



## Los sacerdotes franceses en América Latina a mediados de la década de 1980

French priests in Latin America in the mid-1980s

**Olivier Chatelan**

Université Jean Moulin - Lyon 3 (Francia)

Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA)

[olivier.chatelan@univ-lyon3.fr](mailto:olivier.chatelan@univ-lyon3.fr)

### Resumen

Desde su fundación en 1962, el Comité Épiscopal France - Amérique Latine (CEFAL) ha servido de relevo institucional para proporcionar sacerdotes diocesanos *Fidei Donum* a los obispos latinoamericanos que los solicitaron, con el fin de compensar una supervisión religiosa considerada insuficiente. En 1984, la dirección del Comité envió un cuestionario a los aproximadamente 110 sacerdotes trabajando en el continente, con el objetivo de hacer un balance e identificar lo que se había "vivido y descubierto".

Las 28 respuestas escritas que se han conservado ofrecen un panorama inédito y sumamente revelador de las opciones teológicas y políticas del clero francés en América Latina a mediados de la década de 1980. Esta abundante documentación atestigua una fuerte impregnación de las representaciones y prácticas vinculadas al "cristianismo de liberación" según las características señaladas por Michael Löwy: fascinación por las CEB, centralidad de los pobres como actores de la historia, nuevo interés por las poblaciones afrobrasileñas y amerindias, redescubrimiento de la Biblia, apoyo a la labor militante.

**Palabras clave:** teología de la liberación, *Fidei Donum*, clero francés, América latina.

## Abstract

Since its foundation in 1962, the Comité épiscopal France - Amérique Latine (CEFAL) has served as an institutional relay to provide *Fidei Donum* diocesan priests to Latin American bishops who requested them, to compensate for a religious supervision considered insufficient. In 1984, the Committee's management sent a questionnaire to the 110 or so priests working on the continent, with the aim of taking stock and identifying what had been "experienced and discovered".

The 28 written responses that have been preserved offer an unpublished and highly revealing panorama of the theological and political choices of French priestly personnel in Latin America in the mid-1980'. This abundant documentation testifies to a strong permeation of representations and practices linked to "liberation christianity" (Michael Löwy): fascination with the basic ecclesial communities, the centrality of the poor as actors in history, a new interest in Afro-Brazilian and Amerindian populations, the rediscovery of the Bible, support for militant work.

**Key words:** liberation theology, *Fidei Donum*, French clergy, Latin America

Fecha de envío: 22 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 12 de noviembre 2021

Desde su fundación en 1962, el Comité episcopal France-Amérique latine (CEFAL) ha servido de relevo institucional para proporcionar sacerdotes diocesanos *Fidei Donum* a los obispos latinoamericanos que los solicitaban, con el fin de suplir el plantel de sacerdotes locales que se consideraba insuficiente. Mediante el envío de clérigos seculares se efectivizó la contribución francesa de un vasto sector de episcopados europeos y norteamericanos hacia América Latina en el marco de un redescubrimiento de este subcontinente por parte de Roma a partir de los pontificados de Pío XII y luego de Juan XXIII. En un momento en el cual Asia se cerraba a las misiones, América Latina se constituía en "tierra de angustia y de esperanza",<sup>1</sup> y en una nueva frontera en la que invertir las energías misioneras. A su vez se veía esta región como contrapeso a una Europa ganada por la secularización y como espacio soñado de una nueva ciudad cristiana (La Bella, 2012). La encíclica *Ecclesiam Christi* de 1955 había presentado, en particular, el subcontinente como una reserva del cristianismo. El recurso al clero extranjero, en colaboración con los obispos que acababan de organizarse en conferencias a varios niveles (CNBB, CELAM), se preveía como una respuesta adecuada para hacer frente a las fuerzas hostiles que amenazaban directamente a la Iglesia en la región: la seducción del laicismo masónico, el celo misionero protestante, el vigor del espiritualismo y la fuerza del materialismo ateo.

En 1984, la dirección del CEFAL envió un cuestionario titulado "*Pour un partage missionnaire*" ("Para un reparto misionero") a todos los sacerdotes, religiosos y laicos, "en enlace" con el Comité, con el fin de hacer un balance de su presencia y de su trabajo en los diferentes países del subcontinente en los que estaban establecidos. Las 28 respuestas escritas que se han conservado<sup>2</sup> – individuales o colectivas – ofrecen un panorama inédito y revelador de las opciones teológicas y políticas del personal religioso francés en América Latina en el momento de la publicación de la Instrucción *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984) "Sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'" firmada por el cardenal Joseph Ratzinger.

Este artículo no pretende agotar todo el material disponible en las respuestas. Lo consideramos como una primera exploración de una fuente muy rica. Hemos optado por centrarnos en lo que dicen estos hombres y mujeres sobre su relación con la teología de la liberación.<sup>3</sup> tal y como fue definida unos años antes en la III<sup>a</sup>

---

<sup>1</sup> Para utilizar el título de una obra significativa de este momento de redescubrimiento en Europa (Sireau, Albert, Zañartu, Mario y Cereceda, Raúl, 1959).

<sup>2</sup> *Enquête CEFAL 1984*. 1984. Sous-série 13 Z. Fonds privé Charles Antoine. Archives municipales de Belfort (Francia). Salvo que se indique lo contrario, todas las respuestas utilizadas en este artículo proceden de este documento.

<sup>3</sup> El propósito de este artículo no es discutir el desarrollo de un discurso de teología de la liberación o las condiciones de su producción, como lo propone el trabajo de Juan Eduardo Bonnín por ejemplo (Bonnín, 2011).

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México): los obispos del CELAM "afirman la necesidad de una conversión de la Iglesia a una opción prioritaria por los pobres en la perspectiva de su liberación integral" (CELAM, 1980:221). Esta atención simultánea a la "evangelización liberadora" y a la "opción preferencial por los pobres" da un lugar especial a las comunidades eclesiales de base (CEB) y a la lucha contra la injusticia social (Pierre Sauvage, 2017). Sin embargo, la condición de misioneros procedentes de otro continente da un colorido original a esta pregunta: ¿existe una adopción institucional de la teología de la liberación entre el personal de CEFAL? ¿Constituyen estos franceses presentes en América Latina un grupo homogéneo en relación con la misión que realizan y a la teología que la sustenta? Para responder a esta pregunta, intentaremos en primer lugar trazar un breve panorama de la situación de CEFAL en el momento de la encuesta "*Pour un partage missionnaire*", antes de destacar la relación que estos sacerdotes tuvieron con la teología latinoamericana: ¿en qué medida su compromiso con una Iglesia de los pobres los llevó a adoptar los acentos proféticos de Medellín o Puebla? Por último, hay que plantear la cuestión de la adhesión total a las tesis liberacionistas: ¿estos franceses se declararon explícitamente teólogos de la liberación? ¿Hay matices, o incluso resistencias?

## **I. ¿Qué era el Comité Episcopal Francés para América Latina (CEFAL) en 1984?**

En 1984, el CEFAL tenía una historia joven pero bastante agitada. Sin entrar en detalles sobre el curso de los acontecimientos,<sup>4</sup> parece necesario hacer un balance de su situación a mediados de los años '80 para comprender el contexto interno en el que se desarrolló la investigación del Comité. También es pertinente analizar la identidad de los misioneros que respondieron: ¿qué sabemos de ellos? ¿Son representativos del clero francés enviado por el Comité?

### **Un organismo de envío en crisis**

El CEFAL fue fundado en abril de 1962 en París, por un pequeño grupo de obispos y otras personalidades eclesíasticas francesas a raíz de una carta dirigida por el Papa Juan XXIII al cardenal Achille Liénart, entonces presidente de la *Assemblée des cardinaux et archevêques* (ACA), en la que le pedía que pusiera en marcha un envío

---

<sup>4</sup> Esta historia acaba de ser objeto del trabajo de investigación *Des allers sans retours ? Une histoire du Comité épiscopal France – Amérique latine (1961-1984)* (566 páginas) que constituye el tercer volumen de un "dossier d'habilitation à diriger des recherches" (HDR) titulado "Une histoire sociale du religieux (Europe – Amériques, XX<sup>e</sup> siècle)" que fue defendido en noviembre de 2021 en la Universidad Lumière – Lyon 2 (garante : Profesor Christian Sorrel).

coordinado de sacerdotes diocesanos a los países de América Latina.<sup>5</sup> Siguiendo el ejemplo de la OCSHA española en 1949 (Casas Rabasa, 2019) y de la COPAL belga en 1953 (Sappia, 2013), fundadas unos años antes con el fin de ayudar mutuamente a los sacerdotes del Viejo Continente, y hacer frente a la escasez de sacerdotes en las diócesis latinoamericanas, en un momento en el que la toma de poder del movimiento castrista en Cuba hacía temer una extensión del comunismo al subcontinente. La base teológica del naciente CEFAL se encontraba en la encíclica *Fidei Donum* del Papa Pío XII de 1957, en la que se pedía a los episcopados que enviaran sacerdotes seculares al apostolado de ultramar para complementar la labor de las congregaciones misioneras.

Este comité, dirigido hasta 1970 por el joven obispo de Orléans, monseñor Guy-Marie Riobé, que participó activamente en el Concilio en la Comisión de Misiones, comprendió rápidamente la medida del esfuerzo a realizar, y aprovechó que las sesiones conciliares pudieron facilitar los contactos y el establecimiento de contratos de préstamo de sacerdotes entre los preladados franceses y latinoamericanos. Entre 1961 y 1984, 213 sacerdotes diocesanos franceses partieron bajo la égida del Comité, cuya función principal era hacer coincidir las peticiones de los ordinarios latinoamericanos con las solicitudes de salida. En un momento en el que la cuestión latinoamericana adquiría una importancia sin precedentes en Roma a causa de la fundación de la Comisión Pontificia para América Latina en 1958, aumento de la visibilidad de los obispos latinoamericanos en los grupos extra-conciliares en el momento del Concilio, publicación de llamadas a la ayuda mutua sacerdotal en apoyo de los estudios estadísticos de sociología religiosa dirigidos por François Houtart), el CEFAL desempeñó el papel de plataforma misionera transatlántica, decidiendo implantaciones de acuerdo con los episcopados latinoamericanos, a menudo en zonas donde faltaba la presencia de clero local: regiones remotas del altiplano andino, suburbios industriales de grandes ciudades argentinas, brasileñas y chilenas; diócesis enfrentadas a conflictos por la tierra.

Sin embargo, su reconocimiento dentro del organigrama de la Iglesia de Francia tardó en llegar. Hasta mediados de los años 1970, el CEFAL era una comisión episcopal sólo de nombre, ya que estaba adscrita institucionalmente a la *Commission épiscopale des missions à l'extérieur* (CEME), de la que sólo era la "sección latinoamericana". Varias razones han retrasado su reconocimiento de pleno derecho en el seno de la Iglesia de Francia: la concomitante y compleja elaboración de los estatutos de la Conferencia Episcopal Francesa; la prioridad concedida a las misiones en África, espacio "natural" de la influencia francesa, incluso después de la descolonización; y, por último y sobre todo, la desconfianza de los obispos franceses

---

<sup>5</sup> *L'aide de l'Église de France à l'Amérique latine. Lettre de Sa Sainteté Jean XXIII à Son Éminence le Cardinal Liénart*. 1<sup>er</sup> juillet 1962. Documentation catholique, pp. 857-860.

hacia una organización que se considera politizada. En efecto, la preparación misionera de los candidatos se realizó durante varios años en el Centro intercultural de formación (CIF) de Cuernavaca (México) bajo la dirección de Ivan Illich, condenado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1969 por sus desviaciones doctrinales. Poco conocida por los obispos franceses, que en su mayoría nunca habían estado allí, sospechosa de ser un lugar de perdición para la ortodoxia y el equilibrio psicológico de los sacerdotes franceses, algunos de los cuales abandonaron el sacerdocio y optaron por el matrimonio. América Latina también fascinó y asustó por la utopía tercermundista que se dejaba llevar y por las nuevas vías abiertas por obispos carismáticos (Hélder Câmara, Leonidas Proaño, Sergio Mendéz Arceo). Estas preocupaciones retrasaron la constitución del CEFAL como comité de pleno derecho, independiente de la CEME, lo que sólo se consiguió en la asamblea plenaria de Lourdes en octubre de 1976.

También hay que decir que, desde finales de los años 1960, el CEFAL se ha enfrentado regularmente a la delicada cuestión del compromiso social y político de los sacerdotes franceses. Los diferentes presidentes del Comité se vieron atrapados en un dilema inextricable: ¿cómo escuchar y acompañar a los *Fidei Donum* que estaban seguros de poner en práctica el Evangelio entre los más pobres acompañando sus luchas en el campo o en los barrios industriales, y al mismo tiempo no desviarse de la línea romana que, bajo la apariencia de apolítica condenaba el marxismo? Desde 1968, las expulsiones y encarcelamientos de varios sacerdotes franceses que decían pertenecer a una Iglesia de los pobres han marcado la historia del Comité (Chatelan, 2020a) hasta el asesinato, en julio de 1976, del sacerdote Gabriel Longueville en la diócesis argentina de La Rioja, pocos días antes de que su obispo, Enrique Angelelli, muriera en un sospechoso accidente de tráfico. Estos trágicos episodios, sumados a una drástica disminución de las vocaciones sacerdotales en Francia, redujeron de manera considerable el número de candidatos disponibles a salir de Francia a la vez que se esfumaba la utopía latinoamericana.

En 1984, CEFAL estaba bajo la responsabilidad del obispo Guy Deroubaix, sensible a las cuestiones sociales (juventud, inmigración, lucha contra la pobreza) en su diócesis urbana y empobrecida de Saint-Denis, en los suburbios del norte de París. En el momento de enviar los cuestionarios, el caso de los sacerdotes Aristide Camio y François Gouriou (1982-1984) encarcelados en el Brasil de los militares por participación en la "subversión" ocupaba buena parte de su actividad en la oficina parisina de la calle de l'Abbé-Patureau. Aunque estos dos misioneros eran miembros de las *Missions étrangères* de París (MEP) y, por tanto, no estaban institucionalmente bajo la autoridad del CEFAL, monseñor Deroubaix multiplicó sus intervenciones con motivo de su juicio a principios del año 1982. Fue a Brasil y, por primera vez, situó pública y explícitamente al comité del lado de la franja progresista de la Iglesia:

Je ne suis pas qualifié pour trouver des solutions aux problèmes de la terre, mais à cause de l'Évangile, je sais qu'il faut toujours donner priorité aux plus démunis, aux plus pauvres. Dans quelque régime politique que l'on vive, il faut toujours être aux côtés des plus pauvres, des plus opprimés, et il faudra toujours lutter avec eux et pour eux. Quand il y a un conflit, il me semble qu'il est nécessaire de remonter aux causes du conflit.<sup>6</sup>

A través de la voz de su presidente, monseñor Deroubaix, la organización de envió adoptó en consecuencia una función tribunicia y profética que contrastaba con los primeros años, durante los cuales el CEFAL respondía a una vocación misionera clásica de apostolado en ultramar mezclada con las orientaciones del Concilio. Esta denuncia de la arbitrariedad y la violencia empleada por las autoridades brasileñas encontró eco en el Secretario general del CEFAL, Xavier de Maupeou. Incardinado en la diócesis de Le Mans, este activo y brillante intelectual fue uno de los primeros *Fidei Donum* que salieron bajo la égida del Comité, desde 1962. Había adquirido una sólida experiencia en el Nordeste brasileño, donde su acción pastoral con comunidades campesinas inmersas en conflictos de tierras, le valió unos días de cárcel en 1968. Ambos encarnaban, pues, el giro hacia un catolicismo tercermundista en el seno del Comité, mientras que el periodo de los pioneros (Guy-Marie Riobé, Michel Quoist) estuvo más marcado por la Acción Católica especializada y la formación del laicado. La dirección del CEFAL se solidarizó a menudo con los sacerdotes enfrentados a la violencia institucional de las dictaduras.

### **Sobre el terreno: un plantel reducido pero diversificado**

¿Puede el CEFAL reivindicar, no obstante, una presencia activa y numerosa en América Latina a mediados de los años ochenta? Este es precisamente uno de los objetivos de la encuesta: conocer mejor el trabajo y la posición de los *Fidei Donum* sobre el terreno. Sin embargo, la originalidad del cuestionario proviene de una reciente redefinición del perímetro de competencia del CEFAL. En efecto, el número de sacerdotes diocesanos franceses en América Latina fue disminuyendo: de los 143 sacerdotes diocesanos con los que se contaba en 1968, en 1984 quedaban 114. Al mismo tiempo, la COPAL belga tenía 201 y la OCSHA española 239 (Sappia, 2013:

---

<sup>6</sup> "No estoy capacitado para encontrar soluciones a los problemas del mundo, pero por el Evangelio, sé que siempre hay que dar prioridad a los más pobres, a los más necesitados. En cualquier régimen político que se viva, siempre hay que estar al lado de los más pobres, de los más oprimidos, y siempre hay que luchar con ellos y por ellos. Cuando hay un conflicto, me parece que es necesario volver a las causas del mismo". *Entretien de Guy Deroubaix avec l'attaché de presse de la CNBB retranscrit dans une note du Secrétariat de l'épiscopat en France*. 1<sup>er</sup> janvier 1982. 87 CO 53. Fonds CEFAL. Centre national des Archives de l'Église de France (CNAEF).

439). Sobre todo, el proceso de renovación se iba agotando. Para el período 1976-1984, hubo muy pocos candidatos para América Latina: 6 en 1977, de los cuales 2 casos se trataron de retornos a América Latina, 1 en 1978, que también fue un retorno, 1 en 1979, 9 en 1980, 1 en 1981.<sup>7</sup> Con 9 envíos, el año 1983 es una excepción, ya que sólo hubo dos envíos el año anterior y ninguno en 1981. Por otro lado, el número de sacerdotes casados preocupaba a la dirección del CEFAL. Un informe de mayo de 1981 indicó que se trataba del 16 % de los *Fidei Donum* enviados por el Comité desde 1962, es decir, uno de los índices más altos de abandono del sacerdocio dentro de las organizaciones europeas (Sappia, 2013: 622-632). En 1984, el CEFAL organizó una campaña de comunicación entre las diócesis para fomentar las vocaciones: el secretario general transmitió un llamamiento a las cancillerías para que lo incluyeran en los boletines diocesanos.<sup>8</sup> Sin embargo, en el resto de Europa la situación fue similar. Entre 1977 y 1985, la OCSHA sólo envió una media de quince sacerdotes cada año (9 en 1977, 8 en 1983). La caída fue temprana y brusca, ya que en cuatro años, entre 1966 y 1970, el número de envíos anuales descendió de 136 a 24 (Garrigós Meseguer, 1992: 172).

Esta realidad pone en tela de juicio la propia supervivencia del CEFAL, a pesar de que acababa de ser institucionalizado en la Iglesia de Francia. En junio de 1977, un informe de actividades ya deploraba "la situación crítica del escaso número de candidatos". La crisis de los envíos no es exclusiva de América Latina. Para el continente africano, los diez candidatos franceses son insuficientes para satisfacer las 65 solicitudes de obispos durante 1977. En efecto, hay que hablar de una crisis del modelo misionero, aunque los documentos oficiales de la CEME prefieran evocar eufemísticamente un efecto de "*certaines critiques des méthodes missionnaires exprimées il y a quelques années*".<sup>9</sup>

Para frenar este continuo declive, la dirección del CEFAL decidió utilizar otra forma de contar. A partir de ahora, la dirección de CEFAL incluyó a otras personas, no sólo a los sacerdotes de *Fidei Donum*, para aumentar el grupo, incluyendo ahora a todo religioso francés que trabajaba en América Latina, y no sólo a los sacerdotes diocesanos y a los relacionados con ellos (*Prado*<sup>10</sup>, *Mission de France*, *Fils de la Charité*, *Oblats de Marie Immaculée*): así, religiosos y laicos aparecen en las listas oficiales como "en enlace" ("en lien") con el CEFAL, aunque desde la fundación del Comité, estas categorías se habían mantenido deliberadamente al margen. Un informe del CEME de

---

<sup>7</sup> *Rapport du CEFAL* [Bernard Panafieu presidente del Comité y Michel Merel secretario general] *au Conseil permanent de l'Épiscopat pour sa session de juin 1981*. 20 mai 1981. 87 CO 18. CNAEF.

<sup>8</sup> *Note de Bernard Adam délégué régional pour le Venezuela et la Colombie*. Février 1984. 87 CO 55. CNAEF.

<sup>9</sup> "algunas de las críticas a los métodos misioneros expresadas hace unos años". *Procès-verbal de la réunion du Conseil permanent de l'Épiscopat et des présidents de commission*. 12-14 juin 1978. Secrétariat national de l'opinion publique. 87 CO 17. CNAEF.

<sup>10</sup> El Prado (Obra de la Providencia del Prado) es un Instituto de clero especializado en el mundo obrero fundado en Lyon por el Padre Chevrier en 1859.



1976 ya mencionaba "un pequeño número de religiosos franceses que podrían considerarse "en enlace" con el Comité o el Secretariado, no en nombre de su congregación, sino a título personal, la mayoría de las veces porque trabajan en equipo con sacerdotes diocesanos franceses". En 1983 se elaboró una primera lista, calificada de "confidencial". Contó con 185 personas "en relación con el CEFAL ". Las actualizaciones siguieron en febrero y mayo de 1984.<sup>11</sup> En ese momento, 344 personas fueron identificadas por su nombre y declaradas como "en enlace" con el CEFAL, a las que se añadieron un puñado de congregaciones femeninas.

### **La encuesta de 1984: expectativas y acogida**

Por lo tanto, la encuesta de 1984 debe considerarse también y en primer lugar como un inventario de los recursos humanos de la zona. Sin embargo, se presenta como un cuestionario de carácter pastoral, en consonancia con las cuestiones eclesiales de la época. La solicitud de información está estructurada en cuatro líneas principales: en primer lugar, "Lo que vimos y experimentamos en América Latina", que debería no ser tanto un cuaderno de viaje como una introspección exigente sobre los efectos y las transformaciones íntimas y personales del personal del CEFAL comprometido a nivel con "los pueblos" con los que está en contacto; en segundo lugar sigue una "evaluación de la presencia en América Latina", que consiste en un auto-diagnóstico del trabajo realizado y una explicación del sentido que se le da a la presencia en el subcontinente; la tercera parte del cuestionario contempla la misión como "intercambios entre pueblos e iglesias"; por último, los miembros franceses del CEFAL deben esbozar los caminos que ven para las "nuevas vías" de la Iglesia en América Latina, así como para los católicos en Francia.

Obviamente, el cuestionario es muy ambicioso. La revisión de los efectivos que realiza es una especie de "libro blanco" de la presencia religiosa francesa en América Latina. Para la dirección del CEFAL, la encuesta tiene la vocación de legitimar el trabajo realizado y de hacer visible la presencia del personal religioso francés en América Latina (a excepción de las órdenes y congregaciones religiosas), poniendo el acento en el testimonio. También estuvo previsto que los textos más significativos se publicasen en una antología para un público más amplio.<sup>12</sup> Pero la encuesta debe leerse también como la elaboración de un diagnóstico destinado a responder a un triple interrogante dentro del CEFAL: ¿quiénes son los miembros del CEFAL? ¿Qué tan cerca están de la teología de la liberación? ¿Cómo se prevé el futuro de esta presencia francesa en el país?

---

<sup>11</sup> *Listes des laïcs, religieuses, religieux et prêtres en lien avec le CEFAL*. 1983-1984. 87 CO 21. CNAEF.

<sup>12</sup> Este proyecto editorial se realizó (CEFAL, 1986).

El hecho es que no todas las personas "en enlace con el CEFAL" respondieron al cuestionario. Los autores de las respuestas se enumeran a continuación.

### Brasil

*9 respuestas individuales, 2 respuestas colectivas para un total de 145 "en enlace" en el país*

- \*Renée Delorme, laica
- \*Michel Candas, sacerdote diocesano (Arras)
- \*Robert François, sacerdote diocesano (Verdun)
- \*Pierre Mathon, sacerdote diocesano (Langres)
- \*Jean Fugeray, sacerdote diocesano (Langres)
- \*Jacques Hahusseau, sacerdote diocesano (Cahors)
- \*Joseph Bernard, sacerdote diocesano (Quimper)
- \*"Colectivo de 8 sacerdotes y 4 religiosos reunidos en Nova Iguaçu".
- \* "Sacerdotes y laicos del Nordeste, reunidos dos veces en Sao Luis de Maranhão y Recife"

### Chile

*4 respuestas individuales, 1 respuesta colectiva, para un total de 48 "en enlace" en el país*

- \*Laurent Maire, sacerdote diocesano (Besançon)
- \*Jacques Fournier, sacerdote diocesano (Annecy)
- \*Pierre Levallois, sacerdote diocesano (?)
- \*Marcelle Lajonie, laica
- \* "Colectivo"

### Colombia y Venezuela

*2 respuestas individuales, 1 respuesta colectiva, para un total de 10 "en enlace" en el país*

- \*Bernard Adam, sacerdote diocesano (Le Mans)
- \*Michel Jeanne, sacerdote diocesano (Rouen) en Bogotá
- \* "Grupo de sacerdotes diocesanos Colombia-Venezuela"

### Ecuador

*0 respuestas individuales, 2 respuestas colectivas, para un total de 28 "en enlace" en el país*

- \*4 sacerdotes diocesanos, 9 religiosas, 1 religioso y 5 laicos de Ecuador
- \*19 participantes en la "Semana del Francés" en Atacames, Ecuador

### Haití

*1 respuesta individual, 0 respuesta colectiva, para un total de 4 "en enlace" en el país*

- \*Marc Simon, sacerdote diocesano (Versailles)

### Honduras

*o respuesta individual, 1 respuesta colectiva.*

No hay identidad nominal en la lista de mayo de 1984. Sólo las Hermanas de la Providencia figuran como grupo.

\*9 Soeurs de la Providence, Tegucigalpa

### México

*o respuestas individuales, 2 respuestas colectivas, para un total de 22 "en enlace" en el país*

\*Michel Chanteau, religioso (sacerdote de Sainte Marie de Tinchebray) y Bernard Goudeau, sacerdote diocesano (Tours)

\*Raymond González (Rodez), Bernard Goudeau (Tours), Pierre Marion (Rennes), Louis Genoel (Rennes), Pierre Rolland (Burdeos), sacerdotes diocesanos

### Paraguay

*1 respuesta individual, o respuesta colectiva, para un total de 2 "en enlace" en el país*

\*Michel Vacherand (religioso espiritano)

### Perú

*o respuesta individual, 1 respuesta colectiva, para un total de 36 "en enlace" en el país*

\*Michel Bohler, sacerdote diocesano (Aix-en-Provence), Monique Matton y Anne Minouet (Soeurs de l'Éducation chrétienne)

Con 28 textos recibidos de 344 personas identificadas nominalmente, el índice de respuesta fue bajo (8 %). Si tenemos en cuenta las respuestas colectivas, en las que no siempre se menciona el número de colaboradores, pero que suponen la participación de al menos dos personas, podemos situar con cautela el índice de participación entre el 10 y el 15 %. No obstante, cabe señalar que algunas personas colaboraron en dos textos, como Bernard Goudeau en México o Bernard Adam en Venezuela.

Siendo así, el índice de respuesta varía mucho de un país a otro: Argentina está completamente ausente, aunque hay 21 personas "en enlace" a esta fecha; Perú está muy poco representado (1 respuesta colectiva que agrupa a 3 personas de un total de 36 "en enlace"), mientras que en Ecuador, el índice supera el 100 % en la medida en que algunos participantes en la "Semana de los franceses" no parecen formar parte del personal que figura en la lista del CEFAL. También hay que tener en cuenta que hay una alta proporción de sacerdotes diocesanos, que siguen siendo la población que "históricamente" ha aportado la mayoría de los miembros y la dirección pastoral del Comité. Los Fidei Donum seguían gozando de prestigio y autoridad moral entre los otros miembros del CEFAL. Es difícil dar una idea de la participación de las mujeres

porque las respuestas colectivas no mencionan necesariamente su presencia en el grupo de encuestados. Sin embargo, es probable que esta presencia haya sido muy minoritaria, y en algunos casos inexistente (Colombia-Venezuela, México). Además, se podría pensar que la baja tasa de respuesta no permite sacar conclusiones firmes. Sin embargo, esto no significa que la encuesta no sea representativa. Las respuestas proporcionadas proceden de todos los miembros presentes en el CEFAL (sacerdotes diocesanos, religiosos, laicos) y muchas respuestas mencionan discusiones colectivas que se transcriben como tales. Finalmente, como veremos a continuación, existe una fuerte convergencia de análisis y relatos que sugiere una forma de amplio consenso sobre la línea pastoral e intelectual defendida por estos religiosos franceses.

## II. Convertirse en americano y trabajar para una Iglesia de los pobres

### Amor a primera vista

La Iglesia de Francia tiene todo que aprender de los pobres de América Latina. Esta es, resumida en una frase, la lección que los religiosos franceses concluyen de su experiencia en el subcontinente. El encuentro, a pesar de las dificultades de adaptación al principio, funcionó para todos como un rayo, incandescente y exclusivo.

A los miembros del CEFAL les encanta hablar de su trabajo, de sus encuentros y de su rincón de América Latina. Las respuestas escritas alcanzan a menudo diez páginas, a veces más de 30 (para Michel Candas). El cuestionario fomentaba ciertamente la reflexión, pero también parecía responder a una fuerte necesidad de los misioneros para hablar. Los *Fidei Donum* suelen hablar con un lenguaje muy rico sobre la relación que mantienen con su entorno y analizan constantemente lo que viven. Un tono entusiasta digno de las historias de conversión acompaña sistemáticamente la descripción de los pueblos de América Latina al comienzo de la respuesta a la encuesta. Por el contrario, el desencanto y la desilusión recorren los párrafos sobre las orientaciones de la Curia o del clero francés. La clara oposición entre la "Iglesia de los pobres" y la Iglesia de los "ricos" o "poderosos" deja poco espacio para el debate. Muchos contrastan su experiencia con el escepticismo de sus compañeros o de la jerarquía: «*Qu'ils viennent ici et ils verront!*».<sup>13</sup> Una vez indicados los "lugares" desde los que hablan— Medellín, Puebla y, para los de Brasil, los documentos de la CNBB —, hay poco margen para la duda. Vivir entre los pobres para compartir sus sufrimientos es seguir a Cristo. La propia evangelización se define con acentos proféticos e incluso escatológicos: "*La mission, pour nous*", proclama el colectivo de sacerdotes y monjas reunidos en Nova Iguaçu, "*c'est la lutte pour le royaume de justice, à partir des pauvres et avec eux*".<sup>14</sup> Cualquier crítica es sospechosa

---

<sup>13</sup> "¡Que vengan aquí y lo vean!"

<sup>14</sup> "La misión para nosotros es la lucha por el reino de la justicia, a partir de los pobres y con ellos".

de connivencia con los conservadores, con su indiferencia o silencio, los haría cómplices de crímenes e injusticias. América Latina sería incomprensible para quienes no la han visto. Este es el título de la colección publicada por el CEFAL en 1986 (CEFAL, 1986).

Otro rasgo característico es su gusto por el relato pedagógico que debe despertar la conciencia de los cristianos de Francia, más allá de la mera respuesta a la orden del CEFAL, como si su testimonio estuviera a veces ya escrito para su publicación. Un buen número de páginas, a menudo tediosas por repetitivas, se dedican a la descripción del contexto político, social y económico. El tono docente se mezcla con registros más patéticos o líricos, según se trate de catástrofes recientes o del descubrimiento de la fuerza colectiva de los pequeños. La desilusión se codea con inesperados signos de esperanza, el entusiasmo se ve atenuado por el amargo relato de pequeñas renunciaciones. Pero la perseverancia en las opciones tomadas y la confianza en la fe y en la construcción de una Iglesia más cercana a los pobres puntúan con mucha frecuencia las respuestas. El historiador que busca hitos cronológicos, nombres o lugares que marquen un recorrido biográfico suele salir decepcionado. En efecto, estas respuestas se asemejan en su composición: partiendo de hechos de la vida cotidiana, a menudo de importancia local, que sólo mencionan los nombres de pila de los protagonistas, el sacerdote quiere ilustrar aquí el rasgo de la personalidad de un feligrés encontrado por casualidad, y desde allí dar cuenta del fervor de una comunidad de base, y explicar las lecciones aprendidas de la ayuda mutua entre vecinos. Las respuestas colectivas, en particular, a menudo se asemejan a las revisiones de vida en las que la recopilación minuciosa de hechos debe servir como material sociológico para la reflexión, la iniciativa y la oración. También existe la construcción inconsciente de una narrativa que se asemeja a una mitología de héroe moderna. Enfrentados a formidables desafíos socioeconómicos (disminución del poder adquisitivo, aumento de las desigualdades), los misioneros franceses explican cómo se abren paso con los recursos de que disponen, inventando formas de hacer las cosas que a veces les traen problemas o les conceden pequeñas victorias. Por su inteligencia de la situación, intentan transformar la comunidad a su escala, "poniendo en pie" (la expresión se utiliza a menudo) a los que encuentran para librarse del fatalismo y revertir el curso de las cosas.

Por último, las respuestas sugieren que los sacerdotes *Fidei Donum* están cambiando simbólicamente de marco de referencia. Aunque siguen incardinados en una diócesis francesa -ya que su contrato es de duración limitada, aunque renovable-, los sacerdotes franceses evolucionan ahora bajo la mirada de un segundo obispo, pero sobre todo encuentran más comodidad en la nueva institución que los acoge. Esto no es cierto para todas las conferencias episcopales, pero sí para la CNBB. Uno de los pioneros del CEFAL, Michel Candas, se deshace en elogios hacia su país de adopción: no sólo se presenta al pueblo brasileño como joven, acogedor, fraternal y comunitario,

creativo, capaz de improvisar, fundamentalmente "telúrico y pragmático", sino que la CNBB ha adquirido el valor y la lucidez de luchar por los derechos humanos y el Evangelio. Sus estructuras y servicios se articulan de forma flexible, la circulación de información con las CEB es fluida en ambas direcciones. La Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y el Centro Misionero Indígena (CIMI) tienen autonomía de movimiento al tiempo que están amparados por la jerarquía. Con las CEB nació una nueva Iglesia, sin estructura piramidal ni separación entre acción y contemplación. En el Nordeste, el grupo de sacerdotes y laicos lo dice sin rodeos: "*Puebla est la référence constante pour notre pastorale. Les directives de la CNBB sont le point d'appui*".<sup>15</sup> El Brasil de las favelas y de las comunidades campesinas del Nordeste se ve así como el lugar de un nuevo bautismo para la Iglesia.

### **El lugar de la autenticidad**

El establecimiento es, pues, el lugar de una búsqueda de autenticidad cuya fuente, por estar en medio de los pobres, parece inagotable. La vida de fe está libre de pretensiones. Las condiciones materiales y la creatividad necesarias para la supervivencia de las comunidades imponen una especie de verdad social a la que todo el personal del CEFAL aspira.

Utilizada como leitmotiv, la autenticidad se aplica a todos los ámbitos de la vida y la fe: "auténtica solidaridad con el mundo de los pequeños", "auténtica vida cristiana". Nunca definida realmente, la autenticidad se asemeja al mandato de "estar con" más que a la necesidad de "hacer". Se refiere a un elogio de la sencillez llevada hasta la negación, material y psíquica, como sacrificio ofrecido a la comunidad. Apartarse de sí mismo, dejar entrar toda forma de alteridad radical a su personalidad y a la cultura francesa, es dar un paso hacia una mayor adecuación con la verdad de la realidad. Muy cerca del pensamiento del teólogo dominicano Marie-Dominique Chenu, los sacerdotes en particular aspiran a hacer de la transformación del mundo el corazón de su ministerio. No se trata, sin embargo, de reconstituir un cristianismo caduco y rechazado por sus espejismos. Las devociones borran el examen de conciencia del creyente comprometido, la celebración del culto no puede resumir la pertenencia al cristianismo, el moralismo burgués no puede servir de garantía para la preocupación por el mundo. La "vida" y la presencia entre la "gente" se han convertido en los criterios de una Iglesia servidora y pobre, pero también de un trabajo enriquecedor para uno mismo. A sus ojos, esta es una dimensión importante para evaluar el éxito de la plantación de una iglesia.

¿La búsqueda de la autenticidad conduce necesariamente a la radicalización? Nada es menos cierto, ya que el ascetismo a menudo toma el lugar de un resultado.

---

<sup>15</sup> "Puebla es la referencia constante de nuestro trabajo pastoral. Las directrices de la CNBB son el punto de referencia".

Las respuestas apuntan a una transformación que es menos la del mundo y la Iglesia, deseada pero siempre postergada, que la de la vida interior. La conversión individual precede a la de las instituciones. La autenticidad no es experimentada por el *Fidei Donum* como una libertad que rompe con la sociedad. Por el contrario, designa un poderoso ideal moral. La lógica de la inculturación es llevada al límite: se busca al otro en su irreductibilidad como fin último sin ningún otro proyecto o imperativo de integración en una lógica religiosa. La mirada tiende a una cierta fascinación por el pobre en su cruda desnudez, fuente inagotable de asombro y enriquecimiento espiritual. Parecería que la teología de la liberación está evolucionando hacia una teología del pueblo más cultural y menos radicalizada, pero la falta de respuestas de *Fidei Donum* en Argentina en particular, hace imposible llegar a una conclusión clara y fundamentada sobre este punto. Como mínimo, la gran mayoría de estos *Fidei Donum* se asemejan al retrato matizado que José Zanca ha dibujado del jesuita argentino Fernando Boasso, que se sitúa al margen del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, partidario de una pastoral popular y crítico con la ciencia teológica, porque lo sagrado hay que buscarlo en las marcas de la vida cotidiana, en el compromiso y en la noción de servicio (Zanca, 2013).

Descrita en las respuestas a la encuesta de 1984, la búsqueda de la autenticidad se expresa frecuentemente en el lenguaje de la abnegación o del ascetismo monástico, pero en este caso en medio del mundo, y no en el desierto. El ascetismo intramundano del que habla Yann Raison du Cleuziou desde una parte del joven clero dominicano de la Provincia de Francia (Raison du Cleuziou, 2016a) se aplica a la gran mayoría de estos misioneros. Se caracteriza por un puritanismo cristocéntrico, que ha ocupado un lugar cada vez más importante en la espiritualidad católica desde los años treinta. La persona de Jesús, como sujeto histórico y hombre a encontrar, se convirtió en el eje en torno al cual se ordenó la vida de los militantes de la Acción Católica y del clero joven. Adoptar el comportamiento de Cristo en las circunstancias de la vida cotidiana, extrayendo de su humanidad la norma de comportamiento, poniendo básicamente "todo el Evangelio en toda la vida", como escribió el abate Charles Thellier de Poncheville, caracteriza el *habitus* del *Fidei Donum*. La separación del mundo, procedente del modelo monástico, se sustituye por una mística de la encarnación donde la experiencia ordinaria vivida con los demás se convierte en el lugar mismo de la fe. La sepultura en la realidad social es vista como la marca de autenticidad, el fundamento de una adecuación entre la vocación del sacerdote y la realización de sí mismo como cumplimiento de la voluntad de Dios en medio de los hombres. Esta exigencia intramundana moviliza un repertorio profético.

Pocos explican las dificultades íntimas de esta inmersión, pero el lector puede adivinarlas a veces entre líneas: la ausencia de intimidad (en el tiempo como en el espacio) que penaliza la introspección, la disponibilidad hasta el agotamiento, el "descubrimiento de otra idea del mal, no relacionada con las leyes civiles o religiosas,



sino con la vida del otro y su capacidad de hacerse cargo de sí mismo" (Renée Delorme, laica consagrada del Instituto Vie et Foi). La búsqueda de la autenticidad puede ser un abismo. Marcelle Lajonie escribe desde Chile que "el tiempo se come, no es fácil tener una hora para uno mismo". Sin embargo, esta ascesis intramundana impregnada de humildad no es necesariamente solicitada por el pueblo, como atestigua lúcidamente Renée Delorme:

Tout d'abord, la réalité brésilienne des favelles [sic] et de celle où j'ai vécu dix ans avant de venir en Amazonie a été un choc. Même mentalité du pauvre qu'à Paris mais ces pauvres réclamaient parmi eux une présence de pauvre différente. La lumière m'est venue d'une Noire qui après trois mois de vie commune avec mes amis favelados, est venue me dire : "Je t'aime bien, aussi je viens te dire ce que nous pensons de toi : tu es pareille à nous mais tu t'abaises et cela ne nous aide pas, tu dois être pareille à nous mais en nous montrant tout ce que tu as eu la chance d'apprendre, pour que nous aussi on puisse vivre".<sup>16</sup>

La fidelidad a la humanidad de Cristo se duplica, en consecuencia, con la exigencia de la verdad respecto a uno mismo. Se ha demostrado en otras ocasiones que el traslado al otro lado del Atlántico se espera como una oportunidad para un nuevo comienzo, no tanto como una etapa en la carrera eclesiástica sino como una esperanza de regeneración de la propia fe, una forma de reconectar con los inicios incandescentes de una vocación. Se trata menos de un gusto por lo exótico o de una intuición utópica ("todo es posible") que de un retorno a uno mismo (Chatelan, 2020b:221-228). En este sentido, los *Fidei Donum* son hijos de su tiempo: actuar según lo que es eminentemente verdadero ha adquirido el significado -desde Rousseau y el giro subjetivo de la modernidad-, de una búsqueda siempre renovada de una acción por uno mismo en adecuación con los propios valores, sin disfraz ni artificio (Gagnon, 2006). Las razones que se aducen para explicar la partida a América Latina se formulan en forma de servicio a la Iglesia o de "llamada" de Dios, pero apuntan, sin embargo, a un modo de realización personal, que toma la forma de una individualización generalizada del sentido del compromiso, como ha mostrado Jacques Ion para los años 1980 (Ion, 1997; Hervieu-Léger, 2003:148-151). La entrega total y completa a la causa y a la institución da cabida al mandato de una autoconstrucción propia de la sociedad de individuos. El criterio de "éxito" se mide

---

<sup>16</sup> En primer lugar, la realidad brasileña de las favelas y en la que viví durante diez años antes de venir a la Amazonia fue un shock. La mentalidad de los pobres era la misma que en París, pero estos pobres exigían otro tipo de presencia entre ellos. La luz me llegó de una mujer negra que, después de tres meses de convivencia con mis amigos insertos en las favelas vino a decirme: 'Me gustas, así que vengo a decirte lo que pensamos de ti: eres igual que nosotros pero te rebajas y eso no nos sirve, debes ser igual que nosotros pero mostrarnos todo lo que has tenido la oportunidad de aprender, para que nosotros también podamos vivir'."



ahora también por la satisfacción subjetiva que aporta el compromiso. Las representaciones religiosas de ir en misión están ahora infiltradas o trabajadas por las representaciones modernas de autorrealización. Estos hombres y mujeres de los años '80 aspiran a una realización que es la norma social de una vida exitosa (Ehrenberg, 1998).

La potenciación por parte de la Acción Católica, que constituye tanto la base principal de formación de estos sacerdotes como el soporte de su apostolado, no es ajena a esta autoafirmación. Otros factores ligados al estatuto de *Fidei Donum* son: la tutela de dos obispos, la práctica de una lengua extranjera, la multiplicación de los contactos y la constitución de una red de conocidos a distancia de Francia, la experiencia de la partida como emancipación y la ruptura con los vínculos familiares y amistosos. Toda una serie de razones favorecieron la construcción de uno mismo en proporciones no comparables a las de los compañeros que permanecieron en sus diócesis de incardinación. Esta misma experiencia de partida como condición de auténtico encuentro la encontramos en Henri Burin des Roziers<sup>17</sup>, especialmente cuando en 1990 buscó una nueva ubicación en Centroamérica. Sabine Rousseau ha mostrado notablemente los diferentes tipos de encuentros (verdaderos o falsos, formales o afines, intelectuales o simbólicos) que estructuran los horizontes de expectativa del fraile dominico (Rousseau, 2019a). Su búsqueda de autenticidad le llevó a invertir los códigos, los espacios y las temporalidades vigentes en la Iglesia, para encontrar un "hogar" donde los cuerpos de los pueblos indígenas expresen la pureza y la espontaneidad de una fe reencontrada (Rousseau, 2019b). Convertirse en americano no es una elección cultural, sino un proceso de unión de aspiraciones contradictorias que tocan lo íntimo y lo social. Esta observación también es válida para los laicos. Marcelle Lajonie, en Chile, escribe que "*en un mot, ma vie a complètement changé de sens, toute donnée aux plus écrasés et plus pauvres, et par là au Seigneur*".<sup>18</sup>

## **El pentecostalismo es el enemigo**

En este sentido, nada revela más el sentido de pertenencia que la designación de un enemigo común. La defensa de las comunidades cristianas del subcontinente contra lo que se percibe como una invasión de los grupos pentecostales es otra dimensión de la "latinoamericanización" de los miembros del CEFAL.

La cuestión del surgimiento del pentecostalismo es central para entender la historia de América Latina en el presente. Aunque no es necesario discutir aquí los factores que pueden haber contribuido a la "descatolización" y al aumento de la

---

<sup>17</sup> Henri Burin des Roziers (1930-2017) fue un dominico francés que vivió en Brasil y en América Latina entre 1978 y 1995. Fue en particular un defensor de los pequeños agricultores de la selva amazónica.

<sup>18</sup> "en una palabra, mi vida ha cambiado completamente de sentido, todo entregado a los más excluidos y pobres, y así al Señor".

pluralización denominacional durante el período, se pueden hacer algunas observaciones a mediados de los años 80, empezando por la poderosa seducción de las masas populares por estas nuevas Iglesias protestantes. Según los datos recogidos por Jean-Pierre Bastian, la proporción de protestantes aumentó en todos los países de América Latina (excepto Cuba) entre 1960 y 1985, con incrementos a veces espectaculares, como en Bolivia (del 1 al 7,6 %), El Salvador (del 2,2 al 14 %) y Guatemala (del 3 al 20,4 %). En 1985, los protestantes representaban más de una sexta parte de la población brasileña (17,6 %) y más de una cuarta parte de la chilena (22,5 %). Entre las potencias regionales, sólo México (4 %) y Argentina (5,5 %) son más resistentes (Bastian, 1994: 208). Los grupos pentecostales de América Latina se describen como "agresivas", poderosamente financiadas por Estados Unidos, con eficaces medios de propaganda. Levantan numerosos edificios (templos, dispensarios, escuelas) que les dan visibilidad y centralidad en el espacio urbano. El grupo de sacerdotes y laicos del noreste los considera "movimientos espirituales alienados y ajenos" que debilitan a las CEB.

Esta depreciación se refleja en la oposición entre el pentecostalismo o su versión católica (la Renovación Carismática) y la Iglesia "concienciada" a la que pertenece el personal del Comité. Las críticas a las "sectas"<sup>19</sup> son numerosas, como las que enumera Michel Candas, por ejemplo: un cierto iluminismo, un espiritualismo puro, la clara separación de lo humano y lo divino, el rechazo a hablar de las luchas sociales, la lucha contra el pecador y no contra el pecado. La reacción de los sacerdotes franceses es típica de un discurso de guerra fría que se ha convertido en un lugar común: el carácter reaccionario de las sectas que promueven lo que todavía no se llama "teología de la prosperidad" se opone en todo al liberacionismo de las comunidades eclesiales de base y de los teólogos de la "Iglesia de los pobres". Sin embargo, un examen más detallado permite encontrar analogías entre ambos: la valoración de la experiencia comunitaria, la crítica a la institución católica, la atención a la experiencia del creyente más que al contenido doctrinal, la inclusión de los desfavorecidos en el proyecto eclesial son puntos en común entre los sacerdotes del CEFAL y el discurso de los pastores pentecostales.

Se puede argumentar que los *Fidei Donum* franceses, al igual que el resto del clero latinoamericano, no terminaron de ver el crecimiento exponencial de las iglesias pentecostales en sus diócesis, a pesar que a finales de los años 50, siguiendo los pasos de sus predecesores, Pío XII ya había designado a las sectas como uno de los cuatro flagelos del subcontinente. El cambio de visión y sobre todo de estrategia por parte de la Iglesia católica se produjo precisamente a mediados de los años 1980, gracias a las consultas con las conferencias episcopales y a los encuentros, a veces ecuménicos, como el de Cuenca (Ecuador) en noviembre de 1986. Por tanto, es un poco pronto

---

<sup>19</sup> Los sacerdotes franceses utilizan la palabra peyorativa del término analítico del sociólogo Ernst Troeltsch.

para ver el comienzo de la contraofensiva católica entre los sacerdotes franceses incluidos en este estudio, que consiste en recuperar las intuiciones de las sectas a través de la Renovación carismática católica, que no está exenta de efectos y riesgos para la regulación de las creencias en la Iglesia. Los sociólogos han esgrimido ciertamente las razones de la tardía implantación de una respuesta católica: la difusión de estos movimientos y su falta de verdadera coherencia teológica u organizativa han hecho sin duda que sean menos fáciles de captar y de afrontar intelectualmente (Bastian, 2008). Pero la animosidad de ciertos sectores del clero y de los activistas también ha generado una falta de previsión, como confiesa Michel Candas: "*Avons-nous suffisamment réfléchi, tout au long de nos années de présence en Amérique latine, sur le phénomène des sectes et leur multiplication ? Quel est le sens profond de ce phénomène et quelles questions cela nous pose, en dehors de tout aspect polémique ?*".<sup>20</sup> No obstante, observemos que el auge del pentecostalismo y, más ampliamente, del evangelismo, obliga a algunos miembros del CEFAL a revisar el lugar que se da a la espiritualidad, que con demasiada frecuencia es puesta en segundo plano por los *Fidei Donum*. La formación sacramental adecuada vuelve a ser una necesidad.

### III. El CEFAL: ¿un lugar de la teología de la liberación?

#### La posición del episcopado francés en 1984

En su discurso de apertura de la XVIIIª asamblea del CELAM, que se celebró en Punta de Tralca (Chile) el 17 de abril de 1981, su presidente, Mons. López Trujillo, evocó en un tono muy personal su sentimiento general sobre la situación de América Latina. El punto más virulento se refiere obviamente al análisis marxista. La principal crítica se refiere a la existencia misma de un debate sobre la posibilidad de ser a la vez cristiano y marxista. El magisterio ha analizado la cuestión en varias ocasiones y el obispo colombiano enumera las etapas. Entre ellos, sorprende ver citados dos textos del episcopado francés, *Pour une pratique chrétienne de la politique* et *Le salut et la*

---

<sup>20</sup> "¿Hemos reflexionado suficientemente, a lo largo de nuestros años de presencia en América Latina, sobre el fenómeno de las sectas y su proliferación? ¿Cuál es el significado profundo de este fenómeno y qué cuestiones nos plantea, al margen de cualquier aspecto polémico?" (respuesta individual de Michel Candas).

*libération en Jésus-Christ*, con, además, errores en el título.<sup>21</sup> Mientras que el primer texto significaba la legitimidad del pluralismo político entre los católicos franceses, el presidente del CELAM sólo conserva la condena del marxismo. En el segundo texto apenas se menciona el compromiso contra la injusticia y nunca se utiliza la expresión "teología de la liberación".

El 3 de septiembre de 1984, la *Instrucción* del Cardenal Ratzinger sobre "algunos aspectos de la Teología de la Liberación" advirtió a los fieles y al clero contra las desviaciones de este corpus. La doctrina social de la Iglesia se convirtió de facto en la única brújula posible para los católicos comprometidos en la lucha contra la injusticia. A partir de entonces, lo que había sido una lucha clandestina desde el nombramiento de monseñor López Trujillo como secretario general del CELAM en 1972, adquirió una dimensión pública y asumida en Roma: los silencios impuestos a varios teólogos como Leonardo Boff (1985) o el cierre del Instituto Teológico de Recife, iban a constituir la parte emergente de una política de nombramientos conservadores para las sedes episcopales vacantes (Haller, 2008).

Cuando se publicó la *Instrucción* en Francia, el Presidente de la Conférence épiscopale française, Mons. Vilnet, añadió una "présentation du document". Su interpretación del texto retuvo dos puntos. En primer lugar, esta nueva teología no está exenta de derivas políticas que se deben esencialmente a su excesiva cercanía al marxismo: la lectura de la Biblia y de la vida de la Iglesia desde el punto de vista del materialismo histórico conduce a un callejón sin salida; los pobres del Evangelio y el proletariado de Marx no son equivalentes; las diferencias sociales no pueden dramatizarse en una violenta lucha de clases. Por lo tanto, para el obispo de Lille, hay razones para advertir a los que pretendían formar parte de la teología de la liberación. Por todo ello, y este es el segundo punto, es sólo una cuestión de "derivas". El presidente de la CEF se preocupaba de recordar en el preámbulo que la cuestión se debatía desde hace unos quince años en Francia a través de diversas publicaciones, coloquios y documentos elaborados por la jerarquía de la Iglesia de Francia. Desde la CEF se planteaba que la puesta en evidencia de los errores doctrinales no debía interpretarse en modo alguno como una desautorización de quienes deseaban responder con auténtico espíritu evangélico a la opción preferencial por los pobres. No pretendía ser un freno a los compromisos, sino una llamada a la conversión para una "civilización del amor" que Pablo VI profetizó que llegaría.<sup>22</sup> La recepción del documento no fue pasiva por parte del presidente de la Conferencia francesa. Subrayó la validez de la crítica romana, pero invitó a la Iglesia a no adoptar una actitud intransigente.

---

<sup>21</sup> *Les problèmes de l'Amérique latine*, 18 octobre 1981. Documentation catholique, pp. 941-945. Los dos textos son: Matagrín (1972) y Conseil permanent de l'épiscopat (1975).

<sup>22</sup> *Présentation du document par Jean Vilnet*. 7 octobre 1984. Documentation catholique, p. 901.

## Anti-intelectualismo y praxis liberacionista

¿Y cual fue la actitud del personal de CEFAL sobre el terreno? De las 28 respuestas, 16 están explícitamente a favor de la teología de la liberación, como Jacques Hahusseau en Goiás, Michel Jeanne en Bogotá o Marc Simon en Port-au-Prince. El grupo de franceses reunidos en Atacama enumera en una carta confidencial los "ataques" del obispo de Guayaquil contra las CEB; los mismos proponen enviar cartas de apoyo a Gustavo Gutiérrez por mediación del arzobispo de Lima, Mons. Landazuri Ricketts y se señalan las "ofensivas de Ratzinger y López Trujillo". La adhesión a la corriente liberacionista es a veces excluyente e ideológicamente intransigente, como en el grupo de sacerdotes y monjas reunidos en Nova Iguaçu: "*Les condamnations ou suspicions qui viennent d'Europe sur les théologiens de la libération non seulement nous affligent mais nous scandalisent et nous révoltent*"<sup>23</sup>. Y esto, a pesar de que admiten saber poco al respecto. El grupo de sacerdotes y laicos del Nordeste de Brasil dicen estar "*très marqué par la théologie de la libération, même si nous ne l'avons pas tellement étudiée*".<sup>24</sup> Para los demás, la inclinación es también hacia una Iglesia de los pobres, pero sin que se utilice la expresión "teología de la liberación". Una gran mayoría de los encuestados expresa sus esfuerzos por iniciar o acompañar a las CEB en sus barrios.

Las respuestas revelan un perfil que el sociólogo francés Alain Touraine (1988:104-122) señala en su ensayo sobre América Latina diez años después del surgimiento de esta corriente. La teoría de la dependencia, incluso más que el marxismo, ha sido entre los sacerdotes franceses el punto central de la teología de la liberación. La denuncia del imperialismo y de la dominación del capitalismo – que se ejerce a través de estados represivos y en lucha contra su propio pueblo – está más cerca de la protesta global que de la organización de una sociedad socialista. Para el grupo de Nova Iguaçu, "*le problème du monde aujourd'hui est l'exploitation et la mise à mort de peuples entiers par l'accumulation privée du capital dont la fabrication d'armes est, en plus, une des meilleures ressources*".<sup>25</sup> Llega a hablar de un "*génocide programmé*" contra las poblaciones pobres de Brasil, ocultado por una propaganda estatal que transforma la televisión y el fútbol en opios del pueblo. El profetismo de la izquierda católica, tal como aparece en las filas de los "en enlace", tiene más que ver con la impotencia del hombre pecador que con el análisis de las fuerzas de producción y la movilización de las masas.

---

<sup>23</sup> "Las condenas o sospechas que vienen de Europa sobre los teólogos de la liberación no sólo nos angustian sino que nos escandalizan e indignan".

<sup>24</sup> "muy marcada por la teología de la liberación, aunque no la hayamos estudiado tanto".

<sup>25</sup> "el problema del mundo actual es la explotación y la matanza de pueblos enteros por la acumulación privada de capital, del cual la fabricación de armas es, además, uno de los mejores recursos".

Sin embargo, sería un error hacer del personal del CEFAL discípulos de Leonardo Boff o de Gustavo Gutiérrez, o establecer una relación causal entre la implantación en América Latina y la adhesión a las tesis liberacionistas. Habría que profundizar en las cartas a los amigos y en los testimonios dejados por los *Fidei Donum* -que no son objeto de esta investigación- para afinar el análisis y no hacer un bloque homogéneo con ellos. Sin embargo, es innegable que ellos, como los sacerdotes belgas del COPAL, definen la teología de la liberación como una práctica y no como un corpus o una corriente teológica (Sappia, 2013:583). Ciertamente, llegan a identificarse con las líneas de esta teología: desean transformar a los más desfavorecidos en actores de su propio destino. Citan de buen grado a figuras de la jerarquía favorables a esta corriente – como los obispos Fragoso, Arns, Lorscheider o Casaldáliga –, pero sin sentir la necesidad de nombrarlos, como si la intelectualización de la acción emprendida a diario tuviera valor de disuasión. Por supuesto, esta observación no se aplica a todo el mundo. Así, Joseph Bernard, director del Instituto de Filosofía y Teología de Goiás y profesor del seminario diocesano, deplora la simplificación que se produce cuando los *Fidei Donum* franceses no se molestan en estudiar de cerca la teología de la liberación, abriendo la puerta a interpretaciones peligrosas para la fe:

*Des infiltrations idéologiques se vérifient dans certaines communautés. On a voulu (au séminaire) reprendre les cours de philosophie et de théologie pour justifier des positions d'ordre politique qui, d'optionnelles ou préférentielles, deviennent exclusives. La philosophie commencerait avec Hegel et finirait avec Marx, sa vision de l'histoire et ses moyens de transformation radicale de la société. La théologie ignorerait toute la Tradition de l'Église, même la plus fondamentale, pour étudier à peine la théologie de la libération (sortie de son fondement et de son contexte !).<sup>26</sup>*

El grupo de sacerdotes y laicos del Nordeste destaca que, en contacto con los pobres, la fe de los franceses se ha purificado, "*elle est moins intellectualisée*". Muchos apoyan y animan el movimiento de las CEB, que se percibe como la solución incondicional a los males que padecen las Iglesias, tanto en América Latina como en Europa. Lo que los sacerdotes franceses retienen de la teología de la liberación es, básicamente, el cambio de paradigma que conlleva. La opción por los pobres no reside tanto en la naturaleza del compromiso con los más débiles – que existe desde hace

---

<sup>26</sup> "En algunas comunidades se están produciendo infiltraciones ideológicas. Hubo un deseo (en el seminario) de tomar cursos de filosofía y teología para justificar posiciones políticas que, de ser optativas o preferentes, pasaron a ser excluyentes. La filosofía comenzaría con Hegel y terminaría con Marx, su visión de la historia y sus medios de transformación radical de la sociedad. La teología ignoraría toda la Tradición de la Iglesia, incluso la más fundamental, para estudiar apenas la teología de la liberación (¡sacada de su fundamento y contexto!)"

mucho tiempo – como en el cambio de perspectiva que provoca: al dotar a un simple estado de desposesión material de un fuerte capital simbólico que está llamado a desempeñar un papel en la transformación social y a explicar las causas estructurales de la pobreza, la teología de la liberación deja un lugar de elección al catolicismo abierto al diálogo con la modernidad surgido del Concilio.

¿Son clérigos y laicos revolucionarios? El *Fidei Donum* de la diócesis francés de Langres, Jean Fugerey, explica lo que pretende con su presencia en Brasil: "*La mission de l'Évangile est une mission de libération (totale bien sûr !)*".<sup>27</sup> Así las cosas, la lectura de las respuestas al cuestionario confirma la idea de que la adopción de las tesis liberacionistas ha consistido a menudo en una moderación de la violencia revolucionaria, más que en su exaltación.

Bernard Adam, delegado del CEFAL para Colombia y Venezuela, describió este viaje personal desde el guevarismo hasta una posición más acorde con su condición de clérigo. Su salida, en 1969, de la diócesis de Le Mans responde inicialmente a su deseo de unirse a la lucha armada:

*Au plan politique, on était dans la foulée de Mai 68. En France, j'étais lié au mouvement ouvrier, à l'ACO [Action catholique ouvrière]. Politiquement, je fricotais avec le PSU [Parti socialiste unifié]. En Amérique latine, c'était "la grande époque". Le Che venait de mourir, Camilo Torres venait de mourir. Les grandes dictatures militaires. L'échec de l'Alliance pour le progrès. Je venais – non pas pour faire – mais pour participer à la révolution. L'avion n'allait pas assez vite à mon goût ! J'allais arriver après la bataille !! Je suis arrivé, la Révolution n'était pas faite ! Mais avec mon arrivée, ça n'allait pas tarder!.*<sup>28</sup>

Quince años después, tras muchas experiencias y viajes de ida y vuelta entre Francia, Colombia y Costa Rica, su punto de vista es más contundente:

*Je rencontre deux difficultés principales :*  
*- vaincre le sentiment d'impuissance qui me tenaille, en face d'une société tellement bien montée pour exploiter les Pauvres (...). Des fois on se prend à se demander si la victoire sera possible.*

---

<sup>27</sup> "La misión del Evangelio es una misión de liberación (¡liberación total, por supuesto!)"

<sup>28</sup> "Políticamente, estábamos en la senda de Mayo del 68. En Francia, estuve vinculado al movimiento obrero, a la ACO [Acción obrera católica]. Desde el punto de vista político, participé en el PSU [Partido socialista unificado]. En América Latina, fue "la gran época". El Che acababa de morir, Camilo Torres acababa de morir. Las grandes dictaduras militares. El fracaso de la Alianza para el Progreso. Venía, no a hacer, sino a participar en la revolución. ¡El avión no iba lo suficientemente rápido para mi gusto! ¡Iba a llegar después de la batalla! Llegué, ¡la Revolución no estaba hecha! Pero con mi llegada, ¡no tardaría en llegar!"



- continuer à croire en "la Force historique des Pauvres". Je m'explique : la Pauvreté en tous ordres est telle, la Pauvreté culturelle surtout, que, malgré la conviction profonde qu'on en a, on se trouve parfois tenté de se demander non pas SI, mais QUAND les Pauvres seront en condition de SE libérer. Je croyais la Révolution imminente... Je la vois maintenant comme un très long chemin.<sup>29</sup>

De manera más general, las respuestas a la encuesta del CEFAL indican que la lucha política debe ser "acompañada" por los movimientos sociales, a distancia de la lucha armada, y no pasando a la clandestinidad por la lucha política (Tahar Chaouch, 2008). Una vez establecido este principio, que es objeto de consenso, las posiciones varían de un grupo a otro. Las nueve Hermanas de la Providencia francesas en Tegucigalpa parecen estar perdidas ante la falta de claridad de su propio compromiso: *"Jusqu'où aller au niveau de la conscientisation? Dans ce Honduras instable, convulsé, où l'on parle constamment de possibilité de guerre avec risque d'expulsion des étrangers : une interrogation ? Vivons-nous un aventurisme ou bien l'audace de la foi ?"*<sup>30</sup>

Un segundo vínculo entre la teología de la liberación y el personal del CEFAL es el redescubrimiento de la Biblia por parte de este último. *"J'ai découvert la Bible au Brésil !"* Michel Candas expresa lo que muchos *Fidei Donum* confiesan a medias o con franqueza. A la manera de Henri Burin des Rozières, muchos *Fidei Donum* confesaron en 1984 que habían reabierto la Biblia a través del contacto con los pueblos de América Latina. Bernard Adam escribió al director del CEFAL: "Les pauvres en lutte, animés par la Parole, m'ont rendu la foi"<sup>31</sup>. Charles Antoine hará de los salmos el paradigma de la palabra subversiva, asociando los testimonios de las víctimas de la represión a los salmos que comenta (Antoine, 2002). El grupo reunido en Nova Iguaçu escribió que había un vínculo ininterrumpido entre el texto bíblico y el pueblo brasileño a finales del siglo XX: *"L'Amérique latine"*, dijeron, *"c'est la Bible continuée"*<sup>32</sup>.

## La existencia de desacuerdos

Sin embargo, una minoría de misioneros "en enlace" no se reconoce en estas orientaciones. Los ecos de estos son indirectamente perceptibles. El delegado regional para Colombia y Venezuela, Bernard Adam, critica a los que se han quedado

---

<sup>29</sup> "Tengo dos dificultades principales: superar el sentimiento de impotencia que me embarga, frente a una sociedad tan bien montada para explotar a los pobres (...). A veces uno se pregunta si la victoria será posible; sigo creyendo en la "fuerza histórica de los pobres". Me explico: la pobreza de todo tipo es tan grande, sobre todo la cultural, que, a pesar de nuestra profunda convicción, a veces tenemos la tentación de preguntarnos no SI, sino CUANDO los Pobres estarán en condiciones de liberarse. Pensaba que la Revolución era inminente... Ahora la veo como un camino muy largo".

<sup>30</sup> "¿Hasta dónde podemos llegar en términos de concienciación? En esta inestable y convulsa Honduras, donde se habla constantemente de la posibilidad de una guerra con riesgo de expulsión de extranjeros: ¿una pregunta? ¿Vivimos un exceso de aventura o la audacia de la fe?".

<sup>31</sup> "Los pobres en la lucha, animados por la Palabra, me han devuelto la fe".

<sup>32</sup> "América Latina es la Biblia continua".



como misioneros clásicos, constructores de capillas y cercanos a las autoridades, como Jean Baque, "un 'bon prêtre' qui a construit une église, et qui se fait prendre en photo avec de hauts gradés argentins".<sup>33</sup> De hecho, este sacerdote *Fidei Donum* solicitó la ayuda de sus feligreses franceses y la de organizaciones alemanas para construir Nuestra Señora de los Milagros en 1976 a petición del obispo Adolfo Tortolo, obispo castrense de Argentina, en pleno inicio de la dictadura militar.<sup>34</sup>

En Salvador de Bahía, el equipo de sacerdotes franceses ridiculiza con frecuencia el comportamiento de Pierre Mathon, que no comparte el compromiso de sus compañeros en las tareas temporales<sup>35</sup>. Ordenado en 1955 en la diócesis de Troyes y luego incardinado en la diócesis de Langres, este sacerdote nacido en 1928 ha tenido, sin embargo, una trayectoria similar a la de sus compañeros : capellán de la Acción Católica en Francia, quiso partir hacia América Latina tras leer la encíclica *Fidei Donum* en una revista y realizó sus prácticas en el Centro Intercultural de formação (CENFI) de Petrópolis, en 1964. Dice que lee regularmente la *Documentation catholique* "pour se ré-ajuster sans cesse"<sup>36</sup>, hace suya la bandera de los sacerdotes del CEFAL, "nous sommes venus pour évangéliser, c'est nous qui avons été évangélisés"<sup>37</sup>, se reconoce aún plenamente en el "ver, juzgar, actuar" de la Acción Católica y no es hostil a las CEB dentro de los límites de las directrices de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, es decir, sin reducir la misión a las dimensiones de un proyecto meramente temporal. Pero difiere claramente de los demás sacerdotes del CEFAL en el diagnóstico de la fe de las masas brasileñas: según él, la teología de la liberación elaborada, por ejemplo, por Vincent Cosmao, cuyo nombre se cita, supone la Palabra de Dios conocida y la práctica de la fe vivida, lo que en realidad está lejos de ser el caso mayoritario en su parroquia. Se trata más bien de una "dévotion populaire superficielle" que observa a su alrededor.

Para Mathon, por lo tanto, es necesario quedarse con Louis-Joseph Lebret y la encíclica *Populorum Progressio* (1967) porque la dimensión espiritual no era menos importante que la acción temporal. La primera tarea es predicar, no sólo estar presente o encarnado. La fe del pueblo es real pero embrionaria, por lo que urge transmitir contenidos y construir iglesias. A sus ojos, la excesiva fascinación por el desarrollo, la engañosa atracción de los sacerdotes por el marxismo, la falta de lugares de culto en las periferias urbanas y la escasa valoración de los laicos en las tareas temporales son las verdaderas razones del éxito de las sectas protestantes en Brasil. ¿Cómo retener a los fieles cuando la "política primero" de los sacerdotes franceses les

---

<sup>33</sup> "un 'buen cura' que construyó una iglesia y se hace una foto con los altos mandos argentinos".

<sup>34</sup> *Lettre circulaire de Jean Baque*, 11 janvier 1979. 87 CO 74. CNAEF.

<sup>35</sup> Entrevista de Jean Lacrevez con el autor, Salvador de Bahía, 6 de enero de 2018.

<sup>36</sup> "para reajustar constantemente".

<sup>37</sup> "vinimos a evangelizar, fuimos evangelizados".

distrae de la construcción del Reino? La Renovación carismática, mencionada varias veces, le parece una solución "muy positiva" para el futuro.

Es, por tanto, sobre el significado de la presencia en América Latina y la vocación del sacerdote donde el desacuerdo es evidente. Robert François, originario de la diócesis de Verdún, que está en Pernambuco, en Mirandiba (diócesis de Infogados da Ingazeira) desde 1968, sigue una línea similar. No tiene pelos en la lengua para deplorar el desprecio de lo sagrado y la conversión a la política de la gran mayoría de los sacerdotes franceses en Brasil:

*Je ne cache pas que je me sens mal à l'aise dans ces réunions de prêtres [du CEFAL] car la mentalité actuelle, de beaucoup, est de rejeter ce qu'on nous a appris comme composantes de la spiritualité sacerdotale et de la sainteté: messe avec ornements (la "mode", c'est une chemisette), bréviaires (on s'en f... carrément), chapelet, adoration, etc... On entend des louanges pour tout ce qui est gauchiste et plus ou moins marxiste, comme le Nicaragua (voir par contre l'article du Monde, semaine du 14 au 21 mars); on critique le Pape, etc... Bref, pour moi très peu de "catholiques". Dépenser du fric pour aller s'enquiquiner, merci beaucoup. En France: quif quif, mais on peut choisir les réunions. Et puis il y a encore des prêtres plus passionnés par Jésus et Marie que par Marx et Mitterrand, Dieu merci!<sup>38</sup>*

Robert François cree en los beneficios de la ayuda espiritual y material, ya que las familias estaban desamparadas en todos los sentidos. No necesitó comprar un campo para montar una obra comunitaria centrada en el culto y la animación de la Legión de María: las autoridades militares se lo habrían cedido al entender que no era un líder de campesinos sin tierra. Hay que reforzar la evangelización "en sentido estricto". Insta a los obispos franceses y brasileños a desarrollar un material catequético menos superficial, "no sólo para "reflexionar sobre la vida", sino para tener fe en todo lo que Dios y Jesús se han tomado la molestia de revelarnos. Pero desde luego no es en Francia donde hay que buscar el modelo porque la gravísima crisis de la catequesis por el más que lamentable "Parcours" y otras "Pierres vivantes" hay que evitarla en Brasil, ¡¡¡si es posible!!!"

---

<sup>38</sup> "No oculto que me siento incómodo en estas reuniones de sacerdotes [del CEFAL] porque la mentalidad actual de muchos es rechazar lo que se nos ha enseñado como componentes de la espiritualidad y santidad sacerdotal: Misa con ornamentos (la "moda" es un blusón), breviarios (no nos importa en absoluto), rosario, adoración, etc... Se escuchan alabanzas a todo lo que es de izquierda y más o menos marxista, como Nicaragua (ver, por el contrario, el artículo de *Le Monde*, semana del 14 al 21 de marzo); se critica al Papa, etc... En fin, para mí, muy poco de "católicos". Gastar dinero para ir a molestar, muchas gracias. En Francia: es lo mismo, pero puedes elegir las reuniones. Y todavía hay sacerdotes más apasionados por Jesús y María que por Marx y Mitterrand, ¡gracias a Dios!".

En última instancia, la división entre los miembros del CEFAL es sobre el significado de "religión popular". Las respuestas abordan con frecuencia esta cuestión, que fue objeto de debate en los círculos eclesiásticos de Francia en los años 1970 (Raison du Cleuziou, 2016b; Fouilloux, 2008). En los escritos, la expresión se sustituye a menudo por la de "religiosidad popular", lo que indica una connotación peyorativa, al igual que entre muchos clérigos asesores de la Acción católica. Pero, "¿debemos condenar estas prácticas, que son similares a las supersticiones, a riesgo de alejar de la Iglesia a personas que ya practican poco? La exigencia de justicia social no es incompatible con la tolerancia o incluso el apoyo a las prácticas sincréticas ancestrales. Este es uno de los descubrimientos de los sacerdotes franceses progresistas en América Latina. Mientras que la prioridad de los primeros años Riobé fue formar y hacer surgir líderes laicos a través de la Acción católica, a partir de ahora el sentido de la presencia del CEFAL es más bien una co-presencia, más modesta en sus ambiciones transformadoras y educativas. En su respuesta colectiva, los *Fidei Donum* de México dicen haber redescubierto la fe de los humildes, a menudo ligada a las procesiones y a la devoción mariana: "*Après un temps de suspicion par rapport à la religiosité populaire, nous avons été amenés à une attitude plus positive: valoriser les richesses qu'elle contient, tout en essayant de la purifier de ses aspects négatifs ou ambigus*".<sup>39</sup> Los *Fidei Donum* franceses presentes en México consideran que en las principales fiestas religiosas (Corpus Christi, Domingo de Ramos y Fiesta de la Virgen de Guadalupe), las misas dominicales son "*un peu bordéliques (con perdón de Usted): ça grouille, ça piaille*"<sup>40</sup>. Pero creen que "*il faut profiter de cette force sans la casser*"<sup>41</sup>. Procedente de la periferia de los abandonados, esta fe, enraizada en prácticas ancestrales de piedad, tiene la capacidad de salvar una espontaneidad y una generosidad en el abandono de sí mismo que se ha perdido en Europa: "*Redécouverte de la religiosité populaire: un "peuple" qui se réunit (...). En France, nous sommes habitués à accentuer les différences entre "classes sociales". Pour bien des raisons, on privilégie ici le terme "peuple"; terme qui regroupe tous les humbles, quelle que soit leur appartenance socio-professionnelle*".<sup>42</sup>

## Conclusión

---

<sup>39</sup> "Tras un periodo de recelo hacia la religiosidad popular, nos hemos visto abocados a una actitud más positiva: valorar la riqueza que encierra, al tiempo que intentamos purificarla de sus aspectos negativos o ambiguos".

<sup>40</sup> "un poco desordenado (con perdón de Usted): es mucho ajeteo".

<sup>41</sup> "debemos aprovechar esta fuerza sin romperla".

<sup>42</sup> "Redescubrimiento de la religiosidad popular: un "pueblo" que se reúne (...). En Francia, estamos acostumbrados a acentuar las diferencias entre "clases sociales". Por muchas razones, se prefiere aquí el término "pueblo", que incluye a todos los humildes, sea cual sea su filiación socio profesional".

¿En qué pensaban los misioneros franceses en América Latina a mediados de los años 1980? El objetivo de esta encuesta no era dar una imagen exhaustiva de los compromisos y convicciones que animaban al personal relacionado con el CEFAL en aquella época. La encuesta "Para un reparto misionero" dio lugar a respuestas a menudo locuaces y detalladas que, reunidas, constituyen un material que no podría agotarse en esta única contribución. Sin embargo, se ha intentado esbozar los contornos de una presencia francesa, de la que se pueden detectar tres características. En primer lugar, aunque son muy minoritarios entre el clero extranjero en América Latina, y aún más entre el local, los sacerdotes, monjas y laicos franceses afirman tener una voz fuerte en las Iglesias que los acogen. Su experiencia de un catolicismo transnacional y su cultura entre dos mundos les da una perspectiva que les permite participar en los debates sobre las cuestiones eclesiales de la época. A menudo recelosos de los intelectuales que permanecen ciegos ante las realidades sociales de los más pobres, se someten sin embargo, no sin cierto placer, a un ejercicio de introspección y dedican buena parte de su tiempo de escritura a definir, afinar o aclarar sus posiciones. En segundo lugar, una gran mayoría de ellos está claramente a favor de las ideas desarrolladas por los teólogos de la liberación poco antes de que la Congregación para la Doctrina de la Fe expresara sus fuertes reservas sobre una corriente que toma demasiado prestado del marxismo para ser aceptable para el magisterio. Sin hablar de unanimidad total entre el personal francés del CEFAL, se puede concluir que existe un amplio apoyo a la opción preferencial para los pobres. El capitalismo, más que el comunismo, es a sus ojos la verdadera plaga del subcontinente. A partir de ahí – y este es el tercer rasgo dominante – la identificación con los pobres es palpable en todas partes. En último lugar, la religión popular, percibida antes de la partida hacia América como un cúmulo de supersticiones que había que combatir, era ahora acogida con más benevolencia en la medida en que daba acceso a la cultura de poblaciones a veces poco receptivas a la romanización. La lectura de la Biblia es también una forma de "latinoamericanización" de aquellos clérigos franceses que hicieron de lo temporal su caballo de batalla al querer, en un principio, despertar a los laicos a sus responsabilidades como militantes. ¿Deberíamos ver un retorno de lo espiritual para estos grandes activistas entregados en el corazón de las luchas sociales? Evidentemente, la cuestión requiere más investigación.

## Bibliografía

- Antoine, Charles (2002). *La Bête et la tourterelle. Martyrs du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf.
- Bastian, Jean-Pierre (2008). « Les réponses de l'Église catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine ». *L'Ordinaire latino-américain*, número 210, pp. 81-95.
- Bastian, Jean-Pierre (1994). *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides.
- Bonnín, Juan Eduardo (2011). « Las voces de la teología de la liberación en los Documentos finales de Medellín ». *Boca de sapo*, número XII, pp. 16-22.
- Casas Rabasa, Santiago (2019). « La Obra de cooperación sacerdotal hispano-americana (OCSHA) ». Chatelan, Olivier, Routhier, Gilles y Sappia, Caroline (coord.). *Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres Fidei Donum vers l'Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche, Chrétiens et Sociétés XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*. Lyon: Chrétiens et sociétés XVI<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> siècles, pp. 17-33.
- CEFAL (1986). *Ce que nos yeux ont vu*, Paris: Éditions ouvrières.
- CELAM (1980). *Construire une civilisation de l'amour. Document final de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*. Paris: Centurion.
- Chatelan, Olivier (2020a). « Les expulsions de prêtres diocésains français partis en Amérique latine : un recensement (1971-1976) ». Chatelan, Olivier (coord.). *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle*. Nancy: Éditions de l'Arbre bleu, pp. 175-190.
- Chatelan, Olivier (2020b). « L'"Euro-Amérique", laboratoire et frontière du catholicisme conciliaire ? ». Chatelan, Olivier (coord.). *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle*. Nancy: Éditions de l'Arbre bleu, pp. 221-228.
- Conseil permanent de l'épiscopat (1975). *Les libérations des hommes et le salut en Jésus-Christ. Réflexions proposées par le Conseil permanent de l'Épiscopat suite à la session pastorale de 1974*, Paris: Le Centurion.
- Ehrenberg, Alain (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Fouilloux, Étienne (2008). *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris: Parole et Silence.
- Gagnon, Bertrand (2006). « Authenticité ». Measure, Sylvie et Savidan, Patrick (coord.). *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris : Presses universitaires de France, pp. 64-65.
- Garrigós Meseguer, Antonio (1992). *Los Evangelizadores de América. Historia de la OCSHA*, Madrid: BAC.

- Haller, Anne (2008). *Jean-Paul II et l'Amérique latine. La politique religieuse du Saint-Siège : mise au pas, restauration, dynamiques*. Paris: L'Harmattan.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard.
- Ion, Jacques (1997). *La fin des militants ?* Paris: Éditions de l'Atelier.
- La Bella, Gianni (2012). *Roma e l'America Latina. Il Resurgimiento cattolico sudamericano*, Milan: Angelo Guerini.
- Matagrín, Gabriel (1972). *Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique, rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français, Lourdes 1972*, Paris: Le Centurion.
- Raison du Cleuziou, Yann (2016a). *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris: Belin.
- Raison du Cleuziou, Yann (2016b). « Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale. La controverse sur le catholicisme populaire ». *Archives de sciences sociales des religions*, numéro 176, octobre-décembre, pp. 101-118.
- Rousseau, Sabine (2019a). « La rencontre décisive : le dominicain Henri Burin des Roziers en Amérique centrale (1990) ». Rance, Karine, Ponsard, Nathalie, Luis, Jean-Philippe, Maillot, Stéphanie et Cornu, Pierre (coord.), *La scène de la rencontre. Altérités en dialogue de l'Antiquité à nos jours*, Clermont-Ferrand: Presses universitaires de l'Université Blaise-Pascal, pp. 107-126.
- Rousseau, Sabine (2019b). « Une expérience d'intra-altérité : un dominicain français en quête d'un vécu évangélique en Amérique latine à la fin du XX<sup>e</sup> siècle ». Nijenhuis-Bescher, Andreas, Berthier-Foglar, Susane, Bertrand, Gilles et Meyer, Frédéric (coord.). *Frontières et altérité religieuse. La religion dans le récit de voyage, XVI<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Rennes: PUR. pp. 291-300.
- Sappia, Caroline (2013). *Le Collège pour l'Amérique latine de Louvain et son ancrage au Brésil : outil d'un projet d'Église, 1953-1983*, thèse de doctorat d'histoire (dir. Paul Servais), Louvain-la-Neuve.
- Sauvage, Pierre (2017). « Genèse, évolution et actualité de la théologie de la libération ». Cheza, Maurice, Martínez Saavedra, Luis, Sauvage, Pierre (coord.). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur-Paris: Lessius. pp. 507-622.
- Sireau, Albert, Zañartu, Mario et Cereceda, Raúl (1959). *Terre d'angoisse et d'espérance : l'Amérique latine*. Paris: Éditions universitaires – Chrétienté nouvelle.
- Tahar Chaouch, Malik (2008). « Les recompositions de la théologie de la libération en Amérique latine ». *L'Ordinaire des Amériques*, numéro 210, pp. 47-62.
- Touraine, Alain (1988). *La Parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*. Paris: Odile Jacob.

Zanca, José (2013). Fernando Boasso como prisma. « Cultura, religión y sociedad en la década de 1960 ». *Prismas, revista de historia intelectual*, número 17, pp. 227-230.