Globethics Repository

Las estructuras comunicacionales alternativas y la iglesia [The alternative communication structures and church]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	AIves, Luiz Roberto
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 21:58:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155749

Cuadernos de Teología
vol. XII, nº 1, 1992, 69-79.

Las estructuras comunicacionales alternativas y la iglesia

Luiz Roberto Alves

REFLEXIONAR sobre las estructuras alternativas de la comunicación no implica desconocer o crear una mala conciencia en relación a las estructuras masivas y dominantes. Al contrario, el respeto a la polisemia contenida en el concepto de *alternatividad* exige del investigador el acto educativo de posesionarse en un ángulo de compromiso con los nuevos sujetos de las creaciones alternativas, pero también con la conciencia de la dinámica política de nuestras sociedades. En cuanto su sensibilidad capta señales concretas de las nuevas prácticas comunicacionales de la gente dividida en clases sociales, su deber intelectual acciona una anamnesis capaz de ver, dentro de la lucha social los avances deseados o los retrocesos en la calidad de vida latinoamericana. Y si el investigador comprometido comparte la fe cristiana, profundizará en su proyecto el lazo teórico-práctico, eliminando cualquier diletantismo o neutralidad, en nombre de la práctica radicalmente liberadora del Evangelio. Tanto su teoría estará fundamentada en la historia de la fe, como el compromiso práctico revelará señales de un proceso transformador que se proyecta más allá de nuestros límites incluyéndonos indisolublemente.

Las estructuras masivas y alternativas de los procesos de comunicación se revelan mejor en sus confluencias y divergencias en el terreno de la cultura. Por

eso también se justifica una antropología y hasta una teología del investigador, un ser-cultural que analiza estructuras radicadas en el hacer cultural. Si el espacio de la cultura a veces es definido como tierra de nadie, o de cualquier cosa, ahí comienza la mitificación ideológica, dado que en los lugares en que impera la anomia resulta más fácil conducir la manipulación. No es sin razón que los sectores dominantes de nuestras sociedades o naciones se rehusen a tomar posición en cuanto a políticas de cultura, aunque establezcan políticas agrícolas, económicas y otras. Precisamente los espacios vacíos de la cultura, ausentes a pesar de la fuerte presencia de los hechos, son manipulados con el fin de evitar la cohesión colectiva o la acumulación de conciencia histórica. Ahora bien, el análisis de las prácticas culturales nos permite la creación de categorías, funciones y proyectos de comunicación alternativa, los que nos permitirán revelar oposiciones u homologías, cooperación o resistencia y de este modo se configuraría un cuadro menos oscuro de lo alternativo frente a las estructuras dominantes.

La verdad es que la historia de nuestro compromiso con los proyectos de comunicación dominantes y alternativos es una historia triple: en ella se proyectan lentamente la evolución conceptual, la creación de instrumentos analíticos y nuestro modo de inserción en el proceso.

Nosotros, jóvenes investigadores o religiosos en los años '60, nos encontramos frente a frente con la oposición opresión/liberación. El discurso de aquel entonces era sincrético porque nos hacía ver la totalidad, mientras las realidades locales y cotidianas parecían un mapa nocturno. En nuestros países el discurso de la modernidad se cruzaba con el montaje de centros de poder externos a nosotros y la penetración de agencias emisoras encubría la sensibilidad de la recepción, si no subliminalmente, por la fuerza de los golpes político-militares. De un lado leíamos la descripción funcionalista; del otro percibíamos una vibración apocalíptica, que aún sonaba como algo distante; a lo ancho se daba una actitud más crítica ante el montaje de la parafernalia de la industria cultural. Lo que nosotros, los cristianos, conseguíamos sentir de cerca era el mensaje de la secularización (que no parecía ser un fenómeno informacional y comunicativo), el llamado de las transformaciones revolucionarias, la exigencia de la inserción de los hombres y mujeres de fe en el proceso de lucha latinoamericano y el esfuerzo por crear la identidad cultural, un poco como moda, un poco como

necesidad revolucionaria. En vez de la antigua conciencia amena del atraso de países jóvenes, pasamos a ver que estábamos sumergidos en el subdesarrollo. Las alternativas parecían globales. Los conceptos de pueblo/popular perdían un poco de la semántica folclorizante y tomaban los colores de la posible revolución. Intentamos prepararnos para luchar contra los dragones de la nueva sociedad de rápidos cambios sociales, pero nos faltaron instrumentos para interpretar la naturaleza, las categorías y las funciones de esos cambios. El contenido de nuestros mensajes era a favor de los cambios y transformaciones, mientras fuesen justas y comunes a todos, en especial para los pobres. Pero las rápidos cambios ya justificaban la nueva forma de producción de la información. No nos encontramos con los dragones, sino con los soldados. Entonces , a partir de mediados de los '60 y con fuerza total en los '70, los proyectos de las clases dominantes establecen nuevas políticas de mercado consumidor, alta sofisticación de los sistemas simbólicos (en los que todo se vuelve mercancía) y nuevas formas de división del trabajo, de las que forman parte las iglesias como instituciones de la sociedad civil.

No es de extrañar que publicaciones importantes, de aquella época como *América Hoy*[1], de ISAL, no tuvieran capítulo alguno sobre la cuestión de la comunicación social y que hayamos necesitado algunos años para traducir el concepto de liberación al universo simbólico y al proceso de producción, vehiculización y consumo de informaciones. Así también para pensar la vida cotidiana bajo la fuerza de los mensajes liberadores del cristianismo. Desde entonces la perspectiva global de la oposición: opresión/liberación comenzó a derivar hacia actitudes alternativas. Al principio como actos marginales y después como un proyecto comunicacional y cultural. El que sin embargo hasta hoy no evolucionó hacia un estado de comunicación democrática, para recordar los tres momentos presentados por Milton Ortega.[2]

Por lo menos, al final de los años '70, habíamos vencido el camino dialéctico de conceptualización de lo popular. Habíamos superado la antigua defini-

---

[1] **América Hoy**. Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), Montevideo, 1966.

[2] Milton Eduardo Ortega: «Cultura Popular y Comunicación»; en: **Cuadernos de Chasqui**. (Ciespal), Quito, 1986.

ción folclorizante y populista, nacida de la colonización y de las oligarquías con el apoyo de la cultura letrada y universitaria. Según la que el pueblo es el objeto de la acción política, puesto que desde su incultura, necesita de conductores iluminados para no retornar a su anomia, factor de desorden y caos. De baja producción intelectual, la masa descubre los centros de su vida en torno al *numen*, al aura político-religiosa de sus dirigentes, bajo la aprobación y la censura de instituciones como la escuela y las fuerzas armadas. Los productos de su creación cultural confirman las reglas: son expresiones de un pasado en recuperación continua y objeto de la interpretación refinada de los intelectuales, como mercancía renovable y descartable. También vencimos el concepto de pueblo-revolución, preparado en forma subyacente por el discurso de las izquierdas y listo como un detonador para las grandes batallas. En algunos tiempos y lugares de los años '60 y '70 estudiantes y trabajadores nos llamaron a una ciudadanía del campo y de la ciudad, para vencer las fuerzas opresoras. De ello resultaron reconocidos fracasos, puesto que no se analizaron las fuerzas en confrontación, inclusive las mediaciones de los procesos de comunicación y los argumentos de los varios rostros del liberalismo. La cultura, en este caso, era derivada del mundo letrado y trabajada como instrumento de concientización. Como si el acto de concientizar fuese mágico y la educación no pasase del plano de un mero discurso. De hecho, se intentó transformar la revolución en la imagen de pantalones jeans viejos y desabotonados, entre helados, canciones y caramelos. A la par de las censuras y otras violencias conocidas, se fue afirmando la certeza de que las estructuras sociales, económicas y políticas de América Latina cambiaban poco y para peor, pero que el arsenal de tecnologías y producciones simbólicas que teníamos que enfrentar y comprender era significativo y merecía respeto.

Una vez ausentes las dos unidades, la de pueblo-folclore y la de pueblo-revolución, descubrimos el pueblo-hombre, el pueblo-mujer, ser polisémico y culturalmente determinado, reverso de las producciones literarias del romanticismo e imagen negativa de los propios realismos. Fue entonces que nos pareció más útil la comprensión de cultura como la acumulación simbólica capaz de producir transformaciones por medio de alguna cohesión y alguna identidad. Sin determinismos o idealismos, las culturas populares se presentan como contrapunto para las estructuras políticas transnacionalizadas. Las alternativas nacen

precisamente de la memoria popular, de los gestos antes folclorizados, que ahora se transforman en acciones políticas. Nacen de ciertos segmentos sindicales que escapan a la hegemonía populista y paternalista y que crean nuevos sistemas de representación de los trabajadores, articulando formas tradicionales con instrumentos contemporáneos. Nacen de las organizaciones eclesiásticas que se separan de tentáculos autoritarios y se rehacen como comunidades de base. De la documentación artesanal, que ya no se sustenta más en museos y bibliotecas, y se descubre como una alternativa de información por medio de centros de documentación y comunicación. Ellos son millares y los conocemos bien por el buen nivel de vehiculización de informaciones a las comunidades, sindicatos, asociaciones de clase, grupos de vecindario, clubes de servicio e instituciones educacionales. Las alternativas nacen de los proyectos de alfabetización que no se contentaron con la decodificación de señales, sino que generaron conceptos a partir de la vivencia de los educandos y adelantaron el proceso de inserción profesional por vías del diálogo sobre la problemática social. De la instrumentalización técnico-política para el análisis de los medios de comunicación social, tanto en el nivel de asociación para la producción de radio y TV, como en el de los métodos educativos para la crítica de los *media*.

El discurso liberador de nuestras tesis, disertaciones y proyectos ecuménicos, sofocado desde el final de los años '60 hasta mediados de la década siguiente, ganó sedimentación cultural en el proceso educativo de los grupos que descubrieron su potencialidad cultural. De hecho, la teología de la liberación carecía de un valor evangélico básico en sus postulados iniciales: la dimensión de la comunidad. Y al principio las propuestas ecuménicas más bien parecían formas de evitar la salvaje competencia en el contexto del nuevo mercado de los bienes religiosos, resultante de las crecientes divisiones y de la pérdida de la mínima unidad. El renacimiento de las mismas exigió sedimentación y acumulación histórica.

No es fácil trabajar ese complicado tejido cultural por las vías de la reflexión teórica. Por mi memoria pasan los artesanos semi-alfabetizados en vías a descubrir los caminos que llevan a la inserción en la ciudad; los jóvenes sindicalistas salidos de la línea de montaje en camino a descubrir el valor antropológico del trabajo humano en la creación de las riquezas y su desvalorización por el imperio de la plusvalía; los grupos religiosos redoblando la distancia

entre San Pablo, Mateo y el Exodo y descubriendo el Cristo en proceso de crucifixión y posible resurrección en el caminar de los millones de niños y niñas de la calle.

Entre los muchos amigos de mi investigación participativa, recojo el ejemplo del trabajador Raimundo Barbosa, emigrante de las tierras pobres del nordeste brasilero. Originalmente había sido labrador de tierras, también cantor y músico. Uno de los ritmos de su repertorio, llamado *aboio*, se asemejaba a las melopeas, en las que los cantores memorizan sus profundas relaciones con la naturaleza y los animales, reclamando por las condiciones difíciles de su trabajo y de su pobreza. Ocurre que habiéndose vuelto emigrante y venido a vivir en el mayor polo industrial del Brasil, en São Paulo, el ex-cantor Raimundo entró al círculo rutinario del silencio, etapa cultural en la que predomina la lucha por la sobrevivencia. Metalúrgico, después de 1976, se vinculó con los movimientos de huelgas y reivindicaciones de su mundo profesional, rompiendo los primeros lazos de la cultura del silencio. En 1979 el centro de Pastoral de los Emigrantes realizó un festival del emigrante. Raimundo inscribió un tema musical que de inmediato hacía recordar las antiguas canciones de su ambiente nordestino. La gran diferencia, sin embargo, era que en vez de memorizar sus relaciones con los animales y la naturaleza y reclamar por las condiciones del trabajo rural en medio de la sequía, el artista renovado exorcizaba las condiciones urbanas de vida y, principalmente, el modo de producción capitalista que las originaba. Se ve, pues, que las alternativas en comunicación son mediadas por la cultura. Cultura polisémica y compleja, pero sustentada por la gente obligada a siglos de silencio y a la condición de objetos. Culturas en plural, que no sustentan ni la revolución ni la plena sumisión, pero que se vuelven alternativas por la comunicación de nuevos gestos, que exigen atención y cuidado a quienes detentan los medios de producción social.

Y a nosotros, intelectuales, ¿cómo se nos reveló ese panorama? En el caso brasilero, los maestros de la investigación, cuando se dio en forma participativa, fueron alumnos de la acciones alternativas populares. De hecho, a despecho de nuestras inquietudes y angustias, nos habíamos acostumbrado a ver reproducidas en los usos y costumbres de la gente de las metrópolis las marcas de la alienación y del desencanto, y nuestra educación nos imposibilitaba ver las aberturas que las contradicciones sociales creaban. Viviendo bajo represio-

nes, la lectura apocalíptica de la escuela de Frankfurt y sus seguidores fortalecía el desencanto y el inconformismo pasivo. De repente, levantamos los ojos de nuestras lecturas de Adorno, Enzensberger, Paulo Freire y Gramsci, y vimos y oímos el ruido de las *paseatas, piquetes*, altoparlantes y voces de la gente anónima. Gente que demostró su capacidad en la organización de sus esfuerzos y dejó en claro que una vida digna se conquista y que las lecciones de cultura son aprendidas en medio de la tensión.

Varios documentales cinematográficos producidos con base en los movimientos populares, tanto por productores brasileros como extranjeros, captan gestos y palabras singulares que, al indicar momentos de lucha reivindicatoria con sede en los mayores polos industriales del país y en las regiones agrarias de conflicto, señalizan también otros tiempos de la cultura regional y nacional, un imaginario popular mayor, activo y combativo, en fin, la verdadera práctica de la memoria. Esas señales demuestran que esos tiempos han sido de recuperación de la memoria, reencuentro de historia.

Vimos gestos y frases concretas que nos hicieron rever los movimientos populares nordestinos (*sertanejos*), antiguos movimientos reeducados por el nuevo conocimiento de la realidad. Vimos el mesianismo transformado en organización política y no desencanto mítico. Travestidos de sensibilidad política más realista, surcaron las calles de las ciudades y de los campos el místico y el mítico, la sensibilidad y la imaginación, explotando las conciencias somnolientas e indicando un camino para la revisión de la historiografía de la cultura, que sofocó siempre las voces de los pobres y se definió como la verdad de las élites. Vimos que esos movimientos detectaban estados acumulados de cultura. ¿Por qué? Porque los movimientos populares se han constituido en la superación de los límites de la religiosidad oficial, en la redefinición de los papeles de la familia, en el recontar de la historia de vida, en fiesta y marcas de comunicación alternativa. En lenguaje semiológico, se trata de un habla que de repente problematiza la lengua, la normatividad.

Es imposible congelar esas hablas que problematizan las lenguas oficiales. Pensando en términos de lenguaje religioso, las hablas alternativas representan una metonimia a nivel horizontal, que desea cruzarse con la imagen metafórica vertical, creando distancia y profundidad, creando la cruz. Metonimia por causa de la precariedad de ser parte en el intento de representar algo mayor. Como

diría Octavio Paz: "Descubrir la imagen del mundo en el que emerge como fragmento y dispersión, percibir el uno en el otro será devolver a la lengua su virtud metafórica: dar presencia a los otros." Entonces los fragmentos de alternatividad se juntan en el esfuerzo ecuménico y liberador, creando, en su caminar, señales concretas del reino, metáfora de la conexión de lo finito con lo eterno, de lo terreno con lo celestial, de la dispersión con la redención.

Disperso y ecuménico es el discurso del poeta analfabeto Germano, que así canta a su fe: "Después vimos a Jesús Cristo/ un Dios en la encarnación/ ligando su mensaje/ a la obra de la creación/ con un claro objetivo/ hacer una recreación." Más adelante dice cantando: "Lo que vimos en ese estudio/ no fue solo aprender/ ni transmitir eso/ para [que] el pueblo [lo llegue a] conocer/ nuestra obligación/ es tomar eso y vivir."

Las metonimias alternativas producen la imagen metafórica por vías de la condición de prosopopeya. Esta última es una figura literaria que significa la reversibilidad: lo que no hablaba, habla; lo que era inerte, actúa; lo que era animal, ahora es persona. La teología del cantor popular, mestizo del campo, se descubre quemándose las manos en el calor de la pelea entre cielos e infiernos, ómnibus llenos, luchas campesinas. Por eso se hizo recreación, encarnación continua; discursos donde antes solo había silencio, superación de la reificación por la hominización. Teología se volvió trabajo, cosa desnuda, sin adjetivos, el habla del trabajo en la construcción del reino. La posibilidad de lo imposibilitado. El primer paso del nuevo teologar será hacer posible aquello que los poderes constituidos quieren, siempre, hacer imposible. Y la posibilidad nace pedagógica, educativa: allí donde las personas están haciéndose comunidad y creando simbología, cultura. Saber y hacer ya no se distancian. Los nuevos saberes hacen la vida.

Es "tomar y vivir", dice Germano teólogo del pueblo. La memoria bíblica más culta dice: Haced eso y viviréis. La gente impura de las culturas populares toma la cena, la hostia, el bordón de pastor, los símbolos de la marcha (*caminhada*), la oración de la esperanza: toman y viven. Hacen teología. Construyen la vida teológicamente. Hacen ecumenismo con las manos dadas frente al alambre de púas y a las armas de los pistoleros pagos por los dueños de las tierras. Sus dilemas pasan a ser del tamaño de sus fuerzas. Se justifica así, el discurso del creyente citado por Carlos Rodrigues Brandão: "Pero una

cosa yo le digo al señor. Hace mucho tiempo que yo veo hablar, a veces hace días, ya hace meses, hasta años, dice que van a quedar sólo las obras grandes, sólo las grandes iglesias, sólo el pueblo estudiado. Pero está equivocado. Dentro de la Biblia Jesús escogió los humildes. Aquí se ve que Dios no escogió personas más letradas. Escogió personas humildes, atrasadas, para no despreciar los otros que son despreciados".[3] La alternativa tiene, pues, historia, memoria real.

Aun así, esos esfuerzos políticos antihegemónicos conviven con nuevos y graves problemas, ya simbolizados por el inicio de la década que vio desaparecer a monseñor A. Romero, que marca ahora veinte años de duplicación de la población en nuestra patria común latinoamericana, que ve el continuo deterioro de los servicios y en consecuencia de las condiciones de vida, que no ve la implementación de las reformas básicas bajo los gobiernos neoliberales, que tiene una deuda de 500 billones de dólares, la que se intenta pagar con el sacrificio de la gente. Peor todavía: hoy los capitales de los países pobres subsidian a los ricos y el flujo económico se da casi exclusivamente en »plazas seguras«.

Las culturas populares, en sus acciones alternativas, se vuelven claramente la naturaleza política de esas cuestiones. Pero el refuerzo neoliberal de concentración del poder y la cosificación de los valores también abarcó el espacio religioso. Las experiencias alternativas son cuestionadas y hasta prohibidas en los lugares de mayor desequilibrio de poder. El carácter reaccionario de los poderes de Roma y el sectarismo divisionista de los protestantes son señales concretas de ello.

En su marcha (*caminhada*), las acciones alternativas en la comunicación y la práctica cultural no se confrontan preferencialmente con los medios de comunicación, pues saben donde se encuentran sus centros de decisión. Pero de manera creciente reconocen que la transnacionalización del capital corresponde al dirigismo mayor de las comunicaciones. Tales sistemas buscan dirigir la sociedad

---

[3] Carlos Rodrigues Brandão: **Os Deuses do Povo**. (Ed. Brasiliense), São Paulo, 1980.

civil, tanto negando informaciones como ideologizando los intereses políticos de la clase dominante.

Todo esto nos dice a las claras (y las noticias de las agencias internacionales sobre el este europeo lo refuerzan) que no pudimos pasar de los proyectos comunicacionales alternativos al estado de comunicación democrática, puesto que el alcance de ese último exige nuevas reflexiones políticas. Por cierto no se desmontaron los esquemas grupales alternativos, ni se retornó a cualquier condición de anomia u olvido. Pero hay nuevos riesgos, en parte ya concretados, de un fortalecimiento del inmovilismo folclorizante de las culturas populares, de una manipulación ideológica más sutil, de la destrucción de la identificación y de la participación en la vida comunitaria y nacional. Para que podamos avanzar en la práctica aquí reflejada, algunas tareas pasan a ser esenciales. Con su enumeración quisiéramos concluir este trabajo:

1. Es necesario mantener e incrementar la estructura de impugnación y denuncia de las prácticas hegemónicas. Se deben fortalecer las alternativas en comunicación capaces de amplificar las denuncias y las impugnaciones.

2. Se hace esencial articular y rearticular los movimientos populares, capacitándolos para el debate de las políticas neoliberales en el continente y su presencia específica en las diversas áreas.

3. Serán factores de cohesión mínima para las prácticas alternativas la asociatividad, la fiesta, el ritual preparado en comunidad, la profundización de la reflexión política y la lucha por la ecología.

4. Las comunidades eclesiales de base deben mantenerse como núcleos de comunicación de la fe y evangelización de la política, apoyando a los sectores populares de la sociedad civil en sus choques por la mejoría de las condiciones de vida y por la transformación de las estructuras sociales.

5. Tener en cuenta la máxima centralización del poder religioso y la máxima división del mundo protestante para propugnar radicalmente un nuevo modelo de iglesia, más evangélico, despojado de ambiciones de poder y ligado directamente a la lucha de liberación en cada rincón del continente.

6. La creación de foros integrados para la defensa y la ampliación de los servicios públicos como salud, educación, y principalmente para denunciar la situación de los niños empobrecidos.

7. Profundizar las investigaciones participativas sobre comunicación, dando preferencia al universo del receptor como sujeto-nuevo del proceso, al igual que procurar nuevas significaciones para la acción de los medios en la sociedad.

8. Desarrollar la asociatividad para la producción de mensajes audiovisuales, con la capacitación técnica y política de los nuevos sujetos interesados en la práctica de la comunicación social.

9. Crear, en los espacios académicos comprometidos, interrelación dinámica entre enseñanza, investigación y extensión comunitaria, de tal modo que el lazo teórico-práctico haga justicia al modo de inserción de las camadas populares como sujetos de la vida social.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CANDIDO, Antonio: «Literatura e Subdesenvolvimiento»; en: **América Latina em sua Literatura**, (Ed. Perspectiva), São Paulo, 1979.

FESTA, Regina: «Movimentos Sociais, Comunicação Popular e Alternativa»; en: **Comunicação Popular e Alternativa no Brasil**. (Paulinas), São Paulo, 1986.

Tempo e Presença. (Cedi), São Paulo, 1989.

Textos de: ILET, IPAL, CEDI, CPV y otros Centros de Documentación sobre comunicación y cultura popular.

WITE, Roberto: «Contradições nas Políticas Contemporáneas de Comunicação Democrática»; en: **Comunicação & Política**. (Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos), Rio de Janeiro, 1985.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.