

NOTAS SOBRE LA ACTUAL COYUNTURA

ECLESIAL CENTROAMERICANA

El caso de Guatemala y Costa Rica.

Guillermo Meléndez

I- LA ACTUAL RE-COMPOSICION DEL MODELO DE CRISTIANDAD

A partir de 1981, se percibe en la Iglesia centroamericana una fuerte tendencia que se orienta a lograr una re-composición de la alianza Iglesia-Estado, en abierta confrontación con aquella otra tendencia que aboga, en cambio, por lograr la consolidación del nuevo modelo de Iglesia de los Pobres (I. P.) surgido del Vaticano II y de Medellín(1). Al menos tres factores parecen contribuir de manera determinante a este intento de restauración del viejo modelo de Cristiandad en América Central: los efectos de la brutal persecución contra la Iglesia - en Guatemala y El Salvador especialmente, pero también en Honduras -; el fuerte influjo de la corriente involucionista que atravieza la Iglesia universal, y; el papel obnubilador de la "democratización" política que se vive en algunos países centroamericanos sobre la conciencia de amplios sectores eclesiales(2).

En primer lugar, es indudable que la persecución contra los sectores eclesiales de liberación ha producido sus frutos para las clases dominantes y los Estados de estos países, al lograr desmantelar material y moralmente las estructuras más dinámicas de la Iglesia centroamericana. Este sistemático exterminio sólo ha dejado intactos a los sectores eclesiales más conservadores que, en general, se han convertido en los principales voceros y representantes de la Iglesia en la región. El temor traumático que la persecución ha generado en los ambientes eclesiales reformistas y progresistas, ha favorecido en gran medida esta situación.

En segundo lugar, los grupos que promueven la actual involución(3), y que en buena parte controlan la curia vaticana y las principales estructuras del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), ejercen una fuerte presión sobre los episcopados y las conferencias de religiosos centroamericanos para que eviten los "peligros" de una "Iglesia Popular"(4), de la Teología de la Libe-

ración y de los conflictos con los gobiernos "amigos", con el fin de preservar - e incluso reafirmar - el poder institucional de la Iglesia al interior de estos regímenes sociales. Desmanteladas, o cuando menos controladas, las estructuras eclesiales y pastorales con una orientación liberadora y contando con episcopados en general más deseosos de agradar a El Vaticano y al CELAM que de responder a las necesidades pastorales del área, los involucionistas están llevando a las Iglesias centroamericanas al restablecimiento de esa alianza(5).

En tercer lugar, en estos últimos años se constata en Honduras, El Salvador y Guatemala, un desplazamiento del autoritarismo desde el campo político hacia el económico y el ideológico. Esta "democratización" política aparentemente está permitiendo a los episcopados centroamericanos avanzar en la re-formulación y re-composición del viejo modelo de Cristiandad. Se diría que la presencia de civiles en los gobiernos de estos países - y con mayor razón si pertenecen a la Democracia Cristiana (D. C.), como en el caso de El Salvador y Guatemala -, hace menos real la represión para los obispos o, al menos, la intencionalidad política de ésta y la responsabilidad de los gobiernos en su práctica(6).

Estos factores - lo mismo que la manifiesta preocupación de las Iglesias centroamericanas por la creciente penetración de sectas e Iglesias fundamentalistas - parecen estar generando un ambiente sumamente propicio para aquella re-formulación y re-composición del modelo de Cristiandad. Esta re-composición se está produciendo en términos de un neo-conservadurismo que incorpora elementos de la Iglesia de Cristiandad Conservadora (I. C. C.) y de la Iglesia de Nueva Cristiandad (I. N. C.)(7), pero también de la I. P., y que muy provisoriamente llamamos Iglesia de Cristiandad Neo-Conservadora (I. C. N. C.). Se trata de un fenómeno reciente y muy heterogéneo, debido a los desarrollos históricos y a las situaciones concretas muy particulares de cada país centroamericano, lo que no permite todavía ofrecer una caracterización del nuevo modelo. En todo caso, lo que sí pareciera que podemos afirmar con toda certeza es que, si bien en la década de los sesenta se dio en América Central el rápido pasaje hacia un modelo de I. P. desde estructuras eclesiales cuasi-conservadoras, en la década de los ochenta se ha abierto un nuevo espa-

cio, probablemente mayor que en décadas anteriores, al viejo modelo de Cristiandad.

Por otra parte, no existe un único proyecto involucionista sino que se dan diferencias, algunas bastante profundas, entre las concepciones de los sectores eclesiales más conservadores y las de los sectores reformistas(8). De este modo, pese a que se dan coincidencias en aspectos tales como el rechazo de la violencia en las luchas populares y el no enfrentar a los Estados "amigos" - pero sí a los "enemigos", como el de Nicaragua -, se discrepa en otros. Así, por ejemplo, unos incorporan nociones como la "opción por los pobres" que otros no aceptan, o re-interpretan en forma espiritualista, debido en gran medida a su preocupación por la deserción de amplios sectores de católicos de las clases dominantes que se sienten "desamparados" por la Iglesia. Unos incorporan elementos de la I. N. C., como es el caso de las manifestaciones masivas - tan del agrado de Juan Pablo II -, que otros rechazan para dar paso a una práctica pastoral y litúrgica más renovada que retome experiencias tales como la de las Comunidades Eclesiales de Base (Cebbs), aunque buscando despojarlas de su radicalidad.

II- LA DIFÍCIL CAMINATA DE LA IGLESIA DE LOS POBRES

Sin embargo, la anterior no es toda la realidad eclesial, ni la más importante, en América Central. Efectivamente, quizá con menor esplendor que en años atrás, con la sobriedad que impone el paso del tiempo y con el lastre también de la limitación y del pecado, la I. P. prosigue su difícil caminata(9). Muchos ven en ella la verdad y la esperanza de la Iglesia de Jesús y el camino a recorrer. Y es que, ciertamente, este nuevo modelo de Iglesia surgido del Vaticano II y de Medellín, ha desencadenado una tendencia que tiene mucho de irreversibilidad histórica.

En primer lugar, no hay que menospreciar el hecho de que la opción eclesial por los pobres, y todo lo que ella presupone, es ya doctrina de la Iglesia latinoamericana y universal.

En segundo lugar, las Cebbs se mantienen y crecen pese a es-

tar sometidas a grandes presiones externas - especialmente la persecución - y a sufrir incompresiones internas, que hacen que reiteradamente se las descalifique sin mayor análisis como "Iglesia popular", Iglesia "anti-jerárquica" o Iglesia "marxista". Estas Cebes conservan su gran creatividad litúrgica, pastoral y teológica; se comprometen con sus hermanos, sobre todo los más necesitados y los que más sufren, y - cada vez con mayor madurez - con los movimientos revolucionarios y las luchas de liberación. Además, siguen produciendo innumerables testigos y mártires.

En tercer lugar, existen activas organizaciones eclesiales que defienden los derechos fundamentales, principalmente de los más pobres y perseguidos, y denuncian valientemente sus violaciones (Socorro Jurídico Cristiano, Tutela Legal del Arzobispado de San Salvador, Justicia y Paz de Guatemala, etc.). Asimismo, muchos sacerdotes, religiosas y agentes laicos realizan una intensa y arriesgada pastoral de acompañamiento y consolación del pueblo pobre y sufrido en los refugios, en las montañas y en las zonas afectadas por la guerra(10). En todo este proceso se dan ejemplos admirables y heroicos de cristianos que son amenazados y reprimidos, y que sin embargo permanecen junto al pueblo pobre(11).

En cuarto lugar, esta I. P. no sólo ha pasado la prueba de la persecución, sino que también la de la maduración interna. De esta manera, sin renunciar a la siempre urgente necesidad de liberación histórica, ha crecido en lo personal y trascendente de la fe, lo mismo que en la comprensión de lo que debe ser el aporte cristiano en los procesos y movimientos revolucionarios: Esto es, la defensa de su legitimidad y de su justicia, juntamente que el imbuirlos de espíritu cristiano, de humanizarlos y desdogmatizarlos.

III- EL CASO DE GUATEMALA

a- La tentativa de restauración católica

El desarrollo de las Cebes entre los indígenas de las zonas montañosas del país, aparentemente fue una de las razones fundamentales que indujo al ejército guatemalteco a poner en ejecución un

modelo de contrainsurgencia que buscó apoyarse públicamente en el bloque no católico de la población con el propósito de lograr un canal privilegiado de comunicación con la población civil, en particular la indígena(12). El 23 de marzo de 1982, el ejército llevó al poder al Gral. Efraín Ríos Montt, quien en 1978 se había convertido de católico a protestante fundamentalista en la iglesia "El Verbo".

Esta estrategia contrainsurgente "protestante" mostró muy pronto importantes contradicciones, las que se manifestaron sobre todo en la inquietud de amplios sectores de la Iglesia Católica ante el abierto sectarismo del gobierno, lo mismo que en la exarcebación de las animosidades entre católicos y protestantes. La desatención gubernamental al pedido de clemencia de El Vaticano por la vida de seis guatemaltecos que fueron fusilados justamente tres días antes del arribo de Juan Pablo II a Guatemala (marzo de 1983), muestra claramente lo conflictivo de las relaciones Iglesia jerárquica-régimen militar.

La visita del Papa dio nuevos ánimos a los obispos guatemaltecos, que el 22 de mayo de 1983 emitieron la Carta Pastoral "Confirmados en la Fe" que representó una decidida toma de posición ante el régimen militar y aumentó notablemente el clima de confrontación entre la jerarquía y el Estado(13). En este contexto, se hizo necesario un recambio para tratar de superar los problemas que la "estrategia protestante" había generado. El 8 de agosto de 1983 el ejército colocó en la Presidencia al Gral. Oscar Humberto Mejía Víctores, quien desde el primer momento trató de atraerse la simpatía y el apoyo de la jerarquía católica(14).

A principios de diciembre de ese mismo año se anunció el nombramiento de Monseñor Próspero Penados del Barrio, Obispo de San Marcos y Presidente de la Conferencia Episcopal, como vigésimo-sétimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Guatemala. La designación desagradó a la cúpula militar, que casi abiertamente promovió al obispo conservador Rodolfo Quesada Toruño. Esto hizo que muchos interpretaran la decisión de El Vaticano como parte de una política encaminada a promover una posición más independiente del episcopado fren-

te al régimen militar.

Por el contrario, el nombramiento fue bien recibido por los sectores progresistas de la Iglesia y del país en general, pues Penados era reconocido como un obispo profundamente compenetrado con los problemas sociales del país y como un firme defensor de los derechos humanos. Por todo ello, nació la esperanza de contar con una Conferencia Episcopal más ágil, más libre y más definida al analizar y responder a las necesidades pastorales del pueblo guatemalteco.

Pero, aunque más abierto y accesible para el ciudadano medio que su predecesor, el Cardenal Mario Casariego, Penados participa también del viejo esquema de Cristiandad. Por supuesto, a diferencia de Casariego, el nuevo arzobispo está muy lejos de brindar una legitimación incondicional al Estado y al sistema de dominación, De ahí sus críticas y denuncias acerca de la violación de los derechos humanos y de algunas leyes fundamentales, las Patrullas de Autodefensa Civil, el hambre, la pobreza, etc. Sin embargo, al igual que Casariego tiende a ver a la Iglesia en un rol tradicional, por lo que pese a que ésta siguió soportando la persecución de los militares, continuó reuniéndose con el Gral. Mejía para tratar diversos asuntos políticos, sociales y religiosos. Según sus palabras:

Lo que trato de hacer es ser un puente para que no perdamos contacto con los funcionarios gubernamentales ... Hay mucho que se puede lograr al nivel personal, mucho más que al dramatizar los asuntos. No haría ningún bien romper relaciones, porque la animosidad no lleva a ningún sitio. Tiene que haber líneas de comunicación(15).

Ciertamente, no obstante las promesas del Gral. Mejía de "respetar la fe y las tradiciones del pueblo guatemalteco" y la buena disposición del arzobispo Penados de mantener la comunicación abierta con el gobierno, la Iglesia siguió soportando la persecución y la represión. Si bien los asesinatos de sacerdotes se detuvieron durante 1984 y 1985, prosiguieron la vigilancia, el secuestro y el asesinato de los agentes laicos de pastoral. Incluso los programas de ayuda humanitaria - como los promovidos por la organización episcopal Caritas - tuvieron que ser conducidos en secreto para evitar la interferencia de los militares. En consecuencia, el traba-

jo eclesial quedó confinado casi exclusivamente a las actividades pastorales tradicionales.

Debido a ello, el episcopado permaneció como el organismo guatemalteco más adecuado y mejor capacitado para hablar por el pueblo y oponerse a la represión y a la violación de los derechos humanos(16). Los obispos, pese a que todos no mantienen la misma cercanía al pueblo, lo que hace que manifiesten una distinta sensibilidad ante el dolor y los problemas que este padece, denunciaron valientemente los atropellos, la pobreza, las injusticias, etc. Esta postura los colocó en una situación de virtual enfrentamiento con los militares y suscitó el recelo de los sectores más conservadores del país.

Sin embargo, a pesar de esta función crítica frente al Estado y al sistema de dominación, el episcopado mantuvo el reconocimiento de la legitimidad de éstos. Eso explica la postura aparentemente contradictoria de la Conferencia Episcopal ante la llamada "apertura democrática", un proceso propuesto y propagandizado por el ejército bajo la inspiración y la recomendación de la Administración Reagan. En efecto, por un lado, reconocieron que "desgraciadamente no se están dando en Guatemala ... las condiciones sociales, políticas y económicas" para que las elecciones lleven al país a un verdadero mejoramiento. Por otro lado, expresaron su esperanza y llamaron a la feligresía al voto que, además de ser un derecho, es un deber(17).

Así pues, la ansiada re-composición del modelo de Cristiandad se ha logrado. Desmanteladas material y moralmente las estructuras más dinámicas de la Iglesia guatemalteca debido a la persecución emprendida contra los sectores eclesiales de liberación, las fisuras existentes en tiempos del Cardenal Casariego entre el modelo de Cristiandad Conservadora y el modelo de Nueva Cristiandad, se han cerrado en gran medida bajo la hábil conducción de Monseñor Penados. De ahí que hoy aparezca como hegemónico un modelo de Cristiandad Neo-Conservadora, tibiamente reformista(18).

Un elemento importante a tener en cuenta es que la voz de la I. P. inmersa en el proceso revolucionario nicaragüense, prácticamente no es conocida ni oída en Guatemala. La única versión que

circula es la de la "Iglesia obandista". Esto implica que la evaluación que se hace del proceso revolucionario nicaragüense dentro del ambiente eclesiástico guatemalteco sea, en general, negativo. Este elemento refuerza a aquellos sectores de la Iglesia que participan de esta mentalidad de Cristiandad en su actitud negativa hacia el movimiento revolucionario guatemalteco, del que parecen reparar más en sus errores que en sus aciertos, y cuyo camino perciben prácticamente cerrado(19). Pero, más que sobre las posibilidades reales de que los revolucionarios tomen el poder, su desconfianza se refiere fundamentalmente a la ideología y al proyecto en gestación de sociedad futura de éstos, pues visualizan el surgimiento de problemas y trabas para el desarrollo de las actividades de la I. C. N. C.

Estos sectores de Iglesia mantienen también, en general, una actitud crítica y escéptica ante el modelo social impuesto por los militares y los grupos dominantes guatemaltecos. Da la impresión de que ellos quisieran superar el dilema mediante la opción por un modelo de sociedad centrado en "el bien común de todos los ciudadanos", cuyos contornos no terminan de concretarse, pero que debería hallarse en algún lugar intermedio de los modelos opuestos rechazados.

Este tercerismo de los sectores de la Iglesia guatemalteca que se sitúan en el nivel de la jerarquía y de los que se encuentran más cercanos a ella, explica su prejuicio favorable hacia el nuevo gobierno demócrata-cristiano presidido por Vinicio Cerezo(20). En consecuencia, la tentación de la I. C. N. C. de hacer alianza con el nuevo gobierno es muy real, debido a la simpatía que sienten espontáneamente hacia el espacio ideológico que maneja la D. C. y hacia su calidad de remedio contra el comunismo(21).

b- Las comunidades cristianas populares

?Qué pasa en las comunidades cristianas populares de Guatemala?
?Existen todavía? ?Qué hacen? ?Cuáles son sus preocupaciones y problemas más urgentes? ?Cómo celebran su fe? ?Qué perspectivas tienen?(22).

A causa de la persecución, la I. P. guatemalteca es en la actua-

lidad una Iglesia golpeada, empobrecida, replegada y silenciada. El espacio para la celebración comunitaria es muy reducido y el trabajo pastoral ha tenido que bajar de tono. No se permite aplicar la Palabra de Dios de manera explícita a los problemas vividos por la población, no obstante, esta Palabra sigue presente como semilla liberadora en los corazones y nuevamente empieza a brotar la vida.

La I. P. en Guatemala es hoy una Iglesia del silencio. El ejército redujo al silencio a sus catequistas, quitándoles la vida para quitarles la palabra. Los que lograron sobrevivir también están en gran medida silenciados, a causa de los "orejas", de los militares, de las patrullas civiles, de los oficiales que tienen la última palabra en cuanto a "coordinar" la vida total de la población en las aldeas. Por lo tanto, sólo existe el espacio de la comunicación entre amigos, el espacio del pequeño círculo. Pero aunque el espacio de la pastoral profética es muy reducido y el tono del mensaje ha tenido que bajarse, en modo alguno este mensaje se ha desvirtuado o espiritualizado perdiendo su carga liberadora, sino que los cristianos de las comunidades populares han desarrollado un sentido de comprensión muy agudo: el sentido de la parábola y del lenguaje apocalíptico.

Como consecuencia de este silencio que les ha sido impuesto, las comunidades sufren el desconocimiento de la realidad nacional y eclesial. Un intento de romper este silencio lo representa el boletín "Entre Nos", que ofrece información y elementos de análisis desde el punto de vista cristiano, si bien está al servicio especialmente de los agentes de pastoral. Sin embargo, todavía no se ha visto la posibilidad de responder a las necesidades expresadas en las comunidades cristianas de informarse y de aprender.

La I. P. en Guatemala es también una Iglesia de viudas y huérfanos. Según los sacerdotes de una zona pastoral, solamente en su región hay casi cuatro mil viudas y cerca de diez mil huérfanos como resultado de la campaña de "pacificación" realizada por el ejército(23). Desde luego, la presencia de tantos huérfanos y viudas representa un desafío para el trabajo pastoral y para las comunidades, que tratan de aliviarles siquiera en sus necesidades más urgentes. De este mo-

do, la I. P. en Guatemala se ha acercado al modelo de religión propuesto por los profetas veterotestamentarios: una religión que se preocupa por las viudas y por los huérfanos, es decir, por los más pobres y por los que más sufren en el país.

Finalmente, la I. P. en Guatemala es una Iglesia que celebra y mantiene la esperanza. Pese a que las comunidades y sus líderes guardan silencio debido al control implantado por el ejército y "por respeto a los niños", esto es, como medida de seguridad y de protección hacia éstos, no dejan de tener sus celebraciones. Por supuesto, no todas las regiones del país ofrecen las mismas posibilidades, pero, en general, las comunidades han vuelto a reunirse, incluso en algunas "áreas de conflicto", después de muchos meses de dispersión y de parálisis total.

Se trata de celebraciones sencillas, con unas lecturas, unas oraciones y unos cantos. Sin embargo, aunque restringida, la celebración brinda la oportunidad de que la comunidad se encuentre y comparta sus penas y sus pequeñas alegrías. Una alegría que brota del encuentro, del carácter festivo de la celebración, de la fe expresada colectivamente. De esta manera, la comunidad, desgarrada por las heridas, las cicatrices y las ausencias que marcan la vida de sus miembros, encuentra lenta curación y consuelo, se recompone y se sostiene.

Además de las penas y de las alegrías, se comparten también las preocupaciones por los otros y lo poco que se tiene (comida, ropa, medicinas) para aliviar las necesidades más urgentes. Este compartir es comparable con los esfuerzos de las primeras comunidades cristianas, descritos en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

La celebración abre también una ventana al futuro y una esperanza. Si bien el terror y el control rodean a las comunidades como una cárcel, el saberse acompañados por otros hermanos da tranquilidad a los participantes y les ayuda a mirar con esperanza hacia el futuro. Por lo tanto, en la dinámica misma de estas sencillas celebraciones, la comunidad anticipa la futura sociedad fraternal hacia la cual sigue caminando.

En muchos lugares, esta I. P. es acompañada por agentes de pastoral inquietos y preocupados. Pese al "tercerismo" y a las indefiniciones antes señalados, muchos trabajadores pastorales tratan de aportar eficazmente al resurgimiento y re-constitución de la I. P. en Guatemala. Esto hace que en todas las diócesis del país encontremos valiosas experiencias pastorales que se proponen anunciar - y practicar - el Evangelio a partir de una clara opción preferencial por los pobres. Muchos de estos esfuerzos se realizan silenciosamente, sin conocerse entre sí y sin interconectarse.

Sin embargo, en varias diócesis del país se ha comenzado a interrelacionar algunas de estas experiencias y esfuerzos pastorales con el propósito de que se inspiren, se corrijan y se animen mutuamente. Asimismo, en reuniones diocesanas de pastoral, sacerdotes, religiosas y líderes laicos, a menudo con la participación del obispo, se están dedicando a reflexionar, planificar y priorizar tareas, buscando nuevos caminos para dar una respuesta inteligente, coherente, realista y en fidelidad al Evangelio, a las principales y más urgentes necesidades del Pueblo de Dios en Guatemala. Se está dando especial atención a la formación de líderes de las comunidades, al desarrollo de una evangelización a partir de las raíces culturales de las diversas etnias, así como a la organización de una adecuada pastoral juvenil.

Por otra parte, el Congreso de CONFREGUA de 1984 y la Asamblea General de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), celebrada en 1985 en la ciudad de Antigua Guatemala, además de poner de relieve el enorme potencial evangelizador que representan los religiosos y las religiosas en el país, han permitido que un número creciente de ellos vayan comprendiendo cada vez más su vida religiosa como una "inserción-inculturación" en la realidad de los pobres (viudas y huérfanos, desplazados y perseguidos, familiares de desaparecidos, colonias populares, etc.), compartiendo sus sufrimientos, sus alegrías y aspiraciones.

IV- EL CASO DE COSTA RICA(24)

a- Configuración y consolidación de la Nueva Cristiandad

En la primera mitad de los años cuarenta del presente siglo, asistimos a la reconciliación Iglesia-Estado y a la promulgación de una legislación social inspirada parcialmente en la Enseñanza Social Católica (E. S. C.), que forjaron una Costa Rica conformada según el modelo de Nueva Cristiandad, siendo éste uno de los países latinoamericanos en donde mejor se llegó a plasmar este modelo. Por todo ello, la Iglesia costarricense fue incapaz de reaccionar ante la corriente desarrollista, primero, y renovadora, después, que recorrieron la Iglesia centroamericana desde principios de la década de los sesenta, por lo que ha seguido apegada al viejo modelo. Pero, ¿cuáles son las razones que explican este estancamiento y anquilosamiento interno?

Creemos que el factor clave lo constituye la "dilución" de la acción social de la Iglesia, minimizada y absorbida por la enorme y poderosa institucionalidad social desarrollada por el Estado Benefactor, instituido por el proyecto social-demócrata que tomó las riendas del Estado costarricense después de la guerra civil de 1.948. Este Estado Benefactor implicó la importancia creciente de las capas medias, lo que impidió - hasta hoy - la polarización de clases mediante el recurso de llevar un limitado beneficio al conjunto de la población, pero evitando el aporte popular en esos logros.

La mayoría de los obispos y del clero se abrazaron a la ilusión de que los problemas sociales de los sectores populares eran adecuadamente satisfechos por las instituciones del Estado Benefactor. En consecuencia, se limitaron a acompañar y a apoyar el proceso impulsado por el Partido Liberación Nacional (P. L. N.), percibido como bastante coincidente con los planteamientos de justicia social y bien común de la E. S. C. Por lo tanto:

Dada la estabilidad relativa ... del proyecto hegemónico liberacionista y la disposición de éste para emprender un sistema de seguridad social sólido; fortalecer el régimen de sufragio universal; extender el modelo estatal benefactor y crear alternativas de mediatización y/o incorporación del movimiento popular ... las determinaciones extra-eclesiales condicionan fuertemente la dinámica de la Iglesia Católica(25).

Con Miguel Picado creemos que, al menos en buena medida:

De esas realizaciones, que aunque limitadas han sido de beneficio para la población ... procede también el prestigio social de la Iglesia Católica costarricense, su influencia en el Estado, su estatura moral ante el pueblo, su imagen en las esferas del Vaticano, su carta de presentación en el CELAM(26).

Así pues, la labor de evangelización descansó en la pastoral litúrgica y catequética. El espacio eclesial destinado a la acción social fue creado sólo en la medida que su función buscó servir de intermediaria a los servicios sociales del Estado Benefactor hacia las comunidades o suplir los vacíos del proyecto político reformista(27). Este insuficiente desarrollo de la acción social impidió aquella activa participación sacerdotal y laical, que en los otros países centroamericanos contribuyó decisivamente a generar buenas condiciones para el surgimiento y desarrollo de una nueva conciencia eclesial.

En este contexto, las escasas iniciativas de algunos grupos eclesiales, comunidades cristianas o agentes de pastoral por establecer una relación de la Iglesia con el movimiento popular, no sólo han sido aisladas,

... sino asumidas en el ámbito eclesial como ejemplos de politización e ideologización del trabajo pastoral, distorsiones de la evangelización o injertos de corrientes eclesiales externas a Costa Rica(28).

La Iglesia costarricense, en general, prefirió los movimientos apostólicos que, por su espiritualidad y finalidades, guardan una gran sintonía con las necesidades religiosas de las capas medias. Por lo tanto, se produjo una gran coincidencia entre el sector social privilegiado por el Estado Benefactor y la orientación de la pastoral. Consecuentemente, la pastoral sacramentalista - con total carencia de diagnósticos, de programación y de coordinación - permaneció como la más generalizada.

Esta orientación pastoral y esta opción preferencial por las

capas medias, que descuidó a los sectores empobrecidos de la población, condiciona y explica el hecho de que en Costa Rica nos encontremos fundamentalmente con la existencia de un laicado fervoroso a nivel individual, practicante de sacramentos y defensor de formas tradicionales, pero también con un creciente sector que se aleja de la práctica religiosa católica, ya sea por abandono de una institución que considera superada, ya sea porque se acerca a otras Iglesias - sobre todo de origen pentecostal - y sectas fundamentalistas, en las que encuentra unas relaciones y celebraciones más fraternas y cálidas.

Ante el vertiginoso crecimiento de estas Iglesias y sectas, la Iglesia Católica, cada vez más incapaz de ofrecer una adecuada respuesta a las necesidades de autenticidad litúrgica y de promoción humana de los sectores populares, optó, pese a ciertos recelos nunca del todo superados(29), por abrir finalmente las puertas institucionales al carismatismo católico, con el fin de tratar de contrarrestar el "boom" protestante. Es decir, se trató de ofrecer dentro del ámbito católico un "producto" que pudiera competir con otro similar en el campo protestante.

Por otra parte, como bien señala Picado(30), esa preferencia por los movimientos apostólicos trajo aparejado un gran desinterés por las Cebes, con la excepción de algunas parroquias del Vicariato Apostólico de la costa atlántica y de las diócesis de Tilarán y de San Isidro de El General. Además,

... los movimientos apostólicos, por su naturaleza supraparroquial, supradiocesana e internacional, le han restado peso pastoral a las parroquias. Estas, por consiguiente, han carecido de una vinculación específica con las necesidades de las comunidades a las que sirven(31).

Las pocas experiencias de pastoral popular y de renovación eclesial implementadas durante estos últimos años que han logrado sobrevivir, lo han hecho

... bajo la presión de una especie de "cerco jerárquico" que impide la proyección de la experiencia a escala diocesana y nacional y que lleva con el tiempo a la ruptura del proceso de pastoral popular(32).

b- Modernización y fortalecimiento de la Nueva Cristiandad

En 1979 se produjeron significativos cambios en la dirección de las diócesis del país, entre los que sobresalió el nombramiento de Román Arrieta como quinto arzobispo de la Arquidiócesis de San José. El programa de la remozada Conferencia Episcopal apuntó fundamentalmente a lograr la modernización de la Nueva Cristiandad Costarricense, entendiendo esta modernización en términos de una mayor apertura a los medios de comunicación, así como de un mayor contacto pastoral y un diálogo permanente con el clero y el laicado.

En el campo social se produjo un notorio retraimiento de los obispos. Este sólo fue roto por la publicación de la Carta Pastoral "Evangelización y realidad social de Costa Rica" (17 de diciembre de 1979), que en un primer momento fue evaluada como una importante declaración de principios y posturas de parte del episcopado, pero que en la práctica que siguió no tuvo mayores repercusiones. El mayor énfasis fue puesto en la reestructuración interna (revitalización de las asambleas del clero, fortalecimiento del Seminario diocesano, creación de una red nacional de emisoras radiales católicas, reordenamiento financiero, etc.)(33).

La elección de Luis Alberto Monge como Presidente de la República (7 de febrero de 1982), marcó el inicio de una nueva etapa en la alianza Iglesia-Estado, expresada cada vez más como alianza Iglesia-P. L. N., caracterizada por el apoyo casi incondicional que el episcopado, y el arzobispo Arrieta en primer lugar, brindaron a las medidas económicas del gobierno, lo mismo que a su política exterior hacia Nicaragua(34). Esta identificación con el gobierno Monge hizo que en algunos sectores sociales creciera la convicción de que la Iglesia costarricense no está comprometida con su pueblo, a la vez que se reforzó la impresión - muy bien aprovechada durante la última campaña electoral por diversos sectores anti-liberacionistas - de que el arzobispo tiene alguna vinculación política con el P. L. N., lo que fue vehementemente rechazado por Arrieta.

Algunos esfuerzos de reestructuración interna rindieron frutos. Otras iniciativas, en cambio, muy prometedoras en un principio de

una importante revitalización litúrgica, pastoral y teológica, fueron menos exitosas. Por otra parte, la visita del Papa Juan Pablo II (marzo de 1983), fortaleció y favoreció sobre todo a aquellos sectores eclesiales conservadores que abogan por un repliegue aún mayor de la Iglesia costarricense a tareas eminentemente "pastorales y espirituales"(35).

Pero, pese a que este proyecto de modernización y el fortalecimiento de la alianza Iglesia-Estado han revitalizado a la Nueva Cristiandad costarricense, no han podido evitar que se sigan profundizando ciertos síntomas de desintegración del modelo(36), observables principalmente a partir de la segunda mitad de los años setenta, y por los cuales los obispos muestran creciente preocupación(37).

La Conferencia Episcopal se muestra particularmente sensible ante la proliferación y el crecimiento de las sectas e iglesias fundamentalistas. Otros problemas que preocupan a los obispos son la falta de políticas pastorales uniformes, la poca cohesión de los grupos apostólicos y las pobres relaciones con amplios sectores de los religiosos. Sin embargo, el crecimiento del indiferentismo religioso es el que se presenta como "el más grave de los problemas".

En diciembre de 1984, la Arquidiócesis de San José celebró la Asamblea de un Sínodo para la actualización pastoral(38). En opinión de Miguel Picado, el recuento de las opciones del Sínodo muestra

... que el grueso del clero de la Arquidiócesis presenta una configuración netamente conservadora. Alejada de las luchas populares, la Arquidiócesis prefiere potenciar los movimientos apostólicos en lugar de las Cebes. Así consigue un laicado que no le dé dolores de cabeza en asuntos sociales y políticos, además de buen colaborador en tareas de índole estrictamente eclesial. Simultáneamente, por ese mismo medio logra que permanezca incólume la posición del clero. En materia social, la Iglesia arquidiocesana, en particular, y la costarricense, en general, avanza hasta donde ha llegado el partido en el poder, realizando una labor de mero acompañamiento. Pero no da una respuesta realmente orientadora acerca de la crisis eco-

nómica y social del país.

No demuestra creatividad alguna respecto a otros graves desafíos pastorales: el mundo campesino, la complejidad de la metrópoli, los ambientes donde se gesta la cultura. Aparece anclada en el pasado, feliz con su crecimiento institucional, satisfecha con la estatura alcanzada(39).

NOTAS

- 1- Véase: Pablo Richard. "La Iglesia que nace en América Central", en: Cayetano de Lella (comp.). Cristianismo y liberación en América Central, V. I. (México, Ediciones Nuevomar, 1984), 18-22.
- 2- Sobre la historia reciente de la Iglesia centroamericana, véanse mis artículos: "Guatemala: prosigue la persecución a los cristianos", en: Aportes (Costa Rica) 21 (Setiembre-octubre, 1984), 43-48; "Honduras: signos esperanzadores en la Iglesia", en: Iglesias (México) 5 (Mayo, 1984), 19-21; "Nuevos signos de esperanza en la Iglesia salvadoreña", en: Iglesias 8 (Agosto, 1984), 13-16; "La Nueva Cristiandad costarricense", en: Iglesias 26 (Febrero, 1986), 14; Jon Sobrino. "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", en: ECA 429-430 (Julio-agosto, 1984), 533-548; Ignacio Martín-Baró. Iglesia y revolución en El Salvador (San Salvador, mimeo, 1984); IHCA. "Ruptura o diálogo. La Iglesia Católica en Nicaragua (Cronología: diciembre 83-julio 84)", en: Envío 38 (Agosto, 1984), 1c-13c; IHCA. "Dos modelos de Iglesia. Cronología de la Iglesia Católica en Nicaragua: Agosto 84-Julio 85", en: Envío 50 (Agosto, 1985), 1b-18b.
- 3- Acerca de las características fundamentales de esta involución, véase: Redacción. "Hacia dónde va la Iglesia", en: ECA 434 (Diciembre, 1984), 876-879.
- 4- Estos "peligros" están claramente expuestos en algunos artículos del libro: ?Otra Iglesia en la base? (Bogotá, CELAM, 1985). Véase también: SEDAC. Juan Pablo II en América Central. Balance de una visita. (San José, CECOR, 1984).
- 5- Para el peculiar caso nicaragüense, véase: José Mulligan. "Mayoría de obispos teme pérdida de autoridad y privilegios", en: Noticias Aliadas (Perú), 19 de junio de 1986, 5-6.
- 6- Un buen ejemplo de lo anterior lo constituye la Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal de El Salvador, "Reconciliación y Paz" (Boletín CELAM (Colombia) 202 (Octubre-noviembre, 1985), 19-26). Al respecto, véase mi artículo: "'Reconciliación y paz'. Asume la Iglesia un proyecto pronorteamericano", en: Diálogo Social (Panamá) 183 (Octubre, 1985), 40-42.
- 7- Una caracterización de estos modelos, en: Pablo Richard. "El neoconservadurismo progresista latinoamericano", en: Concilium (España) 161 (Enero, 1981), 96-98.
- 8- A este respecto son interesantes los artículos: David Molineaux. "Teología de la Liberación: Papa busca modelo alternativo", en: Noticias Aliadas, 1 de noviembre de 1984, 1-2; Peadar Kirby-David Molineaux. "Papa insta al cambio y acomete contra ideologías", en: Noticias Aliadas, 14 de febrero de 1985, 1-2.
- 9- Véase: "Hacia dónde va la Iglesia", 880-884, y bibliografía citada en nota 2-.
- 10- Para una caracterización de esta pastoral, véase: Pedro Casal-

dáliga. "Lo que hemos visto y oído", en: El Tayacán (Nicaragua) 161 (28 de setiembre al 4 de octubre de 1985), 4-9.

- 11- Véase: Equipo Pastoral Comunidades Cristianas de Oriente. "La opción preferencial por los pobres como respuesta a las exigencias del momento actual", en: ECA 437 (Marzo, 1985), 194-201, y: "Carta a un hermano sacerdote desde las zonas controladas", en: Carta a las Iglesias desde El Salvador 104 (16-30 de noviembre, 1985), 9-10; Pablo Richard. "Iglesia salvadoreña acompaña a su pueblo en proceso de liberación", en: Noticias Aliadas, 25 de abril de 1985, 5-6 y 8; Angel Arnáiz (entrevista). "La Iglesia en la frontera norte: compromiso y martirio", en: Amanecer (Nicaragua) 18 (Mayo-junio, 1983), 10-12; Teófilo Cabestrero. No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda: Esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua (Santander, Sal Terrae, 1985).
- 12- Véase: Jorge Pixley. "Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt", en: Cristianismo y Sociedad (México) 76 (2a. Entrega, 1983), 7-12.
- 13- Véase: Guillermo Segovia. "Guatemala: una Iglesia más cerca del pueblo", en: Solidaridad (Colombia) 51 (Febrero, 1984), 42-44.
- 14- Véase: Guillermo Meléndez, "Guatemala: prosigue la ...", 47-48.
- 15- Mike de Mott. "En Guatemala: 'Una Iglesia perseguida, sufriente y en peligro'", en: Noticias Aliadas, 14 de marzo de 1985, 6.
- 16- De hecho, Mons. Penados y algunos sectores de la Iglesia se convirtieron en el más sólido baluarte del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), que lucha por la aclaración del paradero y por la aparición con vida de sus familiares detenidos y desaparecidos.
- 17- Carta Pastoral sobre las Elecciones, 1.2 y 2.1.2
- 18- Véase: "Breves rasgos del proceso de desarrollo de la Iglesia en Guatemala", en: Entre Nos 6 (Diciembre, 1984), 3-4.
- 19- Véase: Comité Pro Justicia y Paz (C.P.J.P.). "Los cristianos de Guatemala entre el dolor y la esperanza", en: Boletín Justicia y Paz (México) 2 (1985), 17.
- 20- Cerezo tomó posesión como nuevo presidente de Guatemala el 14 de enero de 1986.
- 21- Véase: Equipo CEDELA-Iglesias. "Guatemala: La Iglesia Católica y el nuevo gobierno democristiano", en: Boletín CRIE (México) 185 (31 de marzo de 1986), 5-6.
- 22- Véase: C.P.J.P., op. cit., 11-17; Equipo CEDELA-Iglesias, ibid.
- 23- El informe de los obispos británicos James O'Brien y Maurice Taylor, quienes visitaron Guatemala en octubre de 1984, se titula precisamente: "Una nación de viudas y huérfanos".

- 24- Véase: Miguel Picado. "La Iglesia Católica costarricense en la crisis centroamericana" (San José, mimeo, 1986), 14 pp.; Orlando Navarro-Gustavo Blanco. El dilema actual de la Iglesia Católica costarricense: ?sindicalismo o solidarismo? (San José, ASEPROLA, 1986), 1-8; Guillermo Meléndez. "La Nueva ...".
- 25- Navarro-Blanco, op. cit., 6.
- 26- Picado, op. cit., 2.
- 27- Como bien indican Navarro y Blanco, hasta ahora los proyectos productivos o de ayuda comunal impulsados por las comunidades parroquiales han experimentado el enlace entre los grupos de vecinos y los funcionarios de las instituciones oficiales de ayuda social. En 1983, la Iglesia administró un proyecto asistencialista de gran calibre, impulsado por el gobierno del Presidente Luis Alberto Monge, que se proponía proporcionar gratuitamente la canasta básica durante un año a cerca de 40 mil familias de todo el país.
- 28- Navarro-Blanco, op. cit., 7.
- 29- Véase la Carta Circular de los obispos costarricenses sobre el Movimiento de Renovación Carismática y el Proselitismo Protestante (San José, mimeo, 1979).
- 30- Picado, op. cit., 9.
- 31- Idem.
- 32- Navarro-Blanco, op. cit., 8.
- 33- Meléndez, "La Nueva ...".
- 34- Véase: Luis Carlos Meléndez. "Obispos costarricenses: ?incondicionales de Monge?, en: Noticias Aliadas, 9 de junio de 1983, 3-4; Picado, op. cit., 10-12.
- 35- Véase: Guillermo Meléndez. "La visita de Juan Pablo II a Costa Rica", en: Iglesias (México) Número Especial (1983), 4-7.
- 36- Véase: Miguel Picado. "?Desintegración de la neocristiandad costarricense?", en: Senderos (Costa Rica) 7 (Enero-abril, 1980), 34-47.
- 37- Véase: CECOR. "Datos actuales sobre Costa Rica", en: Mensajero del Clero (Costa Rica) 12 (Diciembre, 1983), 24-26.
- 38- Los Decretos sinodales y un comentario se encuentran en: Miguel Picado. El V. Sínodo: La Iglesia que somos. "Senderos" 24-25 (Número Extraordinario: octubre '85-abril '86), 240 pp.
- 39- Picado, "La Iglesia Católica ...", 13.

variety of sciences and scientific theories as well as their conflicts.

- 1.2. Uncritical ^{unilateral} onesidedness in the approach to facts can often be a source of instruments for the theoretical-practical mastery of the social-natural environment. This is verifiable by the history of sciences as well as by the history of social movements.
- 1.3. Meanwhile, self-consciousness of one's standpoint and of the -shaping effects it exerts upon one's grasping of facts may render us capable of constantly criticizing our (theoretical & practical) approach to these facts, thus enabling us to continually improve our mastery of them.
- 1.4. The search of theoretical truth for truth itself, disregarding the social-political situation & implications of this search as negligible and/or irrelevant data, is the spontaneous self-comprehension of that social fraction whose task in the social division of labour is that of scientific research and whose immediate interests are monopolizing this task and preserving its privileges.
- 1.5. On the other hand, the non-dialectical thesis which claims that there is a mechanical, immediate correspondence between theories and social classes forgets that society is not a mere juxtaposition of static, closed classes, but a moving heterogeneous ensemble of changing groups with conflicting interests.
- 1.6. The relationship between knowledge and human interests (hence, between theory and practice) is anything but simple. Precisely because of its complexity, this relationship is anything but negligible both within scientific research and in political action ... unless the results of these are absolutely indifferent to the actors concerned.
- 1.7. Self-consciousness of one's standpoint is by no means a guarantee of developing a (theoretical and/or practical) mastery of facts, although it is a helpful condition for the latter. Beyond it, this mastery cannot be developed without a permanent -critical confrontation of one's standpoint by the moving ensemble of facts themselves, as well as by approaches differing from one's own.
- 1.8. Insofar as political action is concerned with the mastery of social facts, it is concerned with their knowledge. Neglect of the latter and of its implications is the best guarantee of failing to meet the goals aimed at.
- 1.9. Naive self-confidence in the righteousness of one's standpoint serves only to lose mastery of facts. The absence of continual correction of one's (political and/or theoretical) approach easily leads to widen the gap between the démarche and the goals aimed at.
- 1.10. Struggle against domination is either a permanent-comprehensive one, or it is not what it claims. In struggling toward practical transformation of social relationships, we ought to struggle constantly toward transformation of our theoretical perception of these. Otherwise we strive -willingly or not- to preserve what exists as it is.
- 1.11. Any scientific problem is a political one; any political problem is a theoretical one. Theoretical issues are not solved on

ly theoretically; practical issues are not solved only politically.

2. SOCIO-RELIGIOUS PLUSQUAMMARXIST PROPOSITIONS.

- 2.1. Religion is not what it claims to be, i.e. the expression of a supernatural world amidst its creatures. Religion is a variable expression of social relationships, conditioned by these in its multiple aspects and conditioning them in a manifold way.
- 2.2. Social relationships could be regarded as a structured field of constraints and possibilities which bounds the feasibility, meanings, development and functions of religious myths, rites and organizations produced within its range, thus structuring the latter.
- 2.3. Since social relationships are conflicting relationships among moving groups (defined by their asymmetrical positions in the social division of labour and by the asymmetrical power and interests related to these positions), religious beliefs, practices and organizations find themselves in a specific relation to each social position and to every different social ensemble.
- 2.4. The relations between religious phenomena and the different social positions are not fixed; they vary according to the state of power relationships among these positions and to the degree of class consciousness and organization of the actors in those same positions.
- 2.5. The role of religious phenomena in a social ensemble and its development depend on the kind of social relationships upon which that ensemble is based (hence, the kind of ties which bind the different positions).
- 2.6. The role of religious phenomena for a social ensemble depends, too, on the stage of its development through which that ensemble is passing.
- 2.7. The significance of religious phenomena in social struggles - tends to decrease along with the increase of theoretical & practical mastery of the social-natural environment by the actors concerned.
- 2.8. The significance of religious phenomena for a social group or a social movement (a fortiori for a social ensemble) depends, too, on the significance that these phenomena have had in the past not only for the group as such but also for those groups with which the former finds itself in a permanent relation.
- 2.9. Every ruling class is objectively interested in ruling culturally (hence, religiously) and it is objectively equipped for that. Thus, religious phenomena tend to be structured so as to preserve the interests of the ruling classes.
- 2.10. Subaltern classes are objectively interested in developing a cultural (hence, religious) autonomy.
- 2.11. While unequipped for developing its cultural autonomy, the interests of subaltern classes tend to be expressed through cultural (viz. religious) phenomena in a position corresponding to the one they hold in the social structure, i.e. subalternated - to those of the ruling classes. Thus, through a social transaction, objective conflict -without disappearing- might become apparently & provisionally reduced.
- 2.12. The significance of religious phenomena in social conflicts de

pends, also, on the experience of domination accumulated by the ruling classes as well as on the counter-experience of struggle accumulated by the subaltern classes.

2.13. Along with the growth of social division of labour, religious work (production, reproduction, distribution and exchange of 'religious commodities') tends to develop a relative autonomy, particularly with the gradual institutionalization of religious tasks ascribed to a more or less fixed group of religious functionaries.

2.14. In this process, the religious field which is constituted tends to reproduce within itself the major hierarchical patterns of social division of labour which rendered possible its own increasing autonomy.

2.15. In its inner division of labour, the religious field tends to organize itself in a conflicting structure of religious interests for monopolizing religious commodities, its production, reproduction, distribution, exchange and the means for these. In so doing, a structure of domination tends to be produced within the religious field itself.

2.16. Those who dominate within the religious field tend to lean on the ruling classes in the social ensemble and to identify themselves with these (and viceversa), while those who are dominated within it tend to identify themselves with the subaltern classes and to lean on them (and viceversa).

2.17. The kind of identification between a stratum of religious clerks and a social class depends upon the concrete state of power relationships within the religious field & between subaltern and ruling classes in the social ensemble, as well as upon the specific relation of each social class to the religious field.

2.18. Every social class and class fraction exerts a particular kind of demand upon the religious field. This demand is conditioned by the position, trajectory and interests of that class or fraction. Hence, religious demands, considered as a mediate expression of class interests, constitute the main channel through which social structure imposes itself upon religious production, thus structuring it.

2.19. Whereas the logic of production of religious commodities is (more or less directly) regulated by the structure of the religious field, the logic of consumption of the same commodities is regulated by the structure of the social ensemble. Only in an indirect way does the former act upon the latter and vice-versa.

2.20. Success in the attempt to change within the religious field depends upon the ability of religious innovators to lean on a rising social movement and its religious demands. A rising social movement cannot, just by itself, provoke successful religious change without the support of religious innovators; conversely, religious innovators cannot, by themselves, provoke successful religious change without the support of religious demands from a rising social movement.

2.21. In a society (or in a social movement) where religious phenomena hold a dominating influence upon the expression of social conflicts, no structural change is possible ceteris paribus.

without religious change being combined to a rising social movement, i.e. without the intervention of religious innovators linked to a social movement.

2.22. In certain social structures (and/or conjunctures), religious innovators & innovations (including prophets, heresies, sectarian movements, conflicts, divisions, etc.) might assume a significant role in rendering a rising social movement culturally autonomous, thus enabling it to develop its class consciousness and the symbolic means for reinforcing its cultural influence and its political power according to its interests.

2.23. Processes like the latter could be usefully interpreted as a class alliance aiming at a new hegemony through the means of a new cultural power relationship.

2.24. The religious field, particularly when it is coextensive to a church holding a monopolic position in the social ensemble, tends to accomplish a main social function, chiefly during the consolidation phase of this ensemble: that of consecrating each social position in the place it occupies within the structure. In fulfilling this function, churches play the main part (although not without conflicts) particularly by reproducing themselves as they are, whereas innovators and sectarian movements introduce the gaps through which social movements (as well as some 'marginal' groups) might interlope their religious demand for subversion of the cultural & political establishment.

2.25. Religious divisions and religious changes in general are thus bound to social classes, movements and struggles (not less than religious consolidated beliefs, practices & organizations), but the relationships among these terms - though by no means negligible - are usually complex, changing and deeply mediated and overdetermined.

3. BIBLIOGRAPHICAL PROPOSITIONS.

3.1. BERGER, Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a sociological theory of religion. Garden City, Doubleday-Anchor, 1969, 229pp.

3.2. BLOCH, Ernst. Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M., Suhrkamp V., 1955-1959, 3tt.

3.3. BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. in Revue Française de Sociologie (Paris), 1971, XII, pp.295-334.

3.4. BOURDIEU, Pierre e.a. Le métier de sociologue. Livre I. Paris-The Hague, Mouton, 1968, 431pp.

3.5. DESROCHE, Henri. Socialismes et sociologie religieuse. Paris, Cujas, 1965, 455pp.

3.6. DESROCHE, Henri. Marxisme et religions. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 127pp.

3.7. HABERMAS, Jürgen. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M., Suhrkamp V., 1968, 367pp.

3.8. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. Sobre la religión. Salamanca, Sigüeme, 1974, 457pp.

3.9. TOURAINE, Alain. Production de la société. Paris, Seuil, 1973, 543pp.

In C I S R , Actes de la 13^e. Conférence, Léonet de
Har , Espagne , 31 août - 4 septembre 1975,
Changement social et Religion ; Edition du
Secrétariat de la C I S R , 39, Rue de la Rouaie
F- 59042 LILLE (Cedex) - France