

## THE MISSION Y SANTO LUZBEL: APOLOGÍA Y SUBALTERNIDAD

Mario A. Ortiz\*

**RESUMEN:** En este trabajo analizo las películas *The Mission* (dir. Roland Joffé, 1986) y *Santo Luzbel* (dir. Miguel Sabido, 1997). Aunque en la superficie estas películas abordan problemas de la situación del indígena en Latinoamérica en el pasado colonial y en el presente, respectivamente, propongo que ambos filmes realmente lo que hacen es manipular el tema de la subalternidad indígena como pre/texto para avanzar y elaborar una apología de ideologías religiosas contemporáneas como la Teología de la Liberación y la Teología India. A través de un análisis interdisciplinario, examino los subtextos literarios e históricos que forman el trasfondo de estas obras cinematográficas.

**Palabras clave:** *The Mission*. *Santo Luzbel*. Roland Joffé. Miguel Sabido. subalternidad.

CARDENAL ALTAMIRANO: Padre Gabriel, ¿qué cree usted que está en juego aquí?

PADRE GABRIEL: Creo que la Palabra de Dios está en juego.

CARDENAL ALTAMIRANO: No, lo que está en juego aquí es la existencia misma de la Orden de los Jesuitas, tanto aquí como en Europa.

Y le aseguro, Padre Gabriel, que las cortes de Europa son una selva en comparación con la cual su selva aquí es un jardín bien cuidado.

(*The Mission*)<sup>1</sup>

Este breve diálogo entre el Cardenal Altamirano, enviado papal para decidir el futuro de las misiones jesuíticas del Paraguay en el siglo dieciocho, y el Padre Gabriel, jesuita fundador de las misiones en cuestión, ilustra lo que todo estudioso propone sacar a luz al acercarse a un texto: ¿qué es lo que está en juego? En otras palabras, ¿cuál es el meollo del problema? Esta pregunta es particularmente relevante cuando analizamos filmes basados en asuntos históricos y cómo estos filmes plantean o replantean viejos y nuevos problemas socio-políticos y culturales. En este trabajo analizo las películas *The Mission* (1986)<sup>2</sup> y *Santo Luzbel* (1997).<sup>3</sup> Aunque en la superficie estas películas abordan problemas de la situación del indígena en Latinoamérica en el pasado colonial y en el presente, respectivamente, propongo que ambos filmes realmente lo que hacen es apropiarse del viejo tema del indigenismo como (pre)texto para avanzar y elaborar una apología de ideologías religiosas contemporáneas como lo son la Teología de la Liberación y la Teología India. A través de un análisis interdisciplinario, examino los subtextos literarios e históricos que forman la narrativa de estas obras cinematográficas.

Dirigida por Roland Joffé, *The Mission* relata el proceso del traslado de las misiones jesuíticas paraguayas de San Miguel y San Carlos de manos españolas a manos portuguesas, como consecuencia del Tratado de Madrid de 1750, el cual fijó nuevos límites territoriales entre las colonias sudamericanas de los reinos de España y Portugal. Usando como punto de partida una carta que el enviado papal a cargo de supervisar el traslado, el Cardenal Altamirano, le

---

\* The Catholic University of America, Washington DC.

<sup>1</sup> “CARDINAL ALTAMIRANO: Father Gabriel, what do you think is at issue here? / FATHER GABRIEL: I think the Word of God is at issue here. / CARDINAL ALTAMIRANO: No, what is at issue here is the very existence of the Jesuit order, both here and in Europe. And I assure you, Father Gabriel, that the courts of Europe are a jungle in comparison with which your jungle here is a well-kept garden” (*The Mission*). Todas las traducciones en este trabajo son mías, al menos que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> Dirección, Roland Joffé; guión, Robert Bolt; producción, David Puttnam y Fernando Ghia.

<sup>3</sup> Dirección y guión, Miguel Sabido; producción, Gabriel Romo Alpuche.

escribe al Papa después de acontecidos todos los hechos, la película describe la lucha entre los líderes jesuitas, por un lado—el Padre Gabriel, fundador de las misiones, y Rodrigo Mendoza, ex-mercenario quien se había unido a los jesuitas como acto de expiación por haber matado a su propio hermano—y las autoridades españolas y portuguesas, por el otro. Aunque a través de la cinta, Gabriel espera que Altamirano deje las misiones bajo protección jesuítica, el cardenal ya traía la orden de cerrarlas desde antes de su llegada al continente americano. El filme culmina con el enfrentamiento armado entre los jesuitas y los indígenas en contra de las fuerzas europeas, terminando todo en una gran masacre de los primeros, entre los que mueren tanto Gabriel, Rodrigo, otros jesuitas y numerosos indígenas.<sup>4</sup>

*Santo Luzbel*, dirigida por Miguel Sabido, nos traslada al siglo veinte en México y a la lucha entre indígenas de la región de la Sierra Norte de Puebla y las autoridades civiles y eclesiásticas. La trama, que no está basada en acontecimientos históricos, trata del conflicto que enfrentan los indígenas de la población de Yohualichán al querer representar un coloquio cristiano en nahuatl y castellano sobre la lucha entre San Miguel Arcángel y Luzbel. Aunque apoyados por el Padre Julio, un joven sacerdote quien es fuerte defensor de los derechos indígenas, éstos no logran persuadir al Padre Leopoldo Santos, sacerdote de mayor edad quien es el cura párroco de la comunidad, de que los deje representar el coloquio dentro de la iglesia. La tensión aumenta cuando Olegario, el indígena responsable de producir el coloquio, es asesinado después de una confrontación entre él y Delfino, un mestizo que es el Presidente Municipal de Yohualichán, a causa de una disputa sobre los límites territoriales entre sus propiedades. El clímax del filme ocurre cuando los indígenas toman posesión de la iglesia y las autoridades civiles, dirigidas por Delfino y con la aprobación del Padre Santos, amenazan con quemar la iglesia. A diferencia de *The Mission*, sin embargo, la película no termina en masacre, sino que el Padre Julio resuelve el conflicto persuadiendo a los indígenas que hagan su representación en otro espacio sagrado, las ruinas prehispánicas que se encuentran justo detrás de la iglesia.

Los paralelos entre ambas películas son explícitos. Primero, el motor de las tramas se centra en el conflicto creado por límites territoriales: el efecto del Tratado de Madrid en las reducciones jesuíticas en *The Mission* y la disputa de tierras entre el indígena y el Presidente Municipal, y la lucha de los indígenas por reclamar un espacio sagrado en *Santo Luzbel*. Segundo, ambas películas destacan la tensión existente por la desigualdad social entre centro y periferia, representada como el conflicto entre europeos o mestizos e indígenas. Tercero, ambos filmes ponen de relieve sobre todo la problemática de la subalternidad indígena latinoamericana, ya sea en el pasado colonial o el presente postcolonial. Cuarto, estas producciones hacen frecuente uso de recursos metaliterarios, los cuales forman el trasfondo histórico en función de la representación de esta subalternidad. Y finalmente, el tema religioso ocupa un lugar central dentro del conflicto centro-periferia y la representación de la subalternidad, al contraponer los intereses y derechos de la jerarquía católica y formas alternativas y autónomas de expresión religiosa. Sobre estos dos últimos aspectos—el uso de recursos metaliterarios en el discurso subalterno y la apología de alternativas religiosas—es a lo que me ocuparé en las próximas páginas.

En el caso de *The Mission*, la relación entre filme y texto histórico es muy estrecha y a la vez muy polémica. Al inicio de la película leemos, por ejemplo, que: “Los eventos históricos

---

<sup>4</sup> El Tratado de Madrid fue firmado en 1750 por Fernando VI de España y Juan V de Portugal. En realidad se trató de siete misiones—San Nicolás, San Luis, Santo Angel, San Lorenzo, San Borja, San Juan y San Miguel—y no dos como el filme representa. Los eventos culminaron con la Guerra Guaranítica de 1754-1756. Para una discusión de los antecedentes históricos de la película, véase James S. Saeger, “*The Mission and Historical Missions*”.

representados en esta historia son verdaderos y ocurrieron alrededor de las fronteras entre Argentina, Paraguay y Brazil en el año de 1750”.<sup>5</sup> Sin embargo, la película recibió muchas fuertes críticas por sus licencias históricas (Corseuil, McInerney, Pardo, Saeger, entre otros). De hecho, en la cubierta de la edición especial del 2003 del DVD se agrega la siguiente aclaración: “Los eventos representados en esta película realmente pasaron. Probablemente no exactamente en la manera que nosotros los mostramos, pero algo muy parecido”.<sup>6</sup>

En vez de ahondar en el asunto de la precisión histórica en la cinta, quisiera centrarme en la función que tiene la carta que el Cardenal Altamirano escribe al Papa. El uso de un texto escrito como base narrativa nos recuerda la función de las cartas de relación durante la conquista y colonización de las Américas. La presencia de un “yo” narrativo (Altamirano al dictar su carta al escribano), que es a su vez protagonista y testigo de los hechos, le da al filme un aparente carácter de autoridad histórica. No obstante, la película misma traiciona desde su inicio la autoridad del texto escrito. En la escena inicial, encontramos a Altamirano dictando su carta, pero comenzando con el final de la historia: “Los indios son, una vez más, libres de ser esclavizados por los colonizadores españoles y portugueses”. Pero después de un breve silencio, le dice al escribano, mientras Altamirano mismo rompe el papel recién escrito: “No creo que esto sea lo más adecuado. Comience de nuevo”.<sup>7</sup> De esta manera, como espectadores presenciamos no sólo el dilema moral que sufre Altamirano por el desenlace de la historia que propone narrar, sino también su admisión de culpa, y como tal de la Iglesia en general, al fallar en proteger a los indígenas. Pero aún más significativo es el hecho que somos testigos de que la historia misma puede ser reescrita.

Aunque el texto de Altamirano, desde el inicio hasta el cierre del filme, provee un hilo conductor de la narrativa, la mayor parte de la historia no es narrada en la relación de Altamirano, sino que viene del otro texto dentro del filme: la narrativa de los mismos jesuitas. Este contra-texto de la historia, el cual no es escrito sino visual y oral, es el que nos lleva como espectadores directamente al centro del mundo de las reducciones jesuíticas. Aún más, es a través de este contra-texto que el programa de los jesuitas y su representación de la subalternidad indígena llega a ocupar un plano central, dejando al texto de Altamirano desplazado a un plano secundario, invirtiendo de esta manera la relación centro-periferia del conflicto.

Considerando el conjunto total del texto de Altamirano con el contra-texto jesuítico, *The Mission* nos presenta un mural histórico al estilo de Diego Rivera—pienso específicamente en su mural de la historia de México en el Palacio Nacional—donde se reúne una larga serie de lugares comunes del histórico debate de la conquista. Analicemos, por ejemplo, la escena de la primera sesión formal de la visita de Altamirano para decidir el futuro de las misiones. En un escenario reminescente de un auto de fe, el enviado papal ocupa la posición central en lo más alto de un estrado, al igual que un inquisidor, mientras que a su izquierda se sientan las autoridades españolas y portuguesas, y a la derecha los jesuitas. La escena abre con un niño indígena, semidesnudo, cantando un himno en latín, mientras escuchamos por un lado el canto de aves y en *voice over* la voz narrativa de la carta de Altamirano: “Así, había arribado a Suramérica con mi cabeza repleta de los asuntos de Europa, pero pronto comencé a entender, por primera vez, que

---

<sup>5</sup> “The historical events represented in this story are true, and occurred around the borderlands of Argentina, Paraguay and Brazil in the year of 1750” (*The Mission*).

<sup>6</sup> “The events portrayed in this movie really happened. Probably not exactly in the way we show, but something very close to it” (*The Mission*).

<sup>7</sup> “ALTAMIRANO: The Indians are once more free to be enslaved by the Spanish and Portuguese settlers. . . . I don’t think that’s hitting the right note. Begin again” (*The Mission*).

*mundo tan extraño* había sido enviado a juzgar” (énfasis mío).<sup>8</sup> Al concluir su canto, se establece este breve diálogo entre Altamirano don Cabeza, el gobernador español:

ALTAMIRANO: ¿Cómo se puede usted referir a este niño como animal?”

DON CABEZA: A una lora se le puede también enseñar a cantar, Su Eminencia.

ALTAMIRANO: Ah sí, pero ¿cómo puede uno enseñarle a cantar tan melodiosamente?

DON CABEZA: Su Eminencia, este es un niño de la selva, un animal con voz humana. Si fuera humano, un animal se aterrorizaría de sus vicios. Estas criaturas son letales y lascivos. Tienen que ser sometidos por medio de la espada y que realicen labores que produzcan frutos económicos por medio del látigo.<sup>9</sup>

Esta breve escena ilustra la yuxtaposición de varios temas del discurso de la conquista: la dominación de la Iglesia, particularmente en la relación Iglesia-Inquisición, la visión europea del continente americano como “mundo tan extraño” que oscila entre lo salvaje y lo paradisiaco (lugar común literario que remonta a los escritos de Colón), el consabido y ya por más de dos siglos resuelto debate sobre la naturaleza del indígena, la representación de éste como niño, dócil, vulnerable, sensible y receptivo a la conversión religiosa, y una vez más la relación centro-periferia. Además, la presencia de Bartolomé de las Casas es evidente en éste y otros momentos del filme, hasta el punto que podríamos afirmar que el famoso “Apóstol de los Indios” se convierte en un protagonista tácito, pero encarnado en espíritu por los jesuitas de la historia. La relación Las Casas-jesuitas asimismo refuerza la contraposición centro-periferia que informa el discurso ideológico de la película. Esta escena, así como los leitmotivos que encierra, representa un microcosmos de la película, e ilustra a su vez a lo que Néstor García Canclini se ha referido como el “binarismo maniqueo” del discurso de la conquista:

La violencia de la conquista instaló una oposición simplificadora: civilización o barbarie. En la medida en que se escuchan los dos relatos, se aprecia una estructura especular. Desde la perspectiva europea, los conquistadores representan el descubrimiento, la evangelización redentora o, si se prefiere, la modernización civilizatoria. Si se mira desde los nativos americanos, éstos serían los portadores de un sentido comunitario, un conjunto de saberes y una relación armónica con la naturaleza que los europeos vinieron a destruir. (86)

Esta “oposición simplificadora”, sin embargo, como aclara García Canclini, tiene sus límites “aun para explicar injusticias actuales, como lo hacen movimientos indígenas” (86). El “binarismo maniqueo” se nos presenta así como un arma de doble filo: primero, como recurso retórico recurrente en la denuncia de las injusticias sufridas por la subalternidad indígena a lo largo de cinco siglos de conquista (parfraseando el título de la popular canción de León Gieco, “Cinco siglos igual”); y segundo, como simplificación ideológica de ciertos agentes de representación provenientes del centro (como los jesuitas en *The Mission*) que termina silenciando a la misma subalternidad que propone representar.

---

<sup>8</sup> “So, I had arrived in South America with my head replete with the matters of Europe, but I soon began to understand, for the first time, what a strange world I had been sent to judge” (*The Mission*).

<sup>9</sup> “ALTAMIRANO: Don Cabeza, how can you possibly refer to this child as an animal? / DON CABEZA: A parrot can be taught to sing, Your Eminence. / ALTAMIRANO: Ah yes, but how does one teach it to sing as melodiously as this? / DON CABEZA: Your Eminence, this is a child of the jungle, an animal with a human voice. If it were human, an animal would cringe at its vices. These creatures are lethal and lecherous. They will have to be subdued by the sword and brought to profitable labor by the whip” (*The Mission*).

La película *Santo Luzbel*, por su parte, también se basa fuertemente en este “binarismo maniqueo”. La denuncia de la problemática indígena se apoya continuamente en lugares comunes, aún más que en *The Mission*, a través de los cuales el indígena es continuamente insultado: “Paganos, herejes, idólatras”, les grita el Padre Santos; “¡Qué indio patarrajada!” vocifera Delfino; y más adelante cuando un indígena le recuerda que su padre (de Delfino) era indígena, el Presidente Municipal responde: “A mí no me insultas, hijo de la chingada”. Los indígenas mismos también expresan el estado de su situación: “Otra más, Padre. Total, a los indios siempre nos matan”, contesta un indignado indígena al Padre Julio cuando éste le advierte que si no abandonan la iglesia puede haber una matanza.

Abundan también referencias a los leitmotivos de los cinco siglos, el rol de la Inquisición y la figura emblemática del defensor de los indígenas, Las Casas. Estos temas predominan particularmente en los diálogos entre el Padre Julio, vestido a través de la película de seglar o con indumentarias litúrgicas adornadas de motivos indígenas, y el Padre Santos, vestido siempre de rígida sotana negra. En uno de estos diálogos, los curas entablan una discusión sobre el “problema del indio”:

PADRE SANTOS: Son ustedes los que se dicen defensores de los indios, los culpables. Lo fueron desde un principio.

PADRE JULIO: 476 años de culpabilidad.<sup>10</sup> Desde el Padre Las Casas.

PADRE SANTOS: No se ría. Son idólatras, Padre, son paganos. No son verdaderos católicos.

PADRE JULIO: Padre, no me diga que quiere usted volver a la discusión de que si tienen alma o no. Eso lo aprobó Isabel la Católica hace 500 años.

Más adelante, cuando el Padre Julio le sugiere al Padre Santos que considere volver a una iglesia de la ciudad, un iracundo Padre Santos contesta, golpeando una mesa con su puño: “¿Para dejarlos [a los indígenas] hacer lo que les venga en gana, como han hecho durante cinco siglos? Lo que ellos necesitan es disciplina”.

En otra escena más adelante, el Padre Julio, en su función como portavoz de los indígenas, acude al Padre Santos para persuadirlo de que les permita a éstos representar su coloquio. Mientras esto ocurre, los indígenas esperan sentados fuera de la sacristía, esperando pasivamente. El Padre Santos le recuerda al Padre Julio en forma autoritaria que “la Santa Inquisición” prohibió los coloquios y las danzas, a lo que el Padre Julio contesta: “Afortunadamente, la Santa Inquisición desapareció hace siglos, *Señor*” (énfasis original). El Padre Santos lo corrige diciéndole que la Inquisición todavía existe en Roma como una “pequeña entidad, casi burocrática” llamada “Uffizio dell’Inquisizione della Fede.” De hecho, la entidad a la que el Padre Santos se refiere se llama realmente hoy día “Congregación para la Doctrina de la Fe”. Este órgano del Vaticano es la descendiente directa de la “Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición”, fundada en 1542 por Pablo III. Antes de que Pablo VI le diera el nombre actual en 1965, el Papa Pío X había modificado su nombre original al de “Sagrada Congregación del Santo Oficio” en 1908 (“Doctrine of the Faith”). Esta referencia a la Inquisición, representada sólo visual e implícitamente en *The Mission*, es muy relevante en este ensayo, como desarrollaré más adelante.

Es, sin embargo, a través del tema del lenguaje (la contraposición entre el nahuatl—o “lengua mexicana”, como se le llama en la película—y el castellano) que Santo Luzbel desarrolla

---

<sup>10</sup> Santo Luzbel es de 1997, por lo tanto 476 años se refiere a 1521, año de la caída de Tenochtitlán.

más ampliamente la tensión centro-periferia. Desde el chiste inocente hasta el clímax del filme, el lenguaje es un constante recordatorio de la distancia socio-cultural entre indígenas y todos los demás. En la escena inicial de la película, por ejemplo, el Padre Julio hablando ante una audiencia indígena, habla en nahuatl pero pronuncia mal el nombre de un indígena. En vez de decir su nombre correcto “Cuauhtli”, que significa “águila”, lo llama accidentalmente “cuicatli”, que quiere decir “caca”, lo cual causa grandes risas en la audiencia, a lo que el joven sacerdote responde: “Eso me pasa por querer hablar la lengua mexicana”. Otro malentendido humorístico involucra a Agustín, un indígena que hace un papel cómico, y el Padre Santos. Agustín insiste en llamar al sacerdote “Santo Padre”, lo cual provoca gran enojo de éste por creer que el indígena se burla de él llamándolo con el título que le corresponde sólo al Papa. El Padre Julio interviene, una vez más como “defensor de los indios”, para darle una breve lección de nahuatl al Padre Santos: “En nahuatl las palabras se van construyendo según habla uno. ‘Teocali’, ‘dios’ ‘casa’: ‘la casa de los dioses’. Para este muchacho no existe diferencia entre decir ‘Padre Santos’ o ‘Santo Padre’”.

Sin embargo, no todo tiene una función humorística. Los personajes no indígenas ven el uso de “la lengua mexicana” con gran recelo: “Ni siquiera puedes hablar como la gente de razón”, le grita Delfino a un indígena que le habla en nahuatl; “Háblame en cristiano que no te entiendo nada” le dice el Padre Santos a otro indígena; “¡Ladino! Eso dice siempre que no les conviene. Me salen con el ‘yo no entiendo bien’”, le grita de nuevo el Padre Santos a Agustín, a lo que éste contesta en tono desafiante: “Yo no soy ladino, Santo Padre. No me da vergüenza decir la lengua mexicana”. Vemos entonces cómo el conflicto del lenguaje se va paulatinamente transformando desde una función humorística hasta llegar al problema central de la historia: el título del coloquio.

Al igual que *The Mission*, el filme de Miguel Sabido emplea el recurso de un texto escrito como eje narrativo de la acción: un coloquio religioso escrito en nahuatl con partes en castellano sobre la lucha entre San Miguel Arcángel y Luzbel. El maniqueísmo del coloquio funciona de manera explícita como una alegoría de la trama de la película: la confrontación entre indígenas y autoridades civiles y católicas. Y es precisamente sobre la traducción al castellano del título nahuatl del coloquio donde está el génesis del conflicto principal de la obra. Sobre este tema de los errores de comunicación como creadores de conflictos mayores—un tema que remonta hasta la época de la conquista misma—vale recordar lo que nos dice el historiador Matthew Restall sobre el “mito de falta de comunicación” (*myth of miscommunication*):

Así como los mismos españoles fabricaron el mito de que podían comunicarse con los líderes nativos, los historiadores modernos han hecho girar el péndulo hasta el extremo opuesto y generado un contra-mito que enfatiza la falta de comunicación entre españoles y nativos. Un punto intermedio entre ambos extremos nos permite comprender mejor cómo los españoles y nativos llegaron a ver las intenciones del otro. (xviii)<sup>11</sup>

En este sentido, la película representa este “contra-mito” al que se refiere Restall. En un principio, el Padre Julio había logrado convencer al Padre Santos de que no existía ningún error doctrinal en el coloquio, por lo cual éste da su autorización para su representación. Sin embargo, el Presidente Municipal, conoedor de nahuatl—aunque no lo quiera admitir—le advierte al

---

<sup>11</sup> “[J]ust as the Spaniards themselves fabricated [the myth that they were able to communicate with native leaders, so have modern historians swung the pendulum too far in the opposite direction and generated a countermyth that emphasizes Spanish-native miscommunication. A middle ground between the two extremes allows a better understanding of how Spaniards and natives came to view each other’s intentions” (Restall, xviii)

Padre Santos que hay un problema serio en el título del coloquio: “San Miguel, Luzbel *Tlayectiltlahtocatzintzin* Coloquio”. Delfino le traduce el título al Padre Santos como “Coloquio de los *Grandísimos y Santos Señores* San Miguel y Luzbel”, explicándose así el oxímoron del título de la película. Enfurecido, el Padre Santos confronta inmediatamente al Padre Julio:

PADRE SANTOS: Usted sabía perfectamente la blasfemia que estaba escrita en ese cuaderno y me mintió. . . . Una blasfemia, un conjuro diabólico. . . . Porque equipara a San Miguel con Luzbel. . . . Lo voy a denunciar.

PADRE JULIO: [Alzando su voz] Denúncieme si quiere, pero entienda que para ellos, en tanto que San Miguel y Luzbel pertenecen a la metafísica, ambos son sagrados. *Tlayectiltlahtocatzintzin* es una expresión reverencial. Su forma de ver la religión católica es diferente, pero llena de respeto.

A partir de este momento, el Padre Santos decide irrevocablemente prohibir la representación del coloquio en *su* iglesia, como lo deja claro a los indígenas y al Padre Julio. En el clímax de la película, los indígenas toman posesión de la iglesia, y el Presidente Municipal, con el consentimiento del Padre Santos, amenaza con quemar la puerta y usar todo tipo de fuerza para sacarlos. El “binarismo maniqueo” de la lucha entre San Miguel y Luzbel se hace ahora patente cuando la cámara nos traslada desde el interior de la iglesia, donde los indígenas vestidos de San Miguel con espada en mano y la imagen del mismo San Miguel Arcángel en el centro del altar detrás de ellos, hasta el exterior, donde ahora vemos a un vengativo Delfino en primer plano con el Padre Santos (véase también el “Santo Padre”) en el fondo. El Padre Julio acude nuevamente al auxilio de los indígenas y es el único que logra cruzar la puerta de la iglesia y convencer a los indígenas a bailar el coloquio en otro espacio sagrado para ellos, las ruinas prehispánicas de Yohualichán:

Ustedes quieren bailar el coloquio aquí porque es un templo. La casa de un dios, el santo patrón de ustedes. Pero ni siquiera esta casa es de ustedes. Es del Padre Santos. Y sí tiene el derecho de prohibirles que bailen aquí. Pero también pueden bailar el coloquio de San Miguel en otro lugar sagrado que sí es de ustedes y que no se los puede quitar nadie.

El conflicto entonces se resuelve armoniosamente cuando los indígenas abandonan la iglesia y se dirigen a las ruinas arqueológicas, donde finalmente representan su coloquio.

Después de este repaso del tratamiento de la representación de la subalternidad en ambas películas, conviene prestar atención a dos ideologías religiosas que proveen un contexto importante a ambas películas: la Teología de la Liberación y la Teología India. Varios críticos ya han señalado la presencia de elementos de la Teología de la Liberación en *The Mission*, por ejemplo (Corseuil, McInerney, Phillips, entre otros).<sup>12</sup> El mismo Joffé ha admitido que existe una estrecha relación entre el filme y la Teología de la Liberación: “Absolutamente. El filme en ese sentido está íntimamente interesado con la lucha por liberación en la Teología de la Liberación, y es por eso que la perspectiva histórica es muy importante, porque lo que realmente está diciendo es que esa gente no han salido de la nada” (Joffé 3).<sup>13</sup> En este comentario, Joffé no está

---

<sup>12</sup> Cabe recordar también que la película contó con la participación del jesuita Daniel Berrigan, como consejero al director del filme. John McInerney lo identifica como “un auténtico jesuita radical” (an authentic Jesuit radical) (72).

<sup>13</sup> “Absolutely. The film in that sense is intimately concerned with the struggle for liberation in liberation theology, and that’s why the historical perspective is very important, because what it’s actually saying is that these people haven’t come out of nowhere” (Joffé 3)

explícitamente admitiendo que la película sea una defensa de la Teología de la Liberación como tal, sino que trata de establecer una “tradición” histórica para explicar y justificar su presencia actual. Esta aproximación de manipular el pasado histórico del indígena para justificar ideologías contemporáneas confirma lo que José Rabasa nos dice sobre la “cultura de la conquista”: “Las prácticas de escritura colonialistas, entonces, no pertenecen solamente al periodo colonial (temprano), sino que también informan programas contemporáneos de modernización que folclorizan formas de vida y se lamentan de la pérdida de lo antiguo—por lo tanto confinando a las culturas indígenas al museo o a la tienda de curiosidades” (52).<sup>14</sup>

Más que defender la tradición histórica de la Teología de la Liberación, yo propongo que *The Mission* se preocupa más en articular una apología de esta teología en vista de la lucha abierta que la Iglesia Católica, desde lo más alto del Vaticano, le hacía precisamente durante la década de los ochenta. Precisamente en 1979, a once años de la celebración de la famosa Conferencia de Medellín—donde se sientan las bases del desarrollo de la Teología de la Liberación—y a poco más de tres meses de su elección como Papa, Juan Pablo II se dirige en persona en la inauguración de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Puebla, México. En este discurso, Juan Pablo II lanza una fuerte crítica a la creciente influencia de la Teología de la Liberación. Sin llamarla nunca por este nombre,<sup>15</sup> este documento enfatiza entre otras cosas la misión de los obispos de ser “maestros. . . de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre” y de “vigilar por la pureza de la doctrina” (I.1).<sup>16</sup> Denuncia en forma categórica la existencia de ciertas “relecturas’ del evangelio” que se alejan de “los criterios centrales de la fe de la Iglesia” (I.4). Lamenta también la idea de un Cristo “como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret”, el cual “no se compagina con la catequesis de la Iglesia” (I.4). El Papa es consciente de la potencial ruptura entre el Vaticano y otras formas de iglesias populares: “Se genera en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia ‘institucional’ u ‘oficial’, calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular ‘que nace del pueblo’ y se concreta en los pobres” (I.8). Y dedica una extensa parte del discurso a defender la unidad de la Iglesia (II) y el balance que se debe mantener entre revelación (las sagradas escrituras) y el Magisterio (la autoridad del Papa y los obispos en materia de enseñanza doctrinal), en las cuales se funda la doctrina social de la Iglesia. (III.7).

Esta no sería la única acción que Juan Pablo II tomaría en contra de la Teología de la Liberación o sus seguidores. Recordemos la amonestación pública que, en su visita a Nicaragua en 1983, le dio Juan Pablo II al cura y poeta Ernesto Cardenal—reconocido por sus “relecturas” del evangelio (recopiladas en su obra *El evangelio de Solentiname* de 1975) y entonces miembro de la Junta de Gobierno en Nicaragua. Aunque los seguidores de la Teología de la Liberación han sido miembros de varias órdenes religiosas o sacerdotes seculares, son los jesuitas los que reciben las más fuertes críticas. No es coincidencia que sea en la misma década de los ochenta cuando Juan Pablo II les da su apoyo preferencial a grupos más conservadores como la Prelatura Opus Dei de España y la Congregación de la Legión de Cristo de México, las cuales han tenido grandes números de seguidores en América Latina.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> “Colonialist writing practices, then, do not just pertain to the (early) colonial period, but inform contemporary modernization programs that folklorize forms of life and deplore the loss of old—thereby confining Indian cultures to the museum and the curio shop” (Rabasa 52).

<sup>15</sup> El documento emplea la palabra “liberación” aproximadamente veinte veces, pero nunca aparece como “Teología de la Liberación”.

<sup>16</sup> En este documento, cito no las páginas, sino los apartados del mismo.

<sup>17</sup> El Opus Dei fue fundado en España en 1928 por Josemaría Escrivá de Balaguer. En 1982 Juan Pablo II le otorgó el estatus de prelatura personal y en el 2002 canonizó a su fundador. La Legión de Cristo, fundada en 1941 por Marcial



Pero será a través de los canales oficiales del Vaticano mismo desde donde Juan Pablo II lanzaría las más duras críticas a la Teología de la Liberación. En 1981, Juan Pablo nombra al entonces Cardenal Joseph Ratzinger al puesto de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y a partir de entonces éste se convierte en la voz oficial del Vaticano para silenciar a la Teología de la Liberación. En su capacidad como Prefecto, Ratzinger produjo un documento, “*Libertatis nuntius*: Instrucción sobre ciertos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’” (1984), en el que codifica la posición oficial de la Iglesia con respecto a la Teología de la Liberación.<sup>18</sup> En este documento, el Vaticano sienta las bases de la distinción entre liberación espiritual, como resultado de liberación del pecado, y una liberación secular, como actividad secular política que se centra en cambiar las estructuras económicas y políticas de la sociedad, bajo las premisas de un análisis marxista. Tanto Ratzinger como Juan Pablo II coinciden que una de las amenazas más serias que presenta la Teología de la Liberación, es precisamente el rechazo del Magisterio, lo cual representaría un reto directo a la autoridad de la Iglesia en materias doctrinales.

Otra figura prominente, aunque desde fuera del Vaticano, que lanza un fuerte ataque a los Jesuitas es el teólogo y autor Malachi Martin (1921-1999). Un ex-jesuita, Malachi se convierte, desde que recibió una dispensa especial para dejar la orden en 1965, en uno de sus más célebres detractores. Sus críticas aumentan particularmente en la primera década de los años ochenta, particularmente por la relación que mantenían los jesuitas con la Teología de la Liberación, alcanzando un clímax con la publicación de su obra, *The Jesuits: The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church*, en 1987. En esta obra, Martin dedica un capítulo a la Teología de la Liberación en el cual critica la obra seminal del movimiento, *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez de 1971, concluyendo que: “La ‘misión’ de la Teología de la Liberación, en otras palabras, fue la ‘lucha de clases’ de Marx” (310).<sup>19</sup>

Es dentro de este contexto histórico que mi lectura de *The Mission* se basa. Cuando el Cardenal Altamirano le dice al Padre Gabriel que lo que está en juego es “la existencia misma de la Orden de los Jesuitas, tanto aquí como en Europa”, podemos inferir la crisis que la orden enfrenta en el Vaticano por sus ideologías liberales. Más específicamente, quisiera proponer que el personaje de Altamirano parece ser un compuesto de las distintas fuerzas europeas que condenan la Teología de la Liberación y a los jesuitas, particularmente Malachi Martin y el Cardenal Ratzinger. La representación visual de este último en la audiencia arriba mencionada, como si fuera un inquisidor presidiendo un auto de fe, establece un fuerte paralelo que no podemos ignorar con la función oficial de Ratzinger como Prefecto del órgano oficial de la Iglesia que es el descendiente directo de la antigua Inquisición. Su documento “*Libertatis nuntius*”, publicado dos años antes del estreno de la película, es el juicio final que la Iglesia promulga con respecto a la Teología de la Liberación, del mismo modo que Altamirano da su veredicto final que sella el futuro a las reducciones jesuíticas. Aún más el hecho que Altamirano sea un ex-jesuita (al igual que Malachi Martin) es interesante desde un punto de vista histórico ya que, como James Saeger indica, el rol del enviado papal se basa en el jesuita andaluz, Luis Altamirano, quien fue enviado a Paraguay en 1752 a supervisar el traspaso de las misiones (64).

---

Maciel, gozó de protección especial de Juan Pablo II hasta que recientes escándalos financieros y sexuales resultaron en fuertes condenas hacia Maciel de parte del Vaticano. Juan Pablo II invitó a Marcial Maciel a que lo acompañara durante su visita a México de 1979 que coincidió con la conferencia episcopal de Puebla arriba mencionada.

<sup>18</sup> Otro documento suyo, de carácter privado en el que ofrece una visión más sucinta de su postura con respecto a esta teología se encuentra en *Ratzinger Report* (1985). En 1986, Ratzinger publica otro documento oficial, como Prefecto de la Congregación, en el que formula la posición oficial sobre la libertad y liberación cristiana (“*Libertatis conscientia*”). Este segundo documento oficial constituye un complemento al “*Libertatis nuntius*” de 1984.

<sup>19</sup> “The ‘mission’ of Liberation Theology, in other words, was Marx’s ‘class struggle’” (Martin 310).

Siguiendo con esta lectura propuesta, podemos también reconocer en los personajes heroicos de *The Mission*, Rodrigo Mendoza y el Padre Gabriel, a dos facetas contrastantes de la figura arquetípica del sacerdote revolucionario y mártir. Rodrigo, por ejemplo, representa al religioso que toma literalmente las armas y muere en pleno combate. Modelos como éste abundan en la historia latinoamericana: el colombiano Camilo Torres Restrepo (1929-1966), el español-nicaragüense Gaspar García Laviana (1941-1978), entre los más emblemáticos. La clásica imagen en las cubiertas y carteles de la película, un desafiante Rodrigo aún vestido de jesuita en posición de ataque con su espada en la mano, es icónica de esta figura heroica. El Padre Gabriel, por otro lado, aunque se declara en contra del uso de la violencia, no abandona su adhesión a la “opción preferencial por los pobres”, para usar una frase ampliamente popularizada por la Teología de la Liberación, y como tal representa una alternativa pacifista. Quizá la figura arquetípica más cercana al Padre Gabriel sea la del salvadoreño Monseñor Arnulfo Romero, reconocido por sus intensas denuncias de injusticias sociales, pero a su vez fuerte crítico del uso de la violencia.<sup>20</sup> Aún muy presente en la memoria colectiva estaba en 1986, cuando sale *The Mission*, el asesinato del arzobispo salvadoreño sólo seis años atrás. El paralelo entre la muerte de Romero mientras celebraba la Eucaristía y la de Gabriel, cuando lleva también a la Eucaristía en sus manos, no es coincidencia. También debemos recordar al otro sacerdote salvadoreño y gran amigo personal de Romero, el jesuita Rutilio Grande, quien fue un asiduo defensor de la Teología de la Liberación, líder de Comunidades Eclesiales de Base, y también asesinado tres años antes que Romero.<sup>21</sup> La comparación entre Romero y Grande con Gabriel y Rodrigo, por lo tanto, no es fortuita.<sup>22</sup>

La exaltación heroica del sacerdote revolucionario mártir en *The Mission* sobrepasa el sacrificio de la muerte de los mismos indígenas. Esto lo vemos cuando Altamirano pone fin a su carta al Papa con las siguientes palabras: “Así, Su Santidad, ahora sus sacerdotes están muertos, y yo quedé vivo. Pero, en verdad, soy yo quien está muerto y ellos los que viven. Porque, como siempre, Su Santidad, el espíritu de los muertos sobrevive en la memoria de los vivos”.<sup>23</sup> Luego, al final de la película, aparece en pantalla el siguiente texto: “Los indígenas de Suramérica están todavía luchando por defender sus tierras y sus culturas. Muchos de los sacerdotes que, inspirados por la fe y el amor, continúan apoyando los derechos de los indígenas por justicia, lo hacen con sus vidas”.<sup>24</sup> En breve, luego de la masacre en las misiones jesuíticas, la película sugiere que la muerte de unos pocos jesuitas es más significativa que la muerte de un gran número de indígenas.

Si bien la Iglesia Católica da un veredicto negativo en contra de la Teología de la Liberación, ésta no fue totalmente silenciada. Joffé admite que *The Mission* trata de lidiar con “el sentido de que una lucha vencida no es una lucha perdida” (4). Después del fracaso que sufre la Teología de la Liberación de ser doctrinalmente aceptada por el Vaticano, surgen en Latinoamérica nuevas formas de teologías alternativas que comparten un enfoque en los derechos

---

<sup>20</sup> Véase en particular su tercera carta pastoral “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, escrita en conjunto con Monseñor Arturo Rivera Damas, quien a la muerte de Monseñor Romero se convertiría en su sucesor.

<sup>21</sup> Aunque la película *Romero* (dir. John Duigan) salió en 1989, tres años después que *The Mission*, podemos observar muchos paralelos evidentes entre ambas. La escena de *The Mission* en la que Gabriel se niega a bendecir a Rodrigo cuando éste se prepara para el combate armado, parece ser reproducido en *Romero* en la escena entre el arzobispo y uno de los jóvenes jesuitas que también se prepara para el combate; en ambos casos, Gabriel y Romero condenan el uso de violencia, sin saber que dentro de muy poco, ambos iban a morir de forma violenta.

<sup>22</sup> La muerte de todos los jesuitas al final de la película es un espeluznante augurio de la matanza de los seis jesuitas asesinados en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en El Salvador, sólo tres años después.

<sup>23</sup> “So, Your Holiness, now your priests are dead, and I am left alive. But in truth, it is I who am dead, and they who live. For, as always, Your Holiness, the spirit of the dead will survive in the memory of the living” (*The Mission*).

<sup>24</sup> “The Indians in South America are still engaged in a struggle to defend their land and their culture. Many of the priests who, inspired by faith and love, continue to support the rights of the Indians for justice, do so with their lives” (*The Mission*)

de la subalternidad, entre las cuales sobresale la Teología India (también conocida como Teología Indígena), fuertemente arraigada en México desde principios de la década de los noventa.

Cercanamente vinculada a la violencia política que vivió México en los noventa, a partir del alzamiento de los neo-zapatistas en Chiapas en 1994, la Teología India nos ayuda a entender el trasfondo ideológico religioso de *Santo Luzbel*. En esta tuvieron un rol central de liderazgo la agrupación indígena conocida como la Sociedad Civil Las Abejas y el Obispo de San Cristóbal de las Casas del estado de Chiapas, Samuel Ruiz García. Las Abejas mantuvo un lazo cercano con los neo-zapatistas y fueron víctimas en diciembre de 1997 de la matanza conocida como la Masacre o Matanza de Acteal, un municipio del estado de Chiapas, en la que murieron 45 indígenas que se encontraban reunidos en la iglesia de Acteal. Aunque esta matanza ocurrió ocho meses después del estreno de *Santo Luzbel*, la película recoge muy bien la tensión política entre indígenas y autoridades civiles de la época.<sup>25</sup>

Entre los principios fundamentales de la Teología India está el alcanzar una mayor apertura por parte de la Iglesia en aceptar el sincretismo religioso indígena-católico, así como el reconocimiento de la validez de las diferentes manifestaciones espirituales prehispánicas. El debate sobre esta teología alternativa alcanzó un clímax durante la última conferencia episcopal del CELAM, realizada en Aparecida, Brazil, en mayo del 2007. Uno de sus defensores, Eleázar López Hernández, del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, produjo un documento fundamental que nos permite entender el estado de la polémica. Aquí, López Hernández define la misión de la Teología India como:

[L]a vivencia, celebración y comunicación de la experiencia de Dios que acompañó a nuestros antepasados en su largo proceso de nomadismo, de sedentarización y de altas civilizaciones y culturas; es la sabiduría que ayudó a nuestros abuelos a mantener la resistencia y la identidad propia en el contexto de la conquista y colonización europeas; y es también la perspectiva religiosa que orienta y da sentido trascendente a nuestra lucha actual por ganarnos el lugar que nos merecemos en la historia y en la Iglesia.<sup>26</sup>

Al igual que Joffé al tratar de establecer una tradición histórica de la Teología de la Liberación, López Hernández, haciendo uso del letimotivo de los cinco siglos, señala que:

La Teología India no es de ahora, sino que lleva un largo andar de siglos y milenios, pero es tan nueva y actual para las comunidades indígenas porque sigue respondiendo a sus necesidades de hoy. . . . La Teología India es singular porque los pueblos de este continente nos hemos hermanado en la unidad de nuestra herencia milenaria, en la unidad del dolor provocado por los 500 años.

La Teología India ha encontrado, al igual que la Teología de la Liberación, una continua oposición por parte del Vaticano. En su discurso inaugural de la Conferencia de Aparecida, el Cardenal Ratzinger, ahora en su nuevo rol como Papa Benedicto XVI, defiende el compromiso de la Iglesia por las culturas prehispánicas: “[E]l anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una

---

<sup>25</sup> *Santo Luzbel* se estrenó en abril de 1997 en el Festival de Cine de Guadalajara y la Masacre de Acteal ocurrió en diciembre del mismo año.

<sup>26</sup> Por ser un documento en línea, no tiene paginación.

cultura extraña” (1).<sup>27</sup> Sin embargo, inmediatamente considera una utopía el querer equiparar las religiones prehispánicas con el cristianismo: “La utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia universal, no sería un progreso, sino un retroceso. En realidad sería una involución hacia un momento histórico anclado en el pasado” (1). Las numerosas reacciones a la postura del Vaticano se hicieron sentir enérgicamente, y son recogidas por López Hernández en el citado documento. Cuatro meses después de la Conferencia de Aparecida, la Congregación para la Doctrina de la Fe—ahora dirigida por el estadounidense William Joseph Levada—bajo iniciativa del Papa Benedicto XVI, convocó a una reunión especial para “concluir un periodo de análisis sobre el tema de la teología indígena decretado justamente por Ratzinger en la década de 1990” (“Revisará cúpula del Vaticano”).<sup>28</sup>

Las continuas referencias en *Santo Luzbel* al choque entre religiosidad indígena y las prácticas ortodoxas católicas, el “error” del Padre Santos de llamar “Ufficio dell’Inquisizione della Fede” a la Congregación para la Doctrina de la Fe, la insistencia del indígena Agustín de decirle “Santo Padre” al Padre Santos, son unos pocos de los ejemplos que ilustran claramente la tensión existente entre los seguidores de la Teología Indígena y el Vaticano. Como agente mediador de este conflicto, el Padre Julio tiene un rol fundamental. Su uso de motivos indígenas en su vestimenta litúrgica, su intento de hablar “la lengua mexicana”, y sus repetidos esfuerzos por ser el “defensor de los indios”—hasta el punto de reconocer que sus acciones le pueden costar que lo expulsen<sup>29</sup>—representan la función de este joven sacerdote como vínculo entre ambos mundos. En este sentido, la puerta de la iglesia que Delfino y el Padre Santos amenazan con quemar y que el Padre Julio defiende, adquiere una significación simbólica de gran importancia:

PADRE JULIO: Por favor, puede haber una matanza. Ha habido tantas.

DELFINO: Por una pinche puerta *vieja*. [Enfasis mío]

PADRE JULIO: [Acercándose y poniendo una mano sobre la puerta] Sí, es una puerta *vieja*, pero *sagrada*, Delfino. [Enfasis mío]

El argumento del Padre Julio es evidente: la puerta es “vieja”, así como la cosmovisión indígena, pero al mismo tiempo “sagrada”. Esta puerta que en principio separa a ambas culturas, representa a su vez la alternativa religiosa que la Teología India ofrece: la de integrar, o “ligar de nuevo”—si consideramos la etimología de la palabra “religión” (del latín *religare*)—el mundo viejo, pero sagrado, indígena con la espiritualidad católica.

La lucha por reafirmar la autoridad sagrada de la cosmovisión prehispánica se expresa con particular elocuencia en varios momentos en la película. Por ejemplo, en una breve escena una turista francesa que visita las ruinas arqueológicas de Yohualichán y que no tiene ningún otro rol en el filme, absorbe por lo que contempla, dice para sí misma: “Dios mío, este lugar es una teología”. Más adelante, cuando los indígenas han tomado la Iglesia, las mujeres de la comunidad

---

<sup>27</sup> La referencia aparece en la bibliografía bajo Benedicto XVI, para separar sus escritos como Papa de los antes citados que hizo como Cardenal Ratzinger. Los números dados no corresponden a páginas, sino a apartados del texto.

<sup>28</sup> Hasta donde sé al momento de escribir este artículo, la Congregación para la Doctrina de la Fe no ha hecho ningún pronunciamiento oficial con respecto a la Teología India.

<sup>29</sup> Luego de que el Padre Julio ha persuadido a los indígenas de que realicen el coloquio en las ruinas, dirigiéndose a una imagen de la Santísima Trinidad en la iglesia, exclama: “Seguramente esto que voy a hacer me va a costar que me expulsen, pero tengo una buena razón, ¿verdad, Señor? ¿Verdad que tengo una buena razón? ¿Verdad?” Nótese la relación entre el uso triple de la palabra “verdad” y el hecho de que se está dirigiendo a la Trinidad.

les traen unos tacos envueltos en hojas de plátano. Los indígenas se sientan en el suelo en un semicírculo al frente del altar, pero no los comen hasta que Emeterio, como líder del grupo, toma los tacos y extiende sus manos sobre éstos en forma de bendición. La actitud reverencial con que los indígenas actúan y el carácter “sacramental” de esta escena recrea de manera ingeniosa una realización eucarística reminiscente de la Última Cena en la que Emeterio asume un rol sacerdotal, pero evidentemente dentro del marco de la Teología India. Finalmente, en la última escena, cuando los indígenas representan el coloquio en las ruinas tomándose así posesión de su propio espacio sagrado, el Padre Julio se aleja, dejándolos solos. Justo en ese momento comienza a amanecer y aparece en la pantalla el texto: “No es el fin. Es el principio”.

Es relevante comparar estas palabras finales de *Santo Luzbel* con las últimas de *The Mission* (también escritas en la pantalla): “La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no prevalecieron contra ella (Juan 1.5)”.<sup>30</sup> Ambos textos expresan optimismo por el futuro de las teologías que los filmes defienden. Mi propósito en este trabajo no ha sido ni defender ni refutar las premisas teológicas o sociales de estas teologías, sino cuestionar los propósitos de las películas y el uso que éstas hacen de la subalternidad indígena en función con sus respectivas apologías teológicas. Como bien sabemos, los planteamientos de la Teología de la Liberación y la Teología India no se limitan sólo a la materia estrictamente teológica, sino que además buscan ganar el derecho de su propia autonomía de la autoridad del Vaticano. Por lo tanto, el propósito apologético de ambas películas termina paradójicamente traicionando a la misma subalternidad que propone defender: primero, al desplazarla a un segundo plano de acción; segundo, al reforzar un patrón de paternalismo en el que los indígenas invariablemente dependen de la agencia de una figura heórica externa la cual es, irónicamente, producto de la hegemonía; y finalmente, al negarles su propia voz, replanteándonos la consabida paradójica pregunta teórica de Spivak: ¿puede el subalterno hablar?

## THE MISSION AND SANTO LUZBEL: APOLOGY AND SUBALTERNITY

**ABSTRACT:** In this essay I analyze the films *The Mission* (dir. Roland Joffé, 1986) and *Santo Luzbel* (dir. Miguel Sabido, 1997). Although at first glance these movies deal with the problematic of the situation of indigenous peoples in Latin America during the colonial times and the present, respectively, I propose that what both films actually do is to manipulate the topic of indigenous subalternity as a pre/text to advance and develop an apology of contemporary religious ideologies such as Theology of Liberation and Indian Theology. By means of an interdisciplinary analysis, I examine the literary and historical subtexts that make up the underlying context of these works.

**Key words:** *The Mission*, *Saint Lucifer*, Roland Joffé, Miguel Sabido, subalternity.

## REFERÊNCIAS

BENEDICTO XVI. “Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe [CELAM]: Discurso de Su Santidad Benedicto XVI”. 13 Mayo 2007. 6 Agosto 2010  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_sp.html).

---

<sup>30</sup> “The light shines in the darkness and the darkness has not overcome it (John 1.5)” (*The Mission*).

CORSEUIL, Anelise Reich. "Reconstructing Latin American History in Walker and *The Mission*: Postmodernism and Allegory". *Ilha do Desterro: A Journal of Language and Literature* 32.1 (1997): 177-87.

"Doctrine of the Faith, Congregation for the". *New Catholic Encyclopedia Supplement 2009*. Detroit: Gale, 2009. 262-263. *Gale Virtual Reference Library*. 30 Agosto 2010 <<http://go.galegroup.com.proxycu.wrlc.org/ps/i.do?&id=GALE%7CCX3005400072&v=2.1&u=wash31575&it=r&p=GVRL&sw=w>>

FRANCO, Jean. "High-tech Primitivism: The Representation of Tribal Societies in Feature Films". *Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas*. Ed. John King, Ana María López & Manuel Alvarado. London: British Film Institute, 1993. 81-94.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectives*. 1971. 8va ed. Lima, CEP: 1991.

JOFFÉ, Roland. Entrevista con Michael Dempsey. "Light Shining in Darkness: Roland Joffé on *The Mission*". *Film Quarterly* 40.4 (Summer 1987): 2-11.

JOHN PAUL II. "Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [CELAM]." Puebla, México. 18 Enero 1979. 6 Agosto 2010 <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790128\\_messico-puebla-episc-latam\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_sp.html)>.

JOHNSON, David E. "The Place of the Translator in the Discourses of Conquest: Hernán Cortés's *Cartas de relación* and Roland Joffe's *The Mission*". *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. Ed. Rene Jara & Nicholas Spadaccini. Minneapolis: U of Minnesota P; 1992. 401-24.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleázar. "La Teología India en la Iglesia". *Conselho Indigenista Missionário*. 6 Agosto 2010 <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1199889239\\_teologiaindia.doc](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1199889239_teologiaindia.doc)>.

LLORA, Miguel. "The Mission and the Idealizing of the Guaraní Turns into a Reinforcement of Neo-Imperialism, Paternalism and a Sinister Form of Otherness". Página personal. 6 Agosto 2010 <<http://www.mllora.com/mission.doc>>.

MARTIN, Malachi. *The Jesuits: The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church*. New York: Linden; Simon and Schuster, 1987.

MCINERNEY, John. "*The Mission* and Robert Bolt's Drama of Revolution". *Literary Film Quarterly* 15.2 (1987): 70-77.

PARDO, Alejandro. "Historia y ficción en el cine de David Puttnam". *Historia Contemporanea*:

*Revista del Departamento de Historia Contemporanea* 1.22 (2001): 117-49.

PHILLIPS, Thomas. "Heaven and Hell: The Representation of Paraguay as a Utopian Space". *European Journal of American Culture* 27.1 (2008): 15-27.

RABASA, José. "Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History". *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*. Ed. Alvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: SUNY Press, 2002. 51-78.

RATZINGER, Joseph Cardinal. "*Libertatis conscientia*: Instruction on Christian Freedom and Liberation". Congregation for the Doctrine of the Faith. March 22, 1986. 6 Agosto 2010 <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html)>.

\_\_\_\_\_. "*Libertatis nuntius*: Instruction on certain aspects of the 'Theology of Liberation'". Congregation for the Doctrine of the Faith. August 6, 1984. 6 Agosto 2010 <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html)>.

\_\_\_\_\_; MONTESSORI, Vittorio. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*. Trad. Salvator Attanasio y Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1985.

RESTALL, Matthew. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

"Revisará cúpula del Vaticano Teología Indígena en América Latina". Frente Nacional para la Liberación Etnoecológica. Septiembre 3, 2007. 6 Agosto 2010 <<http://etnoecomerida.wordpress.com/2007/09/03/revisara-cupula-del-vaticano-teologia-indigena-en-america-latina/>>

*Romero*. Dir. John Duigan. Guión de John Sacret Young. 1989. DVD. Trimark Home Video, 2000.

ROMERO, Oscar Arnulfo, y MONS. Arturo Rivera Damas. "La iglesia y las organizaciones políticas populares". *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador: UCA Editores, 1978. 13-40.

SAEGER, James Schofield. "*The Mission* and Historical Missions: Film and the Writings of History". *Based on a True Story: Latin American History at the Movies*. Ed. Donald F. Stevens. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1997. 63-84.

*Santo Luzbel*. Dir. Miguel Sabido. Guión de Miguel Sabido. 1997. DVD. Desert Mountain Media, 2005.

*The Mission*. Dir. Roland Joffé. Guión de Robert Bolt. 1986. DVD. Warner Home Video, 2003.

VEST, Jay Hansford C. "The Jesuit Republic and Brother Care in *The Mission*: An Allegory of the Conquest". *American Indian Culture and Research Journal* 29.3 (2005): 25-57.

WILLINGHAM, Eileen. "A Multi-Source Approach to Teaching the Eighteenth-Century: Jesuits and Guaranies in Film and Epistles". *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 30.1 (Spring 2007): 209-19.

**Data de submissão: 19/08/2023**

**Data de aceite: 24/11/2023**