

Margit Eckholt
Fernando Barredo, sj
editores

CIUDADANÍA, DEMOCRACIA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

**Logros, límites y perspectivas en vista a la
conmemoración del Bicentenario
de la Independencia**



CIUDADANÍA, DEMOCRACIA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de
la Independencia

Margit Eckholt

Fernando Barredo, sj

editores

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre del 2011

Índice

Prólogo

MARGIT ECKHOLT	9
----------------------	---

PARTE I. EL LARGO SIGLO XIX. LA INDEPENDENCIA

Firme y feliz por la unión.

La crisis del orden colonial y la independencia

NELSON MANRIQUE	17
-----------------------	----

La independencia hispanoamericana. Perspectiva histórica

JOHANNES MEIER.....	49
---------------------	----

Entre la Iglesia y el Imperio. La soberanía de los pueblos,
en tiempos de la Independencia

GUSTAVO ORTIZ.....	61
--------------------	----

Capítulo 1: Religión, Iglesia y participación ciudadana en la Independencia americana

Pueblo, nación e Iglesia en el tiempo de las independencias.

El caso mexicano.

MANUEL OLIMÓN NOLASCO.....	77
----------------------------	----

El papel de la religión en la Independencia.

Algunos influjos del pensamiento cristiano a la luz
de la obra de Aguirre Carbo y de Lasso de la Vega

JULIO TERÁN DUTARI.....	87
-------------------------	----

La presencia clerical en la Revolución de Independencia rioplatense

VALENTINA AYROLO.....	111
-----------------------	-----

La participación ciudadana en el proceso de Independencia,
Quito 1808-1812

CARLOS FREILE	139
---------------------	-----

La crisis de la jerarquía eclesiástica chilena en tiempos independentistas RODRIGO MORENO	155
---	-----

**Capítulo 2: La “difícil” y “feliz” memoria en la Independencia.
Del olvido al reconocimiento**

Entretejimientos y trampas de la difícil memoria BARBARA ANDRADE.....	173
--	-----

Las dificultades de la memoria sexista y las posibilidades de la memoria subalternizada MARTA PALACIO.....	193
--	-----

Construyendo la memoria de la independencia: La celebración de los Centenarios de la Independencia del Perú, 1921 y 1924 JUAN LUIS ORREGO PENAGOS	211
--	-----

Soberanía en conflicto. El encubrimiento de la soberanía de los pueblos indios en la gesta revolucionaria de la Independencia de México, 1810-1821 ALEJANDRO CASTILLO MORGA.....	229
--	-----

**PARTE II.
EL PASADO RECIENTE (1930-1989):
LA “DEPENDENCIA”**

Las varias caras de la Segunda Independencia CARLOS PÉREZ ZAVALA	243
---	-----

El nuevo laicado: tendencias, promesas e incertidumbres JEFFREY KLAIBER	259
--	-----

Kusch y el Bicentenario de Abia Yala. Apuntes filosóficos interculturales para una ciudadanía independiente y liberadora de “Nuestra América” CARLOS M. PAGANO FERNÁNDEZ	279
---	-----

La irrupción de las mujeres en la Iglesia. Reflexiones a la luz del Concilio Vaticano II y su recepción teológica VIRGINIA AZCUY.....	297
--	-----

**PARTE III:
PERSPECTIVAS (SIGLO XXI):
LA “INTERDEPENDENCIA”**

Capítulo 1: La Ciudadanía en la “Interdependencia”. Los derechos pendientes y los nuevos derechos en un Estado-nación en transformación

Participación ciudadana y rol del Estado
LUIS AUGUSTO PANCHI 321

Interdependencia, economía solidaria
y construcción de ciudadanía
OSWALDO MATA MERA 335

El bien común primordial
DORANDO J. MICHELINI..... 351

Capítulo 2: La unidad inacabada de AL: visiones, utopías, chances para construir ciudadanías futuras

Posibilidades de la integración latinoamericana
en condiciones de escasa interdependencia
ALEJANDRO PELFINI 371

La Unión Europea – ¿Modelo para América Latina?
GERHARD KRUIP..... 385

Capítulo 3: Las mujeres y la lucha por la ciudadanía plena

Algunas notas sobre feminismo y construcción
de ciudadanía en la Argentina de los años 20
JAQUELINE VASALLO Y LEANDRO CALLE..... 403

La construcción del ejercicio ciudadano de la mujer joven
en la primera década del siglo XXI
RUTH M. ARANCIBIA Y LENY VILLARROEL RÍOS 429

Mujeres pobres en Chile:
de “la opción preferencial por los pobres”
a la plena ciudadanía eclesial
CLAUDIA GODOY C. 461

Mujeres argentinas.

Prácticas familiares y ciudadanas:
una aproximación a las acciones públicas de
las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo

MARINA JUÁREZ ORTIZ 485

Algunas notas sobre la educación femenina chilena.
1920 -2000

CARMEN L. RAMÍREZ FERNÁNDEZ..... 507

La conciencia moral de jóvenes mujeres politólogas:
la difícil búsqueda de su lugar como ciudadanas

JUTTA H. WESTER 531

Reflexiones finales

Memoria - reconciliación – esperanza.

Perspectiva teológica en vista a construir ciudadanías

MARGIT ECKHOLT 561

El nuevo laicado: tendencias, promesas e incertidumbres

Jeffrey Klaiber, S.J.

Desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, creo que podemos afirmar que el fenómeno más importante en la historia de la Iglesia latinoamericana entre 1930 y 1989 fue la emergencia de un laicado comprometido eclesial-, política- y socialmente. Por cierto, hubo grupo precursores en el siglo XIX y comienzos del XX que surgieron para defender la Iglesia y el catolicismo frente al liberalismo y al positivismo, pero estos grupos funcionaban en un marco muy estrechamente clerical y no tenían un proyecto social muy definido. En cambio, la Acción Católica, que surgió en toda América Latina en los años 20 y 30 como una respuesta a los reiterados llamados del papa Pío XI, tenía un proyecto común y gozaba de gran vitalidad. Los católicos militantes que formaban parte de la Acción Católica tomaron como modelo la Acción Católica italiana, que establecía la parroquia como su base principal y dividía los miembros en secciones para hombres, mujeres y jóvenes. Con el tiempo surgieron también secciones especializadas, como la JOC (Juventud Obrera Cristiana), y grupos para profesionales, secretarias, etc. La Acción Católica respondía a los retos de su tiempo: el liberalismo anticatólico, el marxismo y el protestantismo.

Aunque la Acción Católica insistía en que no era un movimiento político, en el trasfondo y entre líneas subyacía el ideal de una nueva Cristiandad. Se proponía retomar el control de la sociedad que había sido arrebatada por los liberales, quienes se habían esforzado en marginar la Iglesia del foro público con el fin de crear una sociedad puramente laica. Por lo tanto, los militantes de la Acción Católica respondieron fundando partidos políticos católicos, sindicatos católicos, y, dentro de las universidades, asociaciones de estudiantes católicos, etc.. El gran ideólogo de la Acción Católica fue Jacques Maritain quien, inspirándo-

se en el concepto de la “democracia cristiana” previamente anunciada por León XIII, instó a los católicos a volver al foro público y retomar el terreno perdido. A diferencia de la época anterior, en la que predominaban clérigos, los portavoces intelectuales de esta restauración católica eran laicos: en Brasil Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima; en el Perú, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, Laureano Gómez en Colombia, etc.. Sin embargo, no todos compartían la misma visión. Algunos eran francamente integristas que soñaban con una sociedad católica con rasgos corporativos como en el caso de Portugal bajo Salazar o luego la España de Franco. Otros, como Eduardo Frei Montalva y la generación de los socialcristianos en Chile, buscaban una sociedad cristiana, pero también socialmente justa y democrática. Las semillas de las futuras divisiones entre católicos ya existían desde los años 30.

En los años de la pos-guerra, por distintas causas la Acción Católica comenzó a decaer. Entre otras razones, algunos de sus dirigentes laicales sentían el llamado al sacerdocio, como por ejemplo Helder Câmara, Gustavo Gutiérrez y José Dammert. Otros dirigentes entraron directamente en la política, generalmente con el fin de fundar los nuevos partidos de la Democracia Cristiana. Pero la razón principal de su decadencia fue el hecho de que la Acción Católica ya no respondía a los nuevos retos de la modernidad, hecho que encontró su expresión máxima en el Concilio Vaticano II. En el Concilio se enfatizaba, ya no la confrontación, sino el diálogo, ya no la apologética, sino la persuasión y la profundización bíblica, con miras hacia la unión con los otros cristianos. En una palabra, ya no la defensa cerrada frente al mundo hostil, sino la apertura hacia todas las personas de buena voluntad, sean católicos, protestantes o humanistas no creyentes.

Antes de pasar a la etapa de la “Iglesia moderna”, sería conveniente resaltar los aportes positivos de la Acción Católica. En primer lugar, representó una etapa de transición, de una Iglesia muy conservadora y cerrada frente al mundo moderno, a una Iglesia mucho más abierta. También, la Acción Católica servía como una escuela de formación para los laicos que sentían un llamado a asumir un papel protagónico en defensa de la Iglesia. En general, los militantes provenían de las clases medias urbanas. Pero hubo excepciones. Rigoberta Menchú, por

ejemplo, fue activista en la Acción Católica de su pueblo en Guatemala. Ella atribuyó su capacidad de organizar como dirigente sindical a su experiencia en la Acción Católica en su juventud.¹ También, los militantes de la Acción Católica se empaparon de la doctrina social de la Iglesia. No entraban en el foro público sólo para defender los intereses de la Iglesia, sino también para cambiar la sociedad y eliminar injusticias. Finalmente, del lado positivo, la Acción Católica dio a los militantes un sentido de formar parte de una Iglesia latinoamericana: antes de los obispos, los laicos tenían un concepto de una Iglesia latinoamericana.

Por otra parte, como ya hemos señalado, la Acción Católica a veces asumía una actitud demasiado defensiva frente al mundo moderno. Al mismo tiempo, al enfatizar la formación intelectual no atendía los problemas afectivos o familiares. Tampoco ofrecía una buena formación bíblica o litúrgica, lo cual sería una tarea más bien propia de la Iglesia pos-conciliar.

1. La Iglesia moderna: 1945-1968

En los años de la pos-guerra surgió lo que podemos llamar la “Iglesia moderna” (1945-1968): “moderna” porque tomó como marco de referencia la Iglesia de las democracias occidentales, sus valores y actitudes, en el contexto de la Guerra Fría. Los valores que se estimaban y que se priorizaban eran la democracia misma, el pluralismo, la eficacia y, por supuesto, el rechazo al comunismo. En 1955 se creó el CELAM y al mismo tiempo se crearon las distintas conferencias episcopales: signos de una nueva mentalidad que privilegiaba la cooperación intercontinental como un medio más eficaz que los esfuerzos aislados de los obispos individuales. A nivel pastoral surgieron ciertos movimientos que llenaron vacíos no atendidos por la Acción Católica: el Movimiento Familiar Cristiano y los Cursillos de Cristiandad. Los cursillos, nacidos en España en 1949, gozaron de bastante popularidad entre hombres de clase media y en muchos casos sirvieron para que volvieran a la práctica de la religión. Compartieron con la Acción Católica su carácter militan-

1 MENCHÚ, R.; BURGOS DEBRAY, E., *Me llamo Rigoberta Menchú*, La Habana: Casa de las Américas, 1983, p. 208.

te (y podemos agregar, “machista”). Llama la atención el hecho de que la mayor parte de los militares en el gabinete de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) en el Perú y de Juan Onganía en Argentina (1966-69) fueran cursillistas. También, en la época de la modernidad se construyeron seminarios y templos “modernos”, caracterizados por los espacios amplios y libres de “santos”. Al mismo tiempo llegaron misioneros de las democracias occidentales en respuesta a los llamados de los papas (Pío XII y Juan XXIII especialmente) para enfrentar la crisis de la escasez sacerdotal. En el trasfondo de esta nueva cruzada también había una preocupación creciente acerca de los avances del comunismo. Efectivamente, aparecieron movimientos guerrilleros en varias partes que tomaron como su modelo la revolución cubana.

El momento cumbre de la Iglesia moderna fue el mismo Concilio Vaticano II (1962-1965) que de forma solemne celebró la apertura de la Iglesia hacia el mundo moderno. Las palabras “aggiornamento” y “diálogo” se pusieron de moda. En sí, el Concilio no impactó notablemente en América Latina. No obstante, el Concilio fue importante como una experiencia eclesial que abrió los ojos de muchos obispos y teólogos hacia la realidad de América Latina. Un ejemplo notable fue el obispo Samuel Ruiz de Chiapas. Cuando llegó a su diócesis como el obispo más joven de la Iglesia mexicana, se escandalizó al ver la multitud de idiomas mayas y la persistencia de prácticas pre-cristianas. Durante el Concilio y a lo largo de los años sesenta llegó a apreciar el nuevo concepto de “inculturación”. Al volver a su diócesis puso en marcha un programa para formar a catequistas indígenas que, por cierto, evangelizaban en sus propios idiomas.

2. La Iglesia popular: 1968-1992

La etapa de la Iglesia moderna llegó a su fin muy rápido. Había un sentimiento entre algunos de que la modernidad era un proyecto un tanto superficial que no respondía al llamado del Concilio en el contexto latinoamericano. Como Samuel Ruiz en Chiapas, quien originalmente pensaba “modernizar” su diócesis (enseñar castellano a los maya-hablantes e imponer una Iglesia occidental), muchos llegaron a pensar que la nueva evangelización debería ser un proyecto nacido desde abajo y no impuesto desde afuera o desde arriba. Mucho antes

del Concilio ciertos obispos preclaros como Manuel Larraín de Talca eran concientes de la necesidad de aplicar el concilio a América Latina, pero tomando en cuenta la problemática propia de América Latina. Así surgió la asamblea episcopal de Medellín en 1968.

En ese contexto nació la Iglesia “popular” (1968-1992), que era creación de un proceso desde abajo y de corrientes intelectuales que se inspiraron en el proceso y que a su vez influyeron en el proceso. En primer lugar, la teología de la liberación, que se presentó como un contraste a las teologías del desarrollo que correspondían a la etapa de la Iglesia moderna, se inspiró en el libro del Éxodo aplicado al mundo contemporáneo. Así como Dios acompañó a los hijos de Israel en su búsqueda de la Tierra Prometida, en la actualidad también está acompañando a los pobres del Tercer Mundo en su búsqueda de la Tierra Prometida de paz y justicia. Se trata de un proceso de liberación de estructuras injustas, y de la esclavitud de la ignorancia y del pecado individual y social que se manifiesta en esas estructuras injustas. Al mismo tiempo, Paulo Freire aportó al proceso el concepto de “concientización”: en la medida en que los oprimidos se hacen concientes de la realidad social que los rodea, se hacen libres. Un tercer concepto, que ya mencionamos en relación a Samuel Ruiz, es el de la “inculturación”, originalmente asociado con las teologías de las iglesias jóvenes de Asia y África, pero que muy pronto se aplicó también a América Latina. El concepto de la inculturación enriquece los conceptos de liberación y concientización porque propone la idea de que la cultura misma puede ser una fuente de esperanza o de resignación fatalista. Evangelizar dentro de las categorías culturales de cada pueblo o cada etnia es aportar al proceso de la auto-conciencia y liberación. Desde luego, hubo etapas en este proceso. Juan Luis Segundo señaló dos etapas en la historia de la teología de la liberación.² En la primera etapa, que corresponde a los años iniciales, se priorizaba el diálogo con el mundo académico y con los universitarios. Con frecuencia se recurría a categorías marxistas. Se cuestionaba la religiosidad popular, al menos algunos aspectos, como alienantes. Pero luego, en la medida en que la misma teología llegaba al pueblo en general, y sobre todo bajo la persecución desatada por los escuadrones de la muerte en Centroamérica o las dictaduras militares

2 SEGUNDO, J. L., *The Shift within Liberation Theology*, en: *The Month*, octubre de 1984, pp. 321-327.

en el Cono Sur y Bolivia o Sendero Luminoso en el Perú, hubo un cambio dramático en los enfoques. Se acentuaba mucho más la Biblia como fuente de inspiración. Hubo una mayor comprensión de la religiosidad popular y, como se observa en las obras del teólogo argentino Juan Carlos Scannone, un mayor aprecio de la religiosidad popular como una fuente y expresión de sabiduría popular.³

Sería interesante tomar casos concretos de conversión, de la Iglesia moderna a la Iglesia popular, en la que influyeron todas estas nuevas corrientes. El caso de los padres de Maryknoll en el Sur andino peruano sirve como ejemplo. Los padres de Maryknoll llegaron al departamento de Puno en 1943 a solicitud del obispo, como una respuesta a la escasez de sacerdotes. Los padres de Maryknoll eran ejemplos por excelencia de sacerdotes “modernos”: norteamericanos, eficaces, con la mentalidad típicamente norteamericana de know how, sin prejuicios clasistas ni racistas, dispuestos a trabajar codo a codo con la gente local. Asumieron la dirección del seminario menor de Puno con el objetivo “moderno” de formar sacerdotes futuros. Sin embargo, en el año 1969 cerraron el seminario menor. Durante los 26 años en que funcionaba, cerca de 800 jóvenes de toda la región habían pasado por sus aulas. Sólo 12 llegaron a ser sacerdotes.⁴ Muy desanimados por ese hecho, pero también bajo la influencia de las nuevas corrientes en la Iglesia, los padres de Maryknoll cambiaron radicalmente su estrategia pastoral. Decidieron ir a los pueblos y formar una Iglesia desde abajo. Se dedicaron a formar catequistas adultos, en este caso quechua o aymara hablantes. En pocos años ya existía una red de centenares de catequistas indígenas por toda la región. En realidad, los padres de Maryknoll estaban haciendo exactamente lo que Samuel Ruiz en Chiapas, Leonidas Proaño en Riobamba y muchos otros obispos, sacerdotes y laicos comprometidos en otras partes de América Latina estaban haciendo: dando origen a una Iglesia auténticamente indígena.

En Chiapas, el padre Mardonio Morales, quien formó parte de una misión jesuita que se estableció en la región en 1958, habla de

3 SCANNONE, J. C., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987, pp. 133-144

4 KLAIBER, J., *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 3ª ed., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, pp. 381-382.

cuatro etapas en el proceso de la creación de una iglesia indígena. En la primera etapa, los jesuitas, con la típica mentalidad prevaticana, creían que su misión consistía en “civilizar” a los indios, es decir, enseñarles a hablar y escribir castellano, con el fin de incorporarlos a la cultura del resto de la nación. En su misión sólo el 6 % de los indios (en su mayoría de la etnia tzeltal) hablaba castellano. Los misioneros también construyeron escuelas y clínicas, dieron clases de catecismo (por cierto en castellano) y organizaron una campaña contra el alcoholismo. En una segunda etapa, que coincidió con el comienzo del Concilio Vaticano II (1962), los jesuitas comenzaron a cuestionar sus métodos y su estrategia pastoral. Entre otras novedades, empezaron a apreciar la importancia de las fiestas locales. En la tercera etapa, que empieza a fines de la década de los 60, las nuevas ideas acerca de la inculturación ya habían comenzado a influir en los misioneros. En este contexto, los jesuitas invitaron a un grupo de antropólogos y sociólogos de la Universidad Iberoamericana para ayudarles a replantear su manera de trabajar. La idea clave ahora era fomentar el desarrollo: fundar cooperativas de crédito, programas de alfabetización, enseñar nuevos métodos de agricultura, etc. Ahora los misioneros también usaban el idioma nativo en la liturgia. En la cuarta etapa, que comienza en 1971 y que claramente refleja la asamblea episcopal de Medellín y la teología de la liberación, los jesuitas comenzaron a denunciar la injusticia social. Al mismo tiempo animaron a los nativos a participar directamente en la política con el fin de enfrentar las injusticias en la misma estructura del poder.⁵ Finalmente, podemos hablar de una quinta etapa: los jesuitas se dedicaron a formar a catequistas adultos quienes se comunicaban con el pueblo en su propio idioma. En 1970 había cerca de 400 catequistas. En 1974 se realizó el primer Congreso Indígena que dio origen a varios grupos de autodefensa y de derechos humanos.⁶

Desde luego, había consecuencias políticas y sociales directas de estos nuevos enfoques pastorales. Los catequistas rurales, influidos por la teología de la liberación o sencillamente por el llamado de ser laicos comprometidos, entendieron la acción cívica y la participación en la política como una expresión de su compromiso como cristianos. Desde

5 KLAIBER, J., *Los jesuitas en América Latina, 1459-2000*, Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, pp. 414-415.

6 *Ibid.*, pp. 415-416,

luego, muchos cristianos participaron directamente en el movimiento sandinista para derrocar a Somoza en Nicaragua, y durante el régimen sandinista también participaron en las campañas de la alfabetización y ocuparon puestos en el gobierno.⁷ En el caso de Chiapas, era un hecho conocido de que muchos de los zapatistas eran catequistas formados por el obispo Samuel Ruiz.⁸ Este hecho explica porqué el mediador propuesto por las bases zapatistas para tratar con el gobierno federal fue el mismo Samuel Ruiz. En el Perú, muchos catequistas rurales eran ronderos formados por el obispo Dammert de Cajamarca y en el Sur andino los catequistas formados en la nueva línea de Medellín constituían una red de resistencia frente al avance de Sendero Luminoso.⁹

3. Las comunidades eclesiales de base

Paralelamente a este movimiento de catequistas rurales surgieron las comunidades eclesiales de base, sin duda uno de los fenómenos más importantes en la historia de la Iglesia latinoamericana. Las comunidades tienen su origen en Brasil a comienzos de los años 60.¹⁰ A mediados de los años 80, sólo en Brasil había alrededor de 80,000 comunidades eclesiales de base, y cada comunidad tenía entre 50 y 100 participantes.¹¹ En el resto de América Latina había a la sazón también unas 80,000 comunidades. Si bien se crearon en parte para enfrentar

7 KLAIBER, J., *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, pp. 321-358.

8 *Ibid.*, pp. 425-426.

9 Sobre el obispo Dammert y los catequistas rurales, véase: MUJICA BERMÚDEZ, L., *Poncho y sombrero, alforja y bastón. La Iglesia en Cajamarca: 1962-1992*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII; Centro de Estudios y Publicaciones, 2005; sobre los catequistas del Sur andino, véase la tesis doctoral de JUDD, E., M.M., *The Emergent Andean Church: Inculturation and Liberation in Southern Peru, 1968-1986*, Berkeley, California: Graduate Theological Union, 1987, p. 41.

10 Sobre los orígenes de las comunidades eclesiales de base, véase: AZEVEDO, M., *Comunidades eclesiais de base de inculturação da fé*, São Paulo: Edições Loyola, 1986; MAINWARING, S., *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, Stanford, California: Stanford University Press, 1986; COOK, G., *The Expectations of the Poor. Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*, Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1985; DAWSON, A., *The Birth and Impact of the Base Ecclesial Communities and Liberation Theological Discourse in Brazil*, San Francisco: Catholic Scholars Press, 1999.

11 COOK, G., *The Expectation of the Poor*, p. 68.

la crisis de la escasez de sacerdotes, muy pronto adquirieron su propia fisonomía y dinámica interna. Sobre todo el propio Concilio Vaticano II, al proponer a la Iglesia misma como una comunidad, y no meramente una estructura jurídica, dio un impulso grande a la estrategia pastoral de formar pequeñas comunidades dentro de las parroquias. La gran mayoría de los miembros es de escasos medios económicos y, según un estudio en el caso de Chile, el 70% son mujeres.¹² En los años 70 y 80 las fuentes principales de inspiración eran la misma Biblia y la teología de la liberación. A diferencia de las antiguas cofradías, las comunidades tienen una conciencia eclesial bastante bien definida y crítica. También, aunque muy pocos de los participantes han alcanzado estudios universitarios, muestran un conocimiento bastante sofisticado de la política y la economía. Suelen reflexionar sobre la problemática social y política desde una perspectiva bíblica y teológica. Durante las dictaduras, las comunidades constituyeron los pocos espacios donde los cristianos podían reunirse y discutir libremente la situación social. Las comunidades eran especialmente importantes para las mujeres de clase popular, ya que les ofrecían espacios donde podían sentirse protegidas al amparo de la Iglesia. También, como en el caso de Rigoberta Menchú en la Acción Católica, las comunidades, sin quererlo se convirtieron en escuelas de liderazgo, ya que las discusiones les abrieron los ojos acerca de realidades que no habían aprendido en el colegio. Al mismo tiempo, el compartir en grupos pequeños fortalecía su auto-estima y capacidad de expresarse. También, las comunidades dieron origen a otras asociaciones populares para las mujeres de carácter más secular.¹³ El crecimiento y el impacto de las comunidades fueron tan notables que el teólogo Leonardo Boff afirmó que ellas estaban “reinventando la Iglesia” desde abajo.¹⁴ Tal vez esa afirmación sea un poco exagerada, no obstante, tiene mucho de verdad.

Mucho se ha escrito acerca de las comunidades eclesiales de base, tanto su crecimiento como su posterior declinación en número.

-
- 12 GABRIEL VALDIVIESO R.; CARMEN SILVA D., *Animadores de comunidades eclesiales de base: una promesa de corresponsabilidad laical*, Santiago de Chile: Centro Bellarmino, Centro de Investigaciones Socioculturales, [CISOC], 2001, p. 7.
- 13 ALVAREZ, S. E., *Politicizing Gender and Engendering Democracy*, en: STEPAN, A. (ED.), *Democratizing Brazil*, Nueva York: Oxford University Press, 1989, p. 210.
- 14 BOFF, L., *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander: Sal Terrae, 1979.

Algunos autores afirman que el pentecostalismo ha ocupado un espacio dejado por las CEBs ya que ofrece soluciones eficaces a problemas más inmediatos y apremiantes como, por ejemplo, el alcoholismo, el machismo, la violencia doméstica, etc.. Para muchos pobres es demasiado agobiante analizar los grandes problemas sociales, como exige la teología de la liberación, y enfrentar al mismo tiempo los problemas cotidianos. Al mismo tiempo se notaba que la falta de crecimiento coincidía con el retorno a la democracia (Argentina, 1983; Brasil, 1985; Chile, 1990). Algunos autores señalan que la teología de la liberación y la Iglesia popular, con su énfasis en el reino de Dios, creaban expectativas utópicas y casi mesiánicas. Durante la gran lucha (contra las dictaduras, la pobreza, el imperialismo, y otros signos del pecado social) los militantes reforzaban los lazos de solidaridad en preparación para la gran liberación. Desde luego, no eran fundamentalistas ni ingenuos. Siempre creían que el “reino” es un proyecto de Dios que se realizará sólo al final de los tiempos. Sin embargo, el retorno a la democracia, curiosamente, produjo cierto desencanto: la democracia no solucionaba los problemas más agravantes y al mismo tiempo se perdió algo de la mística de lucha, en parte porque nadie quería luchar contra la democracia –aunque por cierto se seguía criticando el capitalismo neo-liberal– y en parte porque en tiempo de paz es difícil vivir en constante tensión preparándose para la venida del Reino (una lección que aprendieron los primeros cristianos). Con el retorno a la democracia, que coincidía con el advenimiento de la posmodernidad, los pobres volvieron a centrar su atención en los problemas cotidianos que se presentaban a algún tipo de solución, y dejaron los grandes problemas sociales para los políticos e intelectuales.¹⁵ Además, los obispos conservadores desconfiaban de las comunidades eclesiales de base, y frecuentemente las tacharon de ser una “Iglesia paralela”. Finalmente, en el contexto del retorno a la democracia, la teología de la liberación entró en una nueva fase “populista”. En efecto, se convirtió en una suerte de teología populista que legitima y acompaña el movimiento popular.¹⁶

15 VÁSQUEZ, M. A., *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1998.

16 Véase KLAIBER, J., *Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1986*, en: *The Americas* (Academy of American Franciscan History), XLVI, N° 1 (Julio de 1989), pp. 1-15.

4. Movimientos bíblicos

El movimiento de las comunidades eclesiales de base es el más conocido y estudiado, pero no es el único a nivel popular. En Lima en 1981 un laico, Juan Huaylinos, fundó el Servicio Bíblico Católico que actualmente cuenta con alrededor de 1.000 miembros en todo el país. Los participantes se reúnen en pequeños grupos durante la semana para rezar y estudiar la Biblia. El SBC se parece en algo a las comunidades eclesiales de base y a la vez a las asambleas pentecostales. No tiene la misma apertura a la problemática social que las comunidades, ya que enfatiza más bien la problemática familiar. Movimientos parecidos han aparecido en toda América Latina y se han reunido en la Federación Bíblica Católica. Éste y otros movimientos similares, que claramente representan una respuesta católica al pentecostalismo, ponen de manifiesto la existencia de una nueva conciencia bíblica entre católicos de clase popular. Algo parecido es el Camino Neocatecumenal, de origen español, que forma pequeñas comunidades en las parroquias y, en este caso, privilegia la liturgia que a veces puede durar dos horas. También fomenta la formación de fuertes lazos comunitarios que a su vez han ayudado a muchas personas a enfrentar y resolver problemas personales. Por otro lado, el Camino Neocatecumenal ha sido criticado por sus tendencias sectarias y exclusivistas: sus comunidades no suelen compartir con otros grupos de la misma parroquia o bien, realizan sus actividades con poca referencia a la parroquia. También, durante un tiempo, el movimiento carismático católico (la Renovación Carismática Católica), que apareció en los años 70, tuvo una acogida notable entre ciertos sectores de las clases medias y populares. Según estudios recientes parece que ha llegado a un tope y ya no crece como antes.

5. Otros Grupos en la línea del Concilio Vaticano II

También existen grupos a nivel de clase media y clase media popular que tienen una historia más larga que la Iglesia popular. Por ejemplo, las comunidades de Vida Cristiana de los jesuitas, antiguamente conocidas como las congregaciones marianas. Las antiguas congregaciones estaban estrechamente vinculadas a los colegios y las parroquias de la Compañía de Jesús. En los años 60 experimentaron

una profunda renovación al calor del Concilio y las nuevas orientaciones de la Compañía durante el generalato de Pedro Arrupe. Se inspiran en la espiritualidad ignaciana, y los miembros hacen los Ejercicios Espirituales anualmente. Las comunidades son muy parecidas a las comunidades eclesiales de base: consisten en grupos relativamente pequeños, hacen una revisión de vida y estudian la Biblia o algún documento eclesial, como, por ejemplo, el documento de la asamblea episcopal de Aparecida. Ya no están vinculadas necesariamente a los centros educativos de la Compañía, sino, más bien, acogen a todos los que sienten un llamado a compartir la espiritualidad ignaciana. En otro ámbito, también existe una rama de seglares de los franciscanos: la Orden Franciscana Seglar, antiguamente conocida como la Tercera Orden Franciscana. También ha experimentado una renovación al calor del Concilio y fue refundada con una nueva regla aprobada por Pablo VI en 1978. En 1992 había 120.000 miembros, todos laicos, de la Orden Seglar Franciscana en toda América Latina.¹⁷ Hay otras asociaciones pre-vaticanas como la Legión de María (fundada en los años 20), que se han ajustado a los cambios. Finalmente, hay muchos católicos comprometidos que laboran en asociaciones por la paz y los derechos humanos. Estas asociaciones u organizaciones no gubernamentales no están vinculadas necesariamente a la Iglesia oficial (como lo fueron, por ejemplo, la Vicaría de la Solidaridad en Chile o Tutela Legal en El Salvador); no obstante, los miembros son católicos comprometidos que consideran su trabajo como una expresión de su fe.

6. Los grupos conservadores

Después del Concilio surgieron varias nuevas asociaciones laicales que, juntamente con algunas de la época pre-vaticana, constituyen una verdadera fuerza en la Iglesia, y muchas –no todas– son de corte muy conservador. Entre estos movimientos podemos mencionar: el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, el Sodalicio de la Vida Cristiana, Schoenstatt, Comunión y Liberación, Tradición, Familia y Propiedad y, desde luego, el Camino Neocatecumenal y la Renovación Carismática, que mencionamos antes.

17 DOMÍNGUEZ, M., O.F.M., *La Orden Franciscana Seglar en el Perú: pasado y presente*, Lima, 1992, pp.277-278.

Para algunos autores la palabra “conservador” no precisa bien el carácter de estos movimientos; antes bien, reúnen muchos rasgos de una “secta”. Entre otras características, se establecen como enclaves autónomos en el seno de la Iglesia y no suelen cooperar con otros grupos eclesiales, sobre todo si los últimos siguen los lineamientos del Concilio Vaticano II. Con frecuencia se presentan ante el mundo como el verdadero portavoz de la Iglesia y critican a los que no están de acuerdo con su manera de pensar. Tachan a otros grupos identificados con el Concilio Vaticano II o los ideales propuestos por la asamblea episcopal de Medellín como “marxistas” o “herejes”. Desde luego, su manera de ser y de obrar es típicamente pre-vaticana. El ejemplo más claro es la Fraternidad de San Pío XI (que, por cierto, no es un movimiento laical), fundada por el obispo francés Marcel Lefebvre. Este grupo sencillamente rechaza el Concilio Vaticano II, y ellos mismos han sido separados de la Iglesia. Aunque estos movimientos hayan comenzado como asociaciones laicales, casi todos se han “clericalizado”, y hasta han creado sus propias ramas de sacerdotes que gozan de un estatus especial en la organización. Al interior de los movimientos, las líneas de autoridad suelen ser verticales y la organización ejerce un control estricto sobre los miembros. Entre otros signos de este control, se desanima el compartir con personas fuera de la institución y no se fomenta el libre intercambio de ideas. La sobre-exaltación de la figura fundadora es otro rasgo que, curiosamente, comparten con ciertas denominaciones de índole para-cristiana: los mormones, por ejemplo. Casi todos estos movimientos dan prioridad al servicio de las elites económicas. Desde luego, administran obras para los pobres, pero lo hacen dentro de un molde paternalista y conservador. Inculcan en los estudiantes de sus colegios o en los pobres con quienes tienen contacto la importancia del trabajo, la honestidad, la auto-disciplina y la fe religiosa como elementos claves para avanzar en la vida. Fomentan el “marianismo”: el hábito de sobre-dimensionar la figura de María, que el propio Concilio Vaticano II ya no aprobaba. Tienen una visión social muy individualista: cuando citan la doctrina social de la Iglesia, lo hacen de una forma tan abstracta y desconectada del mundo real, que la doctrina no tiene un significado verdadero en las vidas de los miembros. Casi todos estos grupos enseñan una moral sexual rígida, típicamente pre-vaticana. Desde luego, no practican ni creen en el ecumenismo.

Si no lo tuvieron antes, casi todos estos grupos llegaron a adquirir un estatus jurídico dentro de la Iglesia gracias a Juan Pablo II, que los apreciaba porque no criticaban a la misma Iglesia y porque reforzaban los vínculos entre la Iglesia y grupos políticos del centro y de la derecha. Los miembros generalmente provienen de las clases medias y altas. En Brasil destaca Tradición, Familia y Propiedad, fundada en 1960 en São Paulo por Plinio Corrêa de Oliveira, antiguo integrista. TFP organizó marchas contra el gobierno de João Goulart, que los militares aprovecharon para legitimar su golpe de estado en 1964. A causa de sus actitudes extremistas (idealiza la Edad Media y condena el Concilio Vaticano II por haber abierto las puertas al diálogo con los protestantes y judíos) y sus críticas hostiles a personas (en particular a Helder Câmara) en la misma Iglesia que no comparten sus ideas, fue desautorizada por los obispos brasileños.¹⁸ El Opus Dei es ampliamente conocido. Con alrededor de 30.000 miembros en América Latina en 2003, el Opus Dei tiene una fuerte presencia en México, Argentina y Chile, aunque numéricamente la mayor parte de sus obispos (inclusive uno de sus dos cardenales en el mundo) se encuentra en el Perú.¹⁹ La Obra tiene numerosos colegios y algunas universidades. Los Legionarios de Cristo fueron fundados en 1941 en México por el sacerdote Marcial Maciel. Posteriormente, en 1959, él fundó el Movimiento Regnum Christi, el brazo laical. Los legionarios, con aproximadamente 65.000 miembros en el mundo, están presentes en casi toda América Latina (y en los Estados Unidos). Igual que el Opus Dei, tienen muchos colegios (145) y varias universidades (9). Sodalicio de la Vida Cristiana fue fundada en 1971 en el Perú por el laico Luis Fernando Figari. Jurídicamente, goza del estatus de una “Sociedad de Vida Apostólica”. Tiene una rama para mujeres y promueve la ordenación de sus propios sacerdotes (actualmente cuenta con dos obispos en el Perú). Está presente en 26 países. La prensa asociada con Sodalicio, ACI Prensa, se caracteriza por sus ataques a la teología de la liberación y sus comentarios, casi siempre distorsionados, acerca de los jesuitas y otros grupos en la Iglesia. Comunión y Liberación fue fundada en 1954 por el sacerdote italiano Luigi Giussani. Cuenta con 48.000 miembros en 64 países. Está presente en casi toda América Latina. Es conocida por su apoyo abierto al

18 Sobre Tradición, Familia y Propiedad véase: LERNOUX, P., *The People of God. The Struggle for World Catholicism*, Nueva York: Viking Penguin, 1989, pp. 338-346.

19 ALLEN, J., *Opus Dei*, Nueva York: Doubleday, 2005, pp. 253-255.

partido de la Democracia Cristiana en Italia. Schoenstatt (el nombre del lugar donde se fundó) es el más antiguo de todos los demás movimientos. Fundado originalmente en Alemania en 1914, tiene una presencia notable en Chile, Paraguay y Argentina. Regenta colegios para las clases medias y altas. De todos los movimientos es el que más destaca por el culto a María. Hay otros grupos entre los nuevos movimientos como los Focolares (fundada en Italia en 1943) que son más discretos. Los Focolares se dedican principalmente a promover los valores familiares. Ya hemos señalado que el Camino Neocatecumenal y la Renovación Carismática tienen algunos rasgos de una secta.

Se ha discutido ampliamente el porqué de estas tendencias tan marcadamente conservadoras en la Iglesia, sobre todo durante el pontificado de Juan Pablo II. Por un lado, el propio Papa favorecía grupos y movimientos que, además de su entusiasmo y vitalidad, no cuestionan la misma Iglesia y que cierran filas frente a los críticos externos. Al mismo tiempo, el mismo Papa socavaba ciertas reformas importantes del Concilio como, por ejemplo, la colegialidad episcopal. Los obispos conservadores que él nombraba en todo el mundo eran, con frecuencia, hombres formados en el Derecho Canónico y con poca experiencia o sensibilidad pastoral. Desde luego, ellos reforzaban estas tendencias conservadoras en sus respectivas diócesis. Obispos como el cardenal Alfonso López Trujillo en Medellín (y que posteriormente llegó a ser presidente de la Congregación de la Familia en Roma) y el arzobispo de Managua, Miguel Obando y Bravo, públicamente se parcializaron con la derecha política y rehusaron dialogar con católicos de otras tendencias.

De otro lado, para muchos católicos los cambios puestos en marcha por el Concilio pusieron en tela de juicio su propia fe religiosa. Ellos anhelan, más bien, la paz y la seguridad que ofrece una Iglesia inmovilizada en el tiempo, con ritos que les recuerdan su infancia y con estructuras de autoridad bien definidas. Sobre todo añoran la seguridad de tener respuestas claras en un mundo donde todo cambia y todo se cuestiona. Parafraseando a Eric Fromm, muchos cristianos, católicos y evangélicos, sienten “miedo a la libertad”: libertad religiosa, política o social. Por otra parte, los años 60, 70 y 80 constituyeron una época de gran inseguridad en América Latina: hubo revoluciones, movimientos armados y un nuevo movimiento popular que surgió con fuerza en

todas partes. A estas realidades habría que añadir otro factor obvio: para las elites económicas, el Opus Dei, los Legionarios, los Sodálites y otros grupos similares constituyen refugios donde no se cuestionan sus valores y, antes bien, se inculcan en los miembros la creencia de que su manera de ser católico es superior a la de todos los demás.²⁰

7. Conclusiones

Los movimientos laicales se fundaron con el fin de influir en el curso de la historia, pero ellos también a su vez son productos de los tiempos en que nacieron. La Acción Católica, con su carácter militante, respondía a los retos del liberalismo, positivismo, socialismo, protestantismo, etc.. Sin embargo, no todos los militantes compartían la misma visión acerca de la sociedad y del catolicismo. Los integristas propusieron cerrar filas frente a la modernidad y al pluralismo. Pero los socialcristianos aceptaban la necesidad de convivir con la modernidad, después de distinguir entre los valores compatibles con el cristianismo y los valores que no lo eran. Para ellos, la construcción de una democracia cristiana era el ideal.

En la época de la Iglesia Moderna, muchos cristianos entendieron la modernidad como un llamado a ser más eficaces, más responsables socialmente, más dialogantes con otros sectores en la sociedad y más abiertos intelectualmente a nuevas corrientes. Al mismo tiempo, en el contexto de la Guerra Fría, favorecían partidos de corte reformista como una alternativa a movimientos izquierdistas. También, al calor de la Alianza por el Progreso, promovían proyectos de desarrollo. Otros cristianos, de mentalidad integrista, apoyaron las dictaduras que se legitimaron bajo el concepto de la Seguridad Nacional (Brasil, Argentina, Paraguay, Uruguay, Chile, Bolivia, Guatemala, entre otros).

En la etapa de la Iglesia Popular (Medellín hasta Santo Domingo) surgió en toda América Latina un movimiento popular que reclamaba

20 Sobre los nuevos movimientos, véase el artículo de MOYA, D., *Los nuevos movimientos en la Iglesia desplazan a los ejércitos más arraigados*, en: *Revista Andar*, año XXI, Nº 203 (diciembre de 2003), que ha sido reproducido en la página web de RODRÍGUEZ, P., www.peperodriguez.com/cristianismo/totalitarismo_catolico_poder_es.htm; HAYES, M. A., *New Religious Movements in the Catholic Church*, London: Burns & Oates, 2005.

el derecho de una mayor participación política. Paralelamente, surgió un movimiento popular en la misma Iglesia que se expresó concretamente en las comunidades eclesiales de base, o bien, en distintos movimientos bíblicos, el Camino Neocatecumenal o la Renovación Carismática y otros grupos similares. Las comunidades eclesiales de base constituyeron, sin duda, el fenómeno más significativo en la historia de la Iglesia latinoamericana, ya que por primera vez los laicos de las clases populares se sentían verdaderamente protagonistas en la construcción de su propia Iglesia.

Pero al mismo tiempo surgió un movimiento conservador, fuertemente respaldado por el papa Juan Pablo II y los nuevos obispos conservadores. El movimiento conservador en la Iglesia también era un reflejo de tendencias políticas y sociales de las elites económicas que desconfiaban del movimiento popular y más bien promovían el modelo neoliberal bajo la bandera de libertad.

Al final de la década de los 80 y hasta hoy, y como consecuencia en buena parte de los nombramientos de obispos conservadores de mentalidad prevaticana, la Iglesia se encontraba y se encuentra actualmente profundamente polarizada. Es tentador comparar esta época con la Independencia, ya que también en esa época había grandes divisiones internas: curas criollos enfrentados a obispos realistas, etc.. Si bien hay puntos de comparación, también destaca una gran diferencia. En la época de la Independencia no se discutía el modelo de Iglesia, sólo la necesidad de convertir una Iglesia española en una Iglesia criolla. Pero después del Concilio Vaticano II y Medellín, lo que está en juego es el modelo mismo de Iglesia: o una Iglesia prevaticana, elitista, clerical, paternalista, autoritaria, o una Iglesia más pluralista, sensible pastoralmente a los problemas sociales y personales, ecuménica y que promueve el diálogo interno y la verdadera y real participación de los laicos, de todas las clases sociales. A nivel político, el gran debate gira en torno a la pregunta de qué modelo de sociedad quieren los latinoamericanos. Al mismo tiempo, a nivel eclesial los católicos latinoamericanos se preguntan qué modelo de Iglesia prevalecerá. Al comienzo del siglo XXI estas dos preguntas no se han resuelto. Con toda seguridad, las tensiones que resultan de estas incertidumbres se sentirán en las discusiones y los debates en torno a estos temas durante mucho tiempo.

Bibliografía

- ALLEN, John
 2005 *Opus Dei*. Nueva York: Doubleday.
- ÁLVAREZ, Sonia
 1989 “Politicizing Gender and Engendering Democracy”, en Alfredo Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*. Nueva York: Oxford University Press.
- AZEBEDO, Marcello
 1986 *Comunidades eclesiais de base de inculturação da fe*. São Paulo: Edições Loyola.
- BERMÚDEZ, Luis Mujica
 2005 *Poncho y sombrero, alforja y bastón. la Iglesia en Cajamarca: 1962-1992*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII/Centro de Estudios y Publicaciones.
- BOFF, Leonardo
 1979 *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- COOK, Guillermo
 1985 *The Expectations of the Poor. Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books.
- DAWSON, Andrew
 1999 *The Birth and Impact of the Base Ecclesial Communities and Liberation Theological Discourse in Brazil*. San Francisco: Catholic Scholars Press.
- DOMÍNGUEZ, Manuel O.F.M.
 1992 *La Orden Franciscana Seglar en el Perú: pasado y presente*. Lima.
- HAYES, Michael
 2005 *New Religious Movements in the Catholic Church*. Londres: Burns & Oates.
- JUDD, Esteban
 1987 “The Emergent Andean Church: Inculturation and Liberation in Southern Peru, 1968-1986”. Berkeley, California: Graduate Theological Union.
- KLAIBER, Jeffrey
 1989 “Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1986”, en *The Americas* (Academy of American Franciscan History), XLVI, num. 1 (Julio de 1989).
- 1996 *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2007 *Los jesuitas en América Latina, 1459-2000*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- 1997 *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LERNOUX, Penny
 1989 *The People of God. The Struggle for World Catholicism*. Nueva York: Viking Penguin.

- MAINWARING, Scott
1986 *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford, California: Stanford University Press.
- MENCHÚ, Rigoberta; Elizabeth Burgos Debray
1983 *Me llamo Rigoberta Menchú*. Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- MOYA, Daniel
2003 “Los nuevos movimientos en la Iglesia desplazan a los ejércitos más arraigados”, *Revista Andar*, año XXI, N° 203 (diciembre de 2003), http://www.peperodriguez.com/cristianismo/totalitarismo_católico_poder_es.htm.
- SCANNONE, Juan Carlos
1987 *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- SEGUNDO, Juan Luis
1984 “The Shift within Liberation Theology”, en *The Month* (octubre de 1984).
- VALDIVIESO, Gabriel y Carmen Silva D.
2001 *Animadores de comunidades eclesiales de base: una promesa de corresponsabilidad laical*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino/Centro de Investigaciones Socioculturales [CISOC].
- VÁSQUÉZ, Manuel
1998 *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.