



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El concepto de cultura popular en la visión de la teología de la liberación

Autor: Beldi de Alcántara, Maria de Lourdes

Forma sugerida de citar: Alcántara, M. L. B. (1999). El concepto de cultura popular en la visión de la teología de la liberación. *Cuadernos Americanos*, 6(78) 109-122.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIII, Núm. 78, (noviembre-diciembre de 1999).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

El concepto de cultura popular en la visión de la teología de la liberación

Por *Maria de Lourdes BELDI DE ALCÁNTARA*
Editora de Imaginário (Brasil)

Introducción

ESTE TRABAJO TIENE LA INTENCIÓN de hacer un estudio teórico sobre la cuestión del uso de la “imagen” amazónica en la teología de la liberación. Es decir, la apropiación simbólica de la selva y de la población amazónica en el texto de la liturgia, especialmente en la película *Amerindia*.

Para realizar un esbozo de esta construcción simbólica haremos una breve historia de la actuación de la Iglesia católica en la Amazonia y subrayaremos los personajes y paisajes que fueron construidos y resemantizados por ella durante casi quinientos años de colonización.

Una pequeña historia

LA historia de la Iglesia en la Amazonia durante casi todo el periodo colonial giró en torno a dos grandes polos: la política de ocupación de la corte portuguesa y la acción evangelizadora de los misioneros. Todo el proyecto portugués de ultramar fue bien sintetizado en el lema *Dilatar a fé e o império*; la Provisão Régia, en forma de ley, del 1º de abril de 1680, dice: “El rey sostiene que la principal finalidad en la región amazónica es *extender la predicación del Santo Evangelio y tratar de traer al regazo de la Iglesia aquella extendida gentilidad, cuya conversión Dios nuestro Señor encomendó a los señores de estos reinos*”.¹ El proyecto portugués pretendía extender el imperio hasta las cordilleras, por medio de las misiones, de este modo, en 1542, fray Gaspar de Carvajal dejó la primera descripción del gran río, de las tribus que vivían en sus orillas y sus principales afluentes, que sólo iban a ser total-

¹ CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*, São Paulo, Vozes, 1992, p. 145

mente explorados en el siglo XVIII, y algunos, como el Jurua y el Purus, en la segunda mitad del siglo XIX.

Hacia 1540 la Amazonia empezó a ser conocida en Europa. El viaje de Orellana se sitúa entre 1540 y 1542, el de Pedro de Ursúa entre 1560 y 1561 y el de Lope de Aguirre en la misma época. La noticia apareció envuelta en un lenguaje fantástico, superlativo y maravillado. El cronista de Orellana, fray Gaspar de Carvajal, dio a su narrativa el título de *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de la Amazonas*, ofreciendo su testimonio sobre la presencia de mujeres Amazonas en la orilla de ese río. El cronista de Pedro Teixeira en su viaje de regreso de Quito a Belém, el padre Cristóbal de Acuña, vuelve a titular su relato: *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, y un siglo después el padre João Daniel describe el mismo río con el título de *Tesouro descoberto do máximo rio Amazonas*. Todos usaban adjetivos al hablar del río: grande, máximo, fantástico. Este estado de encandilamiento pudo ser definido por Greenblatt como “un reconocimiento instintivo de la diferencia, el indicio de una atención totalmente concentrada. Representa todo lo que no puede ser reconocido, a lo que poco crédito puede darse”²

La diversidad cultural a través de la mirada de quien está narrando es construida como un desvío de las propias creencias cristianas o como radicalmente diferente de ellas, es decir, usando un proceso de inversión que aumenta la descripción de los símbolos que la representan. La circulación mimética que representa al Otro es construida a través de las representaciones europeas cristianas, es decir, la proyección de sí mismo que hace el europeo, como bien plantea Edward Said.³ Es sabido que la alteridad es resultado de la construcción del imaginario europeo sobre la diferencia.

Dentro de este razonamiento, podemos afirmar, siguiendo a Greenblatt,⁴ que los cronistas, generalmente misioneros, narraban lo maravilloso natural describiendo un lugar tan exuberante, con paisajes y clima tan diferentes de cualquier descripción hasta entonces realizada, que la narrativa no precisaba como otras la utilización de metáforas o ironías. En la Amazonia se encontraban los tres grandes mitos americanos: El Dorado, la Laguna, que es la cuna de todo el sistema fluvial atlántico, y las Amazonas

² Stephen Greenblatt, *Possessões maravilhosas*, São Paulo, EDUSP, 1996, p. 48

³ Edward W. Said, *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990

⁴ Greenblatt, *Possessões maravilhosas*

La mezcla de devoción y ambición, de culto a Cristo y culto al Becerro de Oro, se halla en el origen de la empresa colonial de América, y particularmente de la Amazonia, en palabras de Greenblatt, “frente a lo desconocido, los europeos usaban estructuras intelectuales y organizacionales convencionales, moldeadas durante siglos de contactos indirectos con otras culturas; esas estructuras impedían en gran parte una percepción clara de la radical alteridad de las tierras y de los pueblos americanos”.⁵

La primera nación europea que logró organizar esa penetración de grupos mercantiles en torno a la desembocadura del río y en las regiones cercanas fue Francia, la cual, al mando del señor de La Ravadière, articuló un proyecto de formación de la Francia Equinoccial o Transatlántica y consiguió fundar la ciudad de São Luis do Maranhão, en 1612, reuniendo a comerciantes ahí establecidos desde 1594.

En 1626, el rey de Portugal tomó posesión, legitimando sus territorios con el nombramiento del gobernador y capitán del río Amazonas, Bento Maciel Parente. En 1750, el Estado portugués aseguró la posesión a través de la ley del *uti possidetis*: “Quienes consigan ocupar una región son considerados los dueños legítimos de la misma”.

El río Amazonas es navegable en toda su extensión, del mismo modo que largos tramos de sus principales afluentes: la extensión navegable intercomunicada supera los veinticinco mil kilómetros. Su ocupación fue hasta mediados del siglo xx exclusivamente a lo largo de los ríos.

Hasta nuestros días la selva amazónica y sus habitantes están permeados por un imaginario fantástico no sólo por la posesión que caracteriza el proceso de nombramiento y renombramiento, sino también por el asombro ante el “mito” de la ecología, la idea de la necesidad de salvar la mayor selva del mundo, y con ello todos los adjetivos que nos remiten a una crítica de las sociedades urbanas y de masas. El indio y la naturaleza son los símbolos-clave nuevamente privilegiados, sólo que esta vez adjetivados como paraíso terrestre, granero del mundo, pulmón del mundo, los pueblos verdaderamente brasileños, con una sabiduría indiscutible. Las imágenes están construidas a través de un imaginario que re-

⁵ *Ibid.*, p. 61

salta la gran importancia de este espacio, que se vuelve un paisaje, rediseñado en cada momento histórico ⁶

La presencia religiosa

Los jesuitas entraron al Marañón antes que los capuchinos, que participaron en su fundación en 1612.⁷ La intención era construir un imperio religioso como el que comenzaba a ser realidad en Paraguay. Su presencia en Amazonia comienza en 1636, cuando Luís de Figueira, proveniente del Marañón, llega a Belém y da inicio al trabajo misionero, recorriendo los ríos Tocantins, Pacajá y el bajo Xingu. En 1637 regresa a Portugal y publica el *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e o rio Amazonas*.

La historia de las misiones jesuíticas en la Amazonia puede ser dividida en tres fases: 1) de tentativas de implantación de un sistema de misiones en el Marañón y en la Amazonia, a semejanza de lo que venía haciendo desde 1549 la Compañía de Jesús al sur del Brasil. Esta fase comienza con la expedición de los padres Francisco Pinto y Luís de Figueira a la Sierra de Ibiapaba (1607) y termina con la muerte de Figueira y de sus compañeros a manos de los indios arua de Marajó (1643). 2) de presencia política e ideológica del padre Antônio Vieira de 1652 a 1662; la presencia permanente de jesuitas en la Amazonia comienza en 1653 con la llegada de los padres João de Souto Maior y Gaspar Fragoso, enviados desde Marañón por el padre Antônio Vieira. En 1662 los jesuitas son expulsados por primera vez del estado de Marañón. Entre los años 1660 y 1680 hay un periodo de concesiones y reacomodos, al término del cual los padres de la Compañía de Jesús son expulsados nuevamente, en el curso de la rebelión dirigida por Beckman (1684). 3) entre el regreso de los jesuitas al Marañón (1685) y el proceso final de expulsión de la Compañía de Jesús del estado de Marañón y del Brasil, por el gobierno de Pombal, en 1759.

Los franciscanos acompañaron la expedición de Jerônimo de Albuquerque para conquistar el Marañón y estuvieron desde 1617

⁶ Las referencias provienen de la tesis de Magali Franco Bueno, *Representação do espaço e identidade na Amazônia brasileira: estudo de caso*, Universidade de São Paulo, Departamento de Geografia, 1997.

⁷ Es sabido que los franciscanos Luís Figueira y Francisco Pinto hicieron por tierra, a lo largo de 1607, la misma ruta que el siglo anterior habían hecho los indios caeté (tupinamba), que dejaron el litoral, CENILÁ, *História da Igreja na Amazônia*, p. 63.

en Belém, donde se instalaron en Una Los franciscanos de San Antonio fueron los primeros en llegar a la Amazonia En 1617 había cuatro misioneros de esa orden establecidos en Belém fray Antônio de Merciana, fray Cristóvão de São José, fray Sebastião do Rosário y fray Felipe de São Boaventura

Los carmelitas estuvieron desde 1615 en São Luis y a partir de 1626 en Belém, donde construyeron un convento en 1626 La prioridad de la Compañía de Jesús en el Rio Negro fue hecha a un lado cuando las misiones carmelitas en esa área participaron en el reparto de la Amazonia entre las principales órdenes religiosas misioneras, a fines del siglo xvii La actuación de los religiosos carmelitas estaba localizada en el extremo norte, más precisamente en el Río Negro y en Solimões Todo comienza con la *Nueva repartición de misiones*, documento real enviado al gobernador de Marañón el 19 de marzo de 1693, según el cual "todo lo que se halla al sur del río Amazonas queda asignado a los jesuitas, en cuanto a las franjas al norte del río, quedan para los demás religiosos que tienen conventos en Pará los mercedarios, franciscanos de San Antonio, franciscanos de Piedad y carmelitas" ⁸ El ciclo misionero carmelita en Amazonia va de 1693 a 1755

Los mercedarios estuvieron en Belém desde 1639 a 1640 La Orden de Nuestra Señora de la Merced es una congregación religiosa de origen español, que se hallaba en actividad en el virreinato del Perú desde el siglo xvi Cuando el capitán mayor de Pará, Pedro Teixeira, estuvo en Quito, en 1639, llevó consigo a fray Alfonso de Armijo, fray Pedro de la Rua Cirne y los hermanos legos Juan de la Merced y Diego de la Concepción.

Con la penetración comercial, los padres entraron en todos los meandros de los afluentes del río De este modo el papel del misionero está vinculado íntimamente a la expansión comercial: el soldado abría los caminos para la competencia de otras naciones europeas, el comerciante abría el camino para la exportación hacia la metrópoli y el padre aseguraba la expansión territorial y la presencia de mano de obra a través de las misiones, pues pertenecerían al imperio portugués aquellos que hablasen su lengua.

Los relatos sobre esta región varían desde los más idílicos hasta los más satánicos. Esta aparente paradoja está estrechamente vinculada con el tipo de experiencia que ciertos misioneros tenían tanto de la población nativa como de la naturaleza Así, este paisa-

⁸ CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*

je estaba siendo modelado a través de la comparación entre el imaginario europeo y a la realidad americana

Si en un primer momento la selva y su población eran percibidos como un paraíso, posteriormente, con la expansión del proyecto colonialista, los misioneros empiezan a describir a los indios como belicosos, polígamos, antropófagos, llenos de odio tribal, bestiales, bárbaros. Estos adjetivos estaban vinculados directamente a un paisaje extremadamente hostil, donde la selva se vuelve asombrosa, misteriosa y llena de acechanzas. Ante este cuadro, fueron pocos los misioneros que pudieron entender esa nueva realidad.

La antropofagia y la poligamia eran los comportamientos que más chocaban a los europeos. Ante estas actitudes, el Occidente cristiano puede condenar a esta población a la barbarie. Diálogos y polémicas se levantaban en Europa sobre la condición de esos pueblos: ¿podían o no ser considerados humanos? Uno de los principales fue el debate entre Sepúlveda y Las Casas, tan bien analizado por Todorov; lo que hay que resaltar en el debate es que para ambos el indio no había llegado a la civilización, era un animal, que desde el punto de vista de fray Bartolomé de Las Casas podría hacerse cristiano y así civilizado y elevado a la categoría de hombre, en tanto que para Sepúlveda no dejaba de ser animal y por ello nunca se haría cristiano ni hombre, por lo que estaba sujeto a la esclavitud.

Es obvio que este imaginario no estaba representado solamente por los misioneros, sino también por los colonizadores y escritores. Como bien sabemos, la selva amazónica fue el escenario de las más diversas descripciones. El uso de superlativos, tales como el mayor río del mundo, la mayor flora y fauna, representan no una exageración, sino un sentimiento de éxtasis y sorpresa ante este escenario.

Parecen ser unánimes los discursos elaborados sobre la Amazonia, tanto laicos como sagrados: se usaron y se siguen usando adjetivos como la mayor selva nunca vista, un río que parece el mar y una flora y fauna exuberantes tanto en la diversidad de colores como de especies, de este modo el paisaje se convierte en escenario de las más fantásticas historias, comenzando en la época de los descubrimientos y perdurando hasta nuestros días. Pasa a ser el sujeto de las más ambivalentes expresiones. Así podemos notar en las descripciones realizadas por los primeros padres misioneros, pasando por los viajeros, por Julio Verne y llegando hasta nuestros días, con la descripción hecha por la teología de la libera-

ción, que la elige como paradigma del “locus” de la “auténtica” cultura brasileña

La relectura de la teología de la liberación

El ideario de la teología de la liberación es la construcción de la identidad de la cultura brasileña, defensa/promoción/valorización de esta cultura y principalmente la preservación de nuestros valores y la necesidad de evitar la imitación de los pueblos desarrollados. Todos éstos eran puntos que tenían como proyecto la construcción de la “verdadera” cultura nacional, promovida por la Iglesia Católica.⁹ Se lleva a cabo por el método “Ver, juzgar y actuar”, que en la práctica funciona de una manera dialéctica: ver por sí mismo elementos para juzgar y exigencias para actuar, eligiendo la cultura popular como símbolo-clave para que ocurra la “inculturación”. El concepto, elaborado por los teólogos de la liberación, es definido como la expresión de Cristo a través de los conceptos y lenguajes de los diversos pueblos. La inculturación aspira a la liberación de los pobres. La liberación sólo puede ser radical si tiene raíces en el contexto cultural del pueblo respectivo. La relación entre fe y cultura es inseparable, indivisible. La fe inserta en la cultura es el equivalente a la inculturación.¹⁰

En este sentido, el concepto de cultura popular es instrumentalizado con una clara posición ideológica de lo nacional-popular. La selva amazónica se convierte en un paradigma privilegiado de la implantación de este proyecto. El indio y su medio ambiente son los personajes centrales.

Cuando analizamos el discurso religioso a través de una liturgia como la “Misa de la Tierra-sin-males” y los videos *Ameríndia* y *Pé na caminhada*, producciones culturales católicas ligadas a la teología de la liberación, notamos muy claramente el carácter dualista del pensamiento católico del bien y del mal.

En época de las misiones colonizadoras, el mal estaba en la naturaleza y los indios a través de los adjetivos más estrambóticos, y el bien en Europa y la civilización. Hoy día, notamos una inversión de las connotaciones, Europa pasa a ser el símbolo del mal, representada por los colonizadores y sus misioneros, la culpable del exterminio total de la cultura indígena por el tipo de evangeli-

⁹ Véase para más detalles la tesis de maestría de Maria de Lourdes Beldi de Alcântara, *Cinema, quantos demônios!* (1990).

¹⁰ CNBB/CIMI, *Inculturação e libertação*, São Paulo. Edições Paulinas. 1986.

zación realizada. Mientras que la verdadera América es identificada con la mezcla de tres etnias: la indígena, la negra y la blanca, las que son ensalzadas como representantes de este momento histórico de represión y destrucción son la indígena y la negra. Mucho más que la negra, la indígena pasará a representar toda América Latina.

En este proceso de cambio de las marcas del discurso religioso, podemos notar que, en muchos casos, la intención política ha cambiado, es decir, de colonización, evangelización y comercio hacia nacionalidad, evangelización y un sistema político y económico más igualitario, crítica acendrada al capitalismo, el posicionamiento de la teología de la liberación se expresa en el discurso religioso, éste es montado utilizando todos los símbolos de la cultura indígena y su medio ambiente, pero estos elementos aparecen solamente como alegoría. La heterogeneidad de la cultura indígena es rehecha por medio del discurso de los oprimidos y en él caben todos los explotados del capitalismo.

Analizaremos ahora la película *Ameríndia*.¹¹ El paisaje de la película, en las primeras escenas, presenta la armonía entre la exuberancia del medio ambiente, la selva amazónica y los indios. Las imágenes presentan las expresiones culturales indígenas en completa armonía con la naturaleza, como en el ideario romántico. Hasta la aparición de los colonizadores y con ellos los misioneros. Como consecuencia, toda la armonía resulta quebrada por la ambición capitalista de los colonizadores, los indios y su cultura son diezmados. De este modo, el símbolo máximo del catolicismo, la cruz, pasa a significar la crucifixión del pueblo indígena, el verdadero *ameríndio*.

La construcción de las imágenes muestra la realidad latinoamericana antes y después de la colonización, culminando con la destrucción capitalista. Esta destrucción es construida a través del choque de las antinomias, mecanismo estructural del discurso católico, con la clara intención política de hacer aflorar la conciencia crítica.

Este cambio del discurso católico en relación con la colonización no representa una autonomía de los fieles, ni siquiera un reconocimiento de la alteridad, sino sólo una estrategia semántica,

¹¹ *Ameríndia: memória, remorso, compromisso no 1º Centenário*, Pedro Casaldaglia CMF, asesoría, padre Oscar Beozzo; dirección y montaje, Conrado Berning; texto: "Missa da Terra-sem-males", Pedro Casaldaglia y Pedro Tirana.

donde la cultura no está definida en terminos antropológicos sino a través del concepto de "inculturación" la fe es diseminada a través de la cultura. Esto significa que el discurso religioso no da voz a los sujetos de estas culturas, sino sólo los representa. Notamos que lo que cambia son las señales de las adjetivaciones, pues la Iglesia sigue siendo la portavoz de las acciones.

La estrategia semántica será elegir mártires de la época de la colonización, que representen un ejemplo de la lucha en favor de los nativos, tales como Bartolomé de Las Casas, el padre Antonio Vieira, y para algunos el padre José de Anchieta, hasta nuestros días, padres, indígenas y *eringueiros* que murieron luchando contra las dictaduras en América Latina y el capitalismo internacional, como el padre Francisco Romero (Nicaragua), el padre Josimo Moraes Tavares,¹² el indio Marçal de Souza¹³ y Chico Mendes. Esta película representa el momento en que la Iglesia católica declara su *mea culpa* ante aquel proyecto de colonización, que dura hasta nuestros días. De este modo, los quinientos años de evangelización y son proclamados los quinientos años de la destrucción del indígena y su medio ambiente.

El nombre de este video, *Ameríndia: memoria, remordimiento y compromiso*, contiene el siguiente mensaje: el pasado será revivido para obtener el perdón a través de los ejemplos que tienen la función de demostrar cómo existían personas que tenían esa postura, aunque muy individualizada, y también de legitimar el discurso de la teología de la liberación. De este modo, el concepto de memoria llega a tener un sentido ritual, es decir, el de representación del mito que al mismo tiempo nos haga sentir el pecado y nos traiga el perdón por lo que hicimos, para poder volver al camino verdadero. En este sentido, la historia se hace alegórica. Los ejemplos tienen la función de acentuar los dogmas católicos, que son sincrónicos, lo cual significa que a través de la vuelta a la tradición un modelo de intención política atribuiría la legitimación de la acción de la teología de la liberación.

o importa el tiempo histórico, importa que Dios esta presente en las más diversas culturas, en las más diferentes formas, es omnipresente y omnipotente. nosotros somos su imagen y semejanza. Entonces cualquier diversidad cultural es a su imagen y se-

¹² Padre Josimo Moraes Tavares, asesinado el 10 de mayo de 1986. Muró en la región de Tocantins-Araguaia, en el llamado Bico do Papagaio.

¹³ Marçal de Souza, dirigente guaraní asesinado en el Mato Grosso el 25 de noviembre.

mejanza, por lo cual el término cultura sigue siendo el de la cultura católica

Toda la descripción por parte de la Iglesia católica representa, obviamente, su imaginario. De este modo, toda la representación tenía como modelo la imagen católica. Como bien plantea el apóstol Pablo, la imagen aparece para aludir al designio de Dios respecto de la salvación de la humanidad, que alimentará el pensamiento del prototipo, es decir, Dios. Éste, entretanto, necesita un icono que lo haga visible para la humanidad. En este sentido el cuerpo del hombre es la imagen de Dios. Así el icono hace la imagen de la imagen, la imagen divina para la imagen humana; no será en primer lugar expresivo, significativo o designador, pues el comienzo es fundante, y es silencio, después el Verbo se hace carne, así como la imagen se hará icono, encarnará el retrato de sí mismo. esa imagen es la imagen natural que designa el icono. En este sentido, la imagen católica, por naturaleza, rechaza la alteridad; la única imagen natural, por ello verdadera, es la que designa la transustanciación de la carne y con ella toda la pneumatología católica y su doctrina. Aceptar otro tipo de naturaleza de la imagen es aceptar otro tipo de transustanciación.

La imagen católica será siempre una figura de inmanencia. El Hijo y el Padre tienen por toda la eternidad una relación natural y real donde se define la idea de imagen natural. Dentro de este complejo concepto de imagen se opera el proceso histórico de la Iglesia católica

El discurso católico operará con este concepto estructural de la imagen, que atribuye la identidad transustancial a la Iglesia católica. Algunos personajes ejemplares, que tuvieron un papel importante dentro de la Iglesia, serán elegidos como los verdaderos portavoces de determinados grupos dentro de la Iglesia que tienen una determinada intención política. De figuras históricas pasan a ser figuras proféticas que son ejemplares para la acción. De este modo, como plantea Ricoeur, en este momento el proceso de la vida real deja de ser la base para ser sustituido por lo que los hombres dicen, o imaginan, o representan.

Podemos definir el discurso religioso como aquel que tiende a la monofonía y a la monosemia. Para esto se basa en el concepto estructural que define la imagen católica, que es inmanente y al mismo tiempo utiliza el hecho histórico como recurso de ejemplo y por lo tanto de alegoría. La historia con apariencia de diálogo y alteridad sólo es reconocida en términos folclóricos.

No pudiendo apagar de la memoria colectiva el proceso de colonización, se decide utilizar un proceso semántico donde los personajes antes descalificados se vuelven “supuestos sujetos” y pasibles de adjetivaciones de las más altas cualidades. De este modo, la señal se invierte: los indios, antes tan descalificados, se convierten en los verdaderos símbolos de la cultura nacional y de la autenticidad.

Este proceso va a quedar bien marcado a través de la siguiente estrategia semántica: la sustitución de la palabra *misión* por *pastoral*, que significa la incorporación del concepto de cultura, lo cual es traducido por la Iglesia católica como *inculturación*. De este modo, la diversidad cultural se constata y por ello necesita ser inculturada, a través del proyecto de evangelización donde el indio es el elemento crucial de la “autenticidad”, tanto de la construcción de la “verdadera” evangelización como de la “nación”. De este modo, la Iglesia católica se convierte en el portavoz de la cultura nacional.

Conclusión

EN líneas muy generales, he intentado hacer una comparación entre dos tipos de evangelización. Al parecer todo aquello que fue silenciado en época de la colonización es llevado a la superficie por la teología de la liberación. La descalificación, y por lo tanto la negación de la cultura indígena y posteriormente la negra, va a justificar la esclavitud y todo proceso de aniquilación de esas culturas. La teología de la liberación intenta representar a todos aquellos que fueron silenciados, por medio de la generalización de la categoría de oprimidos.

Con este material, la teología de la liberación trabajará la mezcla de imágenes tanto de la colonización como de nuestros días. Ese tiempo mítico justifica y legitima todo el discurso y la imagen de ese tipo de teología.

De ese modo los indios, juntamente con la naturaleza, representan la pureza, la verdadera fe, la ingenuidad, la armonía. Cuando llegan los colonizadores, este mundo idílico, paradisiaco (como en tiempo de los navegantes) pasa a ser diezmado. Los indios junto con sus tierras pasan a ser destruidos y toda la simbología del mal reina. Una obvia inversión de señales, hasta llegar al capitalismo, donde el proletariado está representado por esos mismos indios víctimas de quinientos años de colonización y por lo tanto

de aniquilación. Las imágenes muestran la destrucción total, tanto de la naturaleza como de los indios, se representan relatos de este escenario y esa "nueva" Iglesia pasa a dar la voz a los oprimidos.

La película presenta a estos personajes no como sujetos sino como ejemplos de que, ahora, la *verdadera* Iglesia se ha dirigido hacia su *verdadero* camino, mirando y tutelando a sus fieles, antes despreciados, inexistentes, vinculados con el demonio, representantes de la barbarie junto a un medio ambiente que, al mismo tiempo, representaba un paraíso y un infierno, y que ahora está asociado al discurso ambientalista, al paraíso ecológico. Así, habitantes y medio ambiente son elementos esenciales para la construcción del discurso de la teología de la liberación.

Para finalizar presentaremos un ejemplo de cómo la teología de la liberación se apropia de las manifestaciones populares para la construcción de su más importante ritual, la liturgia, en los moldes de lo nacional-popular. Como bien plantea Chauí

Lo nacional-popular así construido es amplio o suficiente para incluir tanto las apropiaciones efectuadas por los intelectuales de ciertos contenidos de la cultura popular, sembrando en ella trozos de universalización, así como de manifestaciones que expresan una síntesis de varias culturas regionales y pueden así adquirir una característica nacional.

Dentro de este esquema, la mitología indígena brasileña es recuperada con la intención política de dar voz a los "desvalidos" y "oprimidos". Podemos concluir entonces que la cultura brasileña, representada por el indio y el negro, es sinónimo de la opresión que comienza con el colonialismo y llega hasta nuestros días. Cabe a la teología de la liberación atribuir a estos personajes su papel en la "historia".

De este modo, el imaginario católico de la teología de la liberación recupera e incorpora en su discurso elementos que lo identifiquen, que lo regionalicen con los diversos países de la América Latina y Central, siempre utilizando los símbolos de la cultura popular como alegoría para que haya esta identificación. Con la clara intención política y económica de no perder su poder tanto telúrico cuanto espiritual.

Missa da Terra-sem-males

Abertura

Todos
 Em nome do pai de todos os povos,
 Mãira de tudo.
 Em nome do Filho,
 que a todos os homens nos
 fez irmãos,
 No sangue mesclado de todos os
 sangues.
 Em nome da aliança da
 Libertação.
 Em nome da Luz de toda
 a cultura.
 Em nome do amor que está em todo
 amor.
 Em nome da Terra-sem-males,
 perdida no lucro, ganhada na dor, em
 nome da Morte vencida.
 Em nome da Vida, cantamos,
 Senhor!

Comunhão

Todos
 Celebrando a Páscoa do senhor,
 catemos a vitória
 de toda a humanidade.
 Tribos de toda a terra,
 povos de toda a idade.
 Na carne do Senhor
 revive toda a carne.
 Por isso comungamos toda a luta.
 Por isso comungamos todo o sangue.
 Por isso comungamos toda a busca,
 de uma Terra-sem-males.
 Libertemos o primeiro cativo,
 cantamos a passagem,
 cantando atravessamos
 novo Mar Vermelho do teu Sangue.
 Cantando comungamos
 o Pão da Liberdade.
 Cantando repartimos
 o Vinho da Irmandade.

Misa de la Tierra sin males

Apertura

Todos
 En nombre del Padre de todos los pue-
 blos, Mãira de todo.
 En nombre del Hijo
 que a todos los hombres nos hizo
 hermanos,
 en la sangre mezclada de todas las
 sangres.
 En nombre de la alianza de la Libera-
 ción
 En nombre de la Luz de toda
 la cultura.
 En nombre del amor que está
 en todo amor
 En nombre de la Tierra-sin-males,
 perdida en el lucro, ganada en el dolor,
 en nombre de la Muerte vencida
 en nombre de la Vida, cantamos,
 ¡Señor!

Comunión

Todos
 Celebrando la Pascua del Señor,
 cantemos la victoria
 de toda la humanidad.
 Tribus de toda la tierra,
 pueblos de todas las edades.
 En la carne del Señor
 revive toda la carne.
 Por eso comulgamos toda la lucha.
 Por eso comulgamos toda la sangre.
 Por eso comulgamos toda la búsqueda,
 de una Tierra-sin-males
 Liberemos el primer cautiverio,
 cantemos el pasaje,
 cantando atravesamos
 nuevo Mar Rojo de tu Sangre.
 Cantando comulgamos
 el Pan de la libertad.
 Cantando repartimos
 el Vino de la Hermandad.

cantando caminhamos à procura
de uma Terra-sem-males,
celebrando a Páscoa do Senhor

Compromisso final

Todos

Unidos na memória
da Páscoa do Senhor,
voltamos para a História
com um dever maior.

Unidos na memória
da antiga escravidão,
juramos a vitória
na nova servidão.

América, Ameríndia, ainda

Paixão:

um dia tua morte
terá ressurreição!

A Páscoa que comemos
queremos inventar, essa Terra-
sem-males

que vem em cada manhã.

Virás sempre à procura
da Terra que virá...

Maira, nas origens.

No fim, Mara-tha.

Cantando caminamos en búsqueda
de una Tierra-sin-males,
celebrando la Pascua del Señor

Compromiso final

Todos

Unidos en la memoria
de la Pascua del Señor,
volteamos hacia la Historia
con un deber mayor.

Unidos en la memoria
de la antigua esclavitud,
juramos la victoria
en la nueva servidumbre.

América, Ameríndia, todavía

Pasión:

¡un día tu muerte
tendrá resurrección!

La Pascua que comemos
nos nutre de porvenir.

Seremos nosotros tus pueblos
el pueblo que ha de venir.

Los pobres de esta Tierra
queremos inventar, esa Tierra-sin-
males

que viene cada mañana.

Irás siempre en búsqueda
de la Tierra que vendrá...

Maira, en los orígenes.

En el fin, Mara-tha.

Traducción del portugués por Hernán G. H. Taboada