

CINE, MISIONES CATÓLICAS Y ALTERIDAD. AMANECER EN LA SELVA, LA PELÍCULA DEL PROYECTO MISIONAL CLARETIANO EN EL CHOCÓ, COLOMBIA

David Díaz Baiges
Universidad Complutense de Madrid
daviddiazbaiges@gmail.com

Las misiones católicas jugaron un papel fundamental en la conformación de los Estados nacionales de América Latina. Los religiosos y religiosas emprendieron tareas vinculadas al control y colonización de los llamados «espacios vacíos» situados en los márgenes de las naciones y, también, a la «civilización» de los pueblos indígenas que vivían fuera del dominio estatal. En este trabajo nos queremos adentrar en las representaciones que los misioneros claretianos construyeron en el Chocó durante la primera mitad del siglo XX. El objetivo es rastrear la forma de mirar a los indígenas y, como a partir de estas miradas legitimaron su proyecto misional y forjaron su identidad como misioneros españoles en el Chocó. Para ello vamos a utilizar una película grabada por ellos, Amanecer en la selva. En ella, situaron a los nativos en un tiempo premoderno, como a «otros internos» ajenos a la contemporaneidad «civilizada», tiempo hacia donde los claretianos debían conducirlos a través de su proyecto misional.

PALABRAS CLAVE: Cine, representaciones, Misiones Católicas, Indígenas Chocó, «Civilización» y Evangelización de Indígenas.

CINEMA, CATHOLIC MISSIONS AND OTHERNESS. AMANECER EN LA SELVA, THE FILM OF THE CLARETIAN MISSIONARY PROJECT IN CHOCÓ, COLOMBIA

The Catholic missions played a fundamental role in the forming process of the national states of Latin America. Religious undertook tasks related to education, to the control and colonization of the so-called «empty spaces» located on the margins of the nations and also to the «civilization» and evangelization of the indigenous peoples living outside the state

[Aceptado: 21/10/2021; Aceptado: 14/04/2022]

domain. In this paper we want to enter the world of the representations that the Claretian missionaries built in the Colombian Chocó during the first half of the twentieth century. The objective is to track the way in which the missionaries viewed the indigenous people, and how these views legitimized their missionary project and forged their identity as Spanish missionaries in the Chocó. For this purpose, we will use a film recorded by the religious, *Amanecer en la selva*. By means of celluloid, the missionaries placed the natives in a pre-modern time, as «other inmates» alien to «civilized» contemporaneity, a time in which the Claretians had to lead the natives through their missionary project.

KEYWORDS: Cinema, Representations, Catholic Missions, Chocó Indians, «Civilization» and Evangelization of Indians.

No podemos negar que el séptimo arte, desde su nacimiento, ha adquirido un relevante papel en la sociedad.¹ Este protagonismo no pasó desapercibido para los historiadores e historiadoras quienes, ya desde inicios del siglo XX, comenzaron a entender el cine como una forma de lectura del pasado. A partir de la década de 1980, a raíz de la crisis que sufrieron los modelos historiográficos predominantes durante el siglo XX, el debate historiográfico se amplió para buscar nuevas formas de conocimiento y de producir la historia. Fue en ese contexto en el que se intensificaron las reflexiones en torno a las relaciones entre cine e historia.² En las últimas décadas, se han retomado estas reflexiones pero, esta vez, poniendo énfasis en su carácter de fuente histórica que debe ser interrogada y decodificada puesto que, no es un simple reflejo de la realidad, más bien es una construcción cultural producto de unos sujetos que plasman su forma de ver y entender el mundo en la gran pantalla. Por tanto, las secuencias que vemos en la pantalla son representaciones que, de forma similar a las representaciones contenidas en una fotografía, conforman una segunda realidad.³ Estas imágenes en movimiento muestran «la verdad del cine, no la verdad del acontecimiento histórico» o la verdad de las imágenes que está registrando. Más bien, «el cine es la creación de una nueva realidad».⁴ Esta nueva realidad nunca

1. Este trabajo forma parte de mi tesis doctoral, «Convertir para Dios y transformar para la patria». Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los «indios errantes» del Chocó y Urabá, Colombia (1908-1952), defendida en Barcelona el año 2018.

2. Bolufer, Mónica, «Texturas del pasado: cine y escritura de la Historia», en Bolufer, Mónica, Gomis, Juan y Hernández, Telesforo M. (eds.), *Historia y cine. La construcción del pasado a través de la ficción*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 9-16.

3. Según Boris Kossy las fotografías deben entenderse como representaciones, construcciones elaboradas. Son documentos que no se pueden analizar independientemente del proceso de creación/construcción en el que fueron generadas y, que por tanto, conforman la *segunda realidad*. Esta es la realidad del documento, la representación en él contenida y que ha sido generada a través de la visión del mundo impuesta por el operador de la cámara. Kossy, Boris, *Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2014, p. 17.

4. Ardèvol, Elisenda, «Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 2, 1998, p. 232.

puede ser objetiva ya que en la producción cinematográfica existen un conjunto de personas que hacen de filtros culturales.

En la fotografía, a diferencia del cine, la única persona que decide sobre lo que se va a retratar es el propio fotógrafo, el único que incorpora sus filtros a la imagen capturada. Posteriormente, en el proceso de difusión de esa representación, pueden existir otro tipo de intervenciones —como leyendas, títulos, etc.— que condicionen la lectura de la imagen, pero en el hecho de registrar ese fragmento de la realidad, el fotógrafo es quien establece sus parámetros culturales. En cambio, en el séptimo arte existe el propio camarógrafo, quien registra una escena creada bajo las directrices de una productora, de un director o directora y de un guion elaborado por otra persona. Toda película es el resultado de un proceso colectivo, de equipo y, por tanto, producto de una visión de conjunto. Además, debemos tener presente que el cine es un producto cultural que está sometido a la lógica de la producción industrial y a los dictados del mercado y, a su vez, dado su poder de influencia social, existen muchos intereses por controlar o influir en la producción cinematográfica, ya sea mediante la inversión directa, la censura y/o la negociación de una legislación específica. Así, lo que encontramos en el cine no son imágenes ingenuas, son una proyección, un constructo, hijo de un colectivo determinado e inserto en la maraña de relaciones de la sociedad productora.⁵ Por tanto, cuando vamos a utilizar este tipo de fuentes en la investigación histórica es necesario considerar, «antes que el producto final, todo el proceso en que la película se piensa, se diseña y se realiza, con el fin de poner en claro una compleja y conflictiva red de relaciones sociales que influyen de diversas maneras en su forma final».⁶

Partiendo de esta idea de que el cine no es una mera ilustración o una forma amena de acompañar al relato histórico, es que decidimos analizar las formas de mirar y entender la alteridad que tenían los misioneros claretianos y que nos legaron a través de un filme, *Amanecer en la selva*, grabada en las selvas del Chocó, en Colombia, a mediados del siglo XX.⁷ Queremos poner sobre la mesa que con esta película, además de pretender recaudar fondos y vocaciones misionales, los claretianos estaban construyendo su identidad como misioneros en el Chocó a partir de la construcción de un «otro», un «otro interno», «salvaje» y «primitivo».⁸ Alteridad que era observada con miradas moldeadas en la mo-

5. Sorlin, Pierre, *Sociología del cine. La apertura para la historia del mañana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

6. Jablonksa Zaborowska, Aleksandra, «Las imágenes de la conquista en el cine mexicano de los noventa. Una propuesta de lectura», en Aguayo, Fernando y Roca, Lourdes (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, Instituto Mora, 2005, p. 180.

7. Los misioneros claretianos llegaron procedentes de España tras la fundación de la Prefectura apostólica del Chocó el día 28 de abril de 1908. La Prefectura estuvo operativa hasta el año 1952 cuando esta se dividió en dos Vicariatos, quedándose los claretianos a cargo del Vicariato de Quibdó.

8. Aunque en muchas ocasiones estos términos se utilizan como sinónimos, no lo son. La «barbarie» según el Diccionario RAE es la «falta de cultura o civilidad». Por otro lado, el «salvajismo» se define como la forma de ser o de obrar de los salvajes quienes son definidos como personas «primitivas o no civilizadas». A su vez, una persona primitiva es definida como «un individuo o un pueblo de civilización poco desarrollada». Aún con sus matices, estos tres conceptos generalmente son utilizados indistintamente para referirse a las sociedades

dernidad, donde, a partir de la idea de progreso se construían distancias abismales entre los pueblos de la tierra, unos «civilizados» y otros «bárbaros».⁹ Para lograr estos objetivos, dividiremos el texto en tres apartados. En el primero de ellos, hablaremos de la relación que existió entre la iglesia y la expansión colonial del siglo XIX y XX. Esto, por un lado, nos permitirá comprender, a grandes rasgos, cuál era la visión general que tenía la Iglesia Católica frente a la alteridad y, por otro, nos servirá para contextualizar la presencia de misioneros españoles en Colombia. Posteriormente, nos centraremos en la importancia que el cine adquirió en el seno de la Iglesia para difundir su palabra, poniendo especial énfasis en el ámbito español por su estrecho vínculo con los misioneros claretianos en el Chocó y, por último, nos centraremos en analizar la película *Amanecer en la selva*.

Expansión misional y colonialismo.

El siglo XX es conocido como El Siglo de las Misiones, esto es así porque desde finales del siglo XIX y, especialmente a lo largo del XX se produjo un intenso incremento de esta actividad en todo el globo. Este fenómeno denominado segundo impulso misionero fue posible gracias a la conjunción de distintos factores: el papel jugado por la jerarquía eclesiástica, el surgimiento de nuevos institutos misioneros, la cooperación de la sociedad civil católica y la prensa misionera.¹⁰ Estos factores, en los que no nos vamos a detener pues escapan de nuestro objetivo, aluden a la propia dinámica de la Iglesia y fueron las respuestas dadas a los cambios que se estaban produciendo en su entorno.¹¹ A este cóctel de factores, nos gustaría incorporar uno más: el auge del colonialismo. No debemos sorprendernos ante la relación de la expansión misional y la colonial en la modernidad pues, desde un primer momento existió un estrecho vínculo entre la expansión territorial europea y la de la cristiandad. Esto es así por la inseparabilidad que existe entre la religión cristiana y la civilización europea cuya cultura se forjó dentro de la fe cristiana. Entonces, si desde la Edad Media, Europa se convirtió en la transmisora del mensaje de cristo, ¿por qué no lo iba a continuar haciendo en la modernidad?¹² Detengámonos brevemente en esta relación entre el colonialismo y las misiones católicas.

consideradas no civilizadas pues, por civilización, la RAE, entiende que «es un estadio de progreso material, social, cultural y político propio de las sociedades más avanzadas». Teniendo esto en cuenta, se estableció que «civilización» y «cultura» eran sinónimos y, por otro lado, se estableció que el binomio «salvajismo» y «barbarie» era lo opuesto a «civilización».

9. La idea de «progreso» sostiene que la humanidad, partiendo de un estado inicial «primitivo», ha avanzado, evolucionado en el pasado y lo seguirá haciendo en el futuro. Según esta, el tiempo fluye de modo unilineal y la humanidad, indefectiblemente, pasa por distintas fases de desarrollo siendo las últimas superiores a las primeras.

10. Mondreganes, Pío de, *Manual de Misionología*, Madrid, Ediciones España Misionera, 1951, pp. 454-457.

11. Para más información ver Díaz Baiges, David, «Convertir para Dios y transformar para la patria». *Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los «indios errantes» del Chocó y Urabá, Colombia (1908-1952)*, Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona, 2018, pp. 182-189.

12. Álvarez Gila, Óscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica. 1820-1960*, Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998, p. 24.

La necesidad de expandir la civilización europea, considerada superior a las del resto de los pueblos del mundo es el punto de encuentro que existió entre el proyecto colonialista de las potencias europeas y el proyecto de propagación de la fe de la Iglesia.¹³

El proyecto euroimperialista, en el siglo XIX, necesitaba reinventarse ante la crisis de legitimación en el que se encontraba, sobre todo, después de la Revolución Francesa. Las contradicciones que existían entre las ideologías igualitarias democráticas que se iban afianzando en los países europeos, y las estructuras de dominación y exterminio que se estaban produciendo en el exterior, eran irreconciliables. Pero, el proyecto de expansión no podía detenerse a causa de las continuas demandas de capital. Por ello, las potencias europeas buscaron nuevas formas de intervención y nuevas ideologías de legitimación. Estas se fundamentaron en la misión civilizadora, el racismo científico y los paradigmas de base tecnológica del progreso y del desarrollo.¹⁴

La misión civilizadora fue uno de los principios básicos sobre los que se asentó la legalidad del colonialismo moderno. Según alegaban, en Europa había triunfado la «civilización» y era su deber ético y moral hacerla llegar a todos los pueblos de la tierra.¹⁵ Ante esta situación era necesario que los pueblos occidentales emprendieran una obra de educación para lograr que el resto de la humanidad «progresase» y alcanzase su mismo grado de «civilización». Se empezaron a gestar lo que Mary Louis Pratt llamó «representaciones metropolitanas» que consistían en significados a escala global que sistematizaban el planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada.¹⁶ Así, «el modelo europeo de civilización» debía devenir universal por ser considerado como el único verdadero.

Desde la Iglesia, en una carta colectiva del episcopado belga escrita en 1908, se afirmaba «que la colonización aparecía en el plan providencial como un acto colectivo de caridad que en un momento dado una nación superior debe a las razas desheredadas».¹⁷ Aunque la Iglesia se quiso desvincular de esta asociación entre imperialismo y misión, cierto es que, al menos hasta mediados del siglo XX, existió una correlación entre sendos proyectos. El punto de partida de ambos se encontraba en una supuesta superioridad cultural y racial frente a los otros pueblos. Según la Iglesia la superioridad cultural europea se debía, exclusivamente, a su vinculación con el cristianismo, como dijeron Streit y Bertini:

Los diferentes grados de cultura superior e inferior entre los hombres, no representan la línea recta de un desarrollo cultural siempre ascendente, sino que los encontramos a veces en descenso respecto a su pasada grandeza cultural. Y si el paganismo ha sido portador en algunos órdenes y países de una elevada civilización material, en cambio se le verá sin que lleve en su

13. Laboa, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pp. 273-274.

14. Pratt, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 146-147.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. Laboa, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994, p. 274.

seno los gérmenes de una elevada decadencia científica, religiosa y moral. Sólo el Cristianismo dio a la humanidad el concepto de verdadera cultura, concepto que toma realidad en todas las razas y pueblos, merced a la obra.¹⁸

De este modo, la población blanca, cristiana y de cultura europea tenía el «deber moral» de hacer llegar al resto de los pueblos de la tierra la civilización cristiana. Para los cristianos, este deber se fundamentaba en el hecho de que la Tierra es propiedad de Dios, obra que fue creada por la mano del Señor y, por tanto, existe un derecho de propiedad divina sobre la creación. De este modo, la tierra de los pueblos paganos, que todavía no reconocen a su «creador verdadero», es tierra enajenada de Dios.

Según el mandato de Cristo de «Id por el mundo entero», correspondía al pueblo cristiano expandir su palabra por todo el globo. El testimonio de Jesús debía llegar a todos los rincones del planeta, por tanto, todo el mundo era tierra de Misión y, consecuentemente, los cristianos debían dirigirse a conquistarlo para Cristo y su Iglesia, además de expandir la «verdadera cultura» y el progreso encarnado en ella.¹⁹

La misión cristiana debía, así, realizarse entre los pueblos no cristianos llamados «infieles», «paganos» o «gentiles» los cuales eran considerados inferiores y, por ello, debían desprenderse de sus tradiciones culturales y religiosas. De este modo, la acción evangelizadora únicamente iba en una dirección; los misioneros debían enseñarlo todo y no tenían nada que aprender de los pueblos en cuestión.²⁰

Desde finales del siglo XIX, la Iglesia ya intuyó que este vínculo entre la expansión colonial y la propagación de la fe se convertiría en un problema. Por ello, se hicieron esfuerzos por intentar diferenciar la labor de los Estados en las colonias con el accionar religioso en ellas. Esta desvinculación no se dio, y no fue hasta después de la Primera Guerra Mundial que desde el Vaticano se promovió romper definitivamente con esta relación.²¹

Para ello, se impulsó la formación de un clero indígena que, con el tiempo, debía formar una Iglesia propia en los territorios coloniales; se realizaron esfuerzos para evitar que los misioneros y misioneras emitieran juicios de valor sobre la diversidad cultural, e incluso estaban dispuestos a incorporar elementos culturales paganos al proyecto de evangelización, siempre que estos no se contrapusieran con el dogma católico. Aun con esto, la Iglesia no se desprendió de la visión jerarquizada de las culturas humanas. Es más, las entrañas del propio cristianismo no permiten eliminarla pues la religión cristiana y, por tanto, la civilización cristiana es la única verdadera, el resto de religiones y civilizaciones siempre se van a ver subordinadas a ella.²²

18. Streit, Roberto, Bertini, Hugo, *Destellos luminosos de la Misión Católica mundial. Estadísticas y esquemas de la exposición misionera*, Burgos, El Siglo de las Misiones, 1928, p. 27.

19. *Ibidem*, pp. 19-21.

20. Espinosa González, Sergio César, «El concepto de misión Ad Gentes en los últimos 50 años», *Voces*, n.º 16, 2000, p. 37.

21. Laboa, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, cit., pp. 274-276.

22. Díaz Baiges, «Convertir para Dios y transformar para la patria...», cit., pp. 191-193.

Consideramos que este elemento es de suma importancia para entender las prácticas y representaciones que los misioneros y misioneras realizaron en los distintos territorios de misión. Estos sujetos europeos y católicos debían tener muy interiorizada esa tríada caracterizada por la raza blanca-civilización europea-cristianismo, la cual los posicionaba en el eslabón más elevado de la jerarquía social y, era desde allí que pensaban, representaban y actuaban frente a los pueblos «paganos», «infeles» o «gentiles».

Esta manera de entender la alteridad no debemos limitarla exclusivamente al ámbito de la Iglesia católica ni al siglo XIX y XX. Desde tiempos inmemoriales ha existido la necesidad de establecer clasificaciones y jerarquías entre los seres humanos. Un claro ejemplo son las tesis aristotélicas las cuales fueron fundamentales para la legitimación de la esclavitud. Más recientemente, en la Europa de la Ilustración se empezó a configurar y legitimar la jerarquización de la humanidad, esta vez, con argumentos contruidos en base a los patrones cientificistas de la época. De este modo, las razas humanas fueron sometidas a un análisis pormenorizado mediante el método científico, permitiendo conformar representaciones contrapuestas de los humanos. Por un lado, los negros y amerindios fueron configurados como sujetos alterizados, como seres «salvajes» más próximos a las bestias que a los seres humanos. Por otro lado, los sujetos «civilizados», los europeos septentrionales, quienes representaban la idea de «civilización» adecuada de la humanidad.²³

Los misioneros no fueron ajenos a los debates que nacieron en la Ilustración en torno a las poblaciones humanas y, una muestra de ello lo encontramos en la instrucción que dio el padre Sant Antoni María Claret en la que señaló que la formación de un sacerdote debía ser amplia y constante. Para ello recomendó los libros que todo sacerdote debía tener en su biblioteca particular. Uno de los autores de referencia era Georges Louis Leclerc, más conocido como el conde de Buffon.²⁴ Este autor sentó algunas de las bases del pensamiento racialista decimonónico y de la superioridad intelectual y racial europea.²⁵ Ahora bien, el hecho de que el fundador de la Congregación de los claretianos citara a Buffon como autor de referencia no significa que los misioneros claretianos que operaban en el Chocó a inicios del siglo XX, lo siguieran utilizando. Sin embargo, existen evidencias de que estos religiosos lo continuaban haciendo pues el Padre Francisco Onetti lo cita en uno de sus textos.²⁶ Este dato nos confirma que algunos misioneros claretianos, estaban

23. Un trabajo que nos permite acercarnos a los debates que surgieron entorno a esta problemática en la Gran Bretaña del siglo XVIII es el de Sebastiani, Silvia, «Challenging Boundaries. Apes and Savages in Enlightenment», en Hund, Wulf D., Mills, Charles y Sebastiani, Silvia (eds.), *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*, Zürich, Lit Verlag, 2015, pp. 105-138. También, a partir del clásico trabajo de Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI Editores, Editorial Biblioteca Nueva, 2013, podemos hacernos una idea de cómo desde la Europa ilustrada se fueron construyendo discursos que dieron lugar a la configuración de sujetos alterizados y permitieron el nacimiento del racismo científico.

24. Claret, Sant Antoni María, *El colegial ó seminarista teórica y prácticamente instruido: obra utilísima ó más bien necesaria a los jóvenes de nuestros días que siguen la carrera eclesiástica*, vol. II. Barcelona, Imprenta de Pablo Riera, 1861, p. 408.

25. Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros...*, cit., pp. 121-131.

26. Misioneros Claretianos, *Relación de algunas excursiones apostólicas en la misión del Chocó*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1924, p. 135.

familiarizados con este tipo de literatura y por tanto debemos buscar en ellos la influencia de las corrientes de pensamiento europeas y eurocentristas predominantes en el siglo XVIII y sobre todo en el XIX.

Este renacimiento misional del siglo XX fue de enormes dimensiones, sobre todo en Asia, donde existían grandes civilizaciones urbanas con culturas milenarias. Las medidas tomadas desde Roma para formar un clero indígena, conseguir formar Iglesias particulares en esos países y mantener cierta diversidad cultural dentro de la gran familia de los pueblos, que es la cristiandad, iban en su mayoría enfocadas a las problemáticas existentes en las misiones de ese continente. América era un mundo distinto donde no se podían registrar grandes éxitos en materia de misión, dado que todas las repúblicas surgidas tras las independencias se manifestaron abiertamente católicas y de tradición cultural europea. A pesar de la menor importancia que tenía este territorio, ya cristiano, para Roma, desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX, se firmaron concordatos entre la Santa Sede y los distintos países americanos y se fueron creando distintas circunscripciones de misión entre los nativos americanos que vivían en los márgenes de los Estados, donde, de nuevo, los misioneros españoles tuvieron gran protagonismo.

El siglo XIX fue convulso para la Iglesia y las órdenes religiosas en España. Los distintos gobiernos liberales que accedieron al poder emprendieron un conjunto de reformas que minaron significativamente el poder de esta institución. No fue hasta la restauración borbónica, en el año 1876, que la Iglesia española dispuso de un entorno político amigable. Este nuevo panorama político favoreció a las instituciones religiosas pues se derogaron las leyes exclaustradoras, se empezó a tolerar oficialmente las nuevas fundaciones religiosas.²⁷ Asimismo, se les dio permiso para que fundaran instituciones educativas.²⁸ Esta nueva situación permitió a las órdenes religiosas reorganizarse y reestablecer su normal funcionamiento. A pesar de la frágil situación, muchas de ellas no apartaron su ojo del continente americano y, a medida que podían, se fueron expandiendo en América, pues contaban con el beneplácito de la Santa Sede mediante Propaganda Fide. De este modo, algunas de las renacidas provincias religiosas españolas pudieran solicitar, y obtener, territorios de misión en distintas regiones americanas.²⁹

Durante los primeros quince años del siglo XX la actividad misionera española se mantuvo más o menos constante. El principal campo de acción era el continente americano, aunque también se iniciaron actividades en otros continentes —por ejemplo, los claretianos en Guinea Ecuatorial—. No obstante, a partir del año 1914 se produjo una extensión muy pronunciada del movimiento misionero español. Esto se debió principalmente a que los países europeos que lideraban y sostenían la propagación de la fe a través de las misiones se vieron involucrados en la Primera Guerra Mundial. Ante esta situación, desde Roma se empezó a fomentar la participación de otros países en la expansión de la palabra de Dios y, la neutralidad de España en la guerra fue un factor determinante

27. Álvarez Gila, Óscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica...*, cit., p. 55.

28. Laboa, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, cit., p. 345.

29. Álvarez Gila, Óscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica...*, cit.

en el impulso de la actividad misional de este país. De este modo, la labor misionera española empezó a expandirse más allá de América, especialmente en Asia.³⁰

El impulso tomado gracias a la coyuntura internacional se vio paralizado a causa de la Guerra Civil (1936-1939). Tras ella, se generó una reactivación de las misiones gracias al protagonismo que le dio el dictador Francisco Franco, quien dijo: «El Estado español tomará muy a pecho nuestra expansión misionera en el mundo, como parte importantísima de la obra civilizadora y del Imperio espiritual Español».³¹

Este apoyo se vio reflejado en la constitución del Consejo de las Misiones Españolas (llamado después Consejo Superior de Misiones) dentro del ministerio de Asuntos Exteriores el 29 de marzo del año 1940. La Orden de creación del Consejo estableció los principios legitimadores de la acción misionera española:

La acción civilizadora que en otras épocas realizaron los misioneros españoles, no sólo tiene importancia histórica y valor retrospectivo, sino que su obra perdura y en múltiples países es hoy continuada.

Así lo atestiguan el número actual de nuestras Misiones y de nuestros Misioneros, y su indiscutible y valiosísima contribución al mantenimiento del sentido de hispanidad en las naciones que constituyeron el Imperio español.

Misiones religiosas y Misioneros españoles son portavoces de los principios fundamentales de la tradición salvados por nuestra Santa Cruzada y de los valores culturales españoles. A la vez que evangelizan, mantienen el vigor de nuestro idioma y lo propagan.

Su acción es merecedora, por todos conceptos, del apoyo del Estado, que debe prestarle la ayuda posible para su mejor encauzamiento y provecho en el aspecto cultural, como siempre lo hizo en los siglos de engrandecimiento y esplendor.

A los expresados fines, con objeto de asesorar debidamente a este Ministerio, se constituye el Consejo Superior de Misiones, en el que estarán representadas todas las órdenes misioneras españolas.³²

El Consejo Superior de Misiones fue un «organismo autónomo, creado por el Estado para dispensar protección y ayuda especiales a los súbditos españoles, que, al ejercer el apostolado religioso fuera de la Patria, indirectamente fomentaban el prestigio de España».³³ Esta idea vuelve a establecer los vínculos entre expansión misional e imperialismo o colonialismo, encarnada, esta vez, en la visión del régimen franquista del gran imperio español y su legado histórico «civilizador», sobre todo, en América. El régimen veía en la actividad de los misioneros una forma de «recuperar» la «grandeza» del imperio español de siglos pasados y es por ello por lo que «al antiguo imperio político [hispanico] le debe suceder ahora otro espiritual, basado en la cultura, lengua y religión comu-

30. Lopetegui, León, «El movimiento misional en España de 1914-1953», *Studia Missionalia*, vol. 8, 1953-54, pp. 188-189.

31. *Ibidem*, p. 218.

32. Legisma, Juan R. de, «Acción Misional de España», *Filosofía y Letras. Revista de la Universidad de Oviedo*, 1946, pp. 46-47.

33. Lopetegui, León, «El movimiento misional en España de 1914-1953...», *cit.*, p. 219.

nes, la herencia que ha dejado España tras siglos de dominación y que conforma la esencia de la hispanidad».³⁴

Bajo la dictadura del régimen del general Franco la actividad misional tuvo un desarrollo nunca visto hasta ese momento. La maquinaria propagandística franquista jugó un importante papel a la hora de difundir la importancia de esta actividad para perpetuar los valores de la hispanidad, para ello utilizaron la prensa y empezaron a adoptar otros métodos de difusión, la radio y el cine. Es precisamente, de este último, del cine como una herramienta de difusión de los valores católicos, del que vamos a hablar a continuación.

Cine, Iglesia y misiones católicas

Decidimos realizar el trabajo analizando fuentes cinematográficas puesto que, como ya apuntamos anteriormente, lo audiovisual cobró gran importancia a lo largo del siglo XX. Es un instrumento que fue rápidamente entendido, por los poderes públicos y privados, como un elemento de gran influencia social.³⁵ Por ello, a principios del siglo XX, la Iglesia fue una institución que despreció esta nueva técnica considerándola como «una brujería satánica y que el demonio es su padre y mantenedor».³⁶ Esta fue una afirmación de José María Cano, vocal de la Junta Nacional Permanente de Vigilancia de Espectáculos en la España franquista de fines de los '40 e inicios de los '50. Según él, esta afirmación derivaba de dos hechos fundamentales. El primero, el uso que, tanto directores como productores hicieron de este medio para enriquecerse halagando y potenciando los más bajos instintos humanos.

El segundo hecho era la incapacidad de ver la trascendencia religiosa, moral y social que tenía este medio, su capacidad de influir al conjunto de la sociedad. Solamente se lo consideró como un medio de mero entretenimiento de las masas. El cine, a principios del siglo XX, era considerado por «los espíritus selectos y las mentes cultivadas [...] una máquina embrutecedora y disolvente, un pasatiempo para analfabetos, para criaturas miserables esclavas de su trabajo. [...] Un espectáculo de parias».³⁷ Esta forma de entender el séptimo arte generó cierto rechazo por parte de la Iglesia y, «en vez de apoderarse de sus huestes de producción y sus redes de distribución para dignificarlo cristianamente y convertirlo en un instrumento positivo de la cultura cristiana, los católicos en general adoptaron una actitud meramente negativa, de crítica y de censura severa».³⁸

Pero la Iglesia no podía bajarse del carro de la modernidad y vio la necesidad de incorporar este poderoso medio de influencia como instrumento de difusión de su ideolo-

34. Álvarez Gila, Óscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica...*, cit., p. 81.

35. Ferro, Marc, *Historia contemporánea y cine*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000, p. 37.

36. Cano, José María, «La difusión religiosa y el cine», *Revista Española de Pedagogía* 9, n.º 34, 1951, p. 302.

37. Ferro, Marc, *Historia contemporánea y cine...*, cit., p. 35.

38. Cano, José María, «La difusión religiosa y el cine...», cit., pp. 302-303.

gía y accionar. Por ello, desde el Vaticano se estableció cual sería la posición de la Iglesia frente al cine. Primero lo hizo mediante una breve alusión en la *Divini Illius Magistri* del 31 de diciembre del año 1929.³⁹

Posteriormente, el 29 de junio del año 1936, Pío XI redactó una carta encíclica dedicada al cine, la *Vigilanti Cura*. En ella se muestra claramente cuál era la posición que la Iglesia adoptaba ante este medio de comunicación, el que, por su gran capacidad de ejercer influencia en los seres humanos, debía ser vigilado y controlado.⁴⁰

En el momento que la Iglesia entendió esta forma de arte como un instrumento capaz de ejercer una gran influencia sobre el conjunto de la sociedad, también entendió que era una herramienta poderosa de educación y formación religiosa, quizá más que la propia prensa o la radio. Y, por este motivo, se pusieron a trabajar para incorporar y adaptar el cine a sus necesidades y objetivos.

Se establecieron dos modalidades de películas religiosas, unas que tenían la función de exponer una idea, una doctrina, en forma didáctica y que estaban destinadas a un público determinado: el cine catequístico. La otra modalidad de película era aquella que desarrolla la historia de un hecho religioso o la biografía de un santo; estas estaban destinadas a la gran masa del público.⁴¹

Las películas no solo fueron consideradas como una herramienta eficaz para la enseñanza de la doctrina católica, también un medio para ayudar al apostolado. Para ello surgió un tipo de cine denominado misionero el cual estaba destinado a un público ya cristiano y tenía como objetivo despertar el celo por las misiones católicas entre infieles. En España, este cine tuvo gran relevancia en la década de 1940 y a principios de la siguiente -período en el que la Iglesia tuvo una gran injerencia en la política española y, en el que hizo cuantiosas inversiones en la industria cinematográfica-.⁴² Varias fueron las películas que se filmaron, entre las que destacamos *La manigua sin Dios* (1947), dirigida por Arturo Ruiz-Castillo, sobre las misiones jesuitas del Paraguay; *La mies es mucha* (1949), de José Luis Sáenz de Heredia, inspirada en las misiones de la India; *Misión Blanca* (1946), de José Orduña filmada en Guinea Ecuatorial.⁴³

Estas películas eran también de corte etnográfico ya que hacían una descripción de la alteridad mediante las imágenes. Es este el aspecto que consideramos de gran interés para este trabajo, ver cómo a través de este medio, los misioneros construyeron una determinada imagen de los indígenas. Con este objetivo vamos a analizar una película grabada

39. Pío XI, Carta encíclica *Divini Illius Magistri* sobre la educación cristiana de la juventud. 12 de diciembre de 1929. Obtenido de: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_3112_1929_divini-illius-magistri.html> (Consultado el 7 de junio de 2021).

40. Pío XI, Carta encíclica *Vigilanti Cura* sobre el cine. 29 de junio de 1936. Obtenido de: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html> (Consultado el 7 de junio de 2021).

41. Cano, José María, «La difusión religiosa y el cine...», *cit.*, p. 309.

42. Labanyi, Jo. «Raza, género y denegación en el cine español del primer Franquismo: el cine de misioneros y las películas folclóricas», *Archivos de la filmoteca: Revista de estudios históricos sobre la imagen*, n.º 32, 1999, p. 25.

43. *Ibidem*, pp. 22-42.

por los misioneros claretianos en la región del Chocó: *Amanecer en la Selva*, realizada en la década de 1950 y dirigida por el Padre Miguel Rodríguez.

En el cine se escenifica al mundo, y al hacerlo, la ideología cobra forma.⁴⁴ Esto nos aportará datos sobre la forma que la sociedad productora de las películas, en este caso los misioneros claretianos, tenían sobre la realidad chochoana -territorio y población-. Así, en esta pesquisa intentaremos identificar, por un lado, cómo representaron a los indígenas de la región y por qué lo hicieron de esa forma y no de otra. A su vez, queremos entender cómo los propios misioneros se identificaban frente a esos indígenas y frente al territorio chochoano, o sea cómo era la identidad que se estaban forjando como misioneros en el Chocó colombiano.

La alteridad en *Amanecer en la selva*

Amanecer en la selva fue una película realizada en la década del 1950 por el padre claretiano Miguel Rodríguez. En ella participaron activamente el padre José Cervelló, Narciso Rodríguez y Àngel Maria Canals. De este último parece que surgió la idea de realizar una película sobre la labor de los misioneros en el Chocó.⁴⁵

Las escenas de este filme fueron grabadas en la región del Baudó, concretamente en el río Siguirisua afluente del río Docampadó.⁴⁶ Los indígenas que en ella aparecen, denominados genéricamente como *cholos*⁴⁷ por los misioneros, pertenecían al subgrupo chocó, llamado noanamaes.⁴⁸

Este filme de acción, sonoro y en blanco y negro, fue producido en una coyuntura en la que, en la España franquista, la Iglesia estaba realizando importantes inversiones para la industria cinematográfica de corte religioso;⁴⁹ inversiones de las que, probablemente, se beneficiaron también los misioneros claretianos. La idea de Canals se materializó en un filme de 60 minutos cuyo principal objetivo fue publicitar la obra misional en el Chocó y conseguir fondos para el desarrollo de la misma. Lamentablemente no hemos tenido ac-

44. Sorlin, Pierre, *Sociología del cine...*, cit., p. 252.

45. Canals, Àngel Maria, *Sendas de apostolado*, Bogotá, 1949, pp. 533-534.

46. Rodríguez, Miguel, *Amanecer en la selva: Guía de un documental filmico sobre las misiones claretianas del Chocó*, Bogotá, Editorial Retina, s.f., p. 8.

47. Cholo: denominación utilizada por los misioneros claretianos para referirse al conjunto de población indígena de Chocó.

48. El pueblo chocó está compuesto por subgrupos que se diferencian entre sí por modalidades dialectales y distintos rasgos culturales que contribuyen a individualizarlos. No obstante, la existencia de un conjunto fuerte de similitudes resulta un elemento integrador que nos lleva a comprender a este pueblo como un solo grupo, aunque heterogéneo. Teniendo en cuenta los elementos distintivos de cada «subgrupo», a grandes rasgos podemos establecer la siguiente división: emberas, embera-catíos, embera-chamíes y wuananas o noanamaes. Para más información sobre esta sociedad indígena ver: Pineda Giraldo, Roberto y Gutiérrez de Pineda, Virginia, *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamaes*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.

49. Labanyi, Jo. «Raza, género y denegación en el cine español del primer Franquismo...», cit., p. 25.

ceso a la totalidad de los 60 minutos del filme.⁵⁰ Por este motivo, el análisis lo vamos a hacer con la ayuda de una guía elaborada por el propio Miguel Rodríguez y, también, con el soporte del análisis propuesto por Angélica Mateus Mora en su trabajo *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos*.⁵¹

El filme se desarrolla en una introducción y cinco segmentos denominados jornadas. En el transcurso de esas jornadas, una voz en *off* va relatando, a través de las imágenes, las diversas fases de la implementación del proyecto «civilizador» claretiano en el Chocó. En la introducción se describe el territorio, a sus habitantes y las tareas y dificultades con las que se debería enfrentar el misionero. En la primera jornada se destacan, sobre todo, las dificultades y peligros que suponen para el misionero difundir la palabra por esos territorios. La segunda jornada narra una excursión apostólica cuyo destino era la región del Baudó; se muestra la dureza del viaje y se presentan a los indígenas del territorio en su hábitat natural. En la tercera jornada, siguiendo el guion del padre Rodríguez, pues no hemos tenido la oportunidad de ver esta parte del film, se representan los primeros contactos del misionero, del padre Ángel María Canals en este caso, con los habitantes noanomaes del río Siguirisuá. La cuarta jornada tiene el objetivo de describir el estado de «salvajismo» en que se encuentran los indígenas de la región y mostrar como «empieza a penetrar la luz en medio de las tinieblas», en particular entre los niños y niñas, gracias a la actividad misionera. Por último, en el fragmento visualizado de la quinta jornada se narra y se representa el éxito del proyecto «civilizador»; gracias a los misioneros, amaneció en la selva —es decir llegó la luz del evangelio y de la «civilización»— transformando a los indígenas en «hijos de Dios» e «hijos de Colombia».

Las imágenes y el guion de *Amanecer en la selva* son producto de las formas de mirar y entender el mundo que tenían los misioneros claretianos. Por ello, a continuación vamos a desengranar cómo representaron al territorio chochoano, a las poblaciones indígenas de la región y, también, a ellos mismos y a su actividad apostólica.

Cuando hablaban del territorio chochoano lo hacían, por un lado, mostrando su belleza y el gran potencial que tiene por contener importantes recursos naturales:

Tierra de ríos caudalosos y selvas intrincadas, en ellos se ocultan insospechados tesoros; habitada por un núcleo humano que ha dado pruebas fehacientes de su aptitud para las mejores disciplinas del entendimiento, y cuyos hijos han desarrollado entre los más ilustres de la historia nacional; con ensenadas y bahías que no tienen pares por su belleza y son un llamado constante al comercio y al turismo; con vegas y planicies que abren a la agricultura y a la ganadería

50. En España no ha sido posible localizar la película puesto que ni en el Arxiu Claret, ni en el Archivo Provincial de los Claretianos de Cataluña, ni en el Instituto Teológico de Vida Religiosa vinculado a los misioneros claretianos de la Provincia de Santiago tenían conocimiento de su existencia. Por otro lado, he podido acceder a esta película gracias a la Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH) que ha compartido en su canal de YouTube partes del filme.

51. Mateus Mora, Angélica, *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos*, Medellín, La Carreta Editores, 2013.

perspectivas de grandeza, el Chocó marcha con paso seguro por las sendas de la civilización y el progreso.⁵²

Por otro lado, las escenas muestran una selva impenetrable y «primitiva» en la que rige la soledad y es fuente potencial de peligros. Estaban representando un territorio que ofrecía muchas posibilidades por su riqueza y belleza pero que todavía se encontraba en un estado primigenio y que, por tanto, debía ser transformado con la construcción de vías de comunicación y núcleos urbanos de población. Los misioneros eran los encargados de promocionar ese cambio pues con su llegada al territorio, también llegó el «progreso».

Las representaciones construidas de los cholos, según Mateus Mora, muestran el tránsito de este pueblo desde el mundo de las tinieblas, que en la simbología del cristianismo está asociado al reino del mal o de Satanás, hasta la luz la cual se asocia con la creación y la salvación, con claro significado positivo. Este tránsito de las tinieblas a la luz, es equiparable al tránsito de la «barbarie» a la «civilización».⁵³ Ya desde la misma introducción y tras aludir a las riquezas del territorio chocono, el narrador hace referencia a las tinieblas en que se encuentran los indígenas de la región:

En contraste con este panorama de portentos, subsisten aún errantes en los bosques o, languideciendo en la ignorancia y agostándose en el culto de prácticas paganas, grupos hermanos nuestros hasta los cuales apenas van llegando las primeras nociones de la verdad y la cultura. Por eso se titula así este documental.⁵⁴

Mientras la voz en *off* va narrando ese discurso, las imágenes ofrecen una representación visual de la idea expuesta por el narrador. Así, por ejemplo, en el momento que dice «[...] languideciendo en la ignorancia» se muestra en plano general a un indígena acurrucado en el centro de la imagen cuyo cuerpo ha sido iluminado a contraluz para, de este modo su rostro fuese prácticamente invisible. Con esto se estaba queriendo situar a los indígenas en ese mundo de tinieblas, de «salvajismo».⁵⁵ Esta idea de un «indio salvaje» es la que estará presente a lo largo de la película hasta llegar a la jornada cuarta, momento en que, tras el influjo de las enseñanzas de los misioneros, la luz empieza a adentrarse en esas selvas. Pero, antes de llegar a ese momento, veamos cómo construyeron al «indio salvaje». En la jornada segunda, después de un largo viaje a través de los ríos choconos, los misioneros llegaron al territorio donde viven los cholos. La descripción de los nativos está acompañada de imágenes cuyo simbolismo ayuda a reforzar la idea que tenían y que querían transmitir de los pueblos originarios. La escena empieza con un conjunto de imágenes que, desde el suelo, ascienden hasta la copa de los árboles, en la selva. En el

52. Rodríguez, Miguel, *Amanecer en la selva...*, cit., p. 5.

53. Mateus Mora, Angélica, *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos...*, cit., p. 72.

54. Rodríguez, Miguel, *Amanecer en la selva...*, cit., pp. 5-6.

55. Mateus Mora, Angélica, *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos...*, cit., p. 73.

momento en que se llega a lo alto de los árboles se nos muestra, primero, cuatro monos sentados en una rama; después, dos varones indígenas vestidos con un taparrabos y con instrumentos de caza. En este momento, la voz en *off* dice:

Han pasado doce horas. Es la única vía para llegar a los lugares donde se encuentran los tambo o viviendas de los *cholos*, que comenzamos a ver aquí, totalmente entregados a su vida primitiva.

Mientras el narrador va exponiendo el discurso aquí transcrito, se van alternando una serie de planos en los que aparece: la selva espesa, un mono parado sobre dos patas, un niño disparando una fecha al aire y, por último, un perezoso colgado de una rama. Con la imagen del perezoso el narrador, de nuevo, empieza a hablar:

Cazan con bodoqueras o cerbatanas a los animales montaraces que han de servirles de sustento, o se confinan en sus bohíos a llevar una existencia perezosa.

Tras el plano del perezoso aparece la imagen de un tambo, primero en un plano general, luego en primer plano. Esta imagen aparece justo en el momento que el narrador señala «...o se confían en sus bohíos a llevar una existencia perezosa». Finalmente, esta primera aproximación realizada en la segunda jornada termina con una escena en la que aparece en un primer plano un hombre, inmóvil y con la mirada fija en el objetivo.

En este fragmento de la película vemos los ingredientes más significativos de la representación de los indígenas del Chocó como seres «primitivos» que se encontraban en un estado de «salvajismo», en la penumbra de la selva. Uno de ellos es la relación que se establece entre animal e indígena construida mediante la alternancia de los planos antes citados que asocian al indígena a la animalidad, al ser natural, el cual, al igual que las bestias, vivía aislado y cazaba en medio de la maleza. Otro ingrediente, señalado por Mateus Mora, es el hecho de borrar un atributo esencial de lo humano y sugerir así la no humanidad o la infra humanidad del indígena. Esto no fue otra cosa que quitarles su lengua y también su nombre propio.⁵⁶

El hecho de que los indígenas sean sujetos mudos a lo largo de la película está sugiriendo que el lenguaje, expresión de la cultura de un pueblo, no existe en las tinieblas. Según Mateus Mora estos sujetos se convierten en hablantes tras pasar por la acción del misionero y su forma de expresión es el castellano. Las primeras voces de los indígenas se escuchan pronunciando un: ¡viva Colombia!⁵⁷ Por otro lado, el hecho de que los identifiquen genéricamente como *cholos* estaría soslayando las especificidades del pueblo indígena del Chocó contribuyendo así a construir una idea de uniformización de las identidades autóctonas en la región.⁵⁸

56. *Ibidem*, p. 75.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*, p. 76.

En esta segunda jornada se quería representar cómo era el estado de los indígenas antes del contacto con los misioneros, su estado natural. No hemos podido visionar la tercera jornada, por tanto, desconocemos la representación que se hizo de los indígenas en el primer contacto con el misionero. Sí que hemos visto, en cambio, fragmentos de la cuarta jornada cuya primera imagen es un plano contrapicado donde se muestra un cielo despejado, rodeado por la espesa vegetación de la selva. Esto simboliza que se estaba logrando penetrar en la oscuridad de la selva, naturalmente. A pesar de ello, todavía en este momento, las representaciones que construyeron y quisieron transmitir de los indígenas eran las de un pueblo «primitivo» y de costumbres «salvajes». Para ello grabaron una serie de escenas que tenían mayor velocidad que las del resto del filme analizado por nosotros y con una música de fondo que quería transmitir cierta sensación de horror. En ellas se mostraban diversas escenas: cuatro varones indígenas aparentando luchar entre ellos; un grupo de mujeres preparando chicha al estilo tradicional, o sea masticando los granos de maíz y depositándolos en un recipiente para que, de este modo, la saliva ayudase en la fermentación del producto; a distintos miembros del grupo vestidos, adornados y pintados al estilo tradicional. La escena siguiente muestra al misionero oficiando la misa en un altar flanqueado por banderas colombianas, que también portan los asistentes. La siguiente imagen se desplaza al cielo, totalmente despejado, en el que alumbraba el sol sobre un paisaje selvático, simbolizando el éxito del misionero que ha permitido la entrada del evangelio y la «civilización». Las escenas sucesivas narran el comportamiento del «indio salvaje» a través del enfrentamiento entre dos miembros del grupo, uno de los cuales, en venganza, incendia el bohío de su rival; el pirómano es muerto a flechazos, como presa de caza. El desenlace de la historia permite al misionero mostrar la influencia positiva que la acción «civilizadora» de los religiosos tenía sobre los indígenas pues, cuando los vengadores organizaron la batida para ir a «cazar» al autor del incendio, la voz en *off* decía:

Mas uno de aquellos indiecitos que había escuchado las enseñanzas catequísticas y a quien se le había grabado aquellas palabras de perdónanos, así como nosotros perdonamos... de no matarás... va en busca del sacerdote para comunicarle el trágico suceso.

En suma, hasta esta cuarta jornada la representación de los indígenas de la región del Baudó era la de un pueblo que se encontraba en estado «primitivo» y de «salvajes» costumbres, que vivía aislado, tal cual bestias, en medio de las soledades de la selva sin ningún tipo de aspiración social; no obstante, los misioneros habían logrado ganarse su confianza y conseguir, progresivamente, la modificación de la *praxis* social.

Por lo que se refiere a la auto-representación de los religiosos, en el filme observamos, desde el minuto uno, como la identidad de los misioneros estaba puesta fuera de las tierras de misión. Ellos pertenecen a otro mundo, eran hijos de la cultura occidental y, por tanto, portadores de «civilización» y «progreso». Esto lo simbolizan de manera muy obvia en la primera escena cuando el narrador relata: «un barco, un tren, ese avión lleva al misionero desde su patria a tierras remotas». Junto a estas palabras aparece en escena

un ferrocarril, un avión y un automóvil; posteriormente un mapa del Chocó y, finalmente, un avión acuatizando en un río rodeado de espesa vegetación.

Otro de los ingredientes que conforman la autorrepresentación de los misioneros pone énfasis en el heroísmo y la abnegación de estos en el desempeño de su labor apostólica por el Chocó. Aspectos que fueron mostrados a través de la narración de los peligros implícitos en las excursiones apostólicas.⁵⁹

A medida que la voz en *off* iba señalando los peligros a enfrentar por los religiosos, empezando por el mar que debían cruzar desde la península, el clima con el que se encontraban en el territorio al que llegaban, las inexistentes o difíciles vías de comunicación, las imágenes acompañaban al relato con escenas que simbolizaban esos desafíos. Mostraban el mar bravío, la soledad en el camino, la entrada en la tupida selva, los animales a los que hacer frente -imágenes de un puma y de una serpiente deslizándose en la rama y en la base de un árbol-. El heroísmo del religioso aparece desde la misma introducción en la que se dedican unos segundos al padre Narciso Rodríguez quien había muerto en la selva en el desempeño de su actividad misionera.

Finalmente, en la jornada quinta se quiere mostrar el resultado final del accionar de los misioneros en la región; lograron instalar un foco de luz en medio de las tinieblas de la selva para «civilizar» a los cholos. La voz en *off* relata esos logros con una música tranquila, «angelical», reforzando el mensaje que los claretianos habían llevado la luz a la selva. Decía:

Con la capilla y la escuela la obra misional queda levantada sobre cimientos vigorosos. Bastarán ahora la permanencia habitual de un maestro y las visitas periódicas del sacerdote para lograr, con la gracia divina, que se obre el milagro de amanecer en la selva.

Ardua ha sido la tarea, incontables los sacrificios, muchas las privaciones a que han tenido que sujetarse el misionero y las religiosas que con él colaboran para conseguir la transformación de aquellos hermanos nuestros en verdaderos hijos de Dios por la práctica del Evangelio, y en verdaderos hijos de Colombia por el amor a sus tradiciones y sus símbolos.

Quien haya seguido con atención el curso de este documental podrá comprender, ahora sí, cuán duro es el proceso de la evangelización. Las escenas que vais a presenciar y que nos muestran cual es la vida que se lleva en los internados indígenas prueban por sí solas las transformaciones que se han operado en el ambiente moral, espiritual y social de los indígenas.

Los cholos que antes vagaban en el traje de Adán aparecen ya vestidos. Donde apenas existían las simples relaciones de la naturaleza, se levantan hogares cristianos en que las plegarias fortalecen los afectos y garantizan el porvenir de la prole. Los mismos nativos serán los que lleven ahora a la pila bautismal a los nuevos creyentes.

La escuela es plantel en que se congregan las generaciones infantiles para beber a raudales la sabiduría y el bien. Son los primeros frutos con lo que se saca el bíblico precepto, quien lucha recibe la corona.

59. Rodríguez, Miguel, *Amanecer en la selva...*, cit., p. 11.

Mientras el narrador pronunciaba el primer párrafo, las imágenes mostraban primeros planos de indígenas de todas edades y sexos completamente vestidos, con ropas claras y con rostros sonrientes; se pretendía, pues, demostrar que a través de la escuela y de la capilla era posible transformar a los indígenas.

La siguiente escena muestra un sacerdote oficiando la misa en un altar portátil rodeado de banderas colombianas, en medio de la selva. Es entonces cuando el narrador pronuncia el segundo párrafo arriba señalado y, acabándolo vemos una imagen de un reproductor de discos de vinilo portátil que reproduce el himno nacional colombiano. Texto e imágenes que pretenden reforzar la idea de la dualidad del proyecto «civilizador» pues este consistía en evangelizar a los nativos y en convertirlos en ciudadanos de la nación, en sujetos útiles para la patria.

El tercer párrafo se narra paralelamente a diversas escenas que sintetizan el proceso seguido por el misionero para conseguir la «civilización» de los indígenas. Una primera imagen muestra al sacerdote oficiando misa a unos nativos, desnudos, en mitad de la selva; tras ese primer contacto, se narra la estrategia utilizada por el religiosos para ganarse la confianza de estos a través de la entrega de regalos a los niños y de ropa a los adultos; posteriormente le sigue una imagen en la que el misionero está vistiendo a párvulos. A esta, le suceden varias escenas con primeros planos de niñas ya vestidas y algunos planos generales en los que toda la comunidad aparece con ropajes de colores claros ejemplificando la luz que había «penetrado» en la región. Ausente la voz del narrador, las imágenes muestran a los misioneros preparando el lanzamiento de fuegos de artificio, los cuales, en forma de esfera iluminan la oscuridad de la noche queriendo, de nuevo, mostrar la irrupción de la luz «civilizadora» en la selva.

Retoma el narrador la palabra en el cuarto párrafo arriba transcrito mientras la pantalla nos muestra la escena de una familia constituida por el padre, la madre y un hijo que está siendo bautizado. Las imágenes sucesivas muestran un cementerio en el que se observan claramente las cruces y dos indígenas rezando. Párrafo e imágenes que representan que la «civilización» conseguida por los religiosos abarca toda la vida, desde el nacimiento -bautizo- hasta la muerte -el cementerio-.

El relato visual sigue con un plano general de un grupo de niños y niñas, todos vestidos de blanco, quienes empiezan a descender por una escalera. Una escena posterior muestra a dos misioneros que se aproximan a la cámara, representando así el hecho que el rebaño —niños y niñas aparecidos antes— seguía a sus pastores. Es entonces cuando la narración sigue con el último párrafo antes transcrito señalando así que los religiosos estaban llevando a los niños a la escuela. Las últimas imágenes que se han podido visualizar dan cuenta del tipo de instrucción que se impartía a los neófitos; lengua castellana, geografía e instrucción religiosa.

Es muy significativa una escena en la que un niño está escribiendo su nombre en la pizarra, nominación que parece dotar simbólicamente a los neófitos de la humanidad por ellos alcanzada —recordemos la animalización con la que habían sido representados al inicio de la actividad misional—. Finalmente, las dos últimas imágenes visualizadas nos muestran, primero, a un grupo de niñas tomando su primera comunión y, después, a varias

parejas que, aparentemente, están recibiendo el santo matrimonio, dando así por concluido el ciclo de un neófito desde que es bautizado, ha acudido a las escuelas de la misión, ha recibido la primera comunión que le permitirá, más adelante, unirse en santo matrimonio y formar una familia cristiana. Familia que habrá dejado atrás sus creencias y praxis «salvajes» y «primitivas», y que adoptará la forma de vida «civilizada», esto es, occidental.

La película construye pues la imagen de un indígena chocono desde la perspectiva del misionero y con el objetivo de obtener su evangelización, su «civilización» y su nacionalización.

Reflexiones finales

La narrativa de *Amanecer en la selva* plasma la forma de ver que los misioneros claretianos, venidos de España, tenían frente al territorio del Chocó colombiano y de sus poblaciones nativas. Hemos podido constatar que esas miradas no eran ingenuas y ni mucho menos objetivas. Tampoco eran formas de mirar exclusivas de estos religiosos, más bien estaban enmarcadas en la visión generalizada que tenía la Iglesia Católica frente a la alteridad. Formas de entender la diferencia que, a su vez, habían sido moldeadas en la modernidad y encarnadas en la cultura occidental. Por tanto, aún con las particularidades que pudiera tener el proyecto misional de los claretianos en el Chocó en la primera mitad del siglo XX, sus formas de entender y, por tanto de representar a los nativos y a ellos mismos no escapaban de las «representaciones metropolitanas».⁶⁰

A su vez, al estar sus formas de mirar atrapadas en esas «representaciones metropolitanas» imposibilitaba que los nativos dejaran de ser representados como a unos «otros internos». A lo largo del filme observamos como se nos presentan a los «indios errantes» vagando por las selvas. La tarea de los misioneros era convertirlos en ciudadanos útiles para la patria. Ello implicaba la adopción de los patrones de vida occidentales, o sea, «civilizados» y, para ello, la evangelización era un paso previo. *Amanecer en la selva* pretende mostrar al espectador el triunfo de la «civilización» frente a la «barbarie» gracias al proyecto misional claretiano, y así lo pone de manifiesto. Ahora bien, si analizamos con detenimiento las imágenes, observamos como esos otrora «indios errantes», continuaban perteneciendo a la selva, la cual siempre estaba presente en la película, por tanto, por muchos esfuerzos que se hicieran, los nativos nunca llegarían a alcanzar un nivel de «progreso» adecuado para ser considerados seres «civilizados» a la par que una persona de cultura occidental, blanca y cristiana.

60. En los fragmentos de *Amanecer en la selva* que hemos visualizado no se pone de manifiesto, como sí lo hace, por ejemplo, en las revistas de propaganda misional, la idea de que los misioneros españoles eran los legítimos continuadores de una gesta «civilizadora» iniciada en el siglo XV con la conquista de América. Ellos se consideraban los herederos de una «raza española» que logró construir un gran imperio y, gracias a su espíritu misional, se logró llevar la «civilización» y el cristianismo al nuevo mundo. Eran los herederos de esa «raza de misioneros» abnegados y sacrificados por la causa común de la evangelización de los pueblos. Díaz Baiges, David, «Convertir para Dios y transformar para la patria...», *cit.*, pp. 208-213.

Bibliografía

- Álvarez Gila, Óscar, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica. 1820-1960*, Bilbao, Labayru Ikastegia, 1998.
- Ardèvol, Elisenda, «Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 2, 1998, pp. 217-240.
- Bolufer, Mónica, «Texturas del pasado: cine y escritura de la Historia», en Bolufer, Mónica, Gomis, Juan y Hernández, Telesforo M. (eds.), *Historia y cine. La construcción del pasado a través de la ficción*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015.
- Canals, Àngel Maria, *Sendas de apostolado*, Bogotá, 1949.
- Cano, José María, «La difusión religiosa y el cine», *Revista Española de Pedagogía* 9, n.º 34, 1951, Madrid, pp. 301-309.
- Claret, Sant Antoni Maria (1861). *El colegial ó seminarista teórica y prácticamente instruido: obra utilísima ó más bien necesaria a los jóvenes de nuestros días que siguen la carrera eclesiástica*. vol. II. Barcelona, Imprenta de Pablo Riera.
- Díaz Baiges, David, «Convertir para Dios y transformar para la patria». *Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los «indios errantes» del Chocó y Urabá, Colombia (1908-1952)*, Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona, 2018.
- Espinosa González, Sergio César, «El concepto de misión Ad Gentes en los últimos 50 años», *Voces*, n.º 16, 2000, Barranquilla, Colombia, pp. 33-51.
- Ferro, Marc, *Historia contemporánea y cine*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000.
- Jablonksa Zaborowska, Aleksandra, «Las imágenes de la conquista en el cine mexicano de los noventa. Una propuesta de lectura», en Aguayo, Fernando y Roca, Lourdes (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, Instituto Mora, 2005, pp. 179-197.
- Kossov, Boris, *Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2014.
- Labanyi, Jo, «Raza, género y denegación en el cine español del primer Franquismo: el cine de misioneros y las películas folclóricas», *Archivos de la filmoteca: Revista de estudios históricos sobre la imagen*, n.º 32, 1999, Valencia, pp. 22-42.
- Laboa, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.
- Legisma, Juan R. de, «Acción Misional de España», *Filosofía y Letras. Revista de la Universidad de Oviedo*, 1946, Oviedo, pp. 5-58.
- Lopeteguí, León, «El movimiento misional en España de 1914-1953», *Studia Missionalia*, vol. 8, 1953-1954, Roma, pp. 185-239.
- Mateus Mora, Angélica, *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos*, Medellín, La Carreta Editores, 2013.
- Misioneros Claretianos, *Relación de algunas excursiones apostólicas en la misión del Chocó*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1924.
- Pineda Giraldo, Roberto y Gutiérrez de Pineda, Virginia, *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamaes*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.
- Mondreganes, Pío de, *Manual de Misionología*, Madrid, Ediciones España Misionera, 1951.
- Pratt, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Rodríguez, Miguel, *Amanecer en la selva: Guía de un documental filmico sobre las misiones claretianas del Chocó*, Bogotá, Editorial Retina, s.f.

- Sebastiani, Silvia, «Challenging Boundaries. Apes and Savages in Enlightenment», en: Hund, Wulf D., Mills, Charles y Sebastiani, Silvia (eds.), *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*, Zürich, Lit Verlag, 2015, pp. 105-138.
- Sorlin, Pierre, *Sociología del cine. La apertura para la historia del mañana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Streit, Roberto, Bertini, Hugo, *Destellos luminosos de la Misión Católica mundial. Estadísticas y esquemas de la exposición misionera*, Burgos, El Siglo de las Misiones, 1928.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo XXI Editores, Editorial Biblioteca Nueva, 2013.

RESEÑAS

