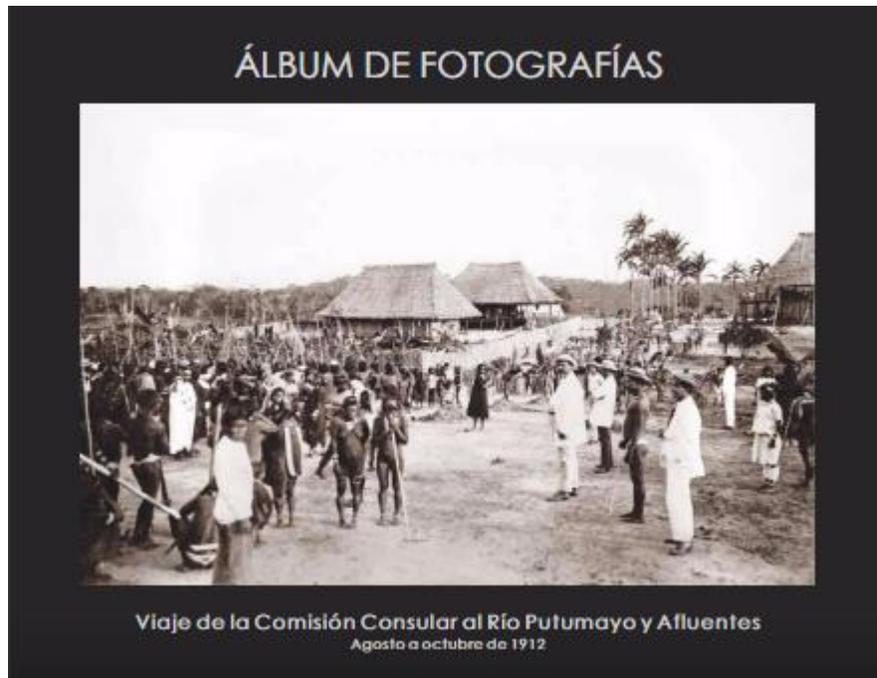
Grupo de habitantes amazónicos encadenados. Foto del Libro Azul. Foto tomada de: <http://historiadordelperu.blogspot.pe/2013/01/el-infierno-del-putumayo-1912.html>

Esta segunda imagen también está referida por Chaumeil (2009), en ella se observa un grupo de indígenas encadenados en condiciones de cautiverio y explotación. Otra constante de la época es que las fotografías que circulan no mencionan los créditos de los fotógrafos, así como tampoco la identidad de las personas retratadas.

Ahora presentamos algunas de las imágenes que se realizaron en un viaje de inspección a las explotaciones caucheras de la Peruvian Amazon Company en el Putumayo, este viaje y este material fotográfico se realizan en 1912, el mismo año que Roger Casment presenta su informe en Inglaterra *El Libro Azul*, que da cuenta de las atrocidades cometidas por los caucheros en el Putumayo. El fotógrafo que realiza la mayor parte de las imágenes de esta inspección es Silvino Santos. Arana le encargó al fotógrafo portugués crear un álbum de imágenes de este viaje para intentar a partir de ellas revertir la las acusaciones y la mala imagen que tenía su compañía. Arana pretendía así desestimar las acusaciones en su contra y en contra de sus empleados, el empresario quería limpiar su imagen frente a los inversores

británicos. En esta inspección participan también el cónsul peruano Carlos Rey de Castro y los cónsules George B. Mitchell y J. Fuller.

Este conjunto de fotografías muestra cómo las imágenes recogen las intenciones de quien genera las tomas, pero a la vez de quien encarga y de quien manipula y recopila. Al mismo tiempo, estas imágenes reproducen los estereotipos del indígena salvaje frente al cauchero civilizador y buscan dar la impresión de un clima de armonía, que finalmente es una escenificación.

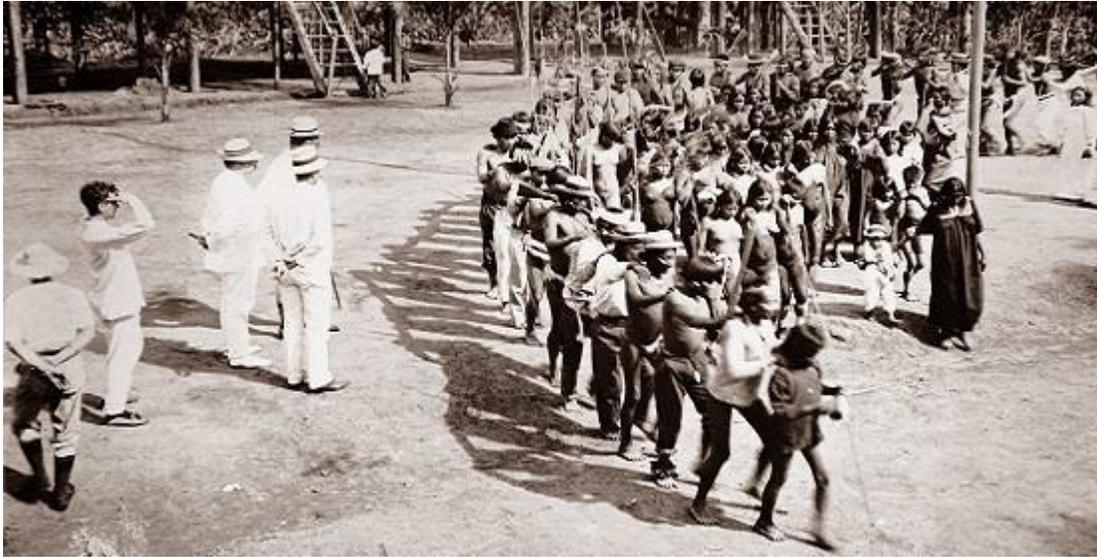


Libro Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes. Agosto a Octubre de 1912. Portada. Año de publicación: 2013. Coordinadores: Alberto, Chirif, Manuel Cornejo Chaparro, Juan de la Serna Torroba.



Huitotas civilizadas. Fotografía tomada de:
https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision

Según la nota que acompaña la fotografía, esta representaría a las “esposas” de los empleados de la compañía de Arana. Se refiere que muchas de estas mujeres eran maltratadas por sus “dueños” y que sufrían diversos abusos (Chirif, Cornejo y La Serna, 2013). La imagen muestra a un conjunto de mujeres, algunas llevan niños tomados de la mano que serían sus hijos, ellas están vestidas con ropa occidental, se trata dentro del discurso de la imagen de un grupo de mujeres “civilizadas”.



Tomada de: http://www.aecid.es/Centro-Documentacion/PublishingImages/Noticias/2014/10/82%20Album%20de%20viaje_web.jpg?RenditionID=8

La nota de la fotografía (Chirif, Cornejo y La Serna, 2013) refiere que es un baile organizado para los cónsules de la inspección. Estos bailes eran parte de la propaganda de la compañía.

En estas imágenes vemos a los miembros de la inspección, así como a los trabajadores de la empresa y a los indígenas en un clima que se pretende apaciguado y de integración. Manipular la imagen y sus sentidos fue algo que muy pronto entendieron los actores de esta disputa.

3.4 Fotografía y misiones

La labor evangelizadora en el Oriente peruano hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX es concebida como parte del proceso civilizador que se pretende llevar a cabo en dicha región. El establecimiento de las misiones y su acción catequizadora se entienden como parte fundamental para concretar el proyecto de una nación moderna e integrada, ya que evangelizar al indígena era también integrarlo al Estado-nación.

Se puede observar que parte del registro fotográfico de la selva peruana está vinculada a diversas órdenes religiosas. Desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX las imágenes fotográficas de misiones provendrán de franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, según lo revisado, así como de otras iglesias como la adventista. Tenemos referencias de que algunas de estas imágenes fotográficas fueron realizadas por los propios religiosos, otras de las imágenes son anónimas. Aquí se puede emprender un camino de

investigación importante para obtener mayores luces respecto a la identidad de quienes producen esas imágenes, así como la finalidad que tenían y el público o receptores a quienes iban dirigidas.

Bendayán y Cornejo (2017) indican “La cámara fotográfica se convierte también en un artefacto útil a la actividad misionera en la Amazonía. Estas imágenes reflejan los avances en la labor de la evangelización en estas sociedades. El sujeto de estas fotografías no solo aparece su estado “natural”, sino que conlleva una frágil armonía entre su evidente otredad y el devenir de sus costumbres domesticadas, así como su progresiva incorporación a la modernidad, posibilitada por la labor evangelizadora” (p. 25). Esto nos indica que los habitantes amazónicos aparecen en dichas imágenes en el proceso de integración hacia la civilización, el indígena «posible», recordemos además que la labor misional estuvo plenamente vinculada a la escuela y la educación, esto reafirma para el discurso nacional de la época, a la labor misional como pieza importante dentro de su visión de país.

Con respecto al establecimiento de misiones hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX en la selva peruana, podemos referir, como señala García (1989) que en el primer Congreso Católico celebrado en Lima en 1896, se reunieron los sectores católicos de poder económico, político y cultural para «dilucidar los mecanismos a través de los cuales poder influir en el emergente Estado nacional» (p. 264). En dicho encuentro se toma el acuerdo de «constituir la Obra de la Propagación de la Fé en el Oriente (OPFé), institución que debería favorecer la propagación del Evangelio en la Montaña como medio de civilización de sus habitantes» (p. 264). La labor evangelizadora haría frente a la condición en la que se encontraban los indígenas, la mirada que los observaba los tenía como «idólatras, bárbaros, inútiles y obstáculo al desarrollo del país, a la construcción del Estado-Nación, a la explotación de las riquezas del Oriente» (p. 264).

Previamente a este esfuerzo de fines del siglo XIX, ya se habían generado otros proyectos que vinculaban al Estado con la iglesia, como menciona García (1989) como el Proyecto Arriaga o ciertas disposiciones en gobiernos posteriores. Sin embargo, el contexto propio de fines del siglo XIX favorece esta iniciativa, pues como ya hemos señalado, el contexto peruano en ese período estuvo marcado por los estragos de la Guerra con Chile y reactivar la economía y establecer el orden y progreso en todo el territorio dio el marco necesario para que la selva concentrara el interés de las élites gobernantes, pues se buscaba articularla al territorio para poder explotarla económicamente.

García (1989) indica «La hasta entonces irregular actividad misionera debía convertirse en fuerza permanente y por ello surgió [...] el acuerdo del Congreso Católico relativo a la formación de la Obra de la Propagación de la Fé. La institución debería ser el instrumento que permitiera la canalización de los recursos, la propaganda, etc. hacia la difusión y sostenimiento de las misiones» (p. 268). La primera

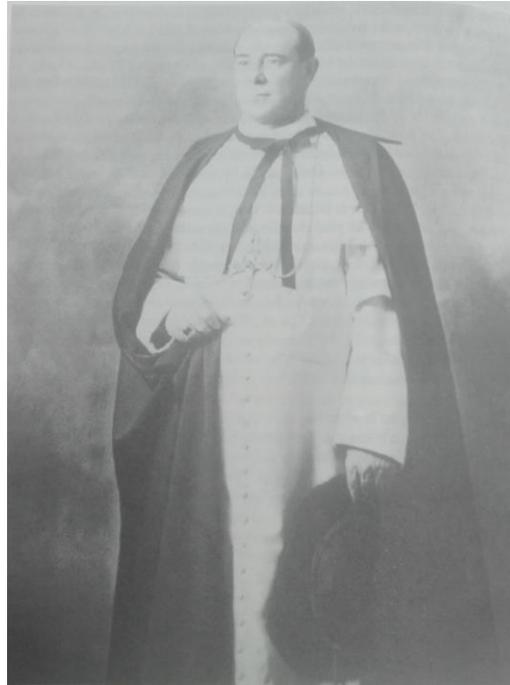
presidenta fue Eva María de Piérola, hija del presidente Piérola y se presentó el proyecto que establecía tres prefecturas: «a) San León del Amazonas, en la zona septentrional, bañada por los ríos Marañón y Amazonas, con sede en Iquitos, cuya tarea misional se encargó a los agustinos; b) San Francisco del Ucayali, ocupando la región central bañada por el río Ucayali, con sede en Sta. Rosa de Ocopa y dirigida por los franciscanos; c) Santo Domingo del Madre de Dios, o del Urubamba, al Sur, bañada por dichos ríos, con sede en Cuzco y de cuyas actividades se encargó a los dominicos» (p. 269).

Estas misiones tuvieron que enfrentar diversos obstáculos para su labor, recordamos que el período del caucho había causado grandes conflictos con la población indígena, lo que generó aislamiento voluntario y que los indígenas rehúyan del contacto incluyendo el de las misiones. García (1989) indica dentro de las dificultades fundamentales a las que se enfrentaron los misioneros las siguientes: las actividades de los «civilizados» (caucheros, jeberos, plantadores, comerciantes, etcétera), la escasez de recursos económicos y humanos así como los conflictos jurisdiccionales con las autoridades civiles y eclesiásticas (p. 269). En medio de este contexto, la labor evangelizadora continuó, muchos de los misioneros contribuyeron en el estudio de las lenguas de los diversos grupos nativos de la selva en la época, así como participaron de las exploraciones internándose a la selva en distintas ocasiones, realizando todo tipo de registros. Por esto creemos que es importante un estudio vinculado al material, en este caso visual, que se produce de la labor de las misiones, como es la fotografía. Aquí daremos un par de alcances referidos a la orden dominica y sus misioneros.

Cabe resaltar que, según La Serna y Chaumeil (2016), la *Obra de Propagación de la fe en Oriente* entregó instrumentos fotográficos a los misioneros para el registro de las actividades que realizaban. Hay que señalar que se publican los *Anales de la Propagación de la Fe en Oriente del Perú*, una revista trimestral que se edita en Lima entre 1899 y 1919 y que esta publicación contenía fotografías sobre «la actividad evangelizadora en las tres prefecturas apostólicas: estaciones misioneras, indígenas catequizados y actividades pastorales» (p. 165). Los investigadores refieren que estas fotografías en algunos casos «fueron tomadas por los mismos misioneros a los cuales la *Obra* entregó instrumentos e insumos fotográficos como parte de su estrategia publicitaria» (p. 165).

Ramón Zubieta y Les

El primer Prefecto Apostólico de Santo Domingo del Urubamba, que abarcaba inicialmente Madre de Dios y la selva de Cusco, fue el Rvdo. P. Ramón Zubieta y Les, quien en 1902 funda las dos primeras misiones entre población indígena: Chirumbia en el Alto Urubamba y Ccosñipata en el Alto Madre de Dios.



Mons. Ramón Zubieta y Les, fundador de las Misiones en el Sur Oriente peruano. (Foto: Archivo Misioneros Dominicanos). Fotografía tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

Él formaba parte de la Provincia misionera del Santísimo Rosario de Filipinas, donde se buscó religiosos experimentados para el establecimiento de las misiones dominicas en la selva peruana por no contar con suficiente personal en Perú (Pérez, 1995). En *El bosque ilustrado* (2016) mencionan al referirse a Zubieta «Misionero dominico, explorador y fotógrafo aficionado» (p. 245). De igual forma indican que realizó diversas entradas a la montaña del Urubamba y el Madre de Dios «algunas con fines evangelizadores y otras promoviendo el reconocimiento de la región para la apertura de nuevas vías de comunicación» (p. 246). También se menciona que redactó notas para la prensa cusqueña y otras remitidas al comité central de la Obra para la Propagación de la Fe en el Oriente que fueron acompañadas en muchos casos por fotografías. Importante también el siguiente apunte que realiza el mismo texto respecto: durante el 1910 en un viaje que relizó Bachmann al Madre de Dios fue acompañado por Zubieta quien «portaba entre sus enseres una cámara fotográfica, cargada por “el muchacho Ramírez”, ayudante del dominico». (p. 245)



Con respecto a esta foto se señala en La Serna y Chaumeil (2016): Grupo de salvajes rodeando al padre Fray José Palacios, Misionero de Santo Domingo de Urubamba. Fotografiado por el Padre Prefecto. Está fechada 1902.

Aquí tenemos una fotografía de otras que habría realizado Zubieta, por la nota de la prensa cusqueña son 12 campas entre hombres, niños y mujeres (p. 245).

José Pío Aza

Nace en Asturias en 1865 y fallece en La Convención en 1938. En 1906 fue destinado a las misiones dominicas en la Amazonía del Perú. Su labor investigadora está referida a resalta la labor investigadora en diversas áreas como geografía, historia, lingüística y etnográfica. Publica en revistas especializadas como Misiones dominicas del Perú (1921-1923), Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima (1924) y La Opinión Nacional (1923-1924). Su trabajo se centra principalmente en Madre de Dios.



P. José Pío Aza Martínez, pionero en las misiones del Madre de Dios y fundador de la Misión de San Jacinto de Pto. Maldonado. (Foto: Archivo Misioneros Dominicanos). Foto tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

Rechazó ser obispo para continuar su labor de misionero que se caracterizó por la defensa de los pueblos indígenas. Pasó 32 años en Madre de Dios y el alto Urubamba. (García y Ordieres, 2009, p. 13)



Descansando a orillas del río Tambopata. Fotografía tomada por el P. Pío Aza. Fuente: Archivo Misioneros Dominicanos, Lima. Foto tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

En dicho texto no hay mayor referencia a esta imagen, salvo que fue tomada por Pío Aza. Se observa en ella un grupo de indígenas con vestimenta occidental cuatro de ellos observando a la cámara, están frente a una carpa levantada y como fondo se observa la vegetación. Se apunta que el lugar son las orillas del río Tambopata.

Estas fotografías son una muestra del registro visual que se realizó en la época de la labor misionera dominica. Dicha labor tiene muchas aristas, un ejemplo de la importancia de su presencia en la región amazónica, hacia inicios del siglo XX, y la realidad con la que tuvieron que lidiar, es el texto titulado *Un Documento Revelador* de 1916, escrito por Pío Aza, donde expresa que los caucheros acusan a los

misioneros de poner obstáculos y trabas en sus exploraciones, exploraciones que a su vez los misioneros no realizan, por lo que afirman que ellos «son los únicos llamados a explorar y civilizar» (Pío Aza, 2009, p. 33). Acusaciones y señalamientos que el misionero rebate posteriormente y señala «a lo que nosotros nos hemos opuesto y nos opondremos con toda la energía de nuestro ser no es a las exploraciones sino a las “correrías”, a ese asalto a mano armada, que se ha dado a los infelices salvajes» (Pío Aza, 2009, p. 35). Un claro pronunciamiento contra las crueles acciones de los caucheros en la zona. De igual forma en un texto posterior de 1922 escrito también por Pío Aza se señala que los misioneros conocen los territorios de las regiones donde están establecidos mejor que otros exploradores «En el mes de setiembre de 1921 entró por el Tambopata una Comisión procedente de los Estados Unidos, con el objeto de hacer estudios sobre el Madre de Dios y Urubamba. Los señores de la Comisión tuvieron una entrevista con los Padres Misioneros, quienes les mostraron los datos que sobre ambas regiones tenían recogidos. Al terminar felizmente su viaje, el Presidente de la Comisión, Sr. Harvey Bassler, escribía sumamente agradecido a los Padres Misioneros, no solo por las atenciones que les habían prodigado, sino también por los datos que les habían proporcionado, pues les habían sido muy útiles» (Pío Aza, 2009, p. 78).

La labor misionera de los dominicos es importante por la compenetración con la región y sus habitantes, el conocimiento del territorio, de la geografía, flora, fauna, así como de las costumbres y las lenguas de las diversas comunidades asentadas en él. Los misioneros observan una complejidad y riqueza que ni los empresarios del caucho ni el Estado reconoce realmente. No obstante, el discurso propio de la época hace que su labor sea esté imbuida en el proceso evangelizador-civilizador, en los términos ya mencionados a lo largo del texto. Los documentos visuales de las diversas misiones que se establecieron en el Oriente peruano en la época nos brindarían mayores apuntes para comprender el contexto de la época.

Bibliografía

- Acha, J. (1979). *Arte y sociedad latinoamericana. Sistema de producción*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Aza, J. (2009). *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Lima: Centro Cultural Pío Aza.
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Bellido, M. (2002). Fotografía latinoamericana. Identidad a través de la lente. *Artigrama*, (17), 113-126.
- Bendayán, C. Y Cornejo, M. (2017). EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía. En C. Bendayán y M. Cornejo (Ed.), *EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía* (pp. 17-23). Lima: Asociación Cultural Peruano Británica.

- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica S. L.
- Chaumeil, J. (2009). Guerra de Imágenes en el Putumayo. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 37-73). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Chirif, A. (2009). Imaginario sobre el indígena en la época del caucho. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 9-35). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Chirif, A. , Cornejo, M. Y La Serna, J. (2013). *Álbum de fotografías: Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes. De agosto a octubre de 1912*. Lima: CAAP, Tierra Nueva, AECID & IWGIA.
- Recuperado de https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision
- Cornejo, M. E Ylla, M. (2009). Percepciones, representaciones y ausencias: Narrativas e imágenes de la época del caucho. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 169-201). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Dubois, P. (1986). *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, B. (2008). Un concepto de Modernidad. Seminario La modernidad: versiones y dimensiones. *Revista Contrahistorias*. Publicado en el Núm. 11 de la revista *Contrahistorias*, (11).
- Recuperado de <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- García, P. (1989). Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los Estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX-XX, algunas reflexiones sobre el caso peruano. *Boletín Latinoamericanista*, (41), pp. 261-271.
- Gombrich, E. (1987). *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, R. (1993). *Todo Calibán*.
- Recuperado de <file:///home/rayuela/Descargas/caliban-1971-con-postdata-de-1993--0.pdf>
- Fowks, J. (2017). Una muestra reúne 150 años de fotografía en la Amazonía peruana. Recuperado de <http://www.caaap.org.pe/website/2017/04/19/una-muestra-reune-150-anos-de-fotografia-en-la-amazonia-peruana/>
- Kossoy, B. (2001). *Fotografía e historia*. Buenos Aires: La marca.
- La Serna, J. (2013). La domesticación visual de la montaña. Imágenes del territorio y población amazónica proyectadas por el Perú Ilustrado (1887-1892). *Nueva corónica*, 2, pp. 377-394.

- Recuperado de http://ateneo.unmsm.edu.pe/ateneo/bitstream/123456789/2549/1/nueva_coronica10n2_2013.pdf
- La Serna, J. Y Biffi, V. (2016). Otredad y permanencia: Los usos de la fotografía histórica en la exposición contemporánea del indígena y el bosque amazónico. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (1), pp. 120-139. Recuperado de http://www.rchav.cl/2016_27_art06_la_serna_&_biffi.html#p1
- La Serna, J. y Chaumeil, J. (2016). *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana*. Lima: CAAP-IFEA.
- La Serna, J. y Chaumeil, J. (2017). Imágenes inéditas: el uso de la fotografía en la representación de la Amazonía (XIX-XX). En Bendayán, C. y Cornejo, M. (Ed.), *EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía* (pp. 11-13). Lima: Asociación Cultural Peruano Británica.
- Martí, J (1891). Nuestra América.
Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Ordinaire, O. (1988). *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos: Universo.
- Orenga, S. (2015). *¿La Fotografía espejo de la Historia? Análisis comparado de las dictaduras y transiciones en Brasil y España (1939-1985)* (Tesis de Doctor). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Pérez, A. (1995). *En las fronteras de la fe. Dominicos en la Amazonía Peruana*. Salamanca: San Esteban.
- Restrepo, E. (enero-junio, 2011). Modernidad y diferencia. *Tabula Rasa*, (14), 125-154.
- Romero (19 de enero, 2017). Una aproximación al tema de los Indios y la Idea de Nación en el Perú del siglo XIX.
Recuperado de <http://hahr-online.com/una-aproximacion-al-tema-de-los-indios-y-la-idea-de-nacion-en-el-peru-del-siglo-xix/>
- Saavedra, I. (setiembre-diciembre, 2003). La historia de la imagen o una imagen para la historia. *Cuicuilco*, 10(29), 1-9.
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. México D. F.: Santillana Ediciones Generales.
- Suárez, H. (agosto, 2008). *La fotografía como fuente de sentidos*. San José: FLACSO.