



HAL
open science

Iglesias y política en la historia reciente de América Latina: nota sobre el fondo bibliográfico de la Biblioteca de Documentación Internacional Contemporánea (BDIC, Nanterre)

Alberto Suárez Rojas, Fabiola Rodríguez López

► **To cite this version:**

Alberto Suárez Rojas, Fabiola Rodríguez López. Iglesias y política en la historia reciente de América Latina: nota sobre el fondo bibliográfico de la Biblioteca de Documentación Internacional Contemporánea (BDIC, Nanterre). REDIAL - Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina, 1998, 8-9, pp.97-115. halshs-00828136

HAL Id: halshs-00828136

<https://shs.hal.science/halshs-00828136>

Submitted on 30 May 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

IGLESIAS Y POLÍTICA EN LA HISTORIA RECIENTE DE AMÉRICA LATINA :

NOTA SOBRE EL FONDO BIBLIOGRÁFICO DE LA
BIBLIOTECA DE DOCUMENTACIÓN INTERNACIONAL
CONTEMPORANEA (BDIC, NANTERRE)

ALBERTO SUAREZ-ROJAS*
(en colaboración con FABIOLA RODRÍGUEZ LOPEZ)**

La relación entre el universo religioso y las formas que asume el poder político adquiere un relieve particularmente intenso en el continente latino-americano, revelando la naturaleza de las relaciones que estructuran el conjunto de la vida social. Una mirada superficial sobre la actualidad del ejercicio del poder en el continente indicaría una consensual adopción de la formalidad republicana, invariablemente presentada como signo de la ascensión a la “modernidad”. Sin embargo, tras estas formas no es difícil percibir una distancia insalvable entre la apariencia y la realidad de la esfera política, atravesada por lo que ya A. Gramsci llamaba las dos “cristalizaciones más resistentes de América meridional ... : el clero y una casta militar”, esto es “dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma que les dió la madre patria europea”¹. Si la constante militar ha sido abundantemente subrayada por la historiografía, el “factor religioso” – para parafrasear a Mariátegui² – ese discreto y eficaz vector de organización de la visión del mundo y del sentido común de los pueblos, parece haber sido “redescubierto” sólo en estos últimos treinta años, en gran parte gracias a la emergencia, desde fines de los 60, del vigoroso movimiento del “cristianismo de la liberación”³.

Sin embargo, la historia “moderna” del continente comienza con la incorporación al naciente mercado mundial de la fuerza de trabajo de su población nativa y de sus riquezas naturales, tarea histórica llevada a cabo por los imperios de la península Ibérica y justificada por la necesaria cristianización de las poblaciones “descubiertas”. La cruz y la espada sellarán, en los últimos años del S. XV un largo pacto de interés recíproco⁴. La Iglesia Católica, sometida a la figura jurídica del Patronato real, se mantuvo bajo el estricto control de las coronas, las que financiaron la presencia militante de la Contrareforma e impidieron la propagación de las “herejías” musulmana, judía o protestante.

Los tres siglos de dominación ibérica transformaron profundamente la vida colectiva en el continente : la derrota militar de los Estados “precolombinos”, la

* *UFR de Langues, Université Paris X – Nanterre. Coautor con Jaime Massardo de Civilisation latino-américaine. Notes de cours, Paris, Ellipses, 2000.*

** *Conservadora en la BDIC, responsable de la Sección Ibéro Latinoamericana.*

imposición de modos de trabajo, de lenguas y de representaciones vehiculadas por una cristianización forzosa, la consiguiente catástrofe demográfica, la importación masiva de fuerza de trabajo esclava desde el Africa, precipitaron el derrumbe de las religiones vernaculares sobre la cual se construyó una cristiandad colonial cuya visión de mundo penetró en las capas más profundas de la cotidianeidad y del imaginario de las sociedades americanas. Sin embargo, el universo religioso de las clases subordinadas se poblará de figuras y elementos de origen diverso. Entre la defensa de los antiguos dioses y la penetración parcial de los nuevos, el sincretismo se transforma en una constante de la religiosidad popular. Es la contemporaneidad de estas manifestaciones religiosas lo que explica la presencia en el fondo de algunos volúmenes referidos al fenómeno, por ejemplo : E. Silva, *Presença africana en religiões brasileiras*, Recife, 1980 ; N.A. Fall, *Changement social et mutation religieuse. La santería en la société cubaine*, Tesis doctoral, Sorbonne Nouvelle, 1978 o J. González Ruiz, *Tradition religieuse et changement dans le haut plateau de Puno*, Tesis doctoral, EHESS, 1980. Véase también el conjunto *Cultura negra y teología*, San José, DEI, 1978.

El complejo proceso de “independencia” y de gestación de los Estados nacionales, que ocupa la mayor parte del siglo XIX, aunque debilitó puntualmente a la Iglesia, acabó por otorgarle un lugar esencial en los dispositivos de control y educación de las clases subalternas. De esta manera – una vez apaciguadas las querellas entre liberales y conservadores – se recompuso la alianza tradicional entre Iglesia y oligarquía la cual reprodujo, sin cambios esenciales, la organización jerárquica y la división del trabajo heredadas del período colonial. En este marco la renovación católica iniciada en Europa expresada en la Encíclica *Rerum novarum* (1891) del papa León XIII, piedra angular de lo que se llamará la “Doctrina Social de la Iglesia”, tendrá una recepción tardía y una traducción orgánica limitada a la Acción Católica que comenzará a ponerse en pie sólo en los años treinta del siglo XX, cooptando sus militantes entre los sectores privilegiados de la sociedad latinoamericana.

UN TARDÍO SIGLO XX

La Revolución mexicana, 1910-1917, marca el principio de la larga crisis de dominación oligárquica abriendo un tortuoso pasaje hacia formas modernas de organización del Estado⁵. Transitando por el intermezzo populista, nuevos grupos y clases sociales desplazan, bajo el impulso de una primera industrialización, a ritmos y cadencias muy disímiles, los antiguos polos de la pirámide social : la hegemonía burguesa sucede a la oligárquica sin que se produzcan rupturas significativas en la secular visión del mundo de esta última al mismo tiempo que una clase obrera hace su aparición desde una base campesina. En el primer tercio del siglo XX, algunos polos de crecimiento del protestantismo así como la actividad propagandística de organizaciones socialistas, activas desde principios de siglo, plantean un desafío a la hegemonía de la Iglesia Católica en su relación con las clases medias y con el proletariado, síntoma de un desfase creciente entre la institución y los proyectos de modernización que involucra a los sectores más dinámicos de la sociedad. En gran

parte calcada de las experiencias europeas, la Acción Católica, será una respuesta tímida a las problemáticas de la modernidad: el esfuerzo está puesto en la creación de un laicado militante, que elabore una especie de sociedad “católica” paralela, reproduciendo en su seno las agrupaciones propias de la sociedad civil. El triunfalismo de una nueva cristiandad no está ausente de esta perspectiva, esencialmente corporatista y eclesiocéntrica – los centros de decisión están reservados a la jerarquía – y teológicamente conservadora: el mundo contemporáneo, marcado por el proceso de secularización, sigue siendo objeto de condena.

Un estudio detallado de la historia de las relaciones iglesias-política en la larga duración que acabamos de evocar requiere el concurso de historias generales del continente, tales como *The Cambridge History of Latin America*⁶, o de historias de la institución como *La Nouvelle Histoire de l'Eglise*⁷ (ambas exploran el universo político y religioso hasta principios de los años sesenta). A éstas hay que agregar el *Manual de Historia de la Iglesia* de Q. Aldea (coord.)⁸. Dos obras mayores, que desbordan el cuadro cronológico anterior, se destacan en esta categoría de textos: la de H-J. Prien, *Historia del Cristianismo en América Latina*⁹ y la monumental *Historia General de la Iglesia en América Latina*, proyecto colectivo coordinado por E. Dussel y llevado a cabo por el equipo de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana, CEHILA¹⁰. El fondo de la BDIC posee también algunas obras de menor envergadura y algunas aproximaciones históricas por países, por ejemplo, E. Cárdenas, Madrid, 1992; J. Klaiber, s.j. *Religión y revolución en el Perú (1824-1988)*, Lima, 1989. F. *La Iglesia hispanoamericana en el S. XIX*, Mallimaci, *Catholicisme et Etat militaire en Argentine (1930-1946)*, Tesis doctoral, EHESS, 1986; R. de Roux, *Eglise et société en Colombie*, Tesis doctoral, EHESS, 1981; S. Mainwaring, *The Catholic Church and politics in Brazil (1916-1985)*, Stanford, 1986; Una mención singular merece la tesis de P. Richards, reflexión teológica sobre materiales históricos, *Eglise, Etat et société civile: mort de la chrétienté et naissance de l'Eglise*, Tesis doctoral, La Sorbonne Nouvelle, 1978.

DE CHIMBOTE A MEDELLÍN, 1953 – 1968

Sin duda otro momento de la historia de las relaciones entre religión y política se abre a mediados de los años cincuenta. Es en este período que el fondo bibliográfico de la BDIC comienza a desarrollarse, dando cuenta, con gran sensibilidad a la actualidad, de los cambios que se van produciendo en un continente que se desliza hacia una zona de turbulencias. Un cierto optimismo ganaba las capitales latinoamericanas lanzadas en pos de un “desarrollo” concebido como una transposición del mismo camino seguido por los países detentores del poder económico. El acuerdo tácito de zonas de influencia entre las dos superpotencias, la llamada “guerra fría”, otorgaba al continente un lugar subordinado en el tablero de ajedrez de las relaciones internacionales, sometido a una creciente presión económica, militar y diplomática por parte de los Estados Unidos¹¹.

En este contexto, la crisis del proyecto de Acción Católica (constatada en la reunión continental de Chimbote, en 1953) pone de manifiesto la inadecuación del

catolicismo ante fenómenos generados por la industrialización dependiente : el paulatino alejamiento de los creyentes de la prácticas confesionales y la marginalización y el empobrecimiento crecientes de poblaciones rurales y urbanas. Por iniciativa de Manuel Larraín (Chile), de Helder Camara (Brasil)¹² y de otros obispos visionarios, se crea la primera instancia de coordinación continental de la Iglesia, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), que sesiona en Río de Janeiro de junio a agosto de 1955. La iniciativa se propone, además de dar fluidez a la centralización romana, enfrentar la doble cuestión de la propia debilidad institucional – el fracaso relativo para moldear la sociedad a su imagen y semejanza así lo muestra – y de las doctrinas que parecen disputarse la modernidad latinoamericana (un liberalismo secularizante y un comunismo “intrínsecamente perverso” – que las revoluciones boliviana, 1952, y guatemalteca, 1954, hacen más amenazantes). El CELAM da impulso a una dinámica reflexión sobre los problemas internos de la Iglesia, pero también, sobre todo a partir de 1960, éste se abre a una búsqueda de comprensión las realidades sociales latino-americanas. Durante las cuatro décadas siguientes, ambas dimensiones tenderán a pensarse como parte de un mismo problema : Iglesia y sociedad aparecen indisociables la una de la otra. En relación con esta orientación, comienzan a aparecer los primeros estudios empíricos sobre la realidad eclesial en el continente. François Houtart¹³ y el equipo de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas, FERES, pioneros en este campo de investigación, intentarán dar una visión global, a la vez sociológica y pastoral, de la situación de la Iglesia, produciendo una serie sistemática de monografías, de las cuales la BDIC posee una colección de cuatro ejemplares. De este mismo período datan los estudios del Centro Intercultural de Documentación, CIDOC, fundado por el filósofo Ivan Illitch con apoyo de Mons. Méndez Arceo, en Cuernavaca, México. La biblioteca posee tres estudios sociológicos editados por el Centro¹⁴. Junto a un primer acercamiento a las ciencias humanas (se trata de las concepciones de la Comisión Económica para la América Latina, CEPAL, centro de elaboración de las teorías del desarrollo y de la sociología estructural-funcionalista que se difunde en los centros universitarios del continente), el Consejo acoge las corrientes renovadoras de la teología llevadas al continente por la nueva generación de estudiantes egresados de cátedras europeas, entre los cuales se cuentan los futuros teólogos de la liberación. Operando por cooptación y afinidades electivas, el Consejo se constituye como polo organizativo de los miembros del clero más sensibles a las corrientes modernizadoras, promoviendo la emergencia de una generación de prelados abiertos a los cambios.

Es en este contexto de inquietud y de renovación cupular que irrumpen dos eventos fundamentales, la Revolución cubana (1959) y el Concilio Vaticano II (1962-1965). Cada uno a su manera generará las condiciones de posibilidad para la emergencia del cristianismo de la liberación.

La Revolución cubana genera un amplio movimiento de simpatía que alimenta la esperanza de emancipación popular en el continente cuya forma más visible, pero no única, será la emergencia de movimientos insurgentes que buscarán reproducir la experiencia de Sierra Maestra. El éxito revolucionario revitaliza todas las formas de protesta congregando el descontento amplificado por el fracaso de los proyectos de

desarrollo. Los movimientos sociales de base popular entran en una fase de activación sin precedentes. Cada uno, a su manera, desplaza la atención del desarrollo hacia la revolución apropiándose de la crítica que elabora la nueva teoría de la dependencia. Por otra parte, los primeros logros de la revolución muestran la construcción de una utopía posible, verdadero contra-modelo de organización de la sociedad, sumamente atractivo para los grupos de militantes cristianos. La dirección cubana posee, además, figuras carismáticas y abiertas a la participación de los cristianos en el proyecto revolucionario¹⁵, en contraste con los regímenes que, en defensa del “orden cristiano y occidental” reprimen violentamente los movimientos populares donde se inscriben, cada vez con más frecuencia, militantes cristianos. El impacto de Cuba revolucionaria sobre los movimientos cristianos será considerable. Para su estudio, la BDIC posee una decena de textos, que van desde la interrogación de una identidad posible cristianismo/socialismo, Cf. F. Castro, E. Cardenal et al. *Cristianismo y revolución*, Buenos Aires, Quetzal, 1974, pasando por la simpatía, por ejemplo R. Gómez T., *La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, San José, DEI, 1987, hasta la crítica sin apelaciones : P.M. Alfonso, *Cuba y los católicos : del humanismo revolucionario al marxismo totalitario*, Miami, Hispamerican Books, 1985 ; esta última posición asimila sistemáticamente la realidad cubana a la de los países del antiguo bloque socialista europeo.

Es necesario comprender la recepción del Concilio Vaticano II y de las encíclicas que lo preceden y prolongan – como *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris*, (1963) o *Populorum Progressio* (1967)¹⁶ – a la luz de los conflictos que atraviesan la región. Desde principios de los sesenta, algunos testimonios, género destinado a multiplicarse, alertan sobre la situación potencialmente explosiva que vive la Iglesia. Entre otros Fr. Malley, *Inquiétante Amérique latine, L'Amérique latine en devenir* ; C. Rudel, *L'Amérique latine, entre hier et demain*¹⁷. A la cuestión crítica de la violencia se suma la de la aparición de comunidades de creyentes ligadas a la vida de los sectores populares¹⁸ y la multiplicación de grupos de sacerdotes y de religiosos comprometidos en las luchas sociales, a menudo en oposición abierta a la jerarquía. Es el caso de Camilo Torres¹⁹, carismático sacerdote que adhiere a la revolución como “deber del cristiano” ya que ésta representa la única manera de organizar una sociedad que “dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con la caridad y el amor al prójimo...” Sobre estos grupos y su reflexión, la BDIC posee un número reducido pero significativo de textos : AAVV. *Sacerdotes para el Tercer Mundo y la actualidad*, Buenos Aires, 1973 ; para el importante movimiento de los “Cristianos por el socialismo” remitimos al número especial de *Problèmes de l'Amérique latine* (La Documentation française), 4006-7, julio 1973 ; dos textos publicados desde posiciones de derecha, MUNIPROC, Golconda. El libro rojo de los “curas rebeldes”, Bogotá, 1969 y T. Donoso L. *Los cristianos por el socialismo en Chile*, Santiago, 1975, dan cuenta del escándalo que en cada una de las respectivas sociedades provocó la actividad de estos “curas rebeldes”. Para el caso del Brasil, donde la radicalización fue vehiculada por movimientos universitarios de inspiración cristiana, véase la Tesis doctoral de L. A. Gomez de

Souza, *Les étudiants chrétiens et la politique au Brésil*, Paris, La Sorbonne Nouvelle, IHEAL, 1979.

Ante estos elementos una parte del clero toma conciencia de la necesidad de cambios profundos en la manera de ser y de definirse como iglesia y de una nueva relación de lo que el Concilio comienza a llamar el “pueblo de Dios” con el mundo latinoamericano. Es en este clima espiritual que los obispos latinoamericanos nucleados en el CELAM deciden, en la sesión de clausura del Concilio, traducir sus resultados para el continente convocando a la II^o Conferencia del episcopado que tendrá lugar, después de varios aplazamientos, en agosto y septiembre de 1968 en Medellín, Colombia.

Antes, durante, y hasta dos años después de la Conferencia de Medellín, una enorme cantidad de materiales será publicado, en diversas lenguas, sobre la “Iglesia rebelde” en América Latina y sobre las consecuencias a corto y largo plazo, para las sociedades americanas y para la Iglesia, de las opciones pastorales de la Conferencia. Existen en la biblioteca algunos volúmenes que recojen reflexiones, declaraciones, toma de posiciones, llamamientos, cartas pastorales, etc. que expresan la sensibilidad de esta inorgánica “izquierda cristiana”. Véase, entre otros, A. Gheerbrandt, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*; R. Laurentin, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfance*²⁰; M. Schooyans, *Chrétienté en contestation : l'Amérique latine*²¹; Juan L. Segundo, et al. *Iglesia latinoamericana : ¿protesta o profecía ?*²², y el volumen colectivo (con un pref. de G. Gutiérrez) *Signos de liberación (1969-1973)*²³. Se trata de un período de intensa “toma de la palabra” que se traduce en la creación de colecciones de textos doctrinales, testimoniales o críticos, en las editoriales de la región, además de un florecimiento de revistas²⁴ que vehiculan las interrogantes y certitudes del movimiento.

En el terreno de la producción teológica un primer esfuerzo se hace en el paso de una “teología del desarrollo”, en el sentido de un discurso justificador de la necesidad del desarrollo convocado por Pablo VI como “el nuevo nombre de la paz”²⁵, hacia una teología “de la revolución”, la que interpela la teología a partir del evento revolucionario en un alto nivel de abstracción, prescindiendo de determinaciones históricas precisas. Son típicas del período construcciones como la de J. Comblin, *Théologie de la Révolution* o de P. Blanquart et al. *A la recherche d'une théologie de la violence*²⁶. La discusión de estos tópicos abarca grupos de intelectuales católicos y protestantes, estos últimos agrupados en el ISAL²⁷. El límite de estas elaboraciones es el de ofrecer una tematización exterior a la acción y a los problemas concretos que comienzan a plantearse crecientes grupos de militantes cristianos radicalizados.

La lectura de *La Documentation catholique* o del *Osservatore romano*, pueden paliar, en parte, la ausencia de algunos importantes documentos oficiales producidos por las conferencias episcopales durante este período. Por ejemplo, textos del CELAM y algunas importantes declaraciones de la CNBB (Conf. Nacional de los Obispos del Brasil) que a lo largo de la década de los sesenta va tomando posiciones cada vez más radicalmente opuestas a la dictadura iniciada en 1964, lo que transforma a la iglesia de ese país en una suerte de vanguardia eclesial a nivel continental.

DE MEDELLÍN (1968) A NICARAGUA (1983) EL AUGE DE LA “IGLESIA DE LOS POBRES”

Las publicaciones que emanan desde el interior de la Iglesia han tomado el hábito de dividir su historia inmediata según el ritmo de las Asambleas continentales del episcopado y de las orientaciones pastorales que estos eventos han definido como prioritarias. Así, después de Medellín se abriría un período que va hasta la Asamblea de Puebla, (México, enero – febrero de 1979) y de ésta otro momento que va hasta la Asamblea de Santo Domingo (octubre de 1992)²⁸. Si bien este procedimiento – que busca acentuar los elementos de continuidad en la doctrina o en la política eclesiales – permite dar cuenta de algunas dimensiones de la vida interna de la Iglesia, no responde a la compleja relación de ésta con la historia política y social del continente.

En realidad, Medellín marca un momento culminante en la toma de conciencia de las relaciones de la Iglesia con la sociedad latinoamericana, conciencia que se explicitará en la visión de mundo que articula los documentos. La radicalidad de la crítica elaborada en esta oportunidad se explica en parte por la validación de un método de lectura de la realidad que permitiese a ésta mostrar sus articulaciones antes de ser juzgada teológicamente. Antiguos militantes de las juventudes católicas, los teólogos (activos asesores de los obispos, jugarán un rol clave en la elaboración de informes y documentos de la Asamblea) imponen el uso de las ciencias humanas para describir y analizar los rasgos esenciales del continente como paso previo a la interpretación de lo existente a la luz de las exigencias evangélicas, método que será el de la teología de la liberación y que algunos definirán como “inductivo”: la realidad no se “deduce” del Libro, el Libro se lee desde la realidad, ésta “lee” el texto evangélico. Es a partir de lo real que se determina la actualidad de la Palabra y no al revés, pues Dios también habla en la historia (se trata de la teología de los “signos de los tiempos” ratificada durante el Concilio, radicalizada por la introducción de categorías de análisis socio-económico). Es más, Dios está presente, como dice la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, “en el sufrimiento y las angustias de los más pobres”. Es así que los documentos de Medellín²⁹ comienzan denunciando “el imperialismo internacional del dinero” y “la dependencia de un centro de poder económico”, generadores de formas de explotación que constituyen “una situación de injusticia que se puede llamar de violencia institucionalizada”. Todo ello representa, según la Conferencia, “un grave pecado social”. El texto apunta a las responsabilidades: “Aquellos que gozan de la riqueza, de la cultura y del poder son los responsables ante la historia del estallido de las revoluciones...” y define la posición de la Iglesia, pueblo de Dios, de una manera mucho más enfática que en las encíclicas sociales: “La Iglesia ... aportará su apoyo a los oprimidos... para que éstos conozcan sus derechos y cómo utilizarlos... La creación de un orden social justo – termina el documento – es una labor eminentemente cristiana”.

Los documentos de Medellín resultaron una de bomba de relojería: sus efectos explosivos se hicieron sentir en cada país en la medida en que las conferencias episcopales nacionales traducían sus contenidos en denuncias específicas o actos

concretos. Las iniciativas de grupos de creyentes radicalizados que hasta ahora parecían paralelas cuando no enfrentadas a la jerarquía se vieron confortadas por los documentos emanados de ésta.

Es así que en el inmediato post Medellín se propusieron las principales síntesis y articulaciones de la teología de la liberación³⁰. El texto programático es el de G. Gutiérrez *Teología de la liberación*. Perspectivas, CEP, Lima, 1971³¹. Este nuevo paradigma en el campo de la reflexión cristiana es, ante todo, una nueva manera de producir un discurso sobre Dios, manera definida como el de una “reflexión crítica desde y a partir de la praxis histórica de liberación a la luz de la Palabra”³². La praxis, criterio fundamental de verificación de la fe, es entendida como la acción de la comunidad humana tendiendo a la transformación de la realidad: la práctica de la justicia se transforma así en una exigencia de la fe. Teología como “momento segundo”, instancia crítica y vector de transformación. Se trata de una teología situada, contextualizada, historicizada: su lugar de emergencia son las luchas populares de liberación, lugar privilegiado de presencia de Dios en la historia, “de la otra historia: de la historia del otro – dirá Gutiérrez – la de los pobres del continente: las clases explotadas, las razas humilladas, las culturas marginalizadas”³³; La teología que no se basa en esta experiencia de fe “corre el riesgo de transformarse en una suerte de metafísica religiosa”, según el mismo Gutiérrez. Y Assmann confirma: “... si la situación histórica de dependencia y de dominación de los dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos cada año, de hambre o desnutrición, no se vuelven el punto de partida de toda teología cristiana ... ésta no podrá situar ni concretizar históricamente sus temas fundamentales ... Es por ello que es necesario salvar la teología de su cinismo”³⁴.

Los estudios dedicados a la Iglesia latinoamericana así como el género testimonial se amplían considerablemente durante los años setenta, signo de la preocupación o del entusiasmo generados por la nueva realidad de la Iglesia continental. La mayor parte gira en torno a la problemática del compromiso de los cristianos con “el cambio”, “la revolución” o “el socialismo”. Existen en la BDIC una quincena de textos, mayoritariamente en español y en inglés sobre la situación de la Iglesia para el período considerado. Entre otros, H. Landsberger, et al. *The Church and the social change in Latin America*; D. Mutchler, *The Church as a political factor in Latin America*; A. Floridi, et al. *The uncertain alliance: the Catholic Church and labor in Latin America*; Anotemos el estudio del teólogo R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, en el que se analizan los temas y los contenidos de cientos de declaraciones de grupos cristianos y de las iglesias locales. También, M. Mercader, *Cristianismo y revolución en América Latina*; INDAL, *Iglesia latinoamericana y Socialismo*. Documentos; como testimonio anotemos el de J. Bouchard, *El fuego*. Ce feu qui nous vient d’Amérique latine³⁵.

El movimiento de creación de las CEBs se amplía, véase por ejemplo SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, o V. Iori *Os encontros intereclesiais de CEBs: da Vitoria a Duque de Caixas*³⁶. La jerarquía toma posiciones generalmente favorables a las organizaciones y movimientos que demandan cambios profundos en las estructuras sociales y políticas del continente³⁷. Esta realidad emergente comienza a designarse a sí misma – sobre todo después de la “opción preferencial por los

pobres”, pronunciada en la conferencia de Puebla, en 1979 – como “Iglesia de los pobres”. El tema de la pobreza salta al centro de la discusión teológica y eclesiológica. Es también sobre esta base que la derecha eclesial agitará constantemente el fantasma de una “Iglesia paralela” e incluso la amenaza de un cisma latente respecto de la Iglesia “oficial”. Véase al respecto J. Queiroz et al. *A Igreja dos pobres na América latina* y la voluminosa antología de F. Castillo, *La Iglesia de los pobres en América Latina*³⁸.

Como era de esperar la reacción estuvo a la altura del peligro presentado. El Senado de los USA dará a conocer más tarde el Informe Rockefeller sobre la situación de las iglesias latinoamericana (1969). Éste indica que la “crisis de adolescencia de la Iglesia” en su fascinación por las ideas “comunistas” la transforma en un aliado poco fiable para los intereses norteamericanos, recomendando apoyarse sobre los ejércitos para las futuras necesidades de control político y social (Cf. al respecto el conjunto de documentos publicados por D. Antonel, *Les complots de la CIA*³⁹). La cuestión “religiosa” entra así en el horizonte de las preocupaciones del imperio. Pero la reacción fue también interna : saliendo de la letargia en que parecían sumidos desde el fin del Concilio, los sectores más conservadores de la Iglesia continental (en consonancia con la reacción de la Curia romana), retoman la iniciativa política en todos los terrenos. Los obispos progresistas perderán el control del CELAM, durante la conferencia ordinaria de Sucre, Bolivia, en 1972. Bajo la férrea conducción de Mons. López Trujillo, recién ordenado obispo de Bogotá, todo el personal y las organizaciones pastorales del CELAM serán copados por funcionarios venidos de las dos Asambleas episcopales opuestas a Medellín : la colombiana y la argentina. De manera sistemática, los teólogos y agentes pastorales verán fundirse bajo el sol de una recompuesta ortodoxia cada una de sus bases materiales de trabajo : periódicos, revistas, institutos, centros de análisis y formación serán suspendidos o desfinanciados, uno tras otro. Muchos de los intelectuales orgánicos de la corriente se verán obligados al exilio, junto a otros militantes y dirigentes populares. La ofensiva se preparaba para anular los resultados de Medellín en la bien orquestada Conferencia de Puebla (1979). Sin embargo, el vigor de las CEBs, el triunfo sandinista, la creciente audiencia internacional de la teología de la liberación (la cual es posible seguir a través de la constitución y los congresos de la EATWOT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, en agosto de 1976 : la BDIC posee las actas de los primeros encuentros) transformarán la confrontación en una larga guerra de desgaste ; en todo caso la confrontación será postergada para la década siguiente. A pesar del “Documento de consulta”⁴⁰, de la exclusión oficial del debate de los teólogos más importantes del continente, de la intromisión de López-Trujillo en la redacción de los *Documentos finales*, Puebla marcará una suerte de compromiso inestable entre las diferentes tendencias. Para un análisis de la significación política y teológica de la asamblea, remitimos a los textos colectivos de M. Gonzalez-Faus et al. *La batalla de Puebla*, y a Gonzalez de C. et al. *Puebla : hecho histórico y significación teológica*⁴¹. En víperas de la Asamblea, buena parte de las revistas y publicaciones periódicas de difusión continental ofrecerán números especiales sobre el evento. Entre los textos de análisis más interesantes ver el de T. Dos Santos et al.

Iglesia y Estado en América Latina. Para un revisión bibliográfica global del período que analizamos recomendamos el útil manual de T. Dahlin, et al. *The Catholic left in Latin America : a comprehensive bibliography*⁴².

En realidad no se trata sólo de una restauración del orden autoritario en la Iglesia : los años 70 y 80 verán abatirse sobre las clases populares sus dirigentes la más implacable represión de la historia del continente. Los golpes de Estado se suceden uno tras otro, la violencia contrainsurgente adquiere las proporciones de un genocidio en América Central⁴³. Dos obispos serán asesinados⁴⁴, cientos de sacerdotes, religiosos y religiosas perecerán en menos de diez años ; los agentes pastorales, los responsables de comunidades, los “delegados de la Palabra”, esto es los encargados laicos de una gran variedad de formas organizativas de las Comunidades Eclesiales de Base, se cuentan por millares entre las víctimas de la represión⁴⁵. El gran movimiento comenzado en los años sesenta se ve quebrantado, desvertebrado bajo el impulso combinado del aniquilamiento físico y del acoso ideológico. En las esferas vaticanas el silencio, cuando no el ataque oblicuo, será la norma : la “Iglesia de los pobres” será abandonada por la jerarquía. Testimonian de esta dramática situación tres colecciones de revistas clandestinas editadas por grupos cristianos bajo difíciles condiciones políticas : No podemos callar (Chile, desde 1975), *Cristo compañero* y *el Boletín de la Iglesia guatemalteca en exilio* (Guatemala, colección desde mediados de los setenta). El espacio centroamericano⁴⁶, en general, y la revolución nicaraguense en particular, se transformarán en una “trincheras teológica” donde en el curso de la década de los ochenta, se romperá el impulso del cristianismo de la liberación enfrentado a las administraciones estadounidense y vaticana. El caso de Haití, algunos años más tarde, seguirá el mismo esquema. Remitimos a los textos del principal protagonista, Jean-B. Aristide, *Théologie et politique, Tout homme est un homme, y Dignité*⁴⁷. Para una comprensión del momento, recomendamos C. Rudel, *Haïti, les chaînes d'Aristide*, y de G. Barthélemy y C. Girault, *La République haïtienne : état des lieux et perspectives*⁴⁸.

A pesar de esta coyuntura adversa y del relativo aislamiento de los grupos cristianos, éstos jugarán un importante rol de refugio y de espacio de libertad bajo condiciones de dictadura, permitiendo que militantes de izquierda y militantes cristianos establezcan un conocimiento de sus respectivas culturas y lenguajes, hasta entonces ajenos los unos a los otros, impulsando formas y criterios de acción comunes. La historia de estos movimientos y grupos, de sus visiones de mundo y de sus elecciones políticas está aún, en gran parte, por hacer ...

EL VATICANO Y REAGAN, LA CONTRAOFENSIVA : 1983-1992

La estrategia de “contención” del movimiento del cristianismo de la liberación, y las indicaciones políticas para implementarla, se encuentran en los llamados “Documentos de Santa Fe”, I y II (1980/1989)⁴⁹. El primero, en continuidad con las observaciones de la Comisión Rockefeller una década antes afirma que “las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el capitalismo” recomendando que “la política exterior de los EEUU debe comenzar a afrontar (y no sólo a reaccionar a posteriori)... a la teología de la

liberación, tal cual es utilizada por el clero latino-americano”. En el cuadro de esta orientación, la primera administración Reagan promueve, gracias al financiamiento de varias instituciones neoconservadoras, el Instituto para la Religión y la Democracia (1981) dirigido por un grupo de intelectuales afines, entre ellos Peter Berger (protestante) y Michael Novak (católico). El Instituto tiene el objetivo de analizar el campo religioso, tanto en los Estados Unidos como en América Latina, y apoyar logística y financieramente las iglesias que respeten la “autonomía del mercado” y los “principios democráticos” de los EEUU. El segundo Documento (1989) es aún más explícito: son declarados enemigos de la economía liberal y de la “sociedad abierta” la teología de la liberación y los lectores de Antonio Gramsci (considerados como “infiltrados” en los dispositivos de la producción cultural), entre los cuales sobresalen ... los teólogos de la liberación. De la amplia producción ideológica patrocinada por este “think tank”, en el cual participan destacados politólogos y otros científicos sociales, la biblioteca posee *The Spirit of democratic capitalism*, y *Will it liberate ?*, de M. Novak; *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*, de D. Martin⁵⁰.

Numerosos estudios muestran la confluencia de intereses entre la tentativa de refundación de una cristiandad segura de sí misma, llevada a cabo con gran celo por los hombres del restringido círculo de Juan Pablo II y las necesidades ideológicas y políticas de la “revolución conservadora” de las administraciones republicanas de los EE.UU. Una civilización “democrática” impregnada de valores cristianos de corte tradicional, proyecto neo-conservador y, sin ninguna paradoja, ultra-liberal, busca apoyo – y lo obtiene – en la tentativa vaticana de “restauración de la cristiandad” que borre los efectos del Vaticano II y, *a fortiori*, las elaboraciones teóricas y la práctica política de la “Iglesia de los pobres”. El anticomunismo operará como terreno de entendimiento y eje de articulación ideológico entre ambas estrategias. Para un análisis de esta confluencia remitimos a los textos de A.M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora y El Vaticano y la administración Reagan*; y los textos del Committee of Santa Fe presentados por S. Todeschini (ed.) *USA-America Latina: Nixon, Carter, Reagan, la politica di un decennio*⁵¹. Las implicaciones pastorales y teológicas de este compromiso son estudiadas en R. Luneau, et al. *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?* Para un análisis de la geopolítica vaticana véase D. Willey, *God's politician: Pope John Paul II, the Catholic Church, and the new world order*⁵².

Sin embargo, la correlación de fuerzas en el interior de la Iglesia Católica, no permitirá consagrar el vuelco deseado sino hasta 1992, fecha de la IV conferencia continental celebrada en Santo Domingo, bajo el control directo del Vaticano (el CELAM, que entretanto había sido neutralizado por sectores progresistas, será relevado de su función organizadora).

En efecto, la alianza entre el Vaticano y los intereses norteamericanos se traducirá en una escalada creciente de acoso a la “Iglesia de los pobres”. Si bien las intervenciones en Puebla del recién elegido Karol Wojtyla marcan una ambigua distanciamiento del cristianismo de la liberación, el punto de partida de la ofensiva vaticana parece ser el primer viaje del papa a Centroamérica en 1983. Entre otras medidas, destaca la condena de los sacerdotes-ministros del gobierno sandinista,

llevada hasta la amenaza de excomunión. Para una visión global de este momento clave véase el conjunto de alocuciones del papa en Jean-Paul II en América central; también J. Cáceres, et al. *Iglesia, política y profecía: Juan Pablo II en Centroamérica* y D. Camacho et al. *Movimientos populares en Centroamérica*⁵³. El mismo año, en Haití, el papa traza el nuevo horizonte que debe guiar a la Iglesia: la evangelización de la cultura, tema propuesto por la Curia como eco al proyecto restaurador del pontificado de Juan Pablo II el cual que desplazará lentamente la preocupación por los temas de la liberación. En enero de 1984 Washington acredita, por primera vez desde 1867, una representación diplomática estable en el Vaticano. Los contactos entre emisarios del Departamento de Estado y dignatarios del Vaticano, incluyendo al papa, se multiplicarán durante la década.

En marzo de 1984 el Cardinal prefecto de la Santa Congregación de la Doctrina de la Fé (ex Inquisición), Joseph Ratzinger, reúne en el CELAM a los encargados de la Doctrina de las diferentes Asambleas nacionales a fin de unificar criterios en la confrontación con la “Iglesia popular”. Es posible seguir la progresión de esta campaña gracias a la colección *Liaisons latinoamericaines*⁵⁴, dirigido por J. Bouardarias, responsable de la sección religiosa del *Figaro-Magazine*, ferozmente opuesto al cristianismo de la liberación. Los textos de la derecha eclesial europea y latinoamericana están muy bien representados. En la misma línea, véase CEDIAL, *¿Teología sí, liberacionismo, no!*, y P. Rodrigues, *Igreja e anti Igreja*⁵⁵.

Sólo algunos meses más tarde (septiembre) se inicia la ofensiva contra dos de los teólogos más visibles del movimiento, Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff, este último será más tarde sancionado con un año de silencio por su libro de 1981 *Igreja, Carisma e Poder. Ensaio de Ecclesologia Militante*⁵⁶, al tiempo que Ratzinger prosigue una campaña a la vez abierta e institucional para condenar oficialmente la teología de la liberación⁵⁷, logrando quebrantar la unidad política y la solidaridad teórica mantenida por los teólogos hasta la fecha. En su viaje al cono sur en 1986, el papa otorga su respaldo al régimen del gral. Pinochet⁵⁸. Meses más tarde, en 1987, la Iglesia de Haití excomulga al teólogo y dirigente político J.B. Aristide por sus referencias a la “lucha de clases”.

Tal vez uno de los golpes más trágicos contra el cristianismo de la liberación será inflingido por los militares en el poder en El Salvador. Un mes antes de la invasión de Panamá por los marines de la U.S Navy (dic. 1989) y cuatro antes de la reunión del CELAM – que oficializa la temática “cultural” para la Asamblea de Santo Domingo –, seis jesuitas serán asesinados (nov. de 1989) por un comando militar. Intelectuales reconocidos, profesores de la Universidad J. Simeón Cañas, todos son probados opositores a las sucesivas dictaduras pro-estadounidenses. Entre ellos se encontraba Ignacio Ellacuría, uno de los teólogos más sensibles a la autonomía de lo político dentro del cristianismo de la liberación⁵⁹. En el mismo período continúan en todo el continente las destituciones de obispos progresistas reemplazados invariablemente por los prelados conservadores⁶⁰. En 1991 el golpe militar que destroza la joven democracia haitiana y obliga al exilio a J.B. Aristide, obtendrá un reconocimiento diplomático de dos Estados en el mundo: los Estados Unidos, promotores del golpe, y el Vaticano.

En 1992 se celebrará, en Santo Domingo, la IV Asamblea del episcopado continental en un ambiente de celebración unilateral de los “Quinientos años de

cristianismo” en América Latina. Esta, sin sorpresa y en ausencia de los teólogos críticos, confirma la temática de la “Nueva Evangelización” como tarea primordial de la Iglesia continental⁶¹.

1992, LA “EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA” O LA DISEMINACIÓN DE LO RELIGIOSO EN POLÍTICA

El dramático desarrollo de la historia de los últimos treinta años parece producir efectos encontrados en el campo de las relaciones entre vida política y cristianismo. Por una parte, el cristianismo de la liberación aparece fuertemente debilitado en las instancias institucionales y normativas de la Iglesia Católica. Su visibilidad política es sin duda menor que a principios de los años setenta. En las zonas del continente que han vivido intensamente el traumatismo de guerras civiles, el debilitamiento del cristianismo de la liberación implicó paradójicamente un debilitamiento considerable de la Iglesia Católica en sus estructuras, discursos y modelos culturales tradicionales⁶². Esta tiende a ser reemplazada por una serie de confesiones menores, de inspiración y financiamiento norteamericanos, de carácter espiritualista y apolítico, vehiculadas por pequeñas comunidades emocionales⁶³ y por la ... televisión⁶⁴. Su impacto entre los grupos subalternos es enorme.

De cierta manera, el aplazamiento sine die de las esperanzas surgidas en la década de los sesenta, en cuya gestación participó la Iglesia Católica y algunas de las iglesias protestantes históricas, abortó el proyecto de una nueva relación entre la vida civil y las religiones constituídas. Así, el mal definido fenómeno de “retorno de lo religioso” del cual se ha hablado en Europa⁶⁵, se verifica también en América Latina bajo la forma de una multiplicación de la oferta simbólica que, por ahora, parece beneficiar las pequeñas iglesias “evangélicas” – derivadas de múltiples escisiones de las matrices protestantes clásicas –, pero que alimenta también todas las formas de religiosidad tendientes a resolver en privado o en medio de una cálida explosión de emocionalidad colectiva, las angustias de la modernidad legitimando “religiosamente” una fuga del mundo. Para una visión histórica de las iglesias protestantes véase J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana : historia de unas minorías religiosas activas ; y para una percepción de su impacto actual*, D. Stoll, *Is Latin America turning protestant ?*, y B. Boudewijnse y A. Droogers, *Algo más que opio : una lectura antropológica del pentecostismo*⁶⁶.

Dos observaciones sobre el campo religioso en la actualidad : la crisis de la militancia cristiana forma parte de la crisis de los proyectos de transformación que afectan, quizás aún más duramente, a las izquierdas del continente. Sin embargo, al exterior del espacio controlado por la iglesia institucional, un número importante de militantes cristianos formados en las CEBs, o en las múltiples formas de asociación más o menos próximas a la Iglesia, se han incorporado a todos los movimientos sociales significativos de la última década, dándoles una tonalidad característica : la forma asamblearia, la circulación de la palabra, la valoración de la democracia interna, etc. propiciando una nueva cultura política donde se mezclan, se combaten y se sintetizan en una suerte de sincretismo de culturas políticas – nada nuevo en

tierras latinoamericanas –, los aportes de la izquierda histórica y los del cristianismo de la liberación. Tal fue el caso del sandinismo en Nicaragua y de una parte de la guerrilla en El Salvador. Pero también es el caso de otros movimientos políticos no menos importantes, cuya irrupción sería incomprensible sin el aporte del cristianismo de la liberación: el movimiento de la Tit Gliz del Padre Arístide en Haití, el Movimiento de los Campesinos Sem Terra y del Partido do Trabalho en Brasil, o de la movilización de los indígenas maya en la Guatemala de Rigoberta Menchú o, actualmente, de la guerrilla “néo-zapatista” de Chiapas. Así, junto con la privatización de lo religioso, que se manifiesta paralelamente con un repliegue político, parece existir una tendencia, dotada de cierta autonomía respecto de la institución eclesial, que hace de referencia religiosa un arma para intervenir en la vida pública. Es quizás en esta presencia que radica la universalidad y la vigencia del cristianismo de la liberación a pesar de todas las celebraciones mediáticas de su muerte como teología y como movimiento social.

Todo ello implica la necesidad de una nueva matriz teórica de comprensión de la relación entre creencia y política, entre religión y poder en el espacio cultural latinoamericano. Matriz que debiera integrar las formas de adhesión religiosa de las clases subalternas, además de la experiencia de la primera tentativa de inversión de los valores o, si se quiere, de reforma moral e intelectual emprendida desde la institución eclesial. En todo caso la construcción de una historia de los intelectuales portadores del proyecto aparece como una condición previa a esta evaluación. En ese sentido, la existencia del rico fondo de la BDIC permite establecer correlaciones significativas entre el “factor religioso” y otras dimensiones de la vida social, que van desde el análisis de las relaciones internacionales pasando por el de las coyunturas políticas específicas a cada país y región hasta el estudio de las concepciones de mundo que dan sentido a la vida de los pueblos del continente.

NOTAS

Salvo indicación contraria todos los textos citados se encuentran en la BDIC.

- 1 Antonio Gramsci, “Per la storia degli intellettuali, Quaderno 12 (1932)” in : *Quaderni del Carcere*, volume terzo, Torino, Giulio Einaudi editore, 1975, p. 1528-9.
- 2 Cf. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), México, ERA, 1979, pp. 146 et sq. Superando una visión estrechamente racionalista, Mariátegui será uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia de los elementos “sobreestructurales” en la formación social peruana y latinoamericana.
- 3 La expresión es de Michael Löwy, cf. *La Guerre des Dieux*, Paris, éds. Du Félin, 1998, pp. 53 et sq. Según el autor este complejo movimiento no se reduce a la producción teológica ni se limita a la forma “iglesia”; se trata más bien de un verdadero movimiento social que abarca tanto la cultura religiosa y sus formas culturales como la práctica política de los cristianos que a él adhieren.
- 4 Sobre este momento de la historia y la confrontación suscitada por su significado en las lecturas contemporáneas véase el interesante estudio bibliográfico de J. García-Ruiz “Mais où donc est passé le diable ? A propos d’une bibliographie sur l’évangélisation en Amérique latine”, *Archive des Sciences Sociales des Religions*, n° 80, oct-déc. 1992 : 193 - 210.

- 5 Cf. sobre el caso mexicano, R. Quirk, *The Mexican revolution and the Catholic Church*, London, Indiana Univ. Press, 1973 y el estudio, clásico, sobre la revuelta y represión del movimiento “cristero” en el México post-revolucionario, J. Meyer, *La Christiade. L’Eglise, l’Etat et le peuple dans la révolution mexicaine, 1926-1929*, Paris, Payot, 1975.
- 6 Editada por la Cambridge University Press, desde 1984, bajo la dir. de Leslie Bethell. La BDIC posee los últimos cuatro volúmenes (correspondientes al siglo veinte) de los diez de la edición inglesa.
- 7 Por un equipo internacional a cargo de R. Aubert, Cf. en el vol. V, la contribución de F. Pike, Paris, Seuil, 1975 (5 vol.).
- 8 Barcelona, Herder, 1987, (10 vol.), escrita como reacción ante las nuevas corrientes de la teología y de la pastoral latinoamericanas después de Medellín.
- 9 Salamanca, Sígueme, 1980, amplia síntesis que abarca todas las formas de profesión de la fe cristiana e intenta detenerse en la evolución de cada país sin perder de vista la evolución del conjunto.
- 10 Salamanca, Sígueme, (11 vol.), primeros volúmenes desde 1983. El CEHILA reúne un equipo de historiadores y teólogos con una orientación progresista que, desde mediados de los años 70, han realizado una serie de encuentros continentales para compartir resultados e hipótesis de trabajo. Organizados por áreas culturales y por países, cada volumen permite una aproximación a las historias de las iglesias del área definida, bajo una óptica metodológica común (vol.1) De esta obra, en curso de adquisición, sólo es posible, de momento, consultar seis de sus 11 volúmenes.
- 11 Cf. J. Massardo, “Les rapports entre les Etats-Unis et l’Amérique latine pendant la guerre froide”, *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, BDIC, n°54, avril - juin, 1999 : 3 – 9.
- 12 Manuel Larraín E., obispo de Talca, uno de los primeros obispos en tomar partido por la Reforma agraria. El mismo distribuirá las tierras de su diócesis entre los campesinos en 1962, con el escándalo correspondiente en su época. Intelectual, fino analista y activo político, desarrolló una intensa actividad en el grupo “Iglesia de los pobres” durante el Concilio. Muere prematuramente en 1966, siendo vice-presidente del CELAM. El propio Pablo VI le rendirá homenaje en *Populorum Progressio*, 1967. La biblioteca sólo posee un prefacio de M. Larraín al texto de J. Toulard, *L’espérance en Amérique du Sud*, Paris, Perrin, 1965. Cf. L. Pacheco, *El pensamiento socio-político de los obispos chilenos (1962-1973)*, Santiago, Salesianas, 1986. Helder Camara (1909-1999) Obispo de Olinda, Recife, Brasil, de 1964 a 1985. Hábil organizador : Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, 1952, el CELAM en 1955, el grupo “Iglesia de los pobres” durante el Concilio, y una red de organizaciones pastorales de defensa de los derechos humanos en Brasil durante la dictadura. Místico y poeta, Camara es una de las figuras claves del cristianismo de la liberación. La BDIC posee diez textos del obispo, desde 1968 a 1980, además de cinco textos sobre su acción que incluyen ... una novela (R. Bourgeon *L’archevêque des favelas*, R. Laffont, 1968) y dos tesis : E. De Kadt, *Catholic radical in Brazil*, London, Oxford Univ. Press, 1970 y R. Marin, *Olinda y Recife : de l’Eglise traditionnelle à l’Eglise des pauvres (1955-1985)*, Toulouse, 1995.
- 13 Sociólogo belga, director de investigaciones de la Universidad de Lovaina, autor de uno de los primeros informes sobre la Iglesia continental (Cf. *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, 1957), actual director de la revista internacional *Alternatives Sud*, Houtart es uno de los investigadores y formadores de más larga y brillante trayectoria en América Latina.
- 14 El CIDOC jugará un papel de primera importancia en la formación del personal eclesiástico extranjero – en aumento exponencial durante los años sesenta – destinado a prestar servicios a la Iglesia latinoamericana, revalorizando las culturas populares y dando un peso esencial a la llamada “ concientización ”, en el sentido definido por Paulo Freire, en su campaña de alfabetización en el Brasil, antes del golpe de Estado de 1964, esto es como desvelamiento de las causas de la miseria sufrida por las masas latinoamericanas y

- del rol que juega la Iglesia en la permanencia de esa situación. Cf. L. Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, 1970.
- 15 En la II° Declaración de La Habana (febrero 1962), que proclama el carácter socialista de la Revolución, la dirección cubana llama a luchar contra el imperialismo "... desde el viejo militante marxista hasta el católico sincero que no tenga que ver con los monopolios yanquis y los señores de la tierra". La dirección cubana mantendrá inalterada esta posición. Cf. la entrevista del sacerdote brasileño Frei Betto con el ex-estudiante de los jesuitas, Fidel Castro, best-seller continental, *Fidel y la religión*, La Habana, 1985 y Santiago de Chile, 1986.
 - 16 La Biblioteca posee una colección amplia de los textos conciliares y de las encíclicas antes nombradas, así como testimonios, estudios y reflexiones generales sobre el evento.
 - 17 Respectivamente publicados por les Editions du Cerf, Fayard, 1963 y Centurion, 1965. (un interesante "estado de la cuestión" se encuentra en F. Pike, *Religion, revolution and reform*, London Burns and Oates, 1964).
 - 18 Las Comunidades Eclesiales de Base, CEBS, aunque ya existentes en algunas regiones, recibirán aprobación e impulso en Medellín ; su mayor desarrollo lo alcanzarán en las dos décadas siguientes.
 - 19 El sacrificio de C. Torres, muerto en combate en febrero de 1966 y el del Che, asesinado en octubre de 1967 gravitarán profundamente en la radicalización de los grupos cristianos que ya transitaban desde el social-cristianismo hacia posiciones de ruptura con la jerarquía. La BDIC posee cuatro antologías del colombiano (dos en francés y dos en español), además de cuatro obras dedicadas su vida y acción.
 - 20 Ambos editados en 1968 en Paris por Le Seuil.
 - 21 Paris, Le Cerf, 1969
 - 22 Buenos Aires, Brújula editores, 1969
 - 23 Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1973
 - 24 La BDIC posee colecciones, en general incompletas, de las siguientes publicaciones periódicas. Revistas de las congregaciones religiosas (sobre todo de jesuitas o de dominicos) que comienzan a dar cada vez mayor eco a los nuevos problemas ; por ej. *Christus* (México) o *Mensaje* (Chile) ; revistas universitarias como la *Revista Javeriana* (Colombia), *Vozes* (Brasil). Otras pertenecen a instituciones pastorales como *Noticias Aliadas* (Perú) o los volúmenes internacionales del IDOC (Paris, Roma). Otras son creadas en esta misma dinámica, como *Cristianismo y Revolución* (Buenos Aires). Los contenidos de estas publicaciones serán traducidos, comentados y difundidos por una red internacional de revistas europeas de creación antigua o surgidas bajo el alero de los tiempos post-conciliares como *Cuadernos para el diálogo*, o *Razón y Fé en España*; *Echanges*, *La Lettre*, *DIAL*, *Foi et Développement* y *Etudes*, en Francia ; *Lumen Vitae* en Bélgica; o *Il Gallo* y *Il Regno in Italia*, además de la prestigiosa *Concilium* (edición internacional en varias lenguas). Hay que sumar las redes de publicaciones protestantes como las de COELI*, en Suiza, que tendrán una repercusión importante en el World Council of Churches durante las tres décadas siguientes.
 - 25 *Populorum progressio* (1967), n° 87
 - 26 Respectivamente, Paris, Presses Universitaires, 1970 y Le Cerf, 1968.
 - 27 El ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina, patrocinado por el World Council of Churches (Ginebra) y animado por el pastor prebiteriano Richard Schaul representa una vertiente protestante de la teología de la liberación. La BDIC posee una amplia bibliografía de y sobre el Consejo Mundial de Iglesias, desde su creación hasta los años 80. Su rol es fundamental en la dinámica del ecumenismo durante el siglo XX y en el apoyo a movimientos progresistas en América Latina y en Africa. Cf. J.A.E. Vermaat, *The World Council of Churches and politics, 1975-1986*, New York, Freedom House, 1989.

- 28 Los Documentos oficiales de las cuatro Conferencias editados por el CELAM, Colombia – incluyendo la de Rio de Janeiro, en 1955 – así como los “Documentos de consulta” previos y algunos de los debates internos en cada una de ellas están en curso de adquisición.
- 29 La biblioteca posee dos textos, el oficial, II° Conferencia general del episcopado latinoamericano : La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio Vaticano II, Bogotá, CELAM, 1968 y una selección publicada en España, que contiene las conclusiones de la Asamblea.
- 30 En realidad, la teología de la liberación ya existe ad ovo, como una construcción contemporánea a la Asamblea de Medellín : Gustavo Gutiérrez, teólogo emblemático de esta corriente, presenta un mes antes de la Asamblea (julio de 1968) ante un reducido grupo de sacerdotes unas notas bajo el título de “Hacia una teología de la liberación”, que contienen la arquitectura esencial de su posterior reflexión. La biblioteca posee la intervención de Gutiérrez (y de otros preladados entre los cuales se cuenta el superior de los jesuitas de la época, Pedro Arrupe) en una de las múltiples conferencias realizadas después de Medellín en la que Gutiérrez retoma la argumentación de la reunión de Chimbote. Cf. *Liberación*, opción de la Iglesia latinoamericana en la década de los setenta, Bogotá, Presencia, 1970
- 31 Citemos igualmente las obras de Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973 (recoge ensayos de 1970, 71 y 72) por parte de los intelectuales católicos y la obra de R. Alves, *Christianisme, opium ou libération ?*, Cerf, 1972, (Tesis doctoral de 1969), como representante de la teología protestante. Textos actualmente en curso de adquisición.
- 32 Gutiérrez, *op. cit.*
- 33 *idem.*
- 34 H. Assmann , *op. cit.*
- 35 Respectivamente: London, Notre Dame University Presss, 1970 ; New York, 1971 ; University of Miami, 1973 ; Salamanca, Sígueme, 1974 ; México, Diógenes, 1974 ; Caracas, INDAL, 1973 ; Paris, Eds. Ouvrières, 1973.
- 36 Respectivamente, Salamanca, Sígueme, 1979 y São Paulo, Loyola, 1989.
- 37 La BDIC posee un conjunto de textos magisteriales de la CNB do Brasil (en portugués y en francés), editados por diferentes centros, sobre campesinos y problemas de la tierra, educación, política, mundo del trabajo, migración y democracia, además de 43 microfílm comprados a la Library of Congress, bajo el título *Brazil's Popular groups : 1987-1989*.
- 38 Respectivamente: São Paulo, *Vozes*, 1980 y Santiago, ECO-SEPADE, 1983.
- 39 Traducción de algunos textos de la Commission Church y de la Commission Rockefeller, Paris, Stock, 1976.
- 40 El “Documento de Consulta” propuesto por el CELAM como base de discusión para la Asamblea de Puebla causará conmoción en la comunidad eclesial latinoamericana. Este omite toda referencia a las violaciones de los Derechos Humanos, justifica las intervenciones militares, pide una reconsideración de los temas de Medellín y pasa por alto toda mención a la teología de la liberación. Apunta, desde ya, a lo que será el centro de la preocupación vaticana de la década de los ochenta : la salvaguarda de la catolicidad, “esencia de la cultura latinoamericana” amenazada por la secularización y el comunismo.
- 41 Respectivamente, Barcelona, Laia, 1980 y Salamanca, Sígueme, 1981
- 42 Respectivamente, México, CRT, 1979 y Boston, G. K. Hall, 1981.
- 43 En dic. 1969, el “acta constitucional” n°5 permite el recrudecimiento de la represión en el Brasil, Hugo Banzer dirige el golpe en Bolivia (agosto 1971), en Uruguay los militares intervienen el Estado bajo cobertura civil (junio 1973) ; en Chile, Pinochet y la junta militar terminan con el gobierno de Allende tres meses más tarde (sept. 1973), mientras la

- represión abarca círculos cada vez mayores de la sociedad civil argentina. En Perú, el Gral. Morales Bermúdez promueve el golpe en agosto de 1975, radicalizando la dictadura desde julio de 1976 ; en Ecuador es el golpe militar interviene el 13 de enero del mismo año y en Argentina, el gral. Videla toma el poder en marzo. Cf. G. Pierre-Charles et al. El control político en el Cono Sur, México, Siglo XXI, 1978. En este contexto de militarización del Estado, la insurrección sandinista al derrocar la larga dictadura del clan Somoza (julio 1979), genera las expectativas de una insurgencia generalizada en América Central. La década de los ochenta verá desplegarse una inmensa campaña contrainsurgente en esta región, especialmente centrada en Nicaragua, El Salvador y Guatemala.
- 44 Se trata de Mons. Enrique Angelelli, Argentina, 1976 y de Oscar A. Romero, ametrallado en San Salvador, en 1980. El caso de Mons. Romero, por su carisma profético, su denuncia de la represión brutal de los campesinos y la repercusión internacional de su asesinato, ha sido el más documentado. La biblioteca posee una decena de textos sobre O. Romero, en español, italiano e inglés (destacamos el corto texto de Jon Sobrino, Romero, martyr for liberation, London, CIIR, 1982) y dos conjuntos de textos del propio arzobispo. En 1998, durante la “transición democrática” guatemalteca, Juan Girardi, obispo de Guatemala, será asesinado después de entregar las conclusiones de un trabajo histórico sobre los responsables de la represión en su país.
- 45 Maurice Lemoine, “Ces prêtres qu’on assassine”, in *Amérique latine*, du “Che” à Marcos, *Le Monde diplomatique*, coll. “ Manière de voir ” n° 36, Novembre-Décembre 1997: 74-78.
- 46 Se trata del mayor conjunto de obras que posee la biblioteca sobre el tema y la región : no menos de treinta y cinco textos abordan la cuestión de las relaciones entre política, Iglesia y compromiso cristiano en el contexto de la revolución sandinista y de la insurgencia salvadoreña o guatemalteca. Mayoritariamente en español y en inglés, este conjunto que abarca la década de los ochenta, va desde los ensayos teológicos, hasta los análisis de política internacional, con especial incapié en los actores religiosos de los conflictos. La BDIC posee también un conjunto de testimonios (hearings) editados por el Senado de los EEUU, bajo el título *Marxism and Christianity in Revolutionary Central America*, Washington, G.P.O., 1984.
- 47 Respectivamente, Montréal, CIDIHCA, 1992, Paris, Seuil, 1992 y 1994.
- 48 Respectivamente, Paris, l’Atelier- éd. Ouvrières, 1994 y Paris, Karthala, 1993.
- 49 Los Documentos de los Comités de Santa Fe I y II, titulados “Para una política interamericana en los ochenta y noventa” son elaboraciones estratégicas recomendando líneas de acción a implementar por las agencias del imperio, preparadas por los asesores del Partido Republicano de los gobiernos de Reagan y Bush.
- 50 Respectivamente, New York, 1982 y Paulist Press, 1986; Oxford, UK. Cambridge, (pref. de P. Berger), 1990.
- 51 Respectivamente, Madrid, IEPALA, 1982 ; México, Nuevomar, 1984 ; Paris, La Découverte, 1992 y Bologna, EMI, 1983.
- 52 Respectivamente, Paris, Centurion, 1989; New York, St. Martin’s Press, 1992
- 53 Respectivamente, Paris, Téqui, 1983, San José, EDUCA, 1983 ; San José, EDUCA-FLACSO, 1985.
- 54 El n° 1 es de 1984. La ofensiva vaticana dispone una enorme cantidad de medios y posee una tal coherencia argumentativa que es muy tentador de entrever un centro coordinador de una campaña internacional.
- 55 Bogotá, CEDIAI, 1988 y Sao Paulo, 1985.
- 56 Petrópolis, Vozes, 1981. El teólogo compara las estructuras de mando y de obediencia de la Iglesia Católica a las del antiguo Partido Comunista de la Unión Soviética. El libro se encuentra en la biblioteca en la edición francesa de las Edicions du Cerf, *Eglise, Charisme et Pouvoir*.

- 57 Cf. los principales textos del debate en B. Chenu, y B. Lauret, *Théologies de la libération : documents et débats*, Paris, Cerf-Le Centurion, 1985.
- 58 Para un análisis de los discursos del papa en sus sucesivos viajes a la región cf. los n.ºs. consagrados a la cuestión por *L'Osservatore romano*. Se trata, a fines de los noventa, de un corpus considerable.
- 59 Cf. I. Ellacuría, *Veinte años de Historia en el Salvador*, textos teológicos, filosóficos y políticos reunidos por sus amigos, San Salvador, UCA, 1991. Cf. las justificaciones de la derecha : A. Jerez, *La infiltración marxista en la Iglesia*, San Salvador, ed. Dignidad, 1989 y R. De la Cierva, *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, 1986.
- 60 Cf. E. Dussel, *Los últimos cincuenta años en la historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, 1986.
- 61 Para una síntesis Cf. A.M. Ezcurra "Le projet de 'Nouvelle Evangélisation' du Vatican", in A. Remiche y G. Schneider, *Notre Amérique Méritise*, 1992, Paris, La Découverte. Esta configuración discursiva, propia del pontificado de Juan Pablo II, ha sido vehiculada agresivamente por el Opus Dei. Una parte importante de la actual composición del episcopado del continente, como fruto del sistema de nominaciones de Juan Pablo II, es miembro o próximo a la Obra. Para una visión próxima de este grupo, Cf. A. Rodríguez *Un mar sin orillas. El trabajo del Opus Dei en Centroamérica*, Madrid, Rialp, 1990. Para un estudio de la relación de la Obra con la dictadura de Pinochet, Cf. Francisco Soto, *Fascismo y Opus Dei en Chile : estudios de literatura e ideología*, Barcelona, Avance, 1976. Existen también en la BDIC algunos documentos de la extrema derecha eclesial, provenientes de la organización llamada Tradición, Familia y Propiedad, en sus ramas uruguaya, argentina y chilena.
- 62 Para una visión global del catolicismo continental, cf. E. Cleary, *Conflict and competition : the latinamerican Church in a changed environment*, L. Roenne Publications, 1992 ; D.H. Levine, *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill, North Carolina Press, 1986.
- 63 Cf. A. Corten, *Le Pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- 64 Cf. H. Assmann, *La Iglesia Electrónica*, San José, DEI, 1988.
- 65 Entre la gran masa de textos sobre el tema véase el vol. collectif sous la dir. de Michel Clévenot, *L'Etat des religions dans le monde*, Paris, La Découverte, 1987.
- 66 Respectivamente, México, F.C.E., 1994; Berkley, California University Press, 1990 y San José, DEI, 1992.