

PROLEGOMENOS

ACLARACIONES METODOLOGICAS

I. HACIA UNA HISTORIA LATINOAMERICANA DE LA IGLESIA

1. Ampliación del concepto de religión.

Desearíamos comenzar la exposición epistemológica con el relato y reflexión de un hecho histórico, de gran densidad espiritual, de gran importancia metodológica para la historia.

a) *Bartolomé de las Casas en Cuba (1514)*

Se comentará el capítulo 79, del libro III de la *Historia de las Indias* del nombrado autor. Bartolomé había llegado a las Indias, a la Española, el 15 de abril de 1502, con el gobernador Nicolás de Ovando. De inmediato había luchado contra los pobres indios tainos, y por sus actos en diversas expediciones conquistadoras recibió una encomienda de indios cerca de Concepción de la Vega la misma isla. Es verdad que, como laico, organizó la catequización de los indígenas, siendo doctrinero. En 1507 partió hacia España, porque había sentido vocación para el sacerdocio (quizá la primera vocación sacerdotal Americana): fue ordenado en Roma en 1510.¹

Regresó a Concepción de la Vega, donde conoció a fray Pedro de Córdoba OP, que también acababa de llegar a América. Allí celebró su primera misa, siendo así el «primer misacantano de América». El mismo Diego de Colón fue su padrino. Partió con Pánfilo de Narváez en enero de 1513 a la sangrienta conquista de la isla de Cuba, y contempló la matanza de indios de Caonao, recibiendo como pago un «repartimiento» de indios. Es decir, Bartolomé era un cura encomendero, a las orillas del río Arimao. Durante doce años había sido cómplice de la conquista del Caribe:

El clérigo Bartolomé de las Casas -escribe sobre él mismo- andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía.²

Llegando Diego Velázquez a la Villa de Santo Espíritu, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», Bartolomé de las Casas, «llegándose la Pascua

1. Cf. M Giménez Fernández *Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros (1516-1517)* I, Sevilla 1953; consúltese mi trabajo *Bartolomé de las Casas, en Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1977. En el tomo I/2 de esta *Historia general* se incluirá una bibliografía general, también de este tomo I/1.

2. *Historia de las Indias*, III, cap. 79; t. II, Madrid 1961, 356 s.

de Pentecostés, acordó dejar su casa que tenía en el río de Arimao, e ir a decirles misa y predicarles aquella Pascua», y continúa:

El cual, estudiando los sermones que les predicó la pascua pasada, o otros por aquel tiempo, comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la sagrada Escritura.³

Es importante considerar dos aspectos. En primer lugar, escribe Bartolomé: «aprovechó para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Sancto Domingo predicaban»⁴; es decir, la crítica profética de Montesino pasa a Bartolomé, pasa de mano en mano en la tradición viviente e histórica. Bartolomé se inscribe, entonces, en la escuela profética, la primera en América, de los dominicos. En segundo lugar, es la relectura bíblica lo que le permite entroncarse con el profetismo de Israel y de toda la historia de la Iglesia. En efecto:

Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (*Ben Sira*), cap. 34: «Sacrificios de bienes injustos son impuros; no son aceptadas las ofrendas de los impíos. El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado. Es sacrificar al hijo en presencia de su padre, robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre»⁵. Comenzó -continúa Bartolomé-, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes... Aplicando lo uno (el texto bíblico) a lo otro (la realidad caribeña), determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en esta India se cometía.⁶

Bartolomé no pudo ofrecer su misa. Primero liberó a sus indios («acordó totalmente dejarlos»), y comenzó su acción profética, que como en Santo Domingo con Antón de Montesinos, «quedaron todos admirados y aún espantados de lo que les dijo».⁷

La conversión de Bartolomé, conversión *espiritual* («tractando de la vida contemplativa y activa, que es la materia del Evangelio de aquel día, tocando en las obras de caridad... fuéle necesario mostrarles la obligación que tenían a las cumplir y ejercitar en aquellas gentes de quien tan cruelmente se servían»)⁸, fue el fruto de relacionar dos realidades que no habían sido comparadas por los conquistadores (ni tampoco por otros misioneros antes de los dominicos): la realidad de la liturgia, el culto, la misa, la eucaristía y la realidad de la estructura social, la explotación del indio, la dominación del prójimo. Estas dos realidades, liturgia y economía, es lo que le reveló el texto bíblico, releído en la isla de Cuba, aquel día de abril de 1514. Bartolomé recuerda todavía, antes de su muerte, y deja escrito en su *Testamento*, aquel memorable día:

Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes...⁹

3. *Ibid.*

4. Cf. más adelante capítulo V.

5. El texto consta en la *Historia de las Indias*, en latín. Lo hemos traducido teniendo en cuenta el original griego.

6. *o. c.*, 356-357.

7. *Ibid.*, 358.

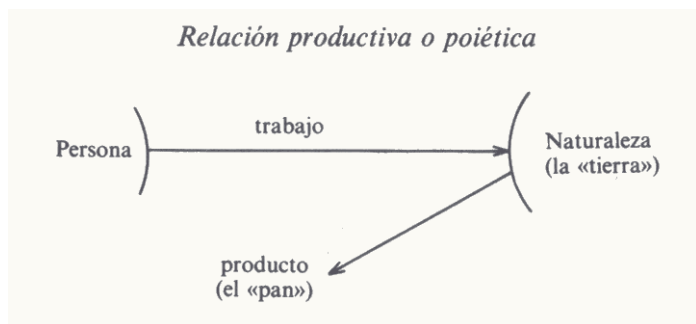
8. *Ibid.*

9. *Cláusula del Testamento*, en *o. c.*, V, 539.

El texto bíblico inaugura una tradición profética -procedente de los dominicos de la Hispánica, pero que en Bartolomé logrará una coherencia máxima-. El Eclesiástico 34,18-22 tiene una estructura teológica que es necesario considerar en detalle.

En primer lugar, el «pan es la vida del pobre». El pan, en el mundo del Mediterráneo (cultura del trigo), es la realidad y el símbolo del producto del trabajo del hombre. Es decir, hay una primera relación persona-naturaleza, que denominaremos relación productiva (o *poiética*, del griego: *poiesis*, *poieîn*, hacer, producir, fabricar). La relación privilegiada productiva es el trabajo.

ESQUEMA 1.1



En el ofertorio de la misa católica actual, el celebrante dice en un momento: te ofrecemos «este *pan* fruto de la *tierra* y del *trabajo*». En esta oración litúrgica se encuentran los tres momentos: trabajo, tierra (naturaleza), pan (producto). Esta relación *material* (sacramental) del hombre con el cosmos, constituye a dicho cosmos en «materia» (naturaleza) del trabajo. Sin trabajo no hay «materia» de trabajo. No se trata de la «materia» en su sentido *cosmológico* («todo es materia»), sino en su sentido productivo o *poiético*: el sujeto humano que trabaja (el trabajador) es el *a priori*; sin trabajador no hay «materia». Es decir, el trabajo, como actividad humana es el momento constitutivo de la naturaleza como *materia*. Este sacramentalismo (o materialismo productivo) está arraigado en el humanismo semita, en el hebreo. Es la antropología del *habodáh*, del trabajo manual, al que tanto los fariseos como los apóstoles y el mismo Jesús de Nazaret fueron siempre muy fieles.

La historia, para ser historia interpretada con ciencia y con fe cristiana, deberá siempre saber remitirse a este aspecto fundamental, sacramental, de la relación del hombre (la creatura por excelencia) y la «tierra» (lo no-humano en la creación). Es por ello que tendrá importancia, como tipos de *trabajo*, el que hablemos de culturas prehistóricas de cazadores y recolectores (nómadas), de plantadores, o de urbanos (agricultores y pastores). Pero también será importante hablar en su momento de capitalismo mercantil o «industrial», ya que la industria es un tipo particular de relación técnica o poiética, productiva, de la persona-naturaleza. Esto condicionará (y hasta determinará, no como determinación absoluta, sino sólo relativa) a toda la historia. Es la determinación sacramental por la ley de la Encarnación: «siendo de naturaleza divina se alienó a sí mismo y tomó forma de esclavo» (Flp 2, 7). El «esclavo», el «siervo», es un hombre que trabaja de *alguna manera*, de la manera más

despreciable. Es el «siervo» (en hebreo *hebed*: «el que trabaja», el que cumple con el *hadobáh*: el trabajador) de Yahvé.¹⁰

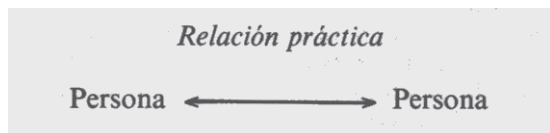
Saber descubrir en la historia su referencia al trabajo, saber describir la relación entre la historia de la Iglesia y la relación persona-naturaleza es ya un momento mayor de una metodología histórica cristiana. Bartolomé de las Casas nos conduce con su mano; la Biblia igualmente; las ciencias sociales latinoamericanas también.

El «pan» como producto prototípico del trabajo humano nos indica todavía algo más esencial. Lo importante del «pan» no es ser sólo producto, como la obra de arte que es producto de una acción estética, sino que es *alimento*. El producto alimento¹¹ no es sólo un artefacto sino un satisfactor de una necesidad de la vida. La *vida*, finita, humana, sólo sobrevive cuando logra cumplir sus necesidades. La necesidad es una «falta-de»; toda falta es una negatividad: el hambre es falta de comida; el frío es falta de calor; la enfermedad es falta de salud. La necesidad es la señal misma de la creaturidad de la *vida* humana. Con frecuencia, y con razón, se habla de la cuestión de la vida en lo referente al aborto. Pero se olvida de hablar de la *vida* en la cuestión mucho más universal de la falta de pan para la vida. Jesús de Nazaret dijo: «yo soy el pan de vida» (Jn 6,35). No es sólo «pan», sino «*de-vida*». La *vida* es la causa originaria y final del pan. Se fabrica el pan porque lo necesita la vida. El pan, cuando es consumido, alimenta la vida.

Por ello la sagrada Escritura dice: «el es la *vida* del pobre». No dice sólo que el pan cumple las necesidades de la vida, dice aún más: expresa que la vida del pobre dice relación al producto de su trabajo. Cuando el pobre produce pan y lo come, vive. Pero cuando el pobre produce el pan y no puede consumirlo: muere.

Por ello hay un segundo tipo de relaciones. Las relaciones persona-persona; las relaciones *prácticas*. Para los clásicos¹² había diferencia entre producir (*poieîn* en griego, *facere* en latín) y practicar (*prateîn* en griego, *operare* en latín). La palabra *praxis*, de origen griego, significa obrar, practicar, operar. Indica la relación de un hombre con otro¹³. Estas relaciones *prácticas* son de cuatro tipos: erótica (varón-mujer), pedagógicas (padres-hijos), políticas (hermanos-hermanos) y de religión o culto (persona-Dios). Son relaciones entre personas.

ESQUEMA 1.2



10. Véase mi trabajo *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahve*, en *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969. Et. la reciente encíclica del papa Juan Pablo II, *Laborem exercens*.

11. Cfr. Aristóteles, *Política*. L. I. cap. 3, 1256 a 20.

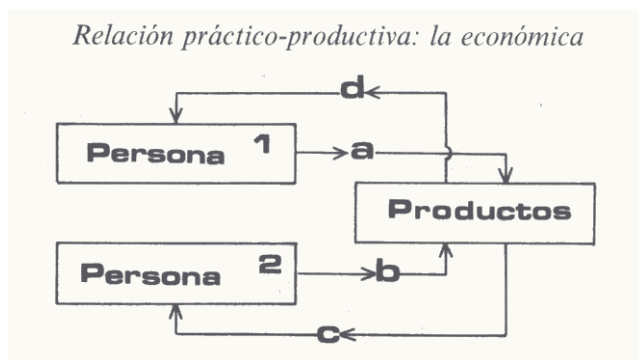
12. Cfr. Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum*, L. I, lect. 1 (Marietti, Torino 1949, 3): «Ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu... Ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus...».

13. Los cuatro órdenes prácticos son: el erótico (que «me bese con los besos de su boca»; Cant 1, 1), el respeto político del prójimo («No matarás»: Dt 5, 17); la relación padres-hijos («Honra al padre y a la madre»: Dt 5, 15).

Las relaciones prácticas de una persona con otra son además relaciones éticas; pero son éticas porque son prácticas (y no viceversa). Es decir, la relación práctica persona-persona puede ser mala o buena (ética). Es mala esta relación cuando no se respeta al otro como otro, como lo sagrado (porque la persona es imagen de Dios), sino que se la usa como instrumento, mediación, momento del proyecto absolutizado del sujeto dominador¹⁴.

Hay, sin embargo, y es necesario indicarlo, una relación compleja, más concreta que las anteriores, y donde ambas (las relaciones productiva y práctica) se tornan históricas, institucionales. Se trata de la relación práctico-productiva. De otra manera: se trata de la relación entre personas a través del producto de sus trabajos.

ESQUEMA 1.3



Es decir, una *persona*¹ puede producir (flecha *a*) un arma de hierro (producto) o espejuelos. Otra *persona*² puede producir (flecha *b*) maíz o extraer oro o plata de una mina. La relación cósmica del arma y el espejuelo con el maíz y el oro no tiene ningún sentido en cuanto tal (en cuanto relación del metal del arma, con la substancia orgánica del maíz). Las personas en cambio sí tienen relaciones y con sentido. De esta manera una (*persona*¹) puede dominar a la otra (*persona*²) gracias al uso del arma, por una superior tecnología de la guerra (por ejemplo la conquista, donde el ibérico domina *prácticamente* al amerindiano). Esa dominación es la praxis de pecado; es el pecado mismo. El pecado no es sino praxis de dominación.

Pero la relación *práctica* (que puede ser de servicio o dominación) se torna institucional, histórica, real, cuando está mediada o constituida a través de los productos del trabajo. De esta manera un indígena (*persona*²) entrega parte de su tiempo de trabajo o maíz a otra (*persona*¹); los indios del río Arimao a Bartolomé de las Casas (flechas *d*). Era un tributo obligado por el sistema de la encomienda. Por su parte el encomendero debía darles protección y doctrina cristiana (flecha *c*, en sentido inverso, de *persona*¹ a *persona*²). Era entonces un intercambio de productos de dos agentes productores. Era una relación práctica (entre dos personas) productiva (de dos productos). La relación práctico-productiva es la relación *económica*.

14. Cf. mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, México-Bogotá 1977-1981, t. I-V, en especial el cap. IV (t. II, p. 13 s).

Lo que acontece es que cuando una persona logra dominar *prácticamente* a otra, inmediatamente la explota *productivamente* (se apropia de todo o de parte del producto de su trabajo). Y es en ese estatuto ético de la producción que alguien puede vivir de la vida del otro, o mejor: vivir mejor de la muerte del otro.

El texto de la sagrada Escritura nos dice: «mata al prójimo quien le quita su salario». ¿Por qué? Porque al arrebatarle el justo salario se impide al trabajador comprar lo que le permitiría reparar la fuerza vital que ha gastado en su trabajo. Habría un déficit de vida, un poco de no-vida que no se recupera como vida: es decir, hay muerte. El salario dice relación a la vida, al producto, a la satisfacción de las necesidades de la vida. Por ello, «quien defrauda (al prójimo) es un homicida». Hay relación entre producto-vida-muerte. La muerte, en este caso, no tiene por causa un accidente telúrico o natural, sino una injusticia histórica, humana. El hombre que se adueña por la dominación práctica del producto del trabajo del pobre es la causa de su muerte; es un asesino.

Bartolomé comprendió entonces lo que acontecía: «... comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes... ». Pero es más, él mismo, Bartolomé, entró en el juego, se descubrió *como causa* de la miseria y servidumbre del indio. Dejó de ser ciego como los otros («comenzó a declararles su ceguera, injusticias y tiranías que cometían... »)¹⁵.

Pero es mucho más. Bartolomé no sólo se descubrió como pecador («díjole lo que sentía de su propio estado... afirmando que en él no se podían salvar... »)¹⁶, sino que además descubre su pecado en el nivel práctico-productivo en relación con la celebración litúrgica que estaba por celebrar («... para ir a decirles misa... »)¹⁷. El texto bíblico no sólo le había impactado como subjetividad ética, sino como subjetividad o celebrante del culto como sacerdotes («... y no había en toda la isla clérigo ni fraile... »)¹⁸. ¿Qué relación puede haber entre el homicidio en el que consiste robar al pobre el producto de su trabajo y la eucaristía? Aquel día Bartolomé la descubrió, y con tal claridad, que cambió radicalmente su vida aun contra su propia voluntad («... pero cuanto a dejar los indios no curó de su opinión... »)¹⁹, dice). La responsabilidad profética, el tomar-a-cargo al pobre se le impuso como una obligación *absoluta* que no podrá ya rechazar hasta el día de su muerte.

En efecto, ofrecer a Dios algo tiene un estatuto no sólo sacramental (relación persona-naturaleza, en su sentido *material*, «signo *sensible* de la gracia»: y la sensibilidad es acceso a la realidad *material*, carnal), sino *económico*. Dar, ofrecer, intercambiar, robar, regalar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan (en el ofertorio, hemos dicho, se proclama: «te ofrecemos, *Señor*, este pan fruto del trabajo y de la tierra»), es un acto de culto, una economía teologal.

15. *o. c.*, 358.

16. *Ibid.*, 357.

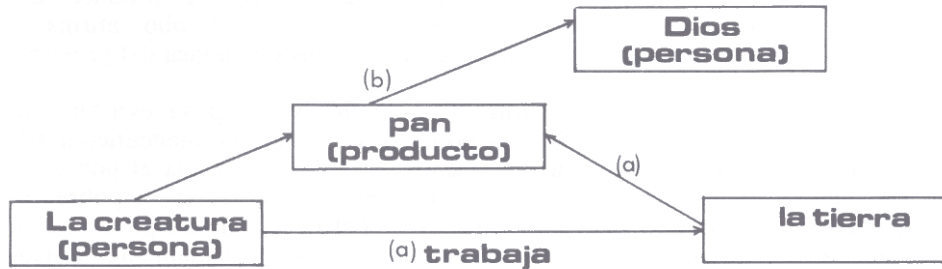
17. *Ibid.*, 356.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

ESQUEMA 1.4

Relaciones práctico-productivas del culto: economía teologal



Al ofrecer algo (flecha *b*) (el producto del trabajo y la tierra: relación productiva) a Dios (el otro: relación práctica), dicha relación de culto es práctico-productiva: es la económica perfecta, es la económica teologal.

Bartolomé descubrió el misterio litúrgico del pecado de las estructuras económicas, o la esencia de las estructuras económicas del pecado como culto al fetiche, al ídolo, al «príncipe de este mundo». Es decir, si se ofrece a Dios como ofrenda, el pan, algo que ha sido robado e injustamente logrado por violencia sobre otro hombre, en ese caso se ofrecería a Dios la vida misma del oprimido. El argumento es el siguiente: el pan es la vida del pobre. Robar el pan es matar al pobre. Ofrecer a Dios el pan robado es ofrecer a Dios la vida del pobre.

De otra manera, nos dice la Biblia, revelación constitutiva, que sólo entienden en su sentido real e histórico los santos y los profetas: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre robar a los pobres para ofrecer sacrificio» (Ecl 34, 20).

De pronto se ha producido el descubierto de lo cubierto estructuralmente. Es decir, la relación entre el sistema de la encomienda, por lo cual el indígena era robado en su trabajo, en su vida, y el culto eucarístico, la liturgia católica. Bartolomé quedó sobrecogido, espantado él mismo, pero calibrándolo todo profundamente: «pasados, pues, algunos días en aquestas consideraciones, y cada día más y más certificándose por lo que leía»²⁰. El sistema económico venía a relacionarse esencialmente al culto, a la esencia de la religión, al cristianismo.

En efecto, si el pan que se ofrece en el altar eucarístico ha sido robado al indio estructuralmente («todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía...»), es como inmolar al indio en el altar ante el Dios Padre. De pronto, el altar eucarístico de Bartolomé se llenó de sangre, la sangre del Cordero se mezclaba con la sangre del indio: «quien no paga el justo salario derrama su sangre», decía el Eclesiástico.

Un paso más y se descubre todavía algo más profundo. El Cristo proclama que «yo soy el pan de vida», igualmente: «misericordia quiero y no sacrificios»

20. *Ibid.*, 357.

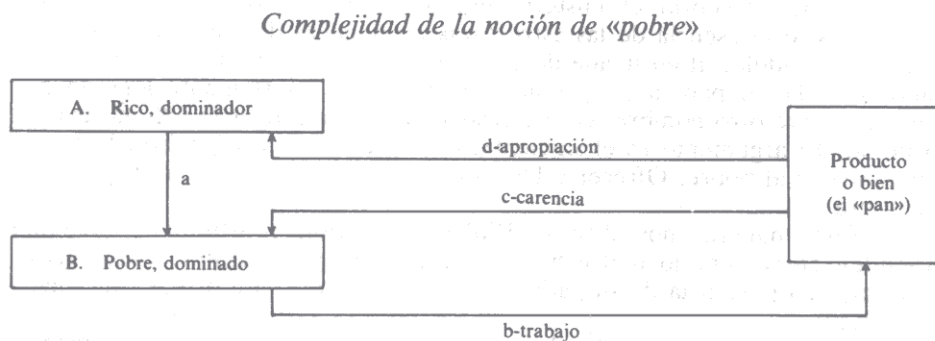
(Os 6,6). Es decir: justicia quiere y no culto homicida. ¿Pero justicia a quién y por qué?

Justicia, piedad, misericordia con aquel que ha sido arrebatado del fruto de su trabajo, que ha sido asesinado por la praxis de dominación por el pecado. La justicia es el negar la negación del pecado. Lo que el pecado ha asesinado la justicia lo resucita, le da de nuevo vida. El pecado roba el producto del trabajo. La justicia restituye el fruto del trabajo: niega al robo, afirma al desposeído, al pobre. Y aquí llegamos a la esencia epistemológica del proyecto de CEHILA.

En 1973, en la reunión constitutiva de Quito, se propuso escribir una historia de la Iglesia *desde el pobre*. El pobre sería el lugar hermenéutico *desde donde* interpretaría el sentido de los hechos. Si alguien oprimía al pobre: el hecho tendría un sentido cristiano negativo. Si alguien servía al pobre: el hecho tendría un sentido histórico afirmativo. Pero, con el tiempo se vio la ambigüedad de la categoría *pobre* si no se la definía adecuadamente. Bartolomé de las Casas nos guía todavía hacia la resolución de esta ardua cuestión.

«Pobre» es una realidad compleja, que incluye a su contrario.

ESQUEMA 1.5



Decir que alguien es «pobre»²¹, es decir mucho más que enunciar que sólo «carece de bienes» (relación *c* del esquema 1.5). Carecer de bienes significa «no-tener» tales bienes. Puede que nunca los haya tenido. En ese sentido un nómada, un recolector, no es pobre sino que se encuentra en un estado primero de desarrollo. El concepto de «pobre» incluye al sujeto de trabajo (flecha *b*); sujeto que ha producido un bien, y que *otra persona* se ha apropiado (flecha *d*) del fruto de su trabajo. El concepto de «pobre» se encuentra en un estatuto económico (relación de dos personas a través del fruto del trabajo). El «pobre» es un desapropiado, el injustamente tratado, el oprimido. Por ello el concepto de «pobre» *incluye* el de «rico». Así como el concepto de «hijo» incluye el concepto de «padre»: si no hay hijo no hay padre, y viceversa. Si no hay dominación (flecha *a*), pecado, no hay «rico» ni «pobre». Pero si hay «pobre» hay pecador que lo produce (no el pecado del pobre como querían hacerle creer los sabios del demonio a Job): hay «rico».

21. Cf. mi artículo *El reino de Dios y los pobres*: Servir 83-84 (1979) 521-550.

Por su parte, el «rico» -en tanto rico: en tanto dominador o pecador- no puede ser «pobre» ni en la intención ni en el Espíritu (espiritual). Sólo puede ser «pobre» *espiritual* (según el Espíritu santo), como disponibilidad interior y apertura al Absoluto, el pobre real, el dominado, el desapropiado, y el que asume sus intereses, que toma su posición en la sociedad, en la historia.

Bartolomé comprendió entonces aquello de que «el pan es la vida *del pobre*». Es decir, es la sobre-vida del *rico*; es la abundancia injusta del rico. El pan del pobre, desapropiado del oprimido, es la muerte del pobre: es la abundancia del pecador. ¿Cómo ofrendar a Dios el pan apropiado del pobre, dejado en la carencia de vida, para ofrecerlo al Dios de la vida? ¿Cómo ofrecer al Dios padre de la vida la muerte del hijo, del indio?

Lo importante era saber situar económicamente, culturalmente, litúrgicamente al oprimido: el oprimido es pobre porque ha sido robado en el fruto de su trabajo. Ese robo es pecado, y es fruto del pecado anterior: la dominación del hispánico sobre el indio. Incluye un doble pecado entonces: el pecado práctico de la simple dominación violenta por las armas (persona-persona), y el pecado real, histórico, institucional del robo del producto del previamente dominado (persona-producto-persona).

La categoría «pobre» se revela así esencial para una interpretación histórico-*cristiana* de la realidad de nuestra Iglesia en América latina. El «pobre» es ahora una categoría situable, discernible, investigable, operativa; el juicio de valor sobre un hecho histórico (eclesial o no eclesial) debe hacerse *sub lumine oppressionis* (a la luz de la opresión).

Pero hay más, mucho más. En el texto del Eclesiástico, Bartolomé debió igualmente entrever otras cosas. En aquello de: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre». En efecto, Jesús de Nazaret dijo: «el hijo del hombre no ha venido a que le sirvan (*diakonezênai*) sino a servir (*diakonêsai*) y a dar la vida en redención de la multitud» (Mt 20,28).

Venir a «servir» es lo mismo que «a trabajar» (ya que *diakoneîn* en griego traduce *hadobáh*: en hebreo servicio o trabajo). El que sirve es el siervo (*hebed*), es decir: el que trabaja por los demás. Pero el «trabajo» histórico y escatológico de Cristo no es sólo dar el producto de su trabajo (casas, mesas, sillas que debió producir en Nazaret como mano de obra), sino algo mucho más histórico y real. Si el *pan es la vida*, y Cristo es la *vida* (Jn 11,25), y es el pan (Jn 6,35), él mismo se ofrece, el Hijo, como el pan del sacrificio al Padre: «Tomad, comed, este es mi cuerpo» (Mt 26,26). El *cuerpo*, la *carne* misma del mártir se transforma en el Cordero (el producto del trabajo del pastor) del sacrificio al Padre: «ha venido... a dar *la vida*». Cristo entrega su vida en la muerte para dar la vida a los muertos: «yo soy la resurrección» (Jn 11,25). Ahora la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de las clases, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas... ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia; «allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado y en medio» (Jn 19,18): *el cuerpo* crucificado del Redentor es Jesús el «pan» ofrecido para la *vida* de la «multitud» (*rabím* en hebreo, «los más», término que expresa el límite escatológico de todos los «convocados» a formar parte de la comunidad de los que siguen al «Cordero degollado»).

El cuerpo mismo, en su materialidad cotidiana, en el sudor de su frente, las heridas de sus manos, los callos de sus pies descalzos, sus flacas carnes

hambrientas... es el cuerpo mismo de Jesús de Nazaret ofrecido en su *materia- lidad* al Padre: «cada vez que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40). Cristo se identifica con el cuerpo, material, carnal de los pobres. Pero se identifica también con el cuerpo de los mártires, desde Antonio de Valdivieso, asesinado por defender a los indios en Nicaragua en el siglo XVI, hasta monseñor Oscar Arnulfo Romero, martirizado por defender a su pueblo en proceso revolucionario en el siglo XX. Es decir, «dar la vida en redención (a cambio, en intercambio: relación de la economía teologal: cambiar la vida de uno por la muerte del otro para resucitarlo) de la multitud».

De pronto, entonces, el pobre oprimido y desapropiado es Cristo mismo. Interpretar los hechos históricos desde los pobres, económicamente desapropiados, espiritualmente humillados, pecaminosamente objetos de opresión, es interpretar la historia desde Cristo, histórico, concreto, coyuntural: *Cristo es el pobre*; lo que se haga al pobre se hace a Cristo. Interpretar la historia desde los pobres es interpretar la historia *desde Cristo*. Es un *criterio absoluto*, un *criterio absolutamente cristiano*, y, además, es científicamente operable, porque el pobre desapropiado del producto de su trabajo puede ser perfectamente detectado por los métodos científicos de la ciencia histórica latinoamericana contemporánea. Hasta puede cuantificarse el grado de la opresión: en la disminución demográfica del indio en el proceso de la conquista, en la cantidad de oro y plata que iba a España y Portugal sin bienes de importación que lo equilibraran, en la extracción de capitales en el siglo XIX y XX, en la explotación del trabajo del obrero y campesino por las transnacionales en nuestra época. Es un criterio bíblico, cristiano, y además científicamente operable.

Cuando Bartolomé descubrió todo esto -claro es que descubrió *algo* de todo esto y no *todo* esto- la relación entre el trabajo, la vida, el producto del trabajo, la ofrenda del sacrificio, el pobre, la desapropiación del fruto del trabajo como muerte, el ofrecer el fruto robado como ofrenda del hijo al padre... cuando descubrió que ese pobre era el indio... cuando descubrió que él era el que explotaba al indio... cuando descubrió que como sacerdote pensaba ofrecer en la eucaristía el pan robado por el sistema estructural económico de la encomienda... cuando percibió la relación entre la misa, la liturgia y la economía, los sistemas de distribución e intercambio injusto de los productos... no pudo celebrar la misa; liberó sus indígenas el 15 de agosto de 1514... y «deliberó, como quiera que pudiese, aunque no tenían un solo maravedí, ni de dónde haberlo, sino de una yegua que tenía que podía vender hasta cien pesos de oro, ir a Castilla y hacer relación al rey de lo que pasaba»²². El que se compromete con los pobres se encuentra de pronto y también, pobre. De todas maneras, sin nada ya tiene libertad para emprenderlo todo por sus indígenas. Desde 1514 a 1566 no dejará un día la lucha por los oprimidos Americanos.

Como conclusión: la «condición de posibilidad» de que el sacrificio sea aceptable a Dios es que el pan del sacrificio sea un pan de justicia, un pan que haya saciado a todos los que participan del banquete, de la comunidad. Si no hay justicia económica, política, ideológica, no se dan las condiciones para una eucaristía aceptable:

22. *o. c.*, 359.

Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común. Vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y *comían* juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón (Hech 2,44-46).

Cumplían con la condición de posibilidad aceptable de la eucaristía. El *pan* del sacrificio había antes saciado en la justicia el hambre de todos *por igual* y según sus necesidades *materiales*. Es la utopía del origen que se transforma en utopía del futuro, el Reino, pero, al mismo tiempo, horizonte de comprensión crítico de todo sistema económico histórico para celebrar la eucaristía en la justicia, la paz, el amor.

Pero, por desgracia, el pecado, la dominación, no se ausenta de la historia. Y el mártir como el historiador (que en su esencia el historiador es un profeta que descubre el sentido de los hechos a la luz de la fe, del compromiso con los pobres y el auxilio de las ciencias) deben tener claridad en su opción: «llegará el día que todo el que les quite la *vida* creará rendir *culto* (*latreían*) a Dios» (Jn 16,2).

De nueva cuenta aparece la *vida* ligada al culto, al sacrificio, a la liturgia. En efecto, hoy en nuestro continente, muchos dictadores cristianos, represores del pueblo por intereses económicos (de nuestros países y de los países cristianos desarrollados como Estados Unidos o Europa), al reprimir al pueblo hambriento que se moviliza para cambiar las estructuras, lo acusan de ateo, materialista, y con otros epítetos. Los que matan a ese pueblo, torturan y asesinan a sus líderes y a inocentes, creen hacerlo como una ofrenda al orden, a los valores eternos, a la Iglesia, a Cristo mismo. Ha llegado pues el tiempo en que el cuerpo mismo de los mártires y santos es ofrecido en el altar del fetiche, del ídolo, del dinero, del oro y la plata. El fetichismo ha consumido más vidas que el dios azteca Huitzilopochtli, y lo más perverso y demoníaco es que ese fetiche se arroga el nombre de Cristo. Represores del pueblo se dicen cristianos... Todo eso comenzó ya en el siglo XVI.

b) *Religión como símbolo o concepto*

Por el contrario, hay algunos que opinan que la esencia de la religión es acto de inteligencia, de producción simbólica, de representación. Nadie como Hegel expresó esta concepción reductiva de la religión -que tiene mucha influencia en la Iglesia, que se reduciría a ser algo así como una historia de las ideas cristianas.

En efecto, para Hegel el acto último de la religión es «el acto por el que el Espíritu se ensimisma consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (*Glauben*) y el sentimiento devotamente recogido»²³. Es esencialmente un acto intelectual, por el que «Dios no es Dios sino cuando se sabe a sí mismo; su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios»²⁴. La religión es, así, un acto representativo, simbólico, de pensar a Dios (en cuyo pensar humano es Dios mismo el que se piensa a sí mismo). La historia humana es la misma historia del devenir de

23. *Enzyklopaedie*, §571.

24. *Ibid.*, §564.

Dios. Dejando de lado la cuestión del panteísmo hegeliano, nos interesa indicar el estatuto de la religión en su nivel ideológico, como justificación de la praxis y no como praxis misma: «la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa. Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata la filosofía de la historia universal»²⁵. Es decir, la religión es el «fundamento» o justificación última de la organización política, también de la dominación que ejerce. En este punto Hegel viene a explicar la dominación que los imperios ejercen sobre los otros pueblos; lo peor es que la religión justifica dicha dominación:

Contra el querer absoluto (del Estado absoluto) el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derechos. El pueblo en cuestión es el dominador del mundo²⁶.

Es decir, el Espíritu de Dios es portado por un pueblo en cada momento de la historia, y contra ese pueblo elegido los demás pueblos no tienen derecho alguno. Se trataría, exactamente, de la justificación teológica del imperialismo. Y como Europa, y en especial Inglaterra, son en el siglo XVIII los portadores del Espíritu, ellos se han transformado en «los misioneros de la civilización en el mundo»²⁷.

Si la religión es sólo ideología, doctrina, ideas, valores, símbolos, la evangelización sería, como dice Hegel, enseñar una estructura pensada a los pueblos ignorantes, inferiores, bárbaros, incivilizados.

La religión reducida a la sola dimensión de la inteligencia, del símbolo (como Cassirer)²⁸, de la ideología, termina por ser la justificación de la praxis, y es ésta la que define el sentido de aquella: una praxis de dominación es justificada, fundada, garantizada, obtiene el consenso, por medio de una religión de la conciencia (el «conciencialismo» del que habla Lucio Gera), de la razón.

c) *El «campo» religioso*

Para otros, la religión es un cierto tipo de trabajo, pero trabajo que se cumple en un «campo» propio²⁹. Estos estudios se dedican a mostrar la lógica del horizonte religioso, en su autonomía relativa, mostrando su estructura posible. Para estos autores el «campo» religioso tendría aproximadamente esta estructura (modificando y completando en parte lo expuesto por Max Weber):

25. *Philosophie der Religion*, I. C. III; *Werke XVI*, Frankfurt 1969, 239-237. Véase mi obra, *Religión*, México 1979, 17 s.

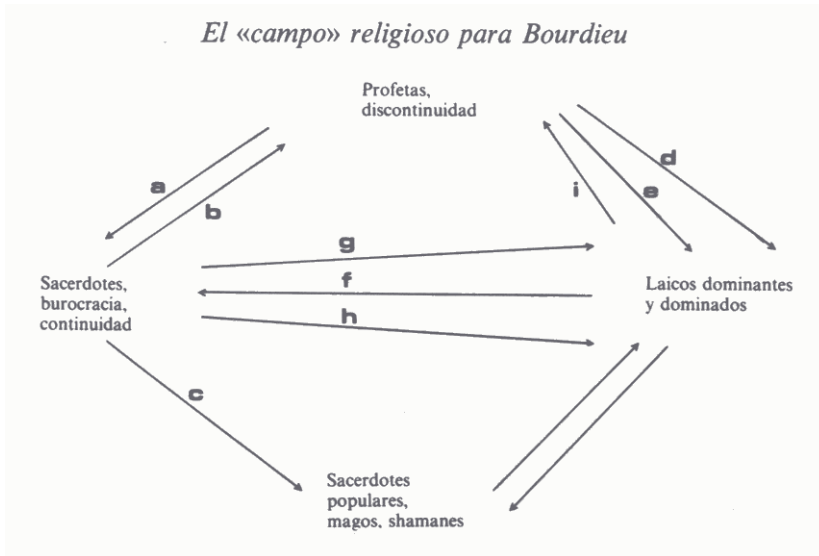
26. *Enzyklopaedie*, §550.

27. *Philosophie der Geschichte*, fin.

28. B. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I-III*, Berlin 1923-1929.

29. Cf. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*: *Revue Française de Sociologie* XII (1971) 295-334; *Une interpretation de la théorie de la religion selon Weber*: *Archives Européennes de Sociologie* XII (1971) 3-21.

ESQUEMA 1.6



Entre estos cuatro polos tipológicos se establecen múltiples determinaciones recíprocas. «La interacción simbólica que se instaure en el campo religioso debe su forma específica a la naturaleza particular de los *intereses* que se encuentran en juego o, si se prefiere, a la especificidad de las *funciones* que cumplen los actos religiosos, por una parte, de los laicos (es decir, las diferentes categorías de laicos), y, por otra parte, los diferentes agentes religiosos»³⁰.

Así, por ejemplo, el profeta tiene una posición crítica con respecto al sacerdote (flecha a), de des-banalización de los hábitos adquiridos; mientras el clero se sitúa ante el profeta en actitud destructiva, transaccional o, en último caso, de anexión (b). El sacerdote tiene igualmente con respecto al mago o al celebrante popular una posición de destrucción o excomunión (c). El profeta se comunica de forma crítica con respecto a los grupos laicos dominantes (d), pero de aliento con respecto a los dominados (e). El laico da autoridad al profeta y no paga sus servicios o los paga en honra o estima (i). En cambio, el laico paga los servicios del sacerdote (f), y recibe, si es grupo dominante, la justificación de su dominación (g), o un sentido ritual de la existencia, si es clase dominada (h). En fin, las relaciones de intereses y funciones son numerosísimas. Esa estructura entrecruzada y multívoca es lo que constituiría el «campo» religioso, con *autonomía* relativa. Es decir, la división del trabajo religioso va sistematizando las prácticas en funciones y agentes que las cumplen, cuerpos de especialistas; declarando como profanos los que ya no pueden producir los bienes religiosos fundamentales. Desposesión del laico de la creatividad religiosa o monopolio clerical. Además, se produce una competencia entre las antiguas religiones y las dominantes (aquella es considerada como magia, idolatría, barbarie). «Las relaciones de *transacción* -explica Bourdieu- que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los

30. Segundo *o. c.*, 7.

especialistas y los laicos y las relaciones de *concurrentia* que oponen a los diversos especialistas al interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso, y por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa»³¹.

Habría entonces un «capital religioso»³² que sería gestionado en tiempos normales por la estructura clerical, pero que sería puesta en cuestión en tiempo de crisis por los profetas. «El profeta se opone al cuerpo sacerdotal como lo discontinuo a lo continuo, lo extraordinario a lo ordinario, lo extracotidiano a lo cotidiano, a la banal, en particular en todo lo que concierne al modo del ejercicio de la acción religiosa»³³.

En América latina se ha mostrado cómo «el campo religioso» es un «factor activo en los conflictos sociales»³⁴. Si es verdad que «un clero que haya sido exitosamente sometido a la estrategia de autorreproducción ampliada de las clases dominantes tenderá espontánea e inconscientemente a producir, conservar, difundir e inculcar prácticas y discursos religiosos acordes con los intereses de estas mismas clases dominantes»³⁵. Al mismo tiempo se debe recordar que «muchas religiones en gran cantidad de procesos históricamente registrados, parecen haber jugado un claro papel en las luchas de los dominados contra la dominación interna y/o externa»³⁶. «Así, para los grupos sociales subalternos con una visión preponderantemente religiosa del mundo, la capacidad de transformar su condición social subalterna depende de su aptitud para construir una visión *religiosa* del mundo independiente de, diferente de y opuesta a la visión dominante del mundo en su propia sociedad»³⁷. Esta sería la función de la profecía.

Toda esta corriente de sociología de la religión nos da importantes aportes para un marco teórico de la historia de la Iglesia, moviéndose especialmente, como hemos dicho, en el horizonte de autonomía relativa de la religión, construyendo categorías interpretativas para poder realizar mejores análisis en este nivel.

d) *La realidad, lo religioso y la determinación relativa.*

En una posición profética el campo religioso es puesto en cuestión desde lo no religioso, lo profano. En realidad, para el profeta lo profano del religioso profesional (el agente clerical) adquiere significación también religiosa, ya que allí se juega la esencia o realidad de lo que simbólicamente se actualiza en el campo religioso en sentido estricto, reducido o tenido por tal. Para Bartolomé de las Casas, en el relato de su conversión, el sistema de la encomienda cobraba *sentido religioso*: la *omnitudo realitatis* (la «totalidad de la realidad») se tornaba religiosa.

En este sentido la relación trascendental de toda realidad con respecto a su origen radical (*como creatura*) y a su fin último (como salvación o perdición, o

31. Primer *o. c.*, 313.

32. *Ibid.*, 318.

33. Segundo *o. c.*, 12. Cf. Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft I*, Berlin 1954, 180.

34. Cf. O. Maduro, *Religión y conflictos sociales*, México 1980.

35. *Ibid.*, 179.

36. *Ibid.*, 190.

37. *Ibid.*, 192.

como teatro o instrumento para tal salvación) la sitúa en un nivel religioso. Lo mismo puede decirse de las estructuras productivas, políticas, ideológicas o económicas, que cobran sentido religioso en la interpretación del profeta: «misericordia quiero y no sacrificios» (Os 6,6).

Es decir, la dimensión propiamente estricta del campo religioso (el sacrificio o culto) es ampliado a la totalidad de la vida cotidiana, banal, antes tenida por profana: las relaciones del propietario y el asalariado, del rico y el pobre, de la justicia en el nivel político y económico. «Misericordia» o «justicia» son dimensiones de la vida cotidiana, profana para el sacerdote clerical: el culto ritual es lo propiamente religioso. El profeta en cambio sitúa la esencia de lo religioso («misericordia *quiero* y *no* sacrificios») en las estructuras ampliadas: ahora el «campo religioso» es el «campo de *toda* la realidad». Es decir, el profeta critica el «campo» religioso con su autonomía propia, desde el «campo» sagrado de toda realidad: llama la atención sobre la *determinación* que cumple toda la realidad sobre lo estricto religioso. El clérigo burocratizado tiende a dar autonomía *absoluta* al campo religioso. El profeta en cambio no olvida nunca la *determinación* que ejerce lo productivo, político, económico sobre la autonomía *relativa* de lo religioso.

Paradójicamente, una edad media en crisis burocratizada, profundamente clericalizada, interpretó las «obras» de la Carta de Santiago, como el producto de las acciones funcionales de los agentes clericales históricamente definidas. Es importante anotar que Lutero se levantó proféticamente contra el anquilosamiento del producto de acciones religiosas, y contra el monopolio del «capital religioso» (diría Bourdieu siguiendo a Weber) por parte de algunos. El recuerdo de la fe ante la ley fue esta protesta.

Pero, al pasar de los siglos, la fe se fue transformando en un nivel trascendental de desarraigo con respecto al cuerpo, el hambre, la materialidad, lo «profano» de las clases oprimidas y los pueblos periféricos del capitalismo monopolista del centro. Es en este momento que es necesario recordar de nuevo la Carta de Santiago, con el mismo espíritu de la protesta de Lutero, pero con un contenido verbal inverso: la fe, la ideología, el creer consciente del «campo» religioso explícito ha llegado a justificar la dominación que las naciones y clases cristianas cumplen en todo el mundo: «misioneros de la civilización en el mundo» decía Hegel, cumplimiento del «destino manifiesto» en la ocupación del norte de México explicaban los norteamericanos. «Campo» religioso reducido y explícito que justifica la dominación, la violencia, el ultraje en todo el resto de la realidad (productiva, política, económica). El calvinismo del capitalismo o el catolicismo de los conquistadores. Dos rostros de un mismo mecanismo. Es tiempo que, con los profetas, recordemos el estatuto religioso de las estructuras productivas, políticas, económicas, como Bartolomé de las Casas, por dar un ejemplo, originario, del profetismo en América latina.

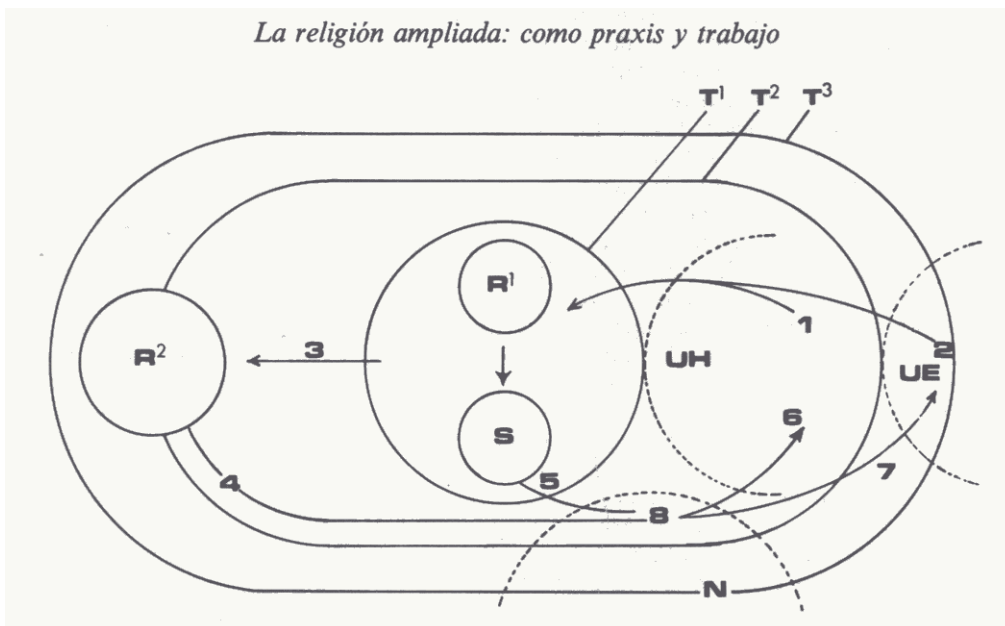
Santiago criticará el «campo» religioso estricto desde «toda la realidad cotidiana»:

Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos del alimento diario (es lo profano no religioso), y que uno de ustedes le dice: anden con Dios... pero sin darle lo necesario *para el cuerpo* (no dice Santiago: «para el espíritu»). ¿De qué sirve esto? Pues lo mismo la fe: si no tiene frutos (praxis, obras: *érga*) ella sola es un cadáver... Tú crees que hay un solo Dios, muy bien hecho, pero eso lo creen también los demonios (Sant 2,15-19).

El profeta insiste, como hemos dicho, en rechazar la autonomía *absoluta* de lo religioso, de la fe, en sí misma, independiente de su articulación con lo no religioso, para el burócrata de la religión. Para Santiago, la esencia de la religión son los frutos de la praxis *cotidiana* (*efemérou*; 2,25), efímera, profana no tenida por religiosa ni «espiritual» (por ello insiste en «darle lo necesario para el cuerpo; *toû sómatos*).

La interpretación crítico-profética, entonces, restituye a la realidad toda su densidad religiosa, y por ello interpreta todos los acontecimientos a la luz de la fe. Lo meramente profano o secular es considerado ahora en función del Reino: como salvífico o demoníaco, como culto al verdadero Dios o como fetichismo o idolatría (desaparece de sus ojos el mundo secularizado). Para indicar al lector algunos aspectos de los que nos agradaría llamar la atención, se nos permitirá representar en un esquema la compleja cuestión.

ESQUEMA 1.7



Una lectura diacrónica del esquema anterior sería la siguiente: en el sistema vigente (TI) las clases dominantes poseen como una mediación legítima a la religión como justificación de la dominación (R I: primer tipo de religión), por la que aseguran el consenso y dominación sobre las clases subalternas (S). Las clases subalternas, en cuanto intentan superar el sistema se encuentran en cierta manera en situación de «exterioridad con respecto a las estructuras dominantes: tienden a una utopía histórica (UH) o proyecto de liberación. Ellas, como el pobre del camino, de la parábola del samaritano, interpelan al sistema en totalidad (flecha 1): «¡tengo hambre!». El que oye ese grito, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión como Bartolomé (flecha 3). Surge así el profeta, que se coloca

excéntricamente con respecto al propio sistema (flecha 3), y como sujeto de una religión crítica, profética, que toma «lo necesario para el cuerpo» como esencia de la religión (Sant 2,16). Es la religión como crítica, como servicio, como liberación (R^2). El profeta, identificándose con el oprimido, el pobre (R^2 igual S) espera con el pobre un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH) como *signo* de la utopía escatológica (UE) del Reino. Su esperanza histórica (flecha 4) es idéntica a la del pobre, el oprimido (flecha 5). La praxis por realizar la utopía histórica (flecha 6), el nuevo sistema más justo (T^2) es ella misma, dicha praxis, el culto o la liturgia al Infinito (flecha 7). La relación del hombre con la naturaleza (círculo punteado N) llega al fruto o producto del trabajo (8), que se entrega al pobre en la praxis de liberación (indicada por la flecha 6); es el ofrecer a Dios el pan del sacrificio (flecha 7). La religión crítico-profética (R^2) tiene relación de anterioridad con respecto al sistema futuro (T^2), anterioridad a sus estructuras productivas, políticas, económicas. La religión es así un conjunto de prácticas que abre el espacio para el sistema futuro en la justicia, desde la criticidad absoluta del Reino (T^3), donde no habrá dominaciones.

La religión crítico-profética no se sitúa, como la religión de justificación del sistema, en el nivel de la mera instancia ideológica o simbólica, y ni siquiera como crítica antiideológica. La religión, entendida como Bartolomé, como los profetas, sería la totalidad humano-carnal (también material en su hambre, su desnudez e inhospitalidad) en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante la opresión) y futuro (el sistema de mayor justicia por el que se lucha) como mediación *de culto* al absoluto, al otro.

El culto, en completa oposición a la noción de culto en la religión como justificación de la dominación, es la praxis que ofrece al otro los productos del trabajo. El culto es praxis (relación de persona a persona) manifestada por el regalo, la ofrenda de un producto sin retorno. El «pan» que se da al hambriento (flecha 6), ese *servicio* antropológico, es al mismo tiempo culto al Dios-Otro (flecha 7). Para los hebreos trabajar (*habodáh*) la tierra era expresado por el mismo término con el que se indicaba el culto a Yahvé en el templo. *Habodáh* (acción y trabajo del siervo de Yahvé, el Hebed) era trabajo, servicio (en griego *diakonía*), ayuda económica al pobre y servicio divino al absoluto. El culto se cumplía en la praxis de liberación del hermano: «misericordia quiero y no sacrificios».

2. Posición «culturalista» e Iglesia-institución.

Las exposiciones de historia de la Iglesia en América latina, que pudiéramos denominar «clásicas»³⁸ se ocuparon especialmente de las relaciones Iglesia-Estado, pero el Estado en su estructura *jurídica* o por los conflictos que se produjeron durante la época liberal (desde 1850 a 1930 aproximadamente). La historia de la Iglesia en la época «conservadora» tuvo por fin principal la función apologética de la defensa de opciones antiliberales y de crítica a las decisiones que tomó dicho Estado liberal contra la Iglesia. Es por ello y para

38. Cf. Más adelante *Los «fundadores» de la historia de la Iglesia*, tales como Groot, Cuevas, Vargas Ugarte, Furlong, etc.

superar un estrecho juridicismo que, cuando pensamos escribir en 1964 nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, escogimos como marco teórico de interpretación la filosofía de la cultura imperante en el pensamiento cristiano europeo a comienzos de la década del 60. Es a aquel marco teórico al que denominaremos «culturalismo» -teniendo conciencia que en su época fue una verdadera ruptura epistemológica en el horizonte de las historias de la Iglesia en América latina-. Pero ha llegado el momento de efectuar la superación de dicho culturalismo, válido hace dos decenios pero ya no suficiente en la década del 80. Pensamos que tuvo su importancia, y por ello partimos de sus supuestos³⁹.

a) *Más allá del culturalismo.*

Aquella exposición tenía algún valor. En especial porque sacaba a la Iglesia de sus relaciones formales y jurídicas con el Estado, como hemos indicado. Pero tenía limitaciones que debemos ahora superar.

En primer lugar, el nivel llamado de la *civilización*, de los instrumentos, debe ser ampliado como todo el estrato «productivo», es decir, el de las relaciones del hombre-naturaleza por el trabajo y sus productos (el «pan»): bienes de consumo, de producción. En este nivel no habría nada que agregar, sino que se trata del nivel productivo *material* (la cultura *material* del culturalismo), no advirtiéndose que la producción de símbolos, ideas, es igualmente producción (la cultura espiritual).

La noción de *ethos* en cambio es demasiado estrecha, ya que no incluye la de praxis. Las relaciones humanas, persona-persona, son relaciones prácticas. El *ethos* no es ni primaria ni esencialmente la actitud ante los instrumentos (en el nivel productivo) sino ante las personas (nivel práctico). El *ethos* quería indicar todo el horizonte de las acciones prácticas, es decir, políticas, pedagógicas, eróticas, religiosas (los cuatro niveles de las relaciones prácticas), y, por supuesto, sus diversas actitudes. De esta manera el *ethos* quería indicar todo el nivel práctico de la política, del Estado, del mundo jurídico, de las prácticas de dominación o liberación entre los hombres. A la noción de *ethos* le faltaba *el otro*: otro hombre, otra persona, otro grupo, otra nación. Era el solipsismo de la actitud de Robinson Crusoe ante sus instrumentos antes de la llegada de Viernes.

Pero la mayor limitación del culturalismo era la ceguera parcial para descubrir la importancia de lo económico y sus contradicciones. Lo económico no es ni civilización, ni *ethos*, ni valores, ni estilo de vida. Lo económico no podía situarse bien porque faltaba «el otro» en el nivel práctico. Como lo económico es la relación indirecta de dos personas por mediación del producto del trabajo, había cultura como estructura sin sujetos, sin relaciones, sin intercambio o distribución, sin dominación; sólo había dominación entre *dos* culturas pero no al interior de ambas.

En su fundamento, la falta del descubrimiento de lo económico, como oposición de dos sujetos por mediación de los productos de sus trabajos

39. Barcelona 1967, 17-36 (nuevas ediciones en Nova Terra, Barcelona 1974, 53-78; USTA, Bogotá 1978, 41-66). La misma posición teórica se manifestaba en mi obra *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970.

(cambio, intercambio, robo, donación, etc.) no podía situar claramente en la estructura total de la sociedad la cuestión de las clases sociales.

En efecto, el sujeto impersonal y omnicomprensivo de los instrumentos de una civilización, el mismo sujeto impersonal de un *ethos* ante los instrumentos (y no ante otros hombres), los valores absolutos como *a priori* surgido de la nada (y que fundaban todo el edificio social y la historia, como proyecto), no dejaba lugar para sujetos históricos, contradictorios, opuestos, en lucha. El culturalismo era un producto ideológico del populismo (que intentando un proyecto de capitalismo nacional necesitaba de la alianza interclasista de la burguesía y las clases trabajadoras). Por ello no había lugar para la oposición entre clases.

Las clases, conjuntos humanos determinados por diversos tipos de trabajo, de producción material e ideológica, en situaciones prácticas de dominación o dominado, pueden surgir como concepto interpretativo cuando se admite que hay más de un sujeto social. Para el culturalismo toda la sociedad es un solo sujeto: el sujeto de la cultura como totalidad. Por el contrario, para una posición más realista, más histórica, más compleja, las relaciones de los hombres en una totalidad social a través del producto de su trabajo (la economía) exige diversos sujetos de distintos trabajos: exige diferentes clases sociales como sujetos históricos del proceso humano.

Estas clases, es evidente, configuran distintos tipos de articulación, positivos o negativos, en momentos diversos de su desarrollo. Esta compleja madeja coyuntural de las clases entre sí de una sociedad dada podría denominarse «bloque histórico». La descripción de un «bloque histórico» permitiría desentrañar el sentido real de un momento histórico, descubriendo la estructura vigente de las clases en un campo político e ideológico de fuerzas, de coacción o consenso, que mostraría el *sentido* de la sociedad en dicho momento. La antigua noción de cultura permitía hacer una descripción macrohistórica que comprendía siglos, pero no tenía instrumentos para llegar al análisis coyuntural de un período menor, o una fase interna de un período. Y esto porque no advertía las contradicciones concretas en el interior del todo llamado cultura.

A todo esto debe agregarse que el llamado *mundo de los valores* o fundamento de una cultura, era en realidad un momento fundado: fundado en momentos anteriores de mayor radicalidad. Los diversos tipos de trabajo (pastor, agricultor, guerrero, sacerdote), en relación con otros (relación práctica de dominación o dominado) se jugaba por último en la *institucionalización* de dichas relaciones prácticas por el manejo del producto del trabajo. Es decir, las relaciones económicas historificaban, hacían reales, las relaciones prácticas y productivas. Que un hombre venciera a otro podía ser hoy pero no mañana. Que un hombre robara a otro el producto de su trabajo, podía ser hoy pero no mañana. Pero que un hombre exigiera a muchos pagarle institucionalmente un tributo de guerra bajo pena de muerte es lo económico: la institución tributaria donde la dominación se hace histórica. Este nivel, que es igualmente el nivel del culto a Dios (como ofrenda y como justicia), pasaba desapercibido en la visión culturalista, axiológica.

Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo. Los aparatos de hegemonía pasaban por ser meros instrumentos de civilización, sin sujeto, sin vigencia política, sin advertir el sutil juego de la creación del consenso.

En fin, el culturalismo en historia de la Iglesia permitió superar una visión ingenua, conservadora, apologética en América latina. Sin embargo, estaba muy lejos de ser un marco teórico suficiente. El hecho de que el marco teórico del culturalismo -que se propugnaba en los 60- llegue a imponerse en buena parte del *Documento final* de Puebla, nos indica un nuevo momento de un progresismo que si en los 60 era de avanzada, en los 80 encubre la dominación interna en nuestras naciones y se retrotrae a posiciones conservadoras de defensa del «sustrato *católico* de nuestra cultura latinoamericana» (el «núcleo ético-mítico» de una cultura que podía confundirse con el «foco intencional» del cristianismo que no es de esencia cultural, sino transcultural).

Faltaba también al culturalismo las categorías de «sociedad política» (en último término el Estado) y «sociedad civil», lo que impedía precisar más la noción de cristiandad, nueva cristiandad o cristianismo profético, misionero, o Iglesia de los pobres. Siendo la cultura el todo indiviso, o el cristianismo se confundía con el todo social (y era cristiandad) o cumplía una función crítica liberadora *ante* el todo social. Pero no se precisaba el «desde dónde» podía cumplir dicha función. La noción de exterioridad no existía, y no se indicaba que la crítica a la sociedad política se cumplía desde la sociedad civil. Era un nuevo plano donde el culturalismo, por falta de advertencia de las contradicciones inherentes al todo social, no podía terminar de construir adecuadamente sus categorías interpretativas.

Como podrá advertirse, de lo que se trata, justamente, es de la construcción de categorías interpretativas de la realidad histórica de la Iglesia, que nos permitan descubrir con mayor claridad el sentido de cada momento histórico, de la coyuntura, de la acción de la Iglesia. Es evidente que esta tarea está abierta y no pretendemos en esta corta introducción terminar la cuestión.

Debe indicarse, de paso, que el marco teórico culturalista permitía una clara descripción del fenómeno de la conquista y evangelización, y esto porque era el caso de un enfrentamiento global de *dos* culturas antagónicas, advirtiéndose así el momento práctico de la dominación de un agente sobre otro (del hispano-lusitano sobre el indio). Pero después perdía claridad en las etapas sucesivas y sobre todo claridad política y económica en las descripciones de los períodos y las fases posteriores.

b) *La Iglesia institución.*

De la misma manera, para el culturalismo estructural la Iglesia era como un sujeto impersonal agente productor de un foco intencional (la fe) y de un *ethos*, pero pasaba un tanto desapercibida la *institución* histórica (aún con sus aparatos *materiales* como templos, archivos, etc.) que tenía una densidad aún teológica, pero que por el afán de superar un conservadurismo institucionalista impedía descubrir con claridad muchos procesos internos a la Iglesia misma en el plano de su *autonomía* relativa.

Al aparecer en la historia sujetos, contradicciones, coyunturas, bloques, hegemonías, la Iglesia resurge como institución, como un sujeto con autonomía relativa, con contradicciones, en coyunturas favorables o desfavorables, adquiriendo hegemonía o perdiéndola (es decir, siendo o no uno de los aparatos de la hegemonía de la sociedad política, o surgiendo un grupo eclesial hegemónico sobre otro en la misma Iglesia). Era necesario, como en los otros

niveles, construir categorías que nos permitan describir mejor a la Iglesia en sus prácticas.

Por lo general, ciertas descripciones históricas economicistas tienden a ver a la Iglesia como reflejo puro y simple de las contradicciones sociales. Esta visión simplista no puede explicar la ininterrumpida emergencia en la Iglesia de movimientos proféticos contestatarios de la sociedad y de la inserción de la misma Iglesia en el todo social. Estos exageran la vertiente de las determinaciones haciéndolas determinaciones absolutas.

Esta posición se opone a las exposiciones conservadoras y apologéticas antiliberales de fines del siglo XIX y comienzo del XX (aunque han sobrevivido hasta hoy), que describen a la Iglesia desde sí, desde su propia lógica. Hacen de la Iglesia una institución con autonomía *absoluta*, y las relaciones con la sociedad se indican como secundarias, como accesorias, como decisiones voluntaristas de sus propias estructuras. De la misma manera las persecuciones que sufre la Iglesia se deben a la mala voluntad de sus enemigos, no encontrando en la Iglesia ninguna culpa o complicidad con la sociedad.

Ni el economicismo, con su determinación absoluta, ni el conservadurismo católico, con su autonomía absoluta, sino una clara definición de la realidad contradictoria de la sociedad en donde la Iglesia-institución es, por una parte, condicionada a veces y otras determinada, siempre de manera *relativa* (en mayor o menor grado), y, por otra, desarrolla las potencialidades propias en el campo de su estructura con autonomía también *relativa*. Claro es que teológicamente puede afirmarse que la autonomía escatológica de la Iglesia, por el hecho fundacional de Cristo, es absoluta, pero se juega en la historia relativamente a cada tiempo, a cada totalidad social. Su autonomía relativa nada tiene que ver con el relativismo, sino que se define desde la ley de la encarnación. «El verbo se hizo carne», pero no carne absoluta sino relativa: en Israel, como judío, como miembro de un país colonial de un determinado imperio, hablando una determinada lengua, teniendo concretos padres. El monofisismo hace siglos que ha sido condenado, pero hay eclesiologías monofisistas, al pretender la autonomía absoluta de la Iglesia de las instituciones históricas (que pueden o no ser de institución divina). Las estructuras de la Iglesia (episcopado, concilios, patriarcados y papado, presbiterios y clérigos, consagrados, órdenes, congregaciones, parroquias, instituciones laicales como cofradías, acción católica; las comunidades protestantes) se reproducen en otras que surgen desde las propias estructuras eclesiásticas (movimientos cristianos de opinión, partidos políticos, etc.). Unas son aquellas que constituyen a la Iglesia como tal; otras las que nacen de su vinculación con el todo histórico social. A las primeras podríamos denominarlas *eclesiásticas*, hay otras *eclesiales*, y por último algunas de «inspiración» cristiana. Son diversos niveles de cercanía o lejanía con aquellas estructuras sin las cuales no hay Iglesia. Pareciera que la institución esencial última es sólo un celebrante (en la Iglesia el *episcopos*) de la eucaristía en comunidad fraterna. De allí provienen todas las otras instituciones y hacia allí convergen todas.

Escribir una historia de la Iglesia no es lo mismo que escribir la historia de un aparato de Estado, como pretenden algunos. Se trata de algo más complejo y con autonomía relativa. Es verdad que en ciertos momentos la Iglesia aparece casi como un aparato ideológico de Estado (en América latina dentro del régimen de patronato), pero nunca dejará de manifestar en sus prácticas la autonomía relativa de su institucionalidad. Es una de las características propias

de la Iglesia. Surgida desde la diáspora del judaísmo tardío, supo desde su origen distinguir bien sus prácticas de las de la sociedad política (el imperio romano en su momento). La distinción clara entre prácticas políticas de la sociedad política y las prácticas religiosas de la Iglesia (prácticas que parten de instituciones perfectamente definidas en su socialización histórica) es una de las originalidades del cristianismo. En la esencia de las estructuras eclesiásticas siempre se hace presente el momento profético, crítico, de separación de toda convivencia no conflictiva con la sociedad. El profetismo, como momento esencial del culto eucarístico, de la lectura de los profetas y el nuevo testamento («bienaventurados los pobres», es la expresión profética límite y de ruptura con todo orden social que se perpetúe en la dominación), permite a la Iglesia conservar su *autonomía* con respecto a la sociedad política. Instituciones eclesiales sin profetismo han terminado por identificarse con el cuerpo social, con las clases dominantes, con el Estado. Y, en este caso, se han transformado en aparatos ideológicos indivisibles del Estado y la dominación.

La autonomía que la Iglesia conserva con respecto a la sociedad política es fruto de una contradicción interna constitutiva: el sacerdote celebra, el profeta critica, relanza el proceso, se solidariza con los pobres, con los oprimidos del todo social (no sólo de la Iglesia). El sacerdote tiende a la clausura del campo religioso como autónomo; el profeta incluye como religiosa a la totalidad social y desde la miseria del pobre hace responsable a la Iglesia del futuro de liberación. La Iglesia conserva su autonomía ante el Estado gracias a la exigencia profética de alentar la construcción de una *nueva* sociedad en la justicia, donde los pobres dejen de ser. Esta exigencia esencial en la misma estructura de la Iglesia impide que el «modelo» de cristiandad sea el único modelo cristiano, y, además, produce en la cristiandad (como momento histórico y no ya como modelo) fisuras y contradicciones continuas entre los que pretenden perpetuarla y los que la critican (que a veces son los santos y otras los herejes: el juicio final dirá la última palabra al respecto).

En América latina, por la espantosa represión que ha sufrido el pueblo todo en regímenes de seguridad nacional, la *institución* eclesiástica ha redescubierto su significado histórico, y la misma institución, en ciertas coyunturas, se ha transformado en un «espacio» profético, de crítica, de posibilidad de construir la fraternidad, el diálogo, la esperanza, la organización del pueblo. En sus momentos más gloriosos la institución profética se muestra idéntica a sí misma (como en la Iglesia primitiva o en la nombrada Iglesia latinoamericana bajo regímenes de represión antipopular). Pero hay otros momentos en que la institución pareciera acallar la profecía (en la cristiandad), y en su aparente triunfo sufre en realidad momentos de crisis profunda, de decadencia. Y esto se debe a que la esencia histórica de la Iglesia consiste en «salvar toda la historia», es decir, desestructurar las totalizaciones fetichistas que se pretenden eternas, y contribuir para destruirlas, desfetichizarlas, destotalizarlas por la praxis de liberación, historicizando el proceso humano y dándole fluidez hacia la parusía. Sabiendo que, al fin, cuando el Señor retorne, la Iglesia desaparecerá; que no habrá ni institución ni profecía sino sólo el «cara-a-cara» de la irreversible comunidad.

3. *Historia de la Iglesia en América latina.*

Es evidente que la historia mundial, la historia de las sociedades históricas no es la historia de las religiones. Pero es más, la historia de la religión no es historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es la historia de una institución religiosa entre otras religiones (con o sin institución) en la historia mundial. En América latina esto cobra un interés suplementario. Como hemos sido una Iglesia colonial -colonial de la Iglesia hispano-lusitana y romana- que no ha creado ni sus propias estructuras, ni muchas veces su pastoral, su teología, etc. , nos encontramos en un alto grado de falta de conciencia histórica de nuestra propia Iglesia, y, por otra parte, de nuestro continente, y aun de nuestras naciones. Tomar «conciencia histórica» es un imperativo de la praxis de liberación que crece en nuestro pueblo. La Iglesia debe hacer conocer su historia, claro que antes debe conocerla ella misma (y esto no ocurre de ninguna manera), para descubrir su función histórica en el momento presente en América latina y en relación con la Iglesia universal, y por ello en la realidad de todo el mundo periférico (África y Asia) para estar preparada para dar el paso histórico a fines del siglo XX en la crisis de superación del capitalismo. La historia se volverá una vez más «magistra vitae».

a) *Historia mundial e historia de la salvación.*

Hay diversos horizontes posibles en la descripción histórica. Desde las monografías biográficas, hasta el relato de una región, una nación o un continente (como América latina). Sin embargo, el último horizonte de interpretación histórica es la historia «mundial», el todo presente en el que vivimos. «Mundial» (en alemán *Welt* significa también «mundano» o profano) es la realidad histórica, en concreto y realmente. Todo otro horizonte menor es una abstracción por precisión. Lo que acontece es que la descripción de la historia mundial, que es la totalidad concreta real, tiene que pasar por muchas mediaciones interpretativas, y por ello corre el riesgo de transformarse en una interpretación que se aproxima a la del discurso subjetivo, opinable. Las grandes historias de tiempos recientes⁴⁰ siguen teniendo el defecto de un cierto eurocentrismo, una visión que ya Hegel plasmó a comienzo del siglo XIX. Esta visión sigue el siguiente proceso: el mundo oriental (*die orientalische Welt* dice en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), el mundo griego y romano, y la tercera parte y su culminación: el mundo germano (*die germanische Welt*).

Es evidente que en estas historias mundiales América latina no tiene lugar , y si lo tiene es siempre un apéndice, un corolario, una explicación de la

40. Cf. A. Toynbee, *A study of history*, Oxford-London 1934-1959, t. I-XII; O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, t. I-V; la *Cambridge History*, en sus diversas secciones (antigua, medieval, moderna, etc.); *Evolución de la humanidad*, ed. H. Berr, trad. cast. HispanoAmericana, México, desde 1955; *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte*, ed. Fritz Kern, Muenchen 1952-1961, t. I-X; *Peuples et civilisations, Histoires générale*, ed. Halphen-Sagnac, Paris 1926-1956, t. I-XX; *Propylaeen Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte*, ed. Golo Mann-A. Heuss, Propylaeen, Berlin 1961-1965, t. I-X; *Saeculum Weltgeschichte*, ed. Franke-Hoffmann-Jedin, etc., Freiburg 1965, en curso, t. I-VIII.

expansión, europea en todo el mundo. Estamos y seguimos estando «fuera de la historia». Este tipo de exclusiones son debidas al alto grado de abstracción, de interpretaciones ellas mismas abstractas (parten de historias regionales, nacionales o continentales para llegar a la síntesis), que de todas maneras son útiles. La historia de síntesis (tipo de historia en la que inevitablemente este volumen introductorio de la *Historia general* debe inscribirse) tiene muchos peligros, pero, al mismo tiempo, permite al lector y a los que hacen la historia regional saber situarse dentro del horizonte más amplio. Por ello, por ejemplo, Toynbee hizo una interpretación del Commonwealth que permitió a sus clases dirigentes justificar la dominación del mundo durante un cierto tiempo. Al menos les dio autoconciencia en su decadencia. El solo hecho de pretender una síntesis es ya un hecho histórico. Supone que el sujeto histórico y colectivo que exige dicha historia está entrando como protagonista en ella. Tal es el caso, pensamos, de la Iglesia latinoamericana. Esta historia es un momento de su autoconstitución con autonomía relativa.

La historia mundial, entonces, es la verdadera historia porque en último término explica (o pretende explicar) todo. Y con razón decía el filósofo: «da verdad es todo». Es decir, debemos tener conciencia que antes del juicio final (el juicio teórico definitivo de la historia *como pasado*) nadie conoce nada en su entera verdad; pero intentar conocer todo es aproximarse más a la verdad que pretender que es verdadera sólo una parte minúscula bien sabida. El pensamiento analítico tiende a afirmar que el juicio es de lo parcial, particular, a la mano. Pero no tiene conciencia que la aparente transparencia de lo «a la mano» y particular cobra sentido en su funcionamiento dentro del todo. Esta es la dramática situación de la inteligencia humana: sabiendo bien lo parcial, no lo sabe sino abstractamente si no lo sitúa en el todo que lo comprende y explica. Pero el todo es lo más difícil de ser conocido. La finitud, entonces, nos prohíbe un conocimiento *absoluto* de algo.

Desde fines del siglo XVIII, la historia mundial fue interpretada como el «devenir mismo de Dios». Hegel mostró esto en sus *Lecciones* universitarias de *Filosofía de la historia*, y *Filosofía de la religión*, sin dejar de tratar el tema en la *Filosofía del derecho*. Los Estados *portan* el Espíritu de Dios. Dios se conoce a sí mismo en el conocer que el hombre tiene de él mismo en el transcurso de la historia. La historia mundial o profana (mundana: *weltliche*) se torna una «historia de la salvación» o «historia santa» (*Heilsgeschichte*). En realidad es la *misma historia*, sólo que en el primer caso se la considera en su autonomía propia, y en la segunda en su relación trascendental con la divinidad, con el absoluto. En el primer caso se abstrae la totalidad histórica y se la considera en sí misma. En el segundo caso, como historia de la salvación, se la considera en concreto como creatura, como lugar de la manifestación del absoluto. Esta segunda consideración (contra lo que piensan algunos) es más concreta y real que la primera. Una historia profana, mundana o consistente en sí, autónoma del absoluto, es una abstracción, es una consideración parcial. Por el contrario, en la *omnitudo realitatis* la historia es historia de la salvación o historia santa. En ella se juega el destino del hombre en relación a la eternidad, al absoluto, a Dios.

En la historia de la salvación se pretende ver e interpretar la historia mundial desde criterios dados por la misma divinidad (sería teología de la historia) o al menos desde el supuesto de su realidad (sería filosofía de la historia como historia santa). No podemos estudiar aquí este tema; sólo

deseábamos mostrar su importancia. En el pensamiento cristiano se debe a la Escuela de Tubinga el dar este paso definitivo. Hegel es el más conocido, pero tuvo iniciadores anteriores y mucha posterioridad⁴¹.

b) *Historia de las religiones*

Por su parte, si la única historia mundial es abstractamente profana y concreta y realmente historia de la salvación, deben ambas ser distinguidas de una historia de las religiones. Las historias de las religiones son historias del «campo religioso», del nivel propio y explícitamente religioso. Los profetas o críticos religiosos tienden a manifestar el sentido total religioso de la historia mundial (historia santa), mientras que las estructuras clericales tienden a mostrar cómo la única historia del fenómeno religioso es la historia de las religiones. Unos amplían el horizonte de lo religioso, los profetas⁴², mientras que los que viven de los bienes religiosos tienden a reducirlo al campo en los que ellos tienen hegemonía absoluta⁴³.

La historia de las religiones⁴⁴, entonces, estudia una dimensión de la existencia humana: el nivel de los símbolos, ritos, productos del culto en general. Incluye, claro está, las comunidades o Iglesias, pero las estudia desde una dimensión más ideológica: el ámbito de las creencias, doctrinas, credos. Se trataría de la exposición ideológico-religiosa de las culturas de la humanidad, y, por ello, forma parte central de dicha historia de las culturas. Las historias mundiales incluyen también esta dimensión. Así Toynbee, en su volumen VII, B, del *Study of history*, trata la cuestión de las iglesias universales (que las tipifica en tres especies: «iglesias como cáncer», «iglesias como crisálidas», «iglesias como el más alto grado de vida social», pero, en este caso, la Iglesia sería un tipo particular de organización religiosa en la visión del mundo de Toynbee (como producto interno de los «estados universales» en decadencia). Es decir, lo que para Spengler era la civilización, para Toynbee son las iglesias universales.

Para la historia de la Iglesia en América latina el nivel de historia de la religión es sumamente importante en lo que toca a las culturas anteriores a la conquista⁴⁵. Por otra parte, se podría intentar en el presente una historia de las religiones en América latina, donde deberían incluirse, además de la sobrevivencia de las religiones indoamericanas, las formas mixtas de religiosidad posterior, la religión católica y las diversas formas cristianas protestantes, pero además formas afroamericanas como el vudú, el candomblé, diversos espiritismos, religiones populares de shamanes y curanderos, etc.

La historia de las religiones es una historia más estrecha que la historia mundial o de salvación, pero más amplia que una historia de la Iglesia.

41. Cf. P. Meinhold, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte*: Saeculum 9 (1958) 261-281. Hay trabajos de H. Schreier. E. Seeberg, etc.

42. Cf. párrafo 1 d.

43. Párrafo 1 c.

44. Cf. por ejemplo, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1961, t. I-VII; *Cristo y las religiones de la tierra*, ed. F. Koenig. trad. cast. Madrid, t. 1-111, 1960-1961. etc.

45. Cf. *Religionen des alten Amerika*, ed. Krickeberg- Trimborn-Mueller-Zerries, Kolhammer, Stuttgart 1965.

c) Historia de la Iglesia europea

La historia de la Iglesia católica o cristiana tiene ya larga historia⁴⁶. Hasta la primera mitad del siglo XX dicha historia es eurocéntrica, y todas las historias restantes ocupaban un discreto lugar en la reciente, por otra parte, «historia de las misiones». La *Historia General de la Historia en América Latina*, no ya como historia de las misiones, se torna explicativa de una Iglesia universal, indicando la autonomía propia de Iglesia latinoamericana -y no sólo europea o norteamericana.

Cuando se habla de «historia de la Iglesia» se dicen confusamente muchas cosas. En primer lugar, y frecuentemente, se la confunde o con la historia de las religiones o con la historia de la salvación. En su sentido restringido, historia de la salvación es la historia del pueblo de Israel, la historia del antiguo testamento. Pero la historia de Israel no es todavía historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia arranca propiamente con el nuevo testamento, o más exactamente con los *Hechos de los Apóstoles*, primer relato de la historia de la Iglesia.

Debemos, en primer lugar, distinguir entre la historia de la Iglesia como acontecimiento (*Geschehen*); la realidad objetiva del proceso de la comunidad cristiana institucional; de, en segundo lugar o reflejamente, la historia de la Iglesia como relato, interpretación, ciencia (*Historie*). Pero aún en este segundo aspecto, deberemos distinguir diversos niveles epistemológicos, que fueron alcanzados diacrónicamente en la historia: la historia de la Iglesia como simple *relato* (*Kirchengeschichtsschreibung*), que en el plano latinoamericano serán las *Crónicas* y relatos hasta bien entrado el siglo XIX; la historia de la Iglesia como disciplina o materia de la formación teológica (*als Lehrfach*), que se inicia en Europa en el siglo XVII, aunque en América latina habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que se funden cátedras de «historia de la Iglesia en América latina»; y la historia de la Iglesia como *ciencia* histórico-teológica a mediados del siglo XVIII. En los dos últimos casos, fueron autores protestantes (y no católicos, en buena parte refugiados en un cierto clericalismo ahistórico que fue difícil desterrar) los que iniciaron el camino. En América latina ha habido, por causas perfectamente comprensibles pero no por ello justificables, casi dos siglos de atraso en la aparición de la autoconciencia histórica de la Iglesia.

Hasta hace muy poco, decíamos, la historia de la Iglesia ha sido sólo europea. No podía ser de otro modo. Desde que Eusebio de Cesarea relató la vida de la Iglesia (*Ekklesiastiké historia*) comenzando en tiempo de los apóstoles y terminando en el 324, se inauguraba el tiempo de los relatos históricos, que en realidad comenzó con los *Hechos de los apóstoles*, como hemos dicho, originándose un movimiento en este sentido en la Iglesia griega. Sokrates, Sozomenos y Theodoreto de Ciro continuaron el trabajo de Eusebio. Por su parte, Rufino de Aquilea inicia en el 403 el movimiento histórico en la Iglesia latina, que con la *Historia tripartita* es como el fundamento historiográfico de la edad media europea. Gregorio de Tours, con su *Historia de los Francos*,

46. Cf. H. Jedin, *Kirchengeschichte*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* IV, 1961. col. 209 s. Del mismo autor la *Einleitung in die Kirchengeschichte*, del *Handbuch der Kirchengeschichte* I. Freiburg 1967, 1-55, con buena bibliografía al respecto.

Isidoro de Sevilla, *Crónica del mundo*, o Beda, con su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, entran de lleno en la historiografía medieval de los siglos VI a VIII. Vendrán después los fecundos siglos de la edad media propiamente dicha⁴⁷, cuando se comienza a intentar una cierta periodización, como la de Anselmo de Havelberg (muere en 1202) en tres edades (que Hegel retornará repetidas veces): la edad del Padre (el antiguo testamento), la edad del Hijo (el nuevo testamento), y la edad del Espíritu santo (la historia de la Iglesia). Es importante mostrar que al fin de la edad media, en la crisis total de la vida política, económica y aun religiosa, nacen milenarismos, mesianismos, movimientos apocalípticos. Entre ellos está la posición de los franciscanos, que en el siglo XVI Americano reproducirán su milenarismo y será el origen de las ideologías de liberación de los criollos contra los hispano-lusitanos. La historia del milenarismo medieval se continúa en nuestra América sin interrupción. Llegamos así al siglo XV y XVI, y mientras las crónicas comienzan a escasear en Europa se produce el *boom* de los relatos históricos en América latina.

En 1650 encontramos ya la historia de la Iglesia como disciplina en los estudios teológicos de la universidad protestante de Helmsedt, y poco después en las demás universidades.

Por su parte Johann Lorenz Mosheirn (muere en 1755), es el padre de la historia de la Iglesia como *ciencia* (*als Wissenschaft*), con su obra *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris* (1737). Protestante, como su alumno Johann Schröckh (autor de la *Historia religionis et ecclesiae Christianae*, 1777), se adelantaron en mucho a la obra de Johann Adams Möhlers, *La unidad de la Iglesia* publicada en 1825. Es verdad que esta obra, de carácter histórico-teológico y de síntesis, había sido antecedida por trabajos tales como los de Alfons Chacon, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum* 1601-1602, los de Ferdinando Ughelli (muere en 1670) *Italia sacra*, de Brüder St. Marthe *Gallia Christiana* (1710), de Enrique Flórez *España Sagrada* (51 tomos editados en Madrid entre 1754 y 1879). Estas obras nacionales vienen a ser en América latina como los trabajos de José Manuel Groot (Colombia), Mariano Cuevas (México), Carlos Novel (Santo Domingo), Mary Watters (Venezuela), Vargas Ugarte (Perú), José M. Vargas (Ecuador), José Eyzaguirre (Chile), Guillermo Furlong (Argentina), Silveira Camargo (Brasil), etc. Es como la etapa preparatoria, entre la crónica y la ciencia; como materiales para etapas posteriores.

Así llegamos a un Carl Joseph Hefele, Franz Xavier Funk, Johannes Döllinger (1799-1890), y a las historias de la Iglesia tales como la *Histoire universelle de l'Église catholique* de R.F. Rohrbacher (29 tomos, 1842-1849), la *Kirchengeschichte* de J.K. Gieseler (5 tomos, 1824-1857), la de K.R. Kagenbach (7 tomos, 1869-1872).

Las más actuales historias de la Iglesia son por ejemplo la de K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte* (Schöningh, Paderborn 1934, en tres tomos), en cuyo tomo III se ocupa en las pp. 111-115 y pp. 309-310 sobre América latina. En realidad nada de importancia en dichas 6 páginas. La historia de la Iglesia de J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (en 1959, en su 20 edición) ni nombra nuestro continente. La *Histoire générale de l'Église*, de F. Mourret (9 tomos, de 1909 a 1921) poco y nada, y sólo se ocupa como misiones de América. Las historias de la Iglesia en

47. Cf. H. Jedin, *o. c.*, 25-2H.

Italia, tales como las de L. Todesco (6 volúmenes, 1922-1930), o de Paschini (3 tomos, 1931). Aún la de A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nous jours* (París, desde 1936 y con 24 tomos), se ocupa de América latina con excelentes artículos de Robert Ricard (en los tomos XV a XIX, de 1947 a 1960)⁴⁸; son apéndices misionales en la estructura de la obra. García Villoslada-B. Llorca, en su *Historia de la Iglesia católica*, le dan más lugar en su tomo III (Madrid, 1960). *La Nouvelle histoire de l'Église*, de L. Rogier-R. Aubert-M. Knowles (París, t. I-IV, 1968), tiene a un autor no latinoamericano como autor de nuestra parte, en poco espacio y sin interpretación de interés. Por último, el *Handbuch der Kirchengeschichte* dirigido por Hubert Jedin (Herder, Freiburg, desde 1962), en su tomo IV se ocupa de nosotros J. Glazik, entre las páginas 605 a 642, exclusivamente en sentido misional, en el título general del tomo sobre un tema de la Europa central (pero no ya de la historia mundial del cristianismo: «Reformación. La reforma y la contrarreforma católica»). Es evidente que España y Portugal son la tierra de la contrarreforma: y por ello son objeto de estudio, pero nada de importancia se le da a la apertura al Atlántico, al Indico, a América, África y Asia (que es quizá el acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia en el siglo XVI). Es una visión centro-europea la que se encuentra en la del profesor Erwin Iserloh. En el tomo V hay 40 páginas de J. Beckmann sobre la expansión de la fe en América en el tiempo del absolutismo y la Ilustración. En el tomo VI/1, R. Aubert se ocupa de nosotros en 9 páginas en el cap. 9 y otras 5 en el capítulo 31. En el tomo VI/2, es ahora Oskar Rólher quien en 7 páginas trata nuestro tema (espacio insuficiente para poner siquiera la lista de los gobiernos y obispos de la época). En el tomo VII, Félix Zubillaga escribirá unas 50 páginas desde 1914 hasta nuestros días. En fin, la historia de la Iglesia de América latina no escrita por un latinoamericano, en pocas páginas, pero sin vislumbrarse los problemas de fondo de nuestra Iglesia.

Es por esto que debemos admitir que la historia de la Iglesia, católica y protestante, está completamente centrada en Europa. En 1975 -por primera vez en la historia- América latina tiene más católicos que Europa, y en menos de dos decenios en nuestro continente estarán más de la mitad de los católicos del mundo. Son simples y pobres números. Los pobres son numerosos, dirá alguien, pero no por ello más importantes. Pareciera que será necesario en el futuro revisar los criterios de las historias de las Iglesias. No sólo deberán ser ecuménicas las historias universales de la Iglesia, lo que exige que la parte protestante sea escrita por ellos, sino en justa relación norte-sur , centro-periferia. Es necesario que la Iglesia europea se autocomprenda como hija de la Iglesia medieval. Somos hermanas de una misma madre y no ella la madre y nosotros la hija. Se exige una ruptura con el centro-europeísmo en la historia de la Iglesia y el comienzo de una visión mundial. No ya la periferia (América latina, África y Asia) como «apéndices» en la historia de las misiones, sino capítulos centrales de la Iglesia implantada, con autonomía relativa, con historia propia, con su propia autoconciencia. La realidad se deja ver con mayor claridad junto al pobre, al oprimido, sin tantas mediaciones que, al fin, ocultan la realidad que se quiere exponer .

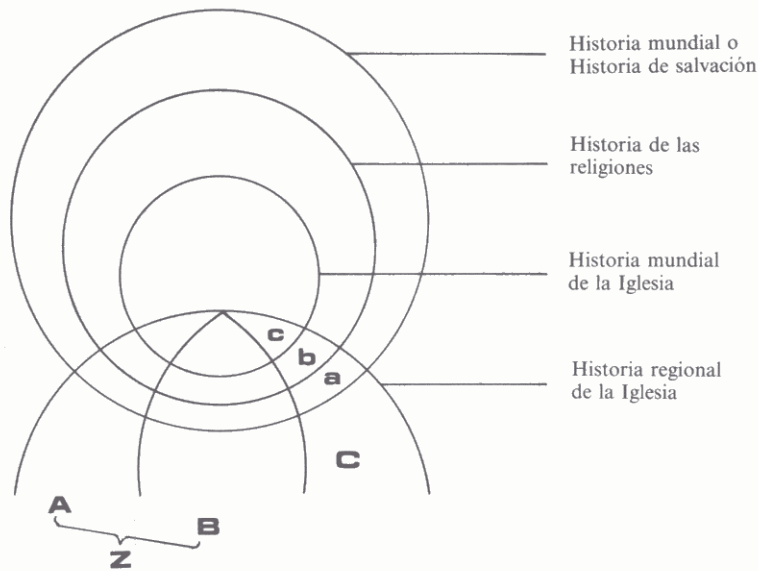
48. Cf. en la edición castellana de la obra de Fliche-Martin (Edicep. Valencia. t. XVII. 1974, 483-502), una bibliografía ampliada.

d) *Historia de la Iglesia en América latina*

La historia de la Iglesia «regional» o «continental» se encuentra a medio camino entre la historia de la Iglesia mundial y nacional, e incluye como condición o determinación relativa la historia mundial (aun como historia de salvación) e historia de las religiones.

ESQUEMA 1.8

Situación de la historia regional de la Iglesia entre los otros tipos de historia



La historia mundial es la *omnitudo realitatis* humana en una época determinada, que comprende a la historia de las religiones (un campo específico más estricto), la que por su parte comprende a la historia mundial de la Iglesia. Por su parte, toda Iglesia tiene historias «regionales» de Europa, Estados Unidos, América latina, África, Asia, etc. Cada «región» tiene historias nacionales (A, B, C, etc.), es decir, la historia nacional de México, de Brasil, de Argentina, etc. En cada una de estas naciones hay, por supuesto, diversos niveles: a) la historia nacional; b) la historia nacional de la religión (que en Haití o Brasil, por ejemplo, son mucho más amplias que c); c) la historia de la Iglesia (católica y protestantes).

El nivel en que nos situamos en este tomo I/1, entonces, es intermedio, continental, latinoamericano. Sin embargo, como se verá desde el tomo II de esta *Historia General de la Historia en América Latina*, el criterio fue todavía (excepto esta introducción del tomo I que se sitúa en el nivel continental de síntesis) intermedio: no es una yuxtaposición pura y simple de historias nacionales, sino por *áreas*. Dichas áreas, más que naciones en ciertos casos

(como en el Caribe, Centro América, Gran Colombia, área Andino-incaica y Cono Sur) o naciones en otras (Brasil, México y los Hispanos en Estados Unidos), vienen a resolver a corto plazo el proyecto de escribir una historia regional latinoamericana en su conjunto por períodos. El área (con Z en el esquema: A y B) no es un concepto teórico sino pedagógico, aunque tiene consistencia prehispánica, colonial, en el siglo XIX y XX. Es fácil descubrir su consistencia.

1) *Relatos de historia de la Iglesia*

Como se ha dicho arriba, hay simples *relatos* de historia de la Iglesia (antes de su constitución como ciencia en pleno siglo XIX). Dichas obras son muy numerosas, algunas todavía inéditas. No todas son crónicas sobre la Iglesia exclusivamente, pero tienen abundante material sobre dicha historia.

Sólo en la región mexicana podemos indicar los siguientes cronistas que pueden darnos una idea de la cantidad de autores que escribieron simples relatos de historia de la Iglesia:

CRONISTAS QUE TRATARON SOBRE MEXICO ⁴⁹				
NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Alcocer, José Antonio	1749-1802	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1600-1789?
Aldana, Cristóbal de	1735-?	O. Merc.	Nueva España, América Central	1524-1687
Alegre, Francisco Javier	1729-88	S.J.	Florida, Nueva España, Nte. Méx.	1566-1766
Arlegui, José	S. XVIII	O.F.M.	Zacatecas, Nte. de México	1603-1733 (1827)
Arricivita, Juan Domingo	S. XVIII	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1740?-1790?
Baegert, Johann Jakob	1717-72	S.J.	B. Calif. Sur	1751-68
Baltasar, Johann Antón	1697-1763	S.J.	Nte: de. Méx., Pimería	1710-54
Barco, Miguel del	1706-90	S.J.	Baja Calif.	1697-1767
Basalenque, Diego	1577?-1651	O.S.A.	Michoacán	1535-1644
Beaumont, Pablo de la Purísima Concepción	1710-80	O.F.M.	Méx: Occ., Nte. de Méx., Mich.	1523-65
Benavente, Toribio de	1482/91-1568	O.F.M.	Nueva, España, México Central	1523-40
Benavides, Alonso de	fl 1630	O.F.M.	Nuevo México	1540?-1630
Burgoa, Francisco de	1605-81	O.P.	Oaxaca	1526-1650
Clavigero, Francisco Javier	1731-87	S.J.	Nueva España, Baja California	1697-1768
Cogolludo, Diego López de	1610-86	O.F.M.	Yucatán	1640-56
Dávila Padilla, Agustín	1562-1604	O.P.	México Central, Nueva España	1526-92
Escobar, Matías de	16?-1748	O.S.A.	México Central, Michoacán	1644-1729

49. Cf. E. Burrus, *Religious Chroniclers and historians*, en *Handbook of Middle American Indian*, Austin 1973, 139-140. Allí pueden consultarse las crónicas mexicanas (p. 167-185).

NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Espinosa, Isidro Félix de	1679-1755	O.F.M.	Nueva España, Michoacán, Jalisco, Guatemala	1523-1740
Florencia, Francisco	1620-95	S.J.	Florida, México Central, Michoacán	1566-82
Fluviá, Francisco	1699-1783	S.J.		
Franco, Alonso y Ortega		O.P.	Nueva España	1591-1645
García, Esteban		O.S.A.	Nueva España, Filipinas	1602-75
González de la Puente, Juan	1580-16?	O.S.A.	México Central, Michoacán, Oriente	1535-1623
Grijalva, Juan de	ca 1559	O.S.A.	México Central, Michoacán, Filipinas Oriente	1533-92
Jiménez, Francisco	1666 ca. 1722	O.P.	Guatemala, Chiapas	Pre Conq. 1719
Kino, Eusebio Francisco	1645-1711	S.J.	Nte. de Méx. Baja California, Suroeste de E.U.A.	1683-1711
Landa, Diego de	1524-79	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1560
Lizana, Bernardo de	1581-1631	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1630
Medina, Baltasar de	?-1696	O.F.M.	México Central	1523-1679
Mendieta, Jerónimo de	1528-1604	O.F.M.	Nueva. España, México Central	1510-96
Motolinía, ver Benavente, ribio de Muñoz, Diego	1550-1610	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	1565-83
Ojea, Hernando	1560-ca. 1615		México Central, Oax.	1592-1607
Ornelas Mendoza y Valdivia,				
Nicolás de Ortega, José	1700-68	S.J.	Nayarit, Pimeria Alta	1721-54
Palou, Francisco	1723-89	O.F.M.	Alta California	1767-80
Pareja, Francisco de	?-1628	O. Merc.	Nueva- España, América Central	1524-1687
Pérez de Ribas, Andrés	1576-1655	S.J.	Nva. España, Sinaloa	1572-1654
Pfefferkorn, Ignaz	1725-post 1795	S.J.	Sonora	1740?-67
Piccolo, Francisco M.	1654-1729	S.J.	Baja California	(s. XVIII)
Rea, Alonso de la	1610-16?	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	Pre Conq. 1640
Remesal, Antonio de	1570-1639	O.P.	Guatemala, Chiapas, América Central	1526-1619
Sánchez Baquero, Juan	1548-1619	S.J.	México	1751-80
Tello, Antonio	1564?-1633?	O.F.M.	Jalisco Occ. México	1565-1630
Torres, Francisco Mariano	S. XVIII	O.F.M.	Jalisco. Mich. Nte. de México	1630-1750?
Vázquez, Francisco	d. 1559	O.F.M.	Guatemala	1524-1600
Venegas, Miguel	1680-1764	S.J.	Baja California	1697-1739
Vetancurt, Agustín de	1620-ca.	O.F.M.	México Central, Nueva España	Pre Conq. 1698
Villeras, Gaspar de ca. Michoacán	1562-?	S.J.	Méx. Central	1572-82
Ximénez, Francisco, ver Jiménez, Francisco				

A manera de ejemplo, sin otra pretensión que de recordar *algunas* crónicas más famosas, en orden cronológico, proponemos las siguientes:

ALGUNAS CRONICAS SOBRE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

- 1535 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia natural y general de las Indias*, ed. Cromberger, Sevilla, t. I; el t. II en 1557 (BAE, Madrid 1959, t. I-V).
- 1541 Motolinía (Toribio de Benavente), *Historia de los indios de Nueva España*, en García Icazbalceta, Colección de Documentos para la historia de México, I (1858), p. 1-249
- 1550 Manuel de Nobrega, *Cartas do Brasil e rnaís escritos*, en Opera, ed. Leite, Coimbra 1955.
- 1552 Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, BAE, Madrid, t. V 1958, p. 134-180.
- 1552 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. Agustín Millán, Zaragoza, t. I; el t. II en 1554.
- 1552 Valerio Dorico-Luigi Bressani, *Avisi particolari delle Indie di Portogallo*, ed. B. de R. Genovese, Roma (en 1553 Nuovi Avisi).
- 1553 Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, ed. Martín de Montesdeoca, Sevilla.
- 1554 Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, Madrid 1914.
- 1559 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid, t. I-II, 1957-1961. *Apologética historia*, t. III-IV, BAE, Madrid 1958.
- 1560 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México 1938.
- 1570 Alonso de Montúfar, *Descripción del arzobispado de México*, México 1897.
- 1571 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, en Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid (1894).
- 1576 Pedro de Magalhães de Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, ed. Antonio Gonsalvez, Lisboa.
- 1579 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, t. I-II, 1867-1880.
- 1584 José de Anchieta, *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, en *Cartas Jesuíticas*, t. III, Rio 1933, p. 301-384.
- 1588 José de Acosta, *De procuranda salute Indorum*, ed. G. Foquel, Salamanca.
- 1589 *Relación breve y verdadera de algunas cosas que le sucedieron a fray Alonso Ponce*, en CODOIN-Esp., t. 57 (Madrid 1872), p. 1-548; t. 58 (Madrid 1872), p. 1-572.
- 1590 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed: Juan de León, Sevilla.
- 1596 Agustín Dávila y Padilla, *Historia de la fundación y discurso de las provincias de México de la Orden de los Predicadores*, ed. Pedro Madrigal, Madrid.
- 1596 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, t. I-II, 1870.
- 1601 Antonio de Herrera; *Historia general de los hechos castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano, en cuatro décadas*, ed. Juan Flamenco, Madrid.
- 1603 Antonio de San Román, *Historia general de la India Oriental. Los descubrimientos y conquistas en el Brasil y otras partes del Africa y de la Asia* (sic), ed. Luis Sánchez, Valladolid.
- 1605 Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, BAE, Madrid 1909.
- 1605 Alonso de Mota de Escobar, *Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia*, México 1940.
- 1605 Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, ed. Pedro Grasbeeck, Lisboa.
- 1611 Alonso Fernández, *Historia eclesiástica de nuestro tiempo*, Toledo.
- 1614 Claude Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins de l'Île de Maragnan* (sic), ed. François Huby, París; t. II en 1615.
- 1615 Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México 1980.
- 1615 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Matías Clavijo, Sevilla.
- 1619 Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas*, Madrid.
- 1620 Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particularmente Chiapas y Guatemala*, Madrid.
- 1621 Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, ed. Gerónimo Contreras, Lima.
- 1624 Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en la provincia de Nueva España*, ed. Ioan Ruys, México.
- 1626 Gregorio García, *Historia eclesiástica y seglar de la India Oriental y Occidental*, ed. Pedro de la Cuesta, Baeza.
- 1627 Vicente de Salvador, *Historia do Brasil*, Melhoramentos, São Paulo.
- 1629 Juan de Solórzano Pereira, *Disputationes de Indiarum Iure*, ed. Martínez, Madrid; t. II en 1639

- 1630 Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, ed. Smithsonian, Washington 1948.
- 1632 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Imprenta del Reino, Madrid.
- 1633 Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, ed. Gerónimo Morillo, Valladolid.
- 1639 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, ed. Tría e Hijos, Mérida 1937.
- 1639 Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú*, ed. Pedro Lacavalleria, Barcelona, t. I; el t. II en 1653.
- 1640 Juan Requejo Salcedo, *Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá*, en *Relaciones históricas y geográficas*, Madrid 1908, p. 1-84.
- 1645 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra sancta fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid.
- 1646 Juan Diez de la Calle, *Memorial y Noticias sacras y reales del Imperio de las Indias occidentales* (Bibl. Nacional de Madrid, MS. 3010, 3026 y 3024).
- 1646 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Regno de Chile*, ed. Francisco Cevallo, Roma.
- 1649 Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias occidentales*, ed. Díaz de la Carrera, Madrid, t. I; el t. II en 1655.
- 1654 Juan Diez de la Calle, *Memorial y resumen breve de Noticias de las Indias occidentales, la Nueva España y el Perú*, ed. Victor Pantoja, Madrid.
- 1654 Jean Baptiste du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadalupe, de la Martinique et autres*, ed. Jacques Langlois, Paris, t. I; en t. II en 1667.
- 1656 Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico*, ed. D. García Morrás, Madrid, t. I; el t. II en 1657.
- 1657 Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del Orden de los Ermitanos de S. Agustín*, ed. Julián Santos, Lima.
- 1663 Simão de Vasconcellos, *Chronica de Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, ed. Henrique Valente de Oliveira, Lisboa.
- 1664 Diego de Mendoza, *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del Orden de N. Seráfico P. S. Francisco*, Madrid.
- 1680 João Bettendorff, *Chronica da Missão da Companhia de Jesu em o Estado do Maranhão*, en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 72/1 (1910) 502.
- 1681 Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de los Incas en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*, ed. N.A. Tinassio, Roma, t. I-II.
- 1684 Manuel Rodríguez, *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos*, ed. Antonio González, Madrid.
- 1688 Lucas Fernández Piedrahita, *Historia general de la conquista del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. B. Verdussen, Amberes.
- 1688 Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathán*, ed. J. García Infanzón, Madrid, t. I-II.
- 1690 Matías Ruiz Blanco, *Conversión de Piritu, de los indios Cumanagatos, Palenques y otros*, ed. J. García Infanzón, Madrid.
- 1691 Genaro García, *Historia del Nuevo Reino de León (Texas 1650-1659)*, en *Documentos inéditos y muy raros para la Historia de México XXV* (1909) 189-395.
- 1694 Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. Juan Guillena, México.
- 1701 Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. Llopis, Barcelona.
- 1707 Anónimo, *Relation succinte et sincere de la Mission du père Martin de Nantes, Capucin, dans le Brasil parmy les Caribis*, ed. Jean Perier, Quimper.
- 1710 Dominico de Araújo, *Chronica da companhia de Jesus da Missão do Maranhão*, MS B.P. Evora, 69.
- 1714 Francisco Vázquez, *Chronica de la provincia del Santo Nombre de Jesús de Guatemala*, Imprenta de San Francisco, Guatemala, t. I; el t. II en 1716.
- 1721 Juan Mateo Mange, *Historia de la Pimeria Alta*, en *Documentos para la historia de México*, IV Serie, I (1856) 226-402.
- 1725 Anónimo, *Regimento de leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão*, ed. Antonio Manescal, Lisboa.
- 1726 Gerónimo Herran, *Relación historial de las misiones de los indios que se llaman Chiquitos*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
- 1729 Matias Escobar, *América Thebaida. Vitas Patrum*, ed. M. de los Angeles Castro, México.
- 1730 Pierre François de Charlevoix, *Histoire de l'Isle Espagnole*, ed. Fr. Barois, Paris, t. I; el t. II en 1731.

- 1735 *Cartas do P. Antonio Vieyra*, ed. Congreg. do Oratorio, Lisboa, t. I-III.
- 1736 Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio*, Imprenta Real, México.
- 1736 Miguel Olivares, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, en *Colección de Historiadores de Chile VII* (1874) 1-563.
- 1737 José Arlegui, *Chronica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
- 1737 Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual*, ed. Manuel Fernández, Madrid, t. I-III.
- 1741 José Casani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada... Llanos, Mata y río Orinoco*, ed. Imprenta Manuel Fernández, Madrid.
- 1741 José Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
- 1746 Isidro Felis de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
- 1749 Anónimo, *Aureo Trono Episcopal*, Lisboa.
- 1754 Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, ed. Manuel Fernández, t. I; el t. II y III en 1760.
- 1756 Pierre François Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, ed. Didot, Paris, t. I-III.
- 1761 Matth. Rodríguez Burgos, *Historia persecutionis Societatis Jesu in Lusitania Sebast. Josepho Carvalho Mello sub Josepho I. (1761-1763)*, MS vol. I-VII, biblioteca Colombina, Ajaccio.
- 1762 Miguel Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, en *Colección de Historiadores de Chile IV* (1864) 1-402.
- 1770 José Cardiel, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, en Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes*, Barcelona 1913, 514-614.
- 1776 Domingo Muriel (Cypriani Morelli), *Fasti Novis Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias*, Venecia.
- 1779 Francisco Xavier de Charlevoix-Domingo Muriel, *Historia Paraguajensis*, Venecia.
- 1780 Francisco Xavier Clavigero, *Storia Antica del Messico*, ed. Gregorio Biasini, Bologna, t. I; el t. II en 1781.
- 1780 Bernardo Ibáñez de Echavarry, *Histoire du Paraguay sous les Jesuites*, ed. Arkstée-Merks, Leipzig, t. I-II.
- 1783 Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay*, ed. J. Edlen, Kurzbek.
- 1786 Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales*, ed. Benito Cano, Madrid, t. I; los t. II-V en 1789.
- 1787 Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas de Junípero Serra y de las misiones en California*, ed. Felipe de Zúñiga, México.
- 1787 Antonio Julián, *La perla de América, provincia de Santa Marta*, ed. Antonio de Sancha, Roma.
- 1788 Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, ed. Antonio de Sancho, Madrid.
- 1788 Comisaría General de Indias, *Estado general de las misiones en las dos Américas e islas Filipinas*, Madrid.
- 1788 *Litterae Benedicti de Fonseca SJ, datae II. Aug. 1779. Argumentum vitae G. Malagridae*, en Murr, *Journal der Kunstgeschichte*, 16 Teil (Nürnberg 1788) 56-76.
- 1789 *Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789*, en Gay, *Historia física y política de Chile*, I (París 1846), 300-400.
- 1789 Francisco Javier Clavigero, *Storia della California*, ed. Modesto Fenzo, Venecia, t. I-II.
- 1789 Giuseppe Jolis, *Saggio sulla Storia Naturale della provincia del Gran Chaco*, ed. Lodovico Genestri, Faenza.
- 1790 Antonio Julián, *Transformazione dell'America o sia Trionfo della S. Chiesa su la Rovina della Monarchia del Demonio in América dopo la conquista fatte da' Monarchia della Spagna*, ed. Casaletti, Roma.
- 1791 Francisco Savier Eder, *Descriptio Provinciae Moxitarum in Regno peruano*, ed. Cowsll. Reg., Budapest.
- 1791 Pedro González de Agüero, *Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé*, ed. Benito Cano, Madrid.
- 1791 Manuel de Vega, *Establecimientos y progresos de las misiones de la Antigua California (1791-1792)*, en *Documentos para la historia de México*, IV Serie (1856), 1-225.
- 1792 Juan Domingo Arricivita, *Crónica seráfica y apostólica del colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, ed. Felipe de Zúñiga, México.

- 1793 Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, ed. Viuda de Ibarra, Madrid.
- 1793 José Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*, Imprenta Real, Lima.
- 1794 Ignaz Pfefferkorn, *Beschreibung der Landschaft Sonora*, ed. auf kosten des Verfassers gedruckt, Koeln.
- 1797 Gaspar da Madre de Deos, *Memorias para Historia da Capitania de S. Vicente, Hoje Chamada de S. Paulo*, Typografia da Academia, Lisboa.
- 1798 Franz Savier Weigl, *Nachrichten ueber die Verfassung der Landschaft von Maynas*, ed. Johann Eberhard, Nürnberg.

Esta breve lista de relatos, descripciones, crónicas, algunas cartas y tratados importantes para la historia de la Iglesia, del siglo XVI al XVIII, sólo quieren indicar la gran cantidad de material ya conocido en la época colonial sobre acontecimientos⁵⁰. Estas historias por relatos (*Kirchengeschichtsschreibung* diría Jedin) son la primera etapa epistemológica y diacrónica de la historia de la Iglesia en América latina. Habrá muchas más del siglo XIX.

Claro es que, por lo general, todos estos relatos explícitamente sobre acontecimientos eclesiales son fundamentalmente de las estructuras eclesiásticas, y, en buena parte, jerárquica. La historia de la Iglesia popular no puede encontrarse, sino de paso, en estas *Crónicas*. Dicha historia *popular* está todavía en los archivos, en los libros parroquiales, en los procesos penales y hasta en los de la Inquisición.

2) *Los «fundadores» de la historia de la iglesia por países*

En la segunda parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX aparecieron las primeras historias con fuente documental, con algún método crítico científico, de carácter nacional. Seguiremos en la rápida descripción de las obras de dicha generación, que denominaremos, como se ha hecho habitual en la historia de Latinoamérica, de los «fundadores», el orden de las áreas de los tomos de esta obra de CEHILA. Si fuera necesario ir a buscar los países donde se cultivó primero la historia de la Iglesia con fundamento documental tendríamos que pensar en Chile, Argentina, Colombia, Brasil y México, donde la historia de la Iglesia tuvo importantes cultores desde el siglo XIX. Pero volvamos al orden de las áreas.

Brasil. Sin lugar a dudas el fundador de la moderna historiografía en historia de la Iglesia en el Brasil ha sido Cândido Méndes de Almeida, con su obra *Direito civil eclesiástico brasileiro*, Rio 1860-1873, vol. I-IV, y con la otra obra más breve: *Direito do Padroado no Brasil*, Rio 1858. Ya en nuestro siglo el trabajo de Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio 1938-1950, t. I-X, corresponde a un momento científico de la historia. Si es verdad que no habría que olvidar el ensayo *O Catolicismo no Brasil* de Julio César de Moraes (nueva edición en Agir, Rio 1950), los trabajos de Manuel Barbosa, *A Igreja no Brasil*, Rio 1945, y de Florencio de Silveira Camargo, *Historia da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1955; sin embargo todos ellos dejan ver la importancia de la obra de CEHILA en este inmenso país.

50. Cf. *Historiadores primitivos de Indias*, ed. Enrique de Vedia, Madrid, t. I-II, 1852-1853. La obra de Robert Streit, *Bibliotheca missionum* (citada al final de este capítulo) es fundamental en este aspecto.

Caribe. Esta área es particularmente difícil porque, fuera de las Antillas mayores que se habla el castellano y francés, existen las Antillas inglesas, francesas, holandesas, con diferentes escuelas históricas. De los más antiguos trabajos son los de Carlos Nouel, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo*, Santo Domingo, t. I-III, 1913-1915. Posteriormente se conocen los trabajos de un Cipriano de Utrera, *Historia de Santo Domingo*, S. Domingo 1952, con ciertos materiales. W.L. Wipfler se ocupa del tema *The Church of the Dominican Republic*, Cuernavaca 1968.

Por su parte en Puerto Rico se ha escrito muy poco en la historia de la Iglesia; no hay una o historia completa. C. Campo Lacasa, *La Iglesia en Puerto Rico en el siglo XVIII*, Sevilla. 1963, y A. Cuesta Mendoza, *Historia eclesiástica de Puerto Rico colonial*. S. Domingo 1948, no se han internado en el siglo XIX.

En Cuba, igualmente, sólo hay de J.M. Leiseca, *Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba*, La Habana 1938, y la obra de I. Teste, *Historia eclesiástica de Cuba*, Burgos. t. I-II. 1969-1970, que en realidad es como un episcopologio. Todo está entonces por hacerse.

En Haití realmente muy poco. P. Robert escribió unas 252 páginas sobre *L'Eglise et la première République Noire*, Lampau-Guimiliale 1964. Poco y nada más había como historia de síntesis nacional.

En Jamaica Francis Delany, con su *A history of the catholic Church in Jamaica* (2494-1929), N. York 1930, inició el largo camino.

Por lo demás debemos casi esperar hasta la aparición del tomo del Caribe (t. IV) de esta *Historia general* para salir de una verdadera noche oscura de la historia de la Iglesia caribeña.

México. De larga prosapia cronical, archivística e histórica, la obra de Joaquín García Icazbalceta, por ejemplo, con su *Don Fray Juan de Zumárraga*, Andrade y Morales. México 1881, inicia el camino de la historia científica. Sólo Mariano Cuevas, en su trabajo *Historia de la Iglesia en México*, El Paso (Texas) t. I-V, 1921-1928, escribe la primera historia de síntesis. Las posteriores de Bravo Ugarte. Gutiérrez Casilla o Carlos Alvear A. no pueden superar a su antecedente. El trabajo de Jean Meyer, *La cristiada*, Siglo XXI, México t. III, 1973-1974, inaugura en América latina un método de historia social de la Iglesia prototípico. Es un nuevo comienzo.

Centroamérica. Hasta nuestro tomo VI de esta *Historia general* la historia de la Iglesia de esta área era en gran parte desconocida, aun dentro de sus fronteras. Unas pocas páginas de F.B. Pike, *The Catholic Church in Central America: Review of Politics XXI* (1959) 83-113, como visión de conjunto era lo único que existía. La historia nacional intentada por Ricardo Bendaña, es la primera en su género, ya que en 1974 Agustín Estrada publica *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, Guatemala, t. I-II, pero es nuevamente una especie de episcopologio. La primera historia de la Iglesia del Salvador es la de Rodolfo Cardenal, aunque lo habían antecedido parcialmente Santiago Villanova, *Apuntamiento de historia patria eclesiástica*, San Salvador 1911, y Santiago Maliana, *Brief Church history of El Salvador*, inédita, 1949. Existía el episcopologio de R. López Jiménez. Mitras Salvadoreñas, S. Salvador 1960.

En Honduras la obra de Marcos Carías abre camino en lo inédito. Es la primera historia de la Iglesia de Honduras. Lo mismo puede decirse del trabajo de Jorge Eduardo Arellano sobre Nicaragua. En Costa Rica no había

un trabajo sobre historia de la Iglesia hasta el siglo XX, pero existían otros como los de R. Blanco Segura, *Historia eclesiástica de Costa Rica, (1502-1850)*: Revista de los Archivos Nacionales, (Sn. José), 24/1-6 (1960) 3-299; o de los de B.A. Thiel, *La Iglesia católica en Costa Rica durante el siglo XIX*: Revista de Costa Rica en el siglo XIX (San José), 1902. El escrito para CEHILA de Miguel Picado es entonces el primero en su género.

En Panamá, por último, no hay una historia de la Iglesia, y los apuntes para un episcopologio de E. J. Castellero, *Breve historia de la Iglesia Panameña*, Panamá 1965 (separata), o el de Rojas Arrieta, *Historia de los obispos de Panamá*, Panamá 1929, no pueden igualar el trabajo de Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia de Urabá y Darién desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Bogotá, t. I-II, 1956. Será necesario originar un movimiento historiográfico, porque aunque hay historiadores cristianos no se intenta la síntesis nacional en Panamá.

Colombia-Venezuela. En Colombia hay una de las más antiguas escuelas historiográficas eclesiales. José Manuel Groot, con su *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, t. I-III, 1869-1870, fue uno de los que inició en América latina la síntesis nacional. Pero posteriormente no ha habido otro intento. Obras como las de R. Gómez Hoyos, *La Iglesia en Colombia*, Bogotá 1955, no han logrado superar la exposición del siglo XIX. Juan Manuel Pacheco ha abierto camino en la época colonial, otros en el siglo XIX, pero será necesario que se lancen otras historias nacionales para llegar a nuevas interpretaciones científicas que desemboquen en el siglo XX.

En Venezuela la única historia que había databa de 1933, escrita por una Americana, Mary Watters, *A history of the Church of Venezuela*, University of North Carolina, Chapel Hill. Será necesario trabajar en el futuro para lograr nuevas síntesis al nivel nacional, especialmente el último medio siglo.

Área andino incaica. El Perú, uno de los países (con México en la época colonial) de más tradición histórica, llega a su primera síntesis de historia nacional con la obra de Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, S. María, Lima, t. I- V, 1935-1962, del tipo de la que M. Cuevas intentó en México. No hubo otro intento en este sentido posteriormente.

En Ecuador hay trabajos en la época colonial, como la de José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*, Quito 1962, o sobre el siglo XIX, como la de J. Tobar Donoso *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito. Ed. Ecuatoriana, t. I-II, 1934-1935. Será igualmente necesario lanzar los estudios de historia de la Iglesia en la línea de la obra de Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Universidad Católica, Quito, 1978.

La obra de Josep Barnadas es la primera en su género en Bolivia, ya que no había síntesis nacional anterior, sino el trabajo de J. García Quintanilla, *Historia de la Iglesia en La Plata (1553-1700)*, Sucre 1964.

Cono Sur. Argentina es quizá el país con más historiografía escrita a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Un fundador debe ser considerado: Guillermo Furlong; nunca intentó la historia nacional de la Iglesia. Rómulo Carbia, en 1924, escribía *Historia eclesiástica del Río de la Plata (1536-1810)*, B. Aires, t. I-II. Sólo en 1945 un J. Zuretti, con su *Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, efectúa la primera síntesis hasta el siglo XX. El

trabajo de C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, B. Aires, comenzada en 1966 y que en 1980 ha llegado a los XIII tomos y continúa, entrega al lector una gran cantidad de materiales de fuentes de primera mano (archivo vaticano, Sevilla, etc.). Trabajos como los de Gerardo T. Farrel, *Iglesia y Pueblo en Argentina (1860-1974)*, Patria Grande, B. Aires 1976, son en cambio más interpretativos.

En Chile, la obra de José Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso 1850, t. I-II, es pionera en la historiografía eclesiástica de todo el continente. Con él se inicia la etapa de una historia documental que camina hacia la ciencia. Habrá que esperar hasta 1925, para ver aparecer la obra de C. Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago. Será necesario seguir trabajando sobre el tema, ya que esta Iglesia líder desde mitad del siglo XIX hasta después del Vaticano II exige una historia interpretativa de gran envergadura.

En Paraguay sólo había de M. Toa, una *Breve reseña histórica de la Iglesia del Paraguay*, B. Aires 1906, o la de uno de los fundadores de la historiografía eclesiástica Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, desde 1912, pero que no es historia nacional.

El trabajo de Juan Villegas es la primera historia de la Iglesia en Uruguay, país donde existen historiadores científicos de alto nivel, pero no los había en la Iglesia.

Hispanos en Estados Unidos. No como un apéndice, sino como una verdadera nación latinoamericana, el tomo X de nuestra *Historia general* es la primera exposición, como en otros muchos casos, de la historia de la Iglesia de los mexicanos que quedaron dentro de los límites de la actual Estados Unidos, y de tantos otros latinos (puertorriqueños, cubanos, dominicanos, etc.) que hoy viven en ese país del norte. Por primera vez se conoce la historia de un pueblo cristiano que debió luchar contra la estructura eclesiástica de su propia Iglesia para salvaguardar su fe, la de los padres, la de la tradición latinoamericana.

Historiografía nacional protestante. Hay igualmente pocos trabajos de síntesis nacional o por áreas entre los historiadores protestantes⁵¹. H. J. Prien⁵² intenta una historia unificada del protestantismo en Brasil, y también en México⁵³. En Caribe existe la obra de conjunto de Justo González, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*, Grand Rapids 1969, pero trabajos como los de John Sinclair en esta *Historia general* efectúan una primera síntesis. En todos los países del área andina y el Cono Sur faltan síntesis nacionales. Trabajos como el de Hermann Schmidt, *Geschichte der Deutschen evangelischen Gemeinde Buenos Aires 1843-1943*, B. Aires 1943, no son frecuentes. Lo mismo puede decirse sobre la brecha abierta por Edwin Silvest en el tomo X de esta Historia sobre el protestantismo Hispano en Estados Unidos.

Si se considera lo que hemos expuesto en los puntos anteriores podrá entenderse la dificultad que se tuvo desde 1964 para llegar a constituir un

51. Para una bibliografía consúltese J. Sinclair, *Protestantism in Latin América. A bibliographical guide*, California 1976, 121 s.

52. *Die Geschichte des Christentums*, Goettingen 1~71). I)l~ s.

53. *Ibid.*, 804 s.

equipo latinoamericano como el de CEHILA. Era una tarea tenida por muchos por quijotesca, utópica para otros, para los mismos «fundadores». Hablar en Buenos Aires con G. Furlong, en Lima con Vargas Ugarte, en Roma con S. Leite -por nombrar algunos de los desaparecidos en los últimos años-, y encontrar más o menos las mismas respuestas: la tarea es muy difícil, si no imposible. Es necesario insistir en la historia monográfica, acontecimental. Era otra generación. Era otra concepción epistemológica de la historia; era otra visión teológica.

3) *La historia de la Iglesia en América latina*

La historia conjunta de la Iglesia en América latina tiene reciente inicio. Leandro Tormo intentó escribir una *Historia de la Iglesia en América latina*, pero sólo logró una introducción al tema de la evangelización (tomo I, FERES, Bogotá 1962) y al de la emancipación (t. II, 1963). Comprendió bien pronto que era necesario trabajar en equipo. En Roma-Sevilla, L. Lopetegui-F. Zubillaga-A. Egaña, lanzaban en 1965 y 1966 su *Historia de la Iglesia en la América española*, BAC, Madrid, t. I-II, sobre la época colonial. Existía un trabajo de Manfred Jacobs sobre nuestra Iglesia en la obra *Die Kirche in ihrer Geschichte*, t. IV, 1963 (con 29 páginas).

Nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina (1964)*, se proponía escribir la historia en equipo. Esta obrita era la descripción de algunos criterios para formar un grupo de historiadores. Luego de años de trabajos pudimos conjuntar a CEHILA. Esa obrita conoció varias ediciones, y generó otra obra de divulgación (*Caminos de Liberación I*, Latinoamérica libros, B. Aires 1971). En el IPLA (Quito) del CELAM se dieron cursos de Historia de la Iglesia en América latina desde su primer curso (1967) hasta el último (1973). Allí se fue despertando la conciencia de una historia de síntesis latinoamericana. Era una tarea solitaria, pero con frutos.

El equipo de CEHILA recorrió un largo camino en sus sucesivas asambleas (Quito 1973, Chiapas 1974, S. Domingo 1975, Panamá 1976, Salvador de Bahía 1977, Melgar 1978, San Juan de P. Rico 1979, Lima 1980, Manaus 1981, Trinidad 1982). El equipo crecía en número, profundidad, producción. Esta *Historia General de la Historia en América Latina* comenzó a publicarse en 1977 en portugués, con el tomo del Brasil, t. II de la colección. Mientras tanto había aparecido un artículo de Antonine Tibesar en *New Catholic Encyclopedia*, t. VIII (1967), pp. 448-469, sobre nuestro tema, y varios artículos en diversas revistas de diferentes lenguas (siempre con exposiciones de síntesis y con una periodización precisándose). La obra de H. J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, 1978*, vino a dar un paso adelante. Sólo faltaría indicar que la tesis de Pablo Richard, *Mort des chretiens et naissance de l'Église*. C. Le Bret, Paris 1978, da un salto en la cuestión epistemológica y hermenéutica de nuestra historiografía.

Por su parte, entre los historiadores protestantes no se ha llegado a producir una historia del protestantismo en América latina. Sólo la obra de Kenneth Scott Latourette, *A history of the expansion of Christianity*, vol. III, V y VII, se ocupa de América latina en su conjunto, pero de todas maneras trata la cuestión como es habitual en las historias de las misiones.

II. ¿NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA?

Desde la fundación de CEHILA en 1973 se propuso como criterio fundamental de interpretación histórica, pero al mismo tiempo como interpretación de teología cristiana, el releer la historia desde los pobres, los oprimidos, el pueblo latinoamericano. En *Para una historia de la Iglesia en América latina*⁵⁴, indicábamos que el pobre sería el lugar hermenéutico y el juicio sobre la historia. Con esto teníamos conciencia que se abría una brecha en la exposición histórica, entre el conservadurismo apologético anterior y el progresismo de inspiración europea. El conservadurismo antiliberal, todavía hegemónico en el campo de los estudios históricos de la Iglesia latinoamericana, piensa que por el hecho de partir de documentos el relato es transparente, sin mediación de interpretación alguna. Se trata de un debate epistemológico; de criticar la posición ingenua de quien piensa que su relato histórico muestra la realidad misma por haber accedido al documento del pasado, sin advertir que nos han llegado casi siempre los documentos de las clases dominantes (que saben escribir), que escogemos algunos y dejamos otros, que citamos una parte y no todas, etc. Todos estos condicionantes deben ser considerados críticamente.

Por el contrario, el progresismo de tipo europeo, que se opone en la reflexión teórica cristiana a la teología de la liberación, al ampliar el concepto de pobre de una manera excesiva, le quita toda posibilidad de ser usada como categoría de interpretación histórica. En Quito habíamos dicho que nuestra historia debía tener una «actitud explícitamente cristiana»⁵⁵, es decir, exponer la historia desde el pobre. Se aclaraba que el concepto bíblico de pobre «no es sólo según un criterio económico-político»⁵⁶, pero, sin lugar a dudas, es en dicho nivel donde recibe sus principales connotaciones.

Para hacer del «pobre» una categoría de interpretación histórica se deben perfilar sus contenidos. Se trata de una cuestión epistemológica que debe ser abordada para avanzar en el camino del marco teórico mejor definido.

1. *Fe, teología e historia de la Iglesia*

a) *La fe*

Trataremos más adelante también la cuestión de la fe⁵⁷. Ahora sólo sugerimos algunas cuestiones. En la revelación el origen de la fe es un acto profético de conversión: «el Señor me dirigió la palabra (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*). Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré» (Jer 1,4).

El acto de creer, de tener fe, se refiere a la «palabra» del otro⁵⁸. El acto de creer es correlativo del acto de revelar, del abrirse del otro, del abrir su interioridad secreta. El profeta, el que cree, se encuentra en la totalidad de su mundo cotidiano, como Jeremías, en su juventud, «hijo de Jelcías, de los sacerdotes residentes en Anatot, territorio de Benjamín» (Jer 1,1). De la

54. CEHILA, Barcelona 1975, 23-40.

55. *Ibid.*, 38.

56. *Ibid.*, 39.

57. Cf. más adelante, cap. 5, sección 112.

58. Cf. mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires 1973, 156 s.

seguridad del sistema establecido, junto a los suyos, en su casa, el otro lo llama, lo convoca, lo sacude a cumplir una función histórica. El creyente, temeroso de internarse en lo desconocido, de dar el paso hacia el misterio, la exterioridad, la trascendencia de lo establecido, se justifica:

-¡Ay, Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho... El Señor me contestó:
-No digas que eres un muchacho: que a donde yo te envíe, irás (Jer 1,6- 7).

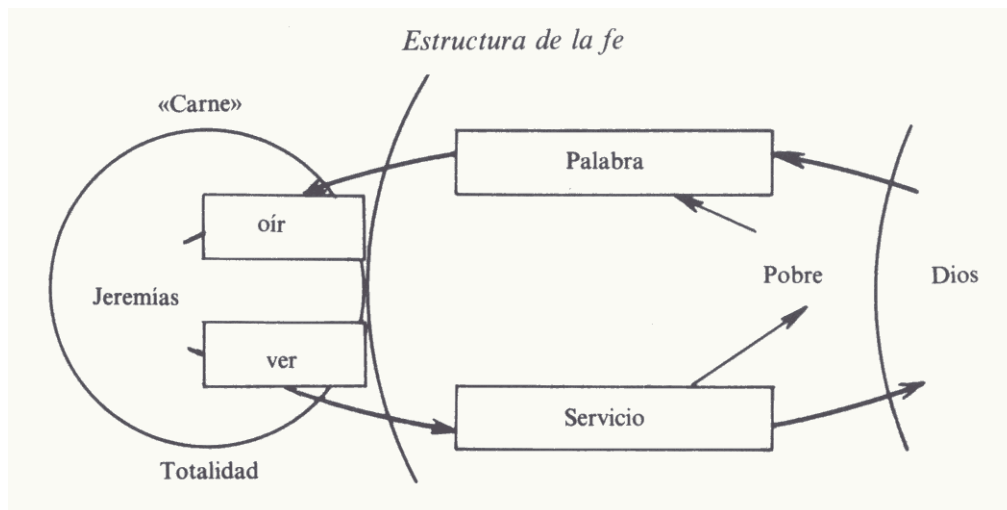
El otro llama y su llamado es perentorio. Su palabra debe ser creída, asumida. Su *palabra* como llama que quema divide el mundo y lo destruye: el hombre antiguo es un recuerdo y la misión futura es nueva vida.

De todas maneras, como puede verse, la fe es la dialéctica entre palabra-oído. Es un saber oír y tener fe en la palabra porque el otro la pronuncia.

El otro absoluto se revela siempre por su *epifanía*. Las cosas, los entes son simples fenómenos del mundo, del sistema. Pero el hombre, los hermanos, los otros libres, son la epifanía del absoluto. Son «a través de los cuales» la «divinidad» se manifiesta. Dios se revela en la totalidad del sistema, la carne (*basar*), a través del *pobre*, y esto por razones claramente convincentes. El sistema, la totalidad, la carne tiende a fetichizarse. Tiende a autointerpretarse como «Dios en la tierra». En el sistema, los que se identifican con él son los grupos hegemónicos, dominantes: en el esclavismo eran los poseedores de los esclavos; en el feudalismo los señores feudales. Los que dominan el sistema cumplen su proyecto. Es por ello que Dios, el absoluto otro de todo sistema, porque es infinitamente más que todos ellos, no puede «manifestarse» en la *carne* a través de los dominadores, ya que éstos son su negación, son la manifestación en la tierra del ídolo, del fetiche, en su misma praxis de dominación. Dios puede revelarse en el sistema a través de aquellos que son *otros* que el sistema; como Dios que es el otro de todo sistema. El pobre es lo más diferente al sistema; es el que sufre el sistema; es el que aspira a otro sistema. No puede identificarse con el sistema fetichizado.

Es por ello que Dios se manifiesta en el sistema al profeta a través del pobre.

ESQUEMA 1.9



Comprender que el acto de fe *en* la «palabra» de Dios, porque Dios la enuncia, es darle contenido histórico en el «¡tengo hambre!» del pobre *hic et nunc* histórico, es hacer de la fe un acto teológico histórico, concreto, real.

Crear en la palabra de Dios a través de la epifanía del pobre, es tomar dicha palabra revelada como luz para interpretar la realidad cotidiana. La fe es un aceptar la palabra y un interpretar la realidad.

La estructura de la aceptación de la palabra es ella misma ya el contenido de la revelación. El que acepta la palabra de Dios a través de la palabra provocante y crítica del pobre tiene ya las «categorías» interpretativas para desvelar el *sentido* revelado de la realidad histórica cotidiana. Y esto porque el hecho de negar su propia divinidad (ser ateo de sí mismo y del sistema), posición antifetichista, el abrirse al otro y aceptar su palabra, como la palabra del débil, del oprimido, del que es objeto del pecado (porque el pecado es la praxis de dominación), es ya ir descubriendo el *sentido* de dicha realidad.

La fe, entonces, es descubrir un *nuevo* sentido del mundo donde vivimos a partir de la palabra de Dios revelada a través del pobre. En la fe hay criterios o principios (lo revelado) y objetos de la fe (lo interpretado): lo cotidiano redescubierto desde los principios de la revelación con *nuevo* sentido. Lo que antes para Jeremías era lo más digno (el culto del templo por ser de familia sacerdotal) ahora deja de serlo, ya que es la justicia el culto agradable a Dios. La inversión total de un sentido ritualista del culto a un sentido histórico es la conversión de la interpretación de la fe:

Practiquen la justicia y el derecho, libren al oprimido del opresor, no exploten al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramen sangre inocente en este lugar (Jer 22,3).

Es una nueva visión de la realidad, inversa a la que tenía antes de tener confianza en la palabra revelante de Dios a través del pobre. Pero si el pobre es la epifanía, el pobre es al mismo tiempo su *contenido histórico*. La fe es un aceptar la palabra y un ver la realidad; un *oír* la palabra y un interpretar el sentido. El oír al otro es su origen; el *releer* la historia es su función. Se cree *al* otro pero se visualiza *al* mundo. Claro que se ve o interpreta la realidad para modificarla, para transformarla, para servir al pobre: *servir* al pobre es rendir culto a Dios; es hacer la historia; es hacerla avanzar hacia la parusia

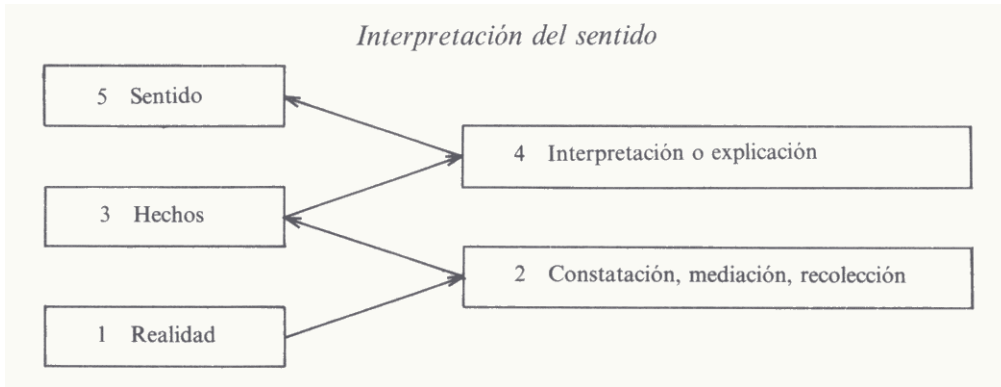
b) *Teología y mediaciones socio-analíticas*

Desde su origen la teología es un *lógos* o palabra acerca de Dios. Es un volverse sobre Dios para decir algo acerca de él mismo. Claro está que es un decir lo «decible», y por ello, es un decir acerca de lo que Dios ha revelado en la historia. Paradójicamente el «lugar teológico» por excelencia de la revelación es la historia y no Dios mismo en su misterio pre-revelado o anterior a la historia. A Dios lo conocemos por su revelación *en la historia*, en la economía divina.

Si la historia es el *lugar* de la revelación de Dios podría alguien dejarla de lado después de conocer lo que se da ahí. Pero no es así. La historia misma, su desarrollo, manifiesta también la presencia de Dios en ella. Dios se revela en la transformación que realiza en la historia, en los signos y señales que va imprimiendo en el devenir de la historia misma. La historia no es sólo un lugar teológico, sino que es el *objeto* privilegiado de la fe y del pensar teológico.

Descubrir el *sentido* de la historia es un momento teológico central. Descubrir el sentido es un interpretar a los hechos en los que la realidad se manifiesta. Hay entonces tres niveles:

ESQUEMA 1.10



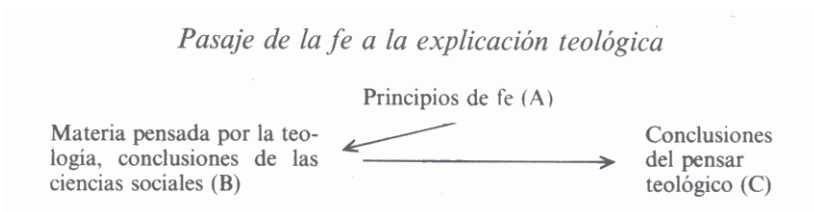
La realidad no puede ser captada directamente, como ingenuamente proponen ciertos historiadores conservadores y positivistas de la Iglesia. La realidad está mediada por la constatación, medición, recolección y la formulación definida de los *hechos*. Un hecho no es la realidad misma en su infinita multivocidad concreta, sino que es ya la expresión *abstracta* de un momento de la realidad: «hay una diócesis en Brasil en el siglo XVI»; es un hecho; no es toda la realidad. ¿Qué *sentido* tiene que en Brasil haya una sola diócesis y en la América hispana más de treinta diócesis al fin del mismo siglo? Responder a la pregunta es descubrir el sentido, explicar la diferencia; es *interpretar* el hecho ya través de él un aspecto de la infinita observabilidad de la realidad concreta.

Y bien, la teología pasa de la realidad concreta de la praxis cristiana y de la fe del mismo teólogo, la praxis como objeto del pensar y la fe como criterio o principio epistemático del mismo pensar, a descubrir el sentido o explicar dicha praxis. Ese pasaje de la realidad de la praxis a dicha praxis como explicada teológicamente se hace por mediación de un método, y desde el segundo siglo cristiano se enunció como un método científico.

En América latina, la mediación científica privilegiada de la reflexión teológica actual son las ciencias sociales: la mediación socio-analítica⁵⁹.

De esta manera se establecería como un doble movimiento:

ESQUEMA 1.11



59. Cf. CI. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 31-134.